

Université de Poitiers  
U.F.R. Sciences humaines et Arts  
Département de Géographie

Être migrant et Touareg de Bankouré (Niger) à Abidjan (Côte d'Ivoire) :  
des parcours fixes, une spatialité nomade

Thèse de Doctorat en Géographie présentée par  
Florence Boyer

Sous la direction du  
*Professeur Patrick Gonin*

*Jury :*

Jean-Louis Chaléard, Professeur de Géographie, Université de Paris I  
Guy Di Méo, Professeur de Géographie, Université de Bordeaux III  
Patrick Gonin, Professeur de Géographie, Université de Poitiers  
Jean-Pierre Guengant, Directeur de recherche, IRD  
Emmanuel Ma Mung, Directeur de recherche, CNRS  
André Quesnel, Directeur de recherche, IRD-CEPED

## **AVERTISSEMENT**

La qualité de numérisation de ce fichier dépendant de l'état général de la microfiche, l'A.N.R.T. ne peut garantir un résultat irréprochable.

Le présent ouvrage est uniquement consultable en bibliothèque.

Couverture  
Thibault Franc, « *Cagoulé, ligoté, enfermé dans un sombre réduit, comment ne pas perdre  
patience ?* ».  
Technique mixte sur papier 45×60 cm, 2004

**« Méfies-toi de l'espace et du voyage. Mais il faut partir, il faut partir pourtant. Si tu restes, ils ne te laisseront pas vivre. Ils disparaîtront un à un pour qu'à chaque disparition tu sentes monter le désespoir et la solitude. Ils s'en iront un par un pour te faire croire que tu n'existes pas sans eux. Tu peux courir à l'autre bout du monde, si tu trouves que c'est plus facile, ou te fondre dans l'immensité quotidienne de la ville, à deux pas, ça suffit, pourvu que tu sois sûr, ici ou là, de ne jamais revenir. N'oublie pas. Ne jamais revenir. Il ne suffit pas d'aller plus loin pour mettre à distance ce monde de meurtres, d'aliénation et d'apparences ».**

**Marc Augé, 2005 - *La mère d'Arthur*. Fayard, Paris, p. 170**

## SOMMAIRE

REMERCIEMENTS

INTRODUCTION

---

PREMIÈRE PARTIE : LA ROUTE DES OUBLIÉS : CONJUGUER MIGRATION(S) ET  
PAUVRETÉ(S) ?

---

CHAPITRE 1 : LES MIGRATIONS INTERNATIONALES AU REGARD DE(S) (LA) PAUVRETÉ(S) :

EXEMPLE DU NIGER

I- « L'INVENTION » DE LA PAUVRETÉ OU LA NÉGATION DE LA MOBILITÉ

II- DES STRATÉGIES DE LA PAUVRETÉ : LA MIGRATION COMME CHOIX

III- LA CIRCULARITÉ POUR PROJET MIGRATOIRE : EN FINIR AVEC LA PAUVRETÉ

CONCLUSION : UN LIEN ENTRE MIGRATION CIRCULAIRE ET PAUVRETÉ ?

CHAPITRE 2 : DU SAHEL ET DES GRANDES VILLES DU GOLFE DE GUINÉE : INSTALLATION DE LA  
MOBILITÉ ET RISQUE MIGRATOIRE

I- UN SYSTÈME MIGRATOIRE COLONIAL ?

II- NIGER/CÔTE D'IVOIRE : UNE HISTOIRE DE COUPLE

III- PERSPECTIVES POLITIQUES CONTEMPORAINES : L'INSTALLATION DE LA MOBILITÉ ET LE RISQUE  
MIGRATOIRE

CONCLUSION : VERS LE MOUVEMENT COMME DIMENSION DU LOCAL

CHAPITRE 3 : NOMADES, SÉDENTAIRES, PAYSANS, EXODANTS : LES TOUAREGS DE LA ZONE DE  
BANKILARÉ

I- LE MONDE TOUAREG : ENTRE UNITÉ CULTURELLE ET DIVERSITÉ GÉOGRAPHIQUE

II- LA ZONE DE BANKILARÉ : UNE RÉGION ET UNE SOCIÉTÉ MARGINALES

CONCLUSION : TOUAREGS DE L'OUEST NIGÉRIEN : LA FIXATION ET LES MIGRATIONS APRÈS LA  
FIXATION

CONCLUSION : LES MIGRATIONS INTERNATIONALES AU REGARD DE LA PAUVRETÉ

DEUXIÈME PARTIE : DE L'ART DU PASSAGE : LE PARCOURS DANS LES  
MIGRATIONS CIRCULAIRES

---

#### **CHAPITRE 4 : QUESTIONS DE TERRAIN, QUESTIONS DE RÉCIT : L'APPRENTISSAGE DES PASSAGES**

I- UNE MONOGRAPHIE DE LA MOBILITÉ

II- « IL ÉTAIT UNE FOIS ... » : LA CONSTRUCTION DU RÉCIT

III- EN MARGE DU RÉCIT : DE L'ESCLAVAGE AUJOURD'HUI, ENTRE COERCITION MUELTE ET NÉGATION

CONCLUSION : AU RISQUE DU SILENCE...

#### **CHAPITRE 5 : MIGRER LÀ-BAS, VOYAGER AILLEURS OU SAVOIR PASSER LES MONDES**

I- LES SENS DU PARCOURS : NOMADISME, VOYAGE ET MIGRATION INTERNATIONALE

II- LA FRONTIÈRE NOMADE OU COMMENT VOYAGER EN SÉCURITÉ

III- FAIRE DE LA ROUTE UN MÉTIER OU COMMENT HABITER LA LIGNE ?

CONCLUSION : AVEC OU SANS LIMITE, MAIS SE MOUVOIR AVEC L'ESPACE

#### **CHAPITRE 6 : ÉCART ET DISTANCE : LA CONSTRUCTION DE L'UNITÉ SOCIO-SPATIALE AVEC LE MOUVEMENT**

I- LES RYTHMES POUR DONNER SENS AU VIDE ET FORME À L'UNITÉ

II- LE MONDE NOMADE DEVENU : EXODANTS ET IMMOBILES

CONCLUSION : L'ESPACE LOCAL : QU'IMPORTENT LES LIEUX POURVU QU'IL Y AIT DU LIEN

CONCLUSION : LE PARCOURS DANS LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE LOCAL

### **TROISIÈME PARTIE : DE LA VILLE ET DES CAMPEMENTS : LIEUX FLUIDES**

#### **CHAPITRE 7 : HABITER EN PASSANT : SPATIALITÉ NOMADE**

I- HABITER EN *BROUSSE* : CHEMINER AVEC LES LIEUX

II- VIVRE EN VILLE : DE L'ÉMERGENCE DE L'INDIVIDU-EXODANT

CONCLUSION : TISSER UN LIEN : L'INTRIGUE DU MIROIR

#### **CHAPITRE 8 : PAROLES MOUVANTES : LES PARADOXES DE LA SPATIALITÉ**

I- LE CAMPEMENT : FIGURE DE L'ALIÉNATION OU DE LA QUIÉTUDE ?

II- GARBEL « LÀ-BAS », GARBEL « CHEZ NOUS » : FIGURES DE LIBERTÉ

III- VILLE PROJETÉE : LE MYTHE D'ABIDJAN

CONCLUSION : SPATIALITÉ DU MOUVEMENT

#### **CHAPITRE 9 : DE LA VIOLENCE ET DE LA PAUVRETÉ : LE RISQUE MIGRATOIRE**

I- LE MYTHE D'ABIDJAN : QUAND LA PAROLE S'EST TUE

II- LE RISQUE MIGRATOIRE : UNE MISE EN REGARD DE L'IDÉOLOGIE DE LA PAUVRETÉ ET DU MYTHE IVOIRIEN

CONCLUSION : LA CONTINUITÉ À L'ÉPREUVE DE LA RUPTURE

CONCLUSION : SEULS FACE AU MIROIR

### **CONCLUSION**

## **BIBLIOGRAPHIE**

---

## **ANNEXES**

---

**GLOSSAIRE**

**LISTE DES SIGLES**

**TABLE DES CARTES**

**TABLE DES SCHÉMAS**

**TABLE DES GRAPHIQUES**

**TABLE DES TABLEAUX**

**TABLE DES ENCADRÉS**

**TABLE DES PLANCHES DE PHOTOS**

**TABLE DES MATIÈRES**



## REMERCIEMENTS

Tout au long de ces cinq années, des collaborations, des rencontres, des conversations au fil d'un parcours scientifique et personnel m'ont permis de réaliser ce travail. Aussi je voudrais remercier avant tout l'ensemble de l'équipe Migrinter pour son accueil et son soutien qui n'a jamais manqué, au point que faire une thèse dans de telles conditions devient très agréable.

Plus particulièrement, je remercie mon directeur de thèse, Patrick Gonin, pour son aide dans la progression et le suivi de ce travail, malgré les difficultés qu'ont pu représenter mes longues absences.

Au Niger, je remercie l'ensemble de l'équipe du centre IRD de Niamey, et notamment son représentant Jean-Pierre Guengant, qui m'a accueillie pendant de longs mois et m'a offert la possibilité de faire des pauses productives entre deux séjours en brousse.

Je tiens surtout à remercier à tous ceux qui, à Wississi, autour de Yumban, à Yatakala et à Bankilaré, m'ont ouvert leur porte, malgré leurs difficultés, supportant mes questions incessantes et naïves avec beaucoup de patience. C'est grâce à eux que cette thèse a pu voir le jour et constituer un véritable enrichissement personnel. Plus particulièrement merci à tous les gens d'Ingui qui, depuis 1998, m'ont accueillie chez eux, m'ont permis d'entrer dans leur intimité. [kel amäššakul, kel ekian, kel taklatan tanəmmert igat].

Si une thèse est à bien des égards un travail personnel et solitaire, elle est faite aussi de doutes et d'hésitations partagés. Merci à Anne pour les longues conversations de fin de journée lorsque la brousse se faisait trop dure. Merci également à tous ceux qui m'ont soutenue ces derniers mois, qui m'ont donné de leur temps et de leur énergie à relire des pages, qui ont appris la tamasheq malgré eux : Isabelle Bouhet, Françoise Braud, Françoise Bahoken, Gilles Dubus, Naïk Miret, William Berthomière, Xavier, Matthieu, Eric, Maud.

Pour finir sur un clin d'œil

Aux hommes...



## **INTRODUCTION**

La société touarègue est souvent figée dans une image soit d'une société de pasteurs nomades, soit d'une société engagée dans un processus de sédentarisation ; ainsi, sont analysées les relations qu'elle entretient avec l'État, les différents pouvoirs en place, qui sont considérés comme relevant d'une conception sédentaire de l'espace et du social. Ces différentes postures dominent jusqu'à récemment la littérature scientifique concernant cette société ; elles s'inscrivent dans la perspective de l'analyse des conséquences des grandes famines des années 1970 et 1980, des conséquences de la Conférence nationale<sup>1</sup> du début des années 1990 au Niger et de la rébellion touarègue lors de cette même période. La posture adoptée au long de cette thèse consiste à dépasser ces différentes problématiques, autant parce que le contexte politique et économique national et international a changé, que parce que cette société a développé des stratégies d'adaptation autres, une fois que ces crises furent réglées. Suivant cette perspective, je me suis intéressée à une forme de mobilité autre que le nomadisme, présente dans cette société, les migrations internationales. L'objectif est de sortir des stéréotypes d'une société uniquement nomade ou d'une société uniquement victime de la sédentarisation pour aborder une forme de mobilité qui préexiste à la fixation dans les années 1980 et qui a pris une grande ampleur dans la période la plus contemporaine.

Les migrations internationales consistent, dans cette société, en des allers-retours entre différents lieux de résidence, qui sont tour à tour des lieux de départ et de destination à la fois ici et là-bas, suivant le point de vue d'où l'on parle. Ainsi prennent-elles la forme de migrations circulaires : les individus migrants pratiquent l'alternance entre les lieux mis en relation par la circulation. Chacun de ces lieux est placé en position d'équivalence, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas tant envisagés comme complémentaires les uns des autres, mais plutôt comme s'ils étaient en situation de coprésence.

Le choix d'une société réputée nomade pour l'observation et la compréhension des migrations circulaires est plus qu'un simple prétexte. La société touarègue, par son histoire, s'inscrit en effet, dans une habitude de la mobilité, qui est habitude de l'occupation temporaire des lieux, comme habitude du parcours. Aussi, l'objectif est de voir s'il est possible et pertinent d'établir des formes de continuité entre le passé nomade, l'habitude de mobilité qui en résulte, et les formes contemporaines que sont les migrations circulaires. Que nous apprend le nomadisme sur les migrations circulaires ? Confère-t-il des spécificités aux migrations circulaires touarègues, ou bien celles-ci sont-elles plus le résultat du contexte économique, social et politique actuel ?

Cette posture oblige à considérer la société touarègue dans ses dynamiques et ses formes d'organisation les plus contemporaines, et non de la figer dans une conception culturaliste, selon laquelle tout pourrait être analysé et compris à l'aune du nomadisme passé, ou du processus de sédentarisation tout aussi ancien, du moins pour ce qui est de la zone considérée. Les migrations circulaires contemporaines sont ainsi abordées au regard du nomadisme passé, selon une perspective

---

<sup>1</sup> La Conférence Nationale qui s'est tenue en 1991 marque le début de la démocratie

réflexive et non selon une perspective du type cause/conséquence. En quoi le nomadisme permet-il d'apporter des éclairages sur les migrations circulaires ? Mais aussi en quoi ces dernières constituent-elles l'un des moyens de mieux comprendre ce nomadisme, en particulier la culture, l'identité nomade, comme l'adaptation aux crises conjoncturelles ?

La posture réflexive ne concerne pas simplement le cadre de compréhension des migrations circulaires. Elle fut adoptée plus largement dans le choix de la démarche disciplinaire. Les difficultés inhérentes au fait de travailler dans un ancien pays colonisé, de s'inscrire dans une discipline, la géographie, dont certains de ses membres ont participé au mouvement de colonisation, comme à son installation, obligent à se retourner sur cette histoire, de même qu'à se positionner par rapport à elle. Comment construire aujourd'hui une géographie post-coloniale, c'est-à-dire une géographie qui soit à même de faire face à la compréhension du monde contemporain, comme à même de faire face à son histoire ?

La géographie post-coloniale est apparue aux États-Unis en particulier, dans la suite de la géographie radicale qui a marqué les années 1970. Sa particularité principale est de mettre l'accent sur la dimension culturelle, non pas tant dans le sens de la géographie culturelle française, mais selon la volonté de privilégier une approche culturelle des faits géographiques, c'est-à-dire de s'intéresser au sens que l'individu, le groupe social donne au monde. *« Au fur et à mesure que les travaux sur les liens entre pouvoir et identité dans le processus impérial se sont développés, bien des oppositions conceptuelles binaires considérées comme des fondements de son architecture ont été problématisées. Les couples centre/périphérie, dedans/dehors, soi/autre, premier monde/Tiers-Monde, Nord/Sud, ont cédé la place à des tropes tels qu'hybridité, diaspora, créolisation, transculturation, frontière. Ce nouveau langage est associé à ce qu'on a appris à considérer comme une perspective postcoloniale, et il doit beaucoup à ceux qui écrivent au sujet des « marges » et depuis elles, ainsi qu'au potentiel déconstructiviste et poststructuraliste »*. (Jacobs, 2001, p. 99). Entreprise de déconstruction des catégories classiques de l'analyse, de leur logique binaire, qualifiée d'impériale, la géographie post-coloniale n'en présente pas moins des visages multiples. Cependant, la diversité des approches se condense autour d'une même conception de l'espace comme dimension de la définition, de l'identité du groupe social, et non comme simplement produit de rapports économiques, sociaux et politiques. : l'espace est investi de sens, nourri de représentations et de symboles, même s'il n'est pas réductible à cette seule dimension. En France, J. Bonnemaïson est sans doute le plus proche, dans sa démarche qualifiée ici de géographie culturelle, de la géographie post-coloniale ; *« l'hypothèse d'une société géographique postule [...] que la configuration spatiale fonde l'ordre social. La lecture des lieux conduit dès lors au cœur même de la société [...] Dans cette perspective, la géographie culturelle se confond avec l'ordre des sociétés »* (Bonnemaïson, 1997, p. 78). Dans un même mouvement, l'espace

---

fonde le groupe social, comme le groupe social fonde l'espace. Une telle approche conduit à adopter deux points de vue, l'un touchant à la pratique du terrain et l'autre à l'analyse de ce même terrain. L'approche culturelle conduit à une réhabilitation de l'espace local, au sens de grande échelle d'observation et de compréhension de l'espace géographique et des sociétés ; en ce sens, c'est-à-dire d'un point de vue méthodologique, l'approche culturelle rejoint l'ethnologie. Toutefois, l'espace local n'est pas défini au préalable, mais il est circonscrit par la société elle-même ; d'une certaine manière, le chercheur est amené à déterritorialiser son regard, pour le reterritorialiser selon l'approche que la société a de son propre espace. Sur le plan de l'analyse, et dans une perspective post-coloniale, il est impératif de replacer la société et son espace non seulement dans son contexte historique particulier, mais aussi dans le mouvement historique plus vaste, colonial, comme pré- et post-colonial. Ainsi l'approche culturelle ne constitue pas une approche exclusive – elle est fondamentalement distincte du culturalisme ; elle est articulée à des éléments plus globaux, dans la mesure où ni la société, ni son espace ne sont envisagés comme des systèmes fermés. Au contraire, la culture se doit d'être analysée dans une perspective dynamique, en prenant en compte les processus d'interaction avec d'autres systèmes culturels, mais aussi les processus politiques, économiques plus généraux, autrement dit les systèmes de domination, de dépendance dont elle est tributaire. Le choix de l'échelle locale n'est pas conçu comme un choix réducteur, mais comme un point de départ, une base, pour articuler, jouer avec les échelles, sur le plan méthodologique comme sur le plan de la compréhension. Ainsi que signifie adopter une approche culturelle pour la compréhension des migrations circulaires dans le cadre de la société touarègue ?

Une telle approche a eu deux incidences majeures quant à la réalisation de ce travail de thèse. La première résulte du choix de s'intéresser à une forme de mobilité originale pour cette société. Que signifie se centrer sur une forme de mobilité qui n'est pas le nomadisme, dans une société pourtant réputée nomade ? Au risque du paradoxe, voire de la contradiction, l'objectif a consisté à ne pas se limiter à l'image classique renvoyée par cette société, en particulier pendant la période coloniale. Plus que de partir de cette image classique, il s'agit de revenir sur l'espace local et sa construction dans un contexte de mobilité. L'hypothèse est alors que les migrations circulaires constituent une forme de mobilité ayant permis de réactiver la construction de l'espace local par et/ou avec le mouvement. Quelles sont les caractéristiques d'une telle réactualisation d'un passé pourtant aujourd'hui lointain ? L'hypothèse ne se limite pas à la recherche de continuités et/ou de ruptures entre nomadisme et migrations circulaires, mais elle vise à définir les singularités des migrations circulaires au sein de cet ensemble plus large et multiforme que sont les migrations internationales.

La seconde, résultant de la première, m'a conduit à me centrer sur une catégorie de populations particulières, les descendants d'esclaves, puisque ce sont eux qui pratiquent les migrations circulaires. Or, les descendants d'esclaves sont largement absents des études concernant la société touarègue, passée ou récente, au point que leur simple évocation est parfois sujette à des débats virulents, que ce

soit dans le contexte scientifique français ou nigérien. Cette absence résulte autant du fait que l'esclavage n'est pas présent dans l'ensemble de la zone touarègue nigérienne, que de la volonté de figer cette société dans une image positive. Également, effectuer un bilan de l'esclavage contemporain revient à effectuer un bilan de son abolition au cours de la période coloniale.

Les allers-retours incessants entre la pratique du terrain – d'autant plus que ce terrain est « pratiqué » depuis 1998 –, la méthodologie et la posture théorique et disciplinaire, m'ont amenée à reconsidérer l'espace géographique, l'espace local, puis en continuité la spatialité. En effet, chacun de ces domaines ne constitue pas une étape dans un processus linéaire, mais plutôt des moments de réflexion qui s'entrechoquent les uns aux autres.

La volonté de réhabiliter l'espace local suivant la perspective d'une approche culturelle, oblige en effet, à revenir sur l'espace géographique, les modalités de sa construction. Quels sont les processus sociaux, culturels qui permettent de parler d'espace géographique ? Comment définir la spatialité, suivant la perspective d'une telle construction ? En quoi la mise à jour de ces processus permet-elle de définir l'espace local particulier à un groupe social ?

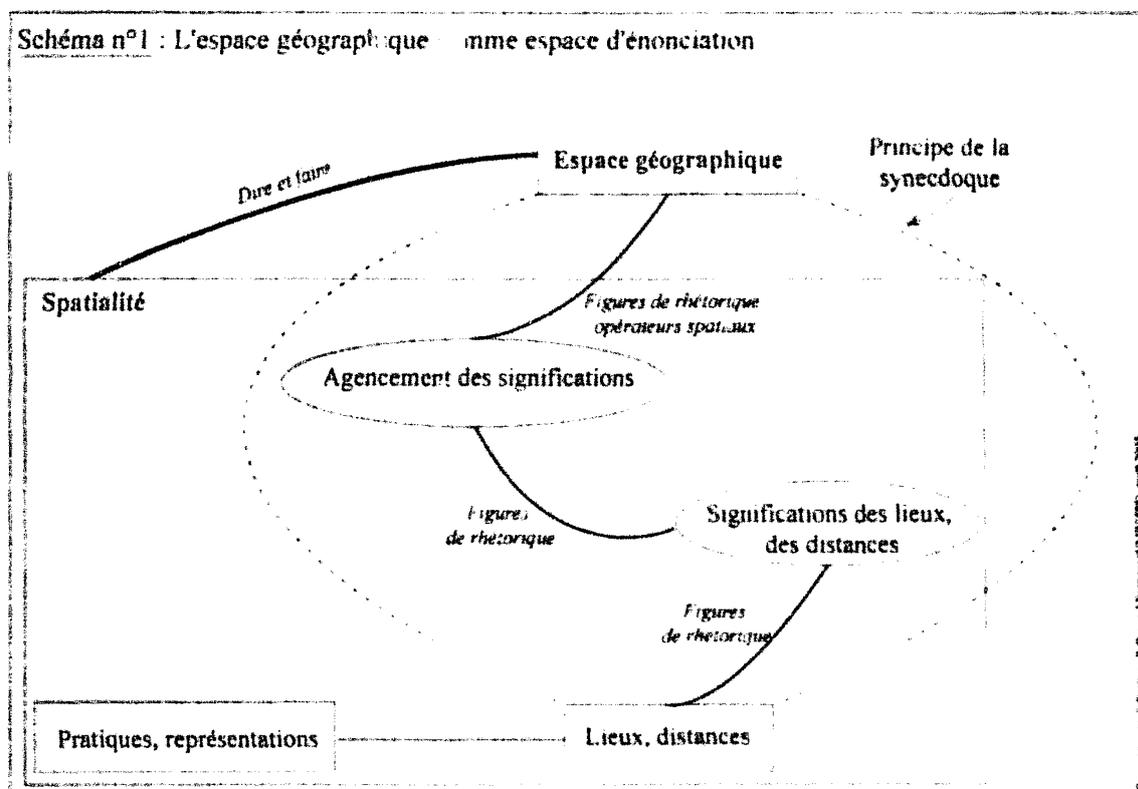
Affirmer que l'espace géographique est plus qu'un support aux activités humaines est devenu aujourd'hui une banalité. L'espace géographique est construit par le groupe social, qui l'aménage, de même qu'il lui confère des significations originales. « *L'espace géographique permet de réinscrire l'espace phénoménologique sur l'espace du monde. C'est en quelque sorte un espace phénoménologique collectif qui est présenté comme sens de la présence des sujets dans l'espace du monde (nous sommes ici, ceux-là sont là-bas, d'autres ailleurs parce que...)* » (Ma Mung, 1999b, p. 290). L'espace géographique renvoie en quelque sorte à une mise en ordre, et donc en sens, du monde par un groupe social singulier ; celle-ci repose sur l'emploi d'opérateurs qui permettent non seulement de localiser, de situer par rapport à soi, mais aussi de signifier, c'est-à-dire de se situer soi par rapport aux autres, autres groupes sociaux et autres espaces géographiques. L'ordonnement de l'espace du monde qui donne lieu à l'espace géographique repose à la fois sur les pratiques et les représentations. Si ces deux dimensions recouvrent des réalités, une matérialité différentes l'une de l'autre, elles peuvent toutes deux être envisagées comme des discours, une forme de langage originale. En effet, les pratiques comme les représentations visent à donner du sens à l'espace géographique pris dans sa globalité comme en chacun de ses points. La distinction entre pratiques et représentations est assez artificielle, ayant essentiellement une vocation analytique. Alors que les pratiques relèvent plus de la matérialité au sens où elles englobent l'occupation de l'espace par le groupe, ses itinéraires, ses points d'arrêts et ses aménagements, les représentations renvoient à ce que les individus et le groupe disent, perçoivent de cet espace géographique. Ainsi les représentations sont construites tant à partir de la perception des paysages que de l'idéologie.

Affirmer que l'espace géographique peut se concevoir comme un discours, c'est-à-dire qu'il est porteur de significations, oblige à développer une analyse qui se fonde sur la rhétorique. M. de Certeau

définit ainsi l'espace d'énonciation, en se fondant sur l'acte de marcher : « *L'acte de marcher est au système urbain ce que l'énonciation (le speech-act) est à la langue ou aux énoncés proférés. Au niveau le plus élémentaire, il a en effet une triple fonction « énonciative » : c'est un procès d'appropriation du système topographique par le piéton (de même que le locuteur s'approprie et assume la langue) ; c'est une réalisation spatiale du lieu (de même que l'acte de la parole est une réalisation sonore de la langue) ; enfin il implique des relations entre des positions différenciées, c'est-à-dire des « contrats » pragmatiques sous la forme de mouvements (de même que l'énonciation verbale est « allocation », « implante l'autre face » du locuteur et met en jeu des contrats entre locuteurs). La marche semble donc trouver une première définition comme espace d'énonciation » (de Certau, 1980, p. 148). Si cette définition renvoie non seulement à une échelle individuelle, mais aussi à une pratique particulière, la marche, elle peut s'entendre pour l'ensemble de l'espace géographique. En effet, ce dernier est assumé par le groupe social, puisque celui-ci l'utilise, de même que l'espace renvoie le groupe à un ordonnancement particulier ; par cet ordonnancement, il met en jeu la distance comme opérateur à partir duquel chacun des éléments se positionne et prend du sens, de même que soi prend du sens par rapport à l'autre ; enfin, le groupe social est à la fois acteur et sujet de l'espace géographique qu'il construit et qui le construit. Cependant, l'établissement d'une analogie entre l'espace géographique et le langage, c'est-à-dire concevoir le premier comme un espace d'énonciation pour et du groupe social conduit à mettre en place des opérateurs, une rhétorique.*

La notion de distance peut constituer l'un de ces opérateurs dans la mesure où elle rend compte du positionnement de chacun par rapport à l'autre, objet ou sujet, de même qu'elle rend compte des relations qu'ils entretiennent. Cependant, la distance nous place dans une perspective linéaire. Or l'espace est, certes, constitué à partir de ligne mais aussi à partir de points, d'aire. Complémentaire de la distance, le lieu se présente comme un autre opérateur possible pour saisir l'espace géographique dans sa globalité ; s'il peut se définir a priori comme une distance égale à zéro, il ne se limite pas à sa seule dimension spatiale. Le lieu, comme l'espace, se charge de significations, il n'est pas neutre, tout comme la distance. Suivant la perspective décrite précédemment, il s'agit d'observer les pratiques et représentations des lieux et de la distance comme étant des révélateurs de l'espace géographique et de ses significations. Selon le principe de la figure rhétorique de la synecdoque, lieu et distance révélerait l'espace géographique (Debarbieux, 1995 ; Ma Mung, 1999a). Cependant, l'analogie entre espace géographique et espace d'énonciation oblige à aller plus loin, c'est-à-dire à construire des chaînes de significations : l'espace met en jeu des lieux et des distances, qui sont eux-mêmes pris dans des temporalités particulières. Aussi, à l'image d'une phrase ou d'un récit, l'espace géographique se construit à partir de cet ensemble de significations des lieux et des distances, qui sont ordonnés de façon particulière. Des figures rhétoriques, comme des opérateurs spatiaux – contiguïté, continuité, là-bas, ici... – permettent de décrypter l'agencement des significations les unes par rapport aux autres. Cependant comment exprimer les modalités de la construction de l'espace géographique par le groupe social ? Comment rendre compte de ce processus ?

En relation et en complémentarité de l'espace géographique, il est possible d'avancer la notion de spatialité, comme notion qui permet de rendre compte du processus d'élaboration de l'espace par le groupe social. La spatialité repose ainsi à la fois sur les pratiques et les représentations. Elle est le récit de l'espace géographique par le groupe. Ce récit est caractérisé par son insertion dans des temporalités particulières à ce même groupe. Elle donne à voir et à comprendre l'espace d'énonciation en train de se faire et de se dire à un moment précis. Elle est le dire et le faire l'espace, comme elle est le dire et le faire les lieux et les distances, au vue des relations qui unissent ces derniers au premier (Cf. schéma n°1).



Source : (Debarbieux, 1995 , Ma Mung, 1999a)

Une telle posture face à l'espace géographique se doit d'être mise en regard des choix précédents, c'est-à-dire se recentrer, d'une part, sur l'espace local, et d'autre part, tenter de comprendre les migrations circulaires, c'est-à-dire un phénomène de mobilité. Face à l'espace géographique, l'espace local peut se définir comme l'espace effectivement pratiqué par les membres du groupe social, c'est-à-dire un espace qui se construit à partir de l'ici, là-bas et maintenant et non à partir de l'ailleurs. Or la mobilité, quelle qu'elle soit, semble conduire à des configurations spatiales originales, où la linéarité supplante l'aire. Face à ce constat, le choix a consisté à se centrer sur le mouvement, d'autant plus que les migrations circulaires conduisent à faire de l'ici un là-bas et du là-bas un ici, c'est-à-dire que les agencements des lieux sont réversibles.

Comment se construit l'espace local du groupe social lorsque l'agencement des lieux est réversible, lorsque la distance est au centre de cette construction ? Comment faire du mouvement l'opérateur central de l'espace géographique ? Peut-on concevoir un espace qui se construit avec le mouvement ? Dans ce cas, quelles sont les caractéristiques de la spatialité en jeu ?

Une telle perspective oblige à décentrer le regard que l'on porte habituellement sur l'espace, c'est-à-dire de ne pas se centrer tant sur l'appropriation et l'appartenance, autrement dit sur une configuration en aire, que se centrer sur la fluidité, la mouvance et la linéarité, l'analyse des lieux n'étant pas irréductible à une telle posture.

Face aux migrations circulaires, la démarche adoptée a ainsi conduit d'une part à me centrer sur le mouvement, d'autre part à articuler les différentes échelles, sociales, spatiales et temporelles, de l'analyse. Quel est l'espace local qui se construit avec/par les migrations circulaires ?

Afin de répondre à ce questionnement, différentes notions ont été mobilisées, notions qui touchent plus largement à la compréhension des migrations internationales et/ou internes. Il s'agit notamment de celle de projet migratoire et de celle d'*installation de la mobilité* (Quesnel, 1999). Suivant la logique de placer le mouvement au centre de l'analyse, le projet migratoire apparaît comme une notion permettant d'envisager les parcours dans leur globalité, de même qu'à toutes leurs échelles spatiales et temporelles. Il permet de sortir d'une approche en termes de déterminants des migrations internationales, pour privilégier une approche en termes de processus. L'ensemble des échelles du groupe social – de l'individu-migrant au groupe dans sa globalité – participe de la formulation et la construction du projet. De même celui-ci se modifie au fil des allers-retours, comme il se modifie au sens d'un même voyage et séjour. En quoi le projet migratoire se présente-t-il comme une notion permettant de rendre compte du mouvement dans les parcours migratoires ? En quoi ouvre-t-il vers la possibilité d'appréhender et de comprendre l'espace local à l'aune du mouvement, et non à l'aune d'un seul des lieux mis en relation ?

La notion d'*installation de la mobilité* s'inscrit dans la même perspective. c'est-à-dire qu'elle vise à impliquer l'ensemble du groupe social, comme l'espace local dans la compréhension des migrations circulaires, et non à les isoler, les déconnecter des réalités du mouvement comme des lieux mis en relation. Par ailleurs, il s'agit d'envisager ces mêmes migrations comme parties intégrantes du fonctionnement du groupe social, du système de production à l'organisation sociale comme à l'espace géographique. Plus particulièrement, en quoi l'*installation de la mobilité* conduit-elle à des dynamiques, des adaptations particulières au sein des lieux mis en relation ? Comment un groupe social fait-il face et accepte-t-il la dispersion temporaire d'une partie de ses membres ?

Plus spécifiquement, dans le cas de la société touarègue, la notion d'*installation de la mobilité* permet de considérer les dynamiques sociales et spatiales consécutives aux migrations circulaires, notamment dans la mesure où les individus migrants sont des descendants d'esclaves. Comment se conjuguent migration et esclavage ? L'esclavage confère-t-il des spécificités aux migrations circulaires ?

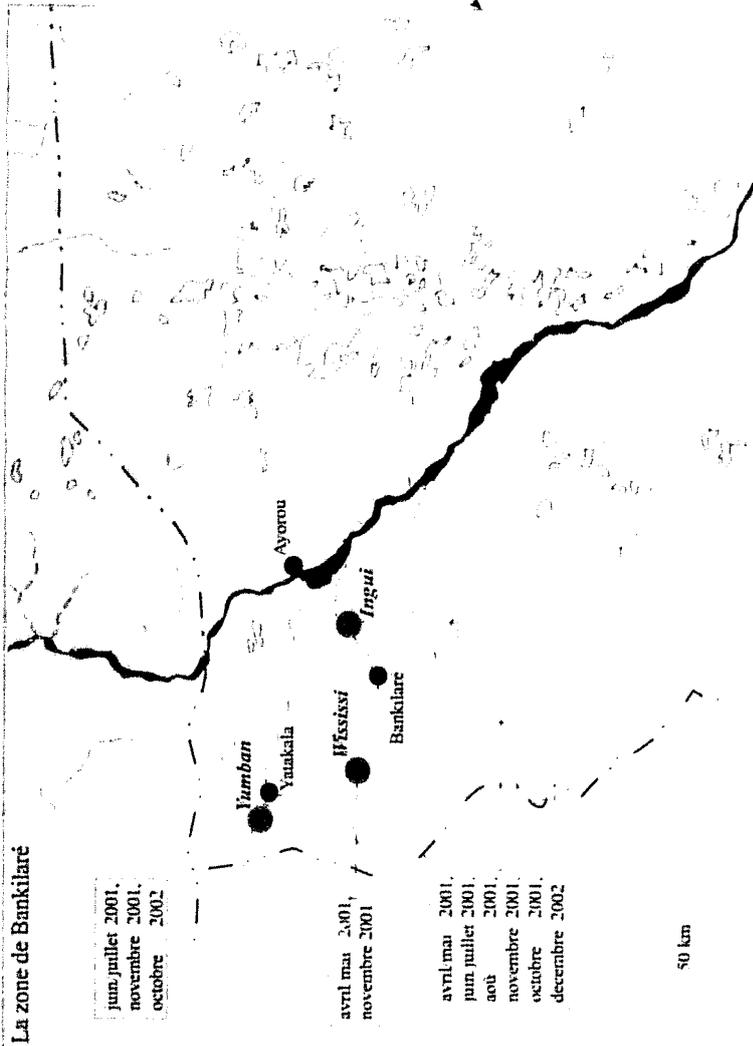
*L'installation de la mobilité, comme forme de gestion de la distance et de la dispersion, participe-t-elle de la pérennité du système de domination ? Ou bien distance et dispersion sont-elles des facteurs de libération ?*

Ces différents questionnements ont conduit à adopter une démarche méthodologique – de même que celle-ci a participé à l'énonciation du questionnement – s'appuyant sur l'échelle micro, comme sur la volonté de placer le mouvement au centre de la démarche. Aussi la méthode s'est modelée, adaptée à l'espace local des populations considérées. Pour comprendre un dire et un faire un espace autre par d'autres, il s'agit de dire et faire cet espace autre avec les autres. Plus généralement les outils employés sont ceux classiques de l'ethnologie, suivant en cela l'approche culturelle, mais aussi ma propre sensibilité issue de ma formation. L'observation participante et la réalisation d'entretiens non directifs sont au cœur de la méthode de terrain, malgré des différences en fonction des lieux considérés. Par conséquent, l'analyse de données statistiques est peu présente dans cette étude : certes, cela répond aux choix méthodologiques, mais aussi à la nature du phénomène observé, les migrations circulaires, qui n'apparaissent pas dans les données classiques du type recensement, comme au fait que ces données sont anciennes ou non disponibles au Niger.

Justifier le choix du cadre de l'étude apparaît comme une gageure tant il est fait de hasards, hasards des rencontres et des opportunités. Je ne reviendrai pas sur le choix de la zone de Bankilaré en tant que telle, mais sur le choix de me centrer sur les migrations circulaires pour tenter de comprendre cette zone. En effet, j'ai « découvert » les migrations circulaires alors que j'effectuais une étude sur le processus de sédentarisation d'un groupe de pasteurs de cette même zone. Les migrations vers Abidjan apparaissent très rapidement comme remarquables lorsque l'on se rend dans la zone de Bankilaré, en particulier pendant la saison sèche : les campements ne sont occupés que par les femmes, les enfants et les hommes âgés. Au contraire en saison des pluies, l'ensemble des catégories de genre et d'âge est représenté. Chiffrer l'ampleur de ces migrations est impossible, en l'absence de données par le biais du recensement, y compris celui de 2001. Alors que la catégorie de « résident absent » apparaît dans les questionnaires, elle disparaît dans les résultats finaux, que ce soient dans ceux de 1988 ou ceux de 2001. Par la suite, en me centrant sur les migrations circulaires, je me suis aperçue que seuls étaient concernés les descendants d'esclaves, d'où l'analyse de cette question dans cette zone.

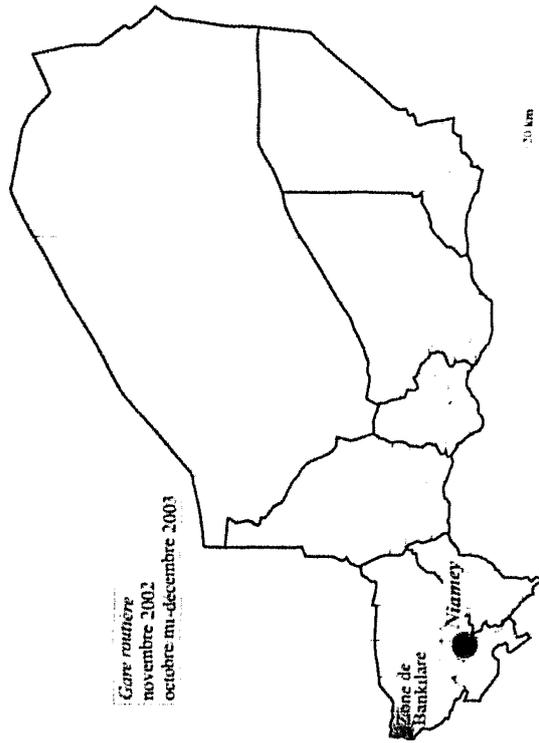
Au-delà de cette succession de hasards et de « découvertes », le choix des différents campements résulte des contraintes méthodologiques, liées à l'échelle comme au type de méthode. L'étude ne porte que sur trois campements, et au sein de ces campements sur une population de migrants réduite : il s'agit des campements de Wississi, Ingui, et des trois tribus touarègues et des deux villages songhay du bord de la mare de Yumban. Dans le premier, neuf migrants ont été interrogés, les conditions de l'enquête n'ayant pas permis de comptabiliser l'ensemble de la population migrante. À Ingui 27

Carte n°1 : Localisation des lieux enquêtés et calendrier des enquêtes

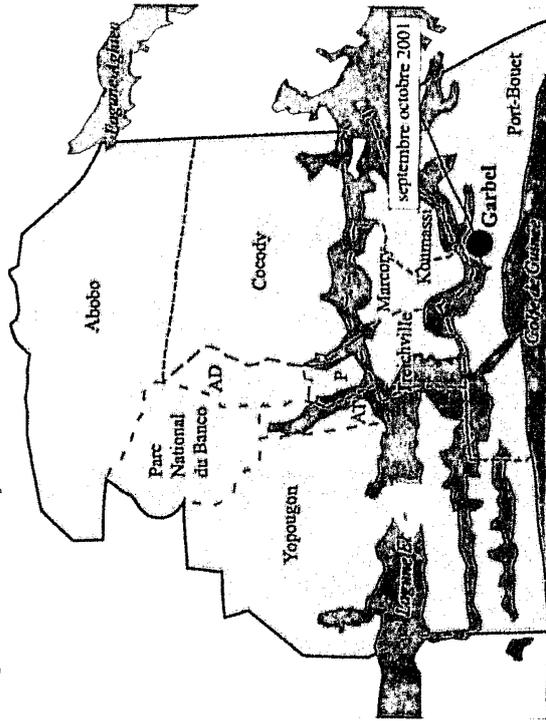


Source : Bernus Edmond.

**Le Niger**



**Agglomération d'Abidjan**



AD = Adjamé, AT = Attékoubé  
 P = Plateau

Source : Philippe HAERINGER, ICA - M. Dumard, 2000.

Conception et réalisation : F. Boyer, Migrants (UMR 6538), avril 2005

4 km

personnes ont migré au moins une fois sur la centaine d'individus que compte le campement : ce chiffre correspond à l'ensemble des individus masculins, descendants d'esclaves, entre 18 et 35 ans. Autour de Yumban, le village de Bossiye compte 25 chefs de famille et 13 exodants, celui de Tindaratan, 43 chefs de famille et 28 exodants. Pour ce qui est des tribus Imrad Kel es Souk I et II et Kel Tafadest, il ne fut pas possible de comptabiliser exactement la population migrante : la forte dispersion des Touaregs constitue en effet, une contrainte pour leur recensement. Suivant une perspective méthodologique qui emprunte largement à l'ethnologie, l'objectif recherché n'est pas celui de la représentativité.

Le fil conducteur méthodologique a été de suivre le mouvement, c'est-à-dire de construire l'espace du terrain à l'image de l'espace construit par les populations. Aussi je fus amenée à suivre un groupe de migrants d'Ingui jusqu'à Abidjan. Les événements ivoiriens de l'année 2002 n'ont pas permis de réitérer cette expérience avec des migrants d'autres campements. La volonté de suivre le mouvement, d'observer et de questionner les spatialités, l'espace local en train de se construire a conduit à certaines interrogations. Quels sont les outils à la fois de pratique du terrain et de mise en récit de cette expérience dont nous disposons pour dire et faire le mouvement, sachant qu'il est dit et fait lui-même par les autres ? Quelles sont les implications d'une posture qui vise à dire et faire un espace qui est dit et fait par les autres ? Plus largement, comment rendre compte du mouvement, quelle est la forme de récit la plus adéquate ? En quoi une monographie de la mobilité constitue-t-elle une forme de récit adaptée à la démarche méthodologique ?

Élaboré sur la base de l'ensemble de ces questionnements, le récit qui suit se construit comme un itinéraire à l'intérieur de l'espace local des populations touarègues de la zone de Bankilaré. Le point de départ revient à poser les éléments contextuels sans lesquels le local ne peut se comprendre, sans lesquels il n'a pas de sens. La pauvreté s'est alors imposée comme le paradigme contextuel le plus pertinent, suivant en cela une perspective post-coloniale. Avant tout la pauvreté a été imposée par les institutions internationales comme une grille de lecture de la réalité des populations envisagées ; ces dernières se sont alors réappropriées le terme pour en faire un usage original, mais non déconnecté de l'usage qu'en font les précédentes. Dans une première partie nous verrons, comment se conjuguent migrations circulaires et pauvreté. En quoi une approche par le projet migratoire permet-elle de contourner la pauvreté pour proposer une analyse plus globale de cette pratique ? Qu'apporte la dimension historique à la compréhension des migrations contemporaines ? Ainsi l'objectif est de poser le décor de la scène sur laquelle se jouent les migrations circulaires, mais aussi sur laquelle se trouve la zone de Bankilaré comme la ville d'Abidjan.

Une fois descendue sur scène et après avoir mis en place le corpus méthodologique indispensable à la compréhension de cette scène, il s'agit de suivre le mouvement, d'effectuer le voyage du campement d'Ingui à la ville d'Abidjan. Dans une seconde partie, après avoir décrit la construction du parcours

méthodologique, nous verrons comment les migrants-esclaves construisent leur propre parcours migratoire. En quoi celui-ci est-il révélateur d'un art de savoir les mondes ? Au travers de l'itinéraire qui nous mènera de la zone de Bankilaré à Abidjan, l'objectif est d'observer les continuités, les analogies possibles entre le nomadisme et les migrations circulaires. Comment se construit l'espace du nomadisme ? Comment se construit celui des migrations circulaires ?

Le voyage terminé, il faut séjourner dans les lieux : les campements comme la ville. Le séjour procède d'une mise en regard, d'un effet miroir entre les pratiques et les représentations propres aux campements et celles propres à l'espace urbain. Dans une troisième partie, nous analyserons les continuités, les fluidités qui apparaissent entre les lieux par le biais des jeux de miroir. En quoi l'espace du mouvement qui se dessine alors est-il porteur d'une dimension politique, révélatrice de tensions, de conflits qui se nouent tant autour des migrations, que de l'esclavage ? Comment l'intervention des acteurs du développement a-t-elle conduit à des remises en question de l'espace du mouvement, aboutissant à une exacerbation des tensions et des conflits jusque-là latents ?

**PREMIERE PARTIE :**

**LA ROUTE DES OUBLIES : CONJUGUER MIGRATION(S) ET  
PAUVRETE(S) ?**

Débuter une thèse portant sur un pays d'Afrique de l'Ouest, le Niger, par la pauvreté semble de prime abord confiner la réflexion à un cliché. En effet, la pauvreté, voir même l'extrême pauvreté, dans cette partie du monde, et plus particulièrement au Sahel est un thème récurrent au point que l'Afrique est souvent réduite à ce simple descripteur. Pourtant ce cliché renvoie à une réalité : réalité qui est mesurée régulièrement, évaluée et par là même *démontrée*, notamment par les institutions internationales (Nations Unies, PNUD...). Présentée comme un fait irréfutable, cette extrême pauvreté devient alors la responsable de tous les maux : la sécurité alimentaire qui n'est pas assurée, le chômage qui touche la majorité de la population jeune... et pour finir la mobilité, la migration d'une part toujours plus importante de la population. En effet, les populations placées en situation d'extrême pauvreté n'auraient pas d'autres choix que d'aller chercher ailleurs ce qu'elles ne peuvent trouver chez elles. Pourtant, pour partir il est nécessaire de disposer de certains moyens pour financer le voyage, assurer une subsistance à ceux qui restent... ; la pauvreté ne serait pas ou plus un déclencheur de la mobilité. Une partie de la problématique concernant les articulations entre migrations et pauvreté se noue autour de ce paradoxe.

Ce constat amène à une double interrogation : d'une part, la notion de pauvreté n'est pas neutre, elle est définie selon des critères soit exclusivement économiques, soit à la fois économiques et sociaux. Ainsi selon les critères pris en compte, dans une perspective quantitativiste, un pays, une région, un individu sera pauvre ou non, ou sera plus ou moins pauvre. D'autre part, pour ce qui est de la compréhension des mouvements de populations, il est nécessaire de revenir sur l'idée de déterminant migratoire ; en effet, adopter cette perspective revient à présenter la migration internationale comme la conséquence d'un ou plusieurs phénomènes selon une logique mécaniste.

En quoi une critique de la notion de pauvreté, ou plutôt une analyse de la manière dont elle est utilisée que ce soit par les populations elles-mêmes ou par les intervenants extérieurs peut-elle constituer un moyen de redéfinir les pratiques migratoires dans l'objectif de sortir d'une explication mécaniste des réalités sociales ?

La pauvreté est définie essentiellement, à une petite échelle, selon des critères économiques et sociaux, par le biais de seuils qui distinguent les pays les plus riches, des pays intermédiaires et des pays pauvres. Les variables prises en compte sont quantifiables, permettant ainsi à la fois une définition et des comparaisons au niveau international. Pourtant la notion de pauvreté reste relative : d'une part, elle n'a pas de sens en elle-même mais uniquement par rapport à une autre situation définie comme moins pauvre ou plus pauvre. D'autre part, ces données globales d'ordre économique et social, si elles apportent effectivement un certain nombre de réponses, ne reflètent pas ou peu la diversité des situations locales, elles ne disent pas le quotidien. Introduire le principe de relativité dans la définition de la pauvreté ne revient pas à affirmer que celle-ci n'existe pas – s'il y a toujours plus ou moins pauvre que soi, y a-t-il toujours des pauvres ? –, mais constitue plutôt un moyen de comprendre les conditions de sa production : en effet, a-t-on conscience d'être pauvre avant qu'une extériorité ne nous désigne comme tel ? « *Il nous faut donc essayer de comprendre comment cette invention a pu toucher*

*toutes les sociétés humaines à partir de deux séries de facteurs : d'une part, un certain nombre de matérialités comme la faim ou l'impécuniosité, d'autre part, une mise en relation, selon la perception de chacun, entre certaines de ces matérialités et ce qu'on appellera la pauvreté. Comprendre aussi comment cette représentation arbitraire repose sur le rassemblement fictif d'individus qui n'ont pas nécessairement de points communs et dont le nom générique a, d'une société à l'autre, des sens multiples, voire opposés »* (Rahnema, 2003, p. 121) Alors comment se définit la pauvreté lorsqu'elle est replacée dans un contexte social et spatial particulier ? Comment les individus, à partir du moment où ils sont désignés comme tel, se réapproprient-ils cette notion, soit pour prendre conscience de leur situation, soit pour utiliser, se jouer de cette alter-désignation ? Une redéfinition de la pauvreté selon le point de vue des acteurs, selon l'utilisation qu'ils en font, nous amène à changer d'échelle d'analyse, à se placer au niveau du groupe social et de l'individu et non à un niveau macro, de passer d'une analyse à l'échelle internationale à une analyse à l'échelle locale.

Conjuguer les migrations et la pauvreté, ou plutôt les pauvretés – les définitions de cette notion se différencient selon l'échelle sociale et spatiale, selon le locuteur – conduit à s'interroger sur les liens qui se nouent entre les deux notions, comme sur les implications de définition que ces liens supposent. En quoi une analyse de la migration en termes de déterminants est-elle liée en partie à une lecture de la réalité par la pauvreté économique ? Comment dépasser la conjugaison des termes non pour nier la pauvreté mais pour affirmer une autonomie des migrations internationales ? La mise en regard de la pauvreté et des migrations répond à un double objectif : en quoi les migrations internationales se présentent-elles comme des choix malgré un contexte de pauvreté ? En quoi la pauvreté n'est-elle pas réductible à une situation de contraintes, mais ouvre la possibilité d'effectuer des choix, de mener des stratégies ?

À l'échelle individuelle, le migrant construit sa propre histoire faite de voyages, de changements de lieu ; chacune des décisions est prise en fonction de son inscription à l'intérieur du groupe de parenté, de nécessités externes, mais aussi en fonction de l'histoire migratoire, plus longue, formulée à l'échelle du groupe social. La notion de projet migratoire prend en compte ces différentes échelles d'analyse, temporelles et sociales, dans la mesure où l'intérêt est fixé non sur ce qui se passe au point de départ – lors du premier voyage, si tant est que cela ait du sens – mais sur ce qui se passe tout au long de l'histoire migratoire, en fonction des différentes échelles sociales et spatiales. Ainsi comment cette notion de projet migratoire permet-elle de sortir d'une analyse en termes de déterminants, pour privilégier une analyse prenant en compte les dynamiques, les processus à l'œuvre tout au long de cet acte qu'est la migration ? Comment la pauvreté, s'est-elle insérée dans cette histoire migratoire ? Participe-t-elle de la construction de pratiques migratoires originales, à savoir la migration circulaire ?

Toujours pour répondre au double questionnement précédent, pour dépasser la lecture très contemporaine de la réalité par la pauvreté, il est nécessaire de revenir sur le système migratoire ouest-africain. Comment ce système migratoire que l'on peut qualifier de colonial s'est-il construit ? En quoi

influence-t-il toujours l'orientation des routes migratoires actuelles ? Quels sont les liens de dépendance, de complémentarité, qui existent entre les lieux mis en relation ?

En introduisant la dimension historique, un nouveau paramètre intervient : l'habitude, comme l'ampleur des circulations, que l'on peut associer à « *l'installation de la mobilité* » (Quesnel, 1999) dans un groupe social ou dans une région donnée. En effet, les lieux de destination ont tendance à se perpétuer à l'identique, au-delà des contingences politiques, économiques ou sociales, au départ comme à l'arrivée. Comment définir *l'installation de la mobilité*, d'autant plus que les perspectives contemporaines, participent de la construction d'un paradoxe migratoire de plus en plus prégnant ? En effet, les conditions locales au départ, comme les conditions locales à l'arrivée, tendent à accentuer le risque migratoire, au sens où l'absence ici, la présence ailleurs amènent à un certain nombre de déséquilibres.

Le Niger n'échappe pas à cette analyse : ancienne, la migration y reste un phénomène fondamental dans le fonctionnement des sociétés. Ainsi comment peut-on définir le système migratoire nigérien ? Peu concerné par les migrations vers les pays du Nord, contrairement à certains de ses voisins, le Niger se caractérise par l'importance des migrations transfrontalières, vers le Bénin et le Nigeria en particulier, et par l'importance des migrations temporaires que ce soit vers les pays de la côte du Golfe de Guinée ou vers l'Algérie et la Libye. Comment analyser ce qui semble être une particularité nigérienne ? Faut-il faire appel à la seule dimension historique, faut-il y voir une conséquence du fait que ce pays est (encore !) plus pauvre que ses voisins ou bien faut-il se référer à des particularités culturelles et sociales ?

Pour construire comme pour répondre à ce questionnement je me suis intéressée à une région et une population particulière du Niger, la région de Bankilaré, et aux populations touarègues qui l'occupent. Située au sud-ouest du Niger, au niveau des trois frontières (Mali, Burkina-Faso, Niger), la région de Bankilaré se caractérise à la fois par sa proximité par rapport à la capitale et par son enclavement dans la mesure où le réseau routier est fait de piste de latérite sur une portion et où les transports en commun sont peu fréquents. Situées également en limite des cultures sous pluie, les récoltes de mil y sont tellement aléatoires que la disette est devenue structurelle en période de soudure en particulier. Alors comment cette région s'inscrit-elle dans l'ensemble nigérien ? Quels sont ses particularismes ? Comme nombre d'autres régions au Niger, Bankilaré présente une mosaïque de peuplements : société touarègue, société songhay, société peule y cohabitent avec plus ou moins de tensions selon les périodes. Pour des raisons liées aux difficultés du terrain, raisons sur lesquelles je reviendrai par la suite, seule la société touarègue a fait l'objet d'une étude précise (ponctuellement j'évoquerai le cas de la société songhay, notamment lorsqu'il existe des recoupements avec la précédente). Les Touaregs de la région de Bankilaré ont une histoire originale par rapport au monde touareg nigérien. En effet, pour ce qui est de l'histoire du peuplement, les Touaregs de Bankilaré viennent du Mali actuel ; plus

récemment, ils n'ont pas participé à la rébellion, restant ainsi à l'écart des dynamiques politiques qui ont marqué cette société au cours des années 1990.

La présentation de la société touarègue de Bankilaré permet de poser quelques jalons quant à la réflexion à venir sur la mobilité, en particulier des jalons d'ordre méthodologique. Comment recenser et situer une population dite nomade ? Quelles sont les particularités liées au mode d'occupation de l'espace ? Le processus de sédentarisation, qui a touché l'ensemble de cette société au cours des vingt dernières années, oblige à reposer constamment ce questionnement. Comment comprendre une société qui se dit et qui est désignée comme nomade, alors qu'elle a abandonné cette forme de mobilité, alors qu'elle a adopté un système de production identique à celui de ses voisins paysans ?



**CHAPITRE 1 :**

**LES MIGRATIONS INTERNATIONALES AU REGARD DE(S) (LA) PAUVRETE(S) :**

**EXEMPLE DU NIGER**

## I- « L'INVENTION » DE LA PAUVRETE OU LA NEGATION DE LA MOBILITE

### *1- Du manque à la pauvreté : lectures par les « pauvres » devenus*

« La récolte de mil est là, comme ailleurs, plus que mauvaise. Les [øklan] mangent du sorgho, chez le chef il y a encore le nécessaire malgré les difficultés. Cette recherche du mil occupe les gens ; hier (le cinq), F. [frère du chef de tribu] est parti à Bankilaré, apparemment il n'a rien ramené. Aujourd'hui le chef est reparti comptant sans doute sur le poids de l'autorité face au chef de poste. F. lui, comptait essentiellement sur l'appui de certaines personnes des projets ; elles étaient à Niamey.

Stratégie de survie : un minimum de personnes sont au campement, les exodants ne sont pas là » (C.T., Ingui, 6 avril 2001).

« Le repas en ce jour de marché : il n'y a plus assez de riz pour tout le monde, pas de mil. Une petite marmite de riz pour les adultes, c'est-à-dire les femmes et du gari<sup>2</sup> pour les enfants » (C.T., Ingui, 18 avril 2001).

« Ce matin un camion est venu pour livrer les vivres vendus à prix réduits par le gouvernement. Il n'y a pas de mil, seulement du maïs en grain. La première difficulté est de travailler ce maïs : les femmes le pilent une première fois pour enlever le son, puis elles le laissent une nuit dans l'eau pour le faire ramollir. Le lendemain, elles le pilent une nouvelle fois. Aucun moulin à moins de 40 km aux alentours.

Régulièrement, des gens viennent là pour savoir si le mil promis est arrivé ; pour l'instant il n'y a que du maïs » (C.T., Wississi, 30 avril 2001).

« Discussion avec A., animateur au PCLCP/SNV : selon lui il est difficile de savoir qui est riche, qui est pauvre, puisque tous vivent de la même manière en brousse. Certes, mais ce qui fait la différence, reste la quantité d'animaux possédés » (C.T., Bankilaré, 3 mai 2001).

La pauvreté, ou du moins l'état de manque sur le plan alimentaire en particulier, sont des thèmes récurrents pour les populations de la zone de Bankilaré, au point qu'ils deviennent quasiment des éléments fondamentaux de leur identification. Si la pauvreté renvoie certes à une réalité, il est nécessaire de s'interroger sur le fait qu'elle soit devenue non seulement la définition de la condition sociale mais aussi un état, quasiment un statut social, au sens où elle est envisagée comme une fin et non comme une période transitoire. Les populations sont amenées à expliquer le système économique et ses carences, de même qu'une partie de l'organisation sociale à partir de cet état de pauvreté. Ce dernier semble constituer le cadre permettant de décrire comme d'expliquer aussi bien les difficultés quotidiennes que les rythmes de vie ou les dynamiques sociales : les pratiques migratoires, la baisse de l'importance de l'élevage ou l'apparition de conflits générationnels s'insèrent dans ce cadre descriptif et explicatif, soit comme des manifestations, des conséquences soit comme des causes de la pauvreté.

---

<sup>2</sup> La gari est de la farine de manioc, aliment apparu par le biais des premières aides alimentaires dans les années 1950 ; il reste donc fortement associé à la famine, la disette et la pauvreté.

Toutefois, ce système n'est pas linéaire ; en effet, des faits qui étaient au départ des conséquences de la pauvreté, sont accusés, avec le temps, d'accentuer cette pauvreté : par exemple les migrations internationales temporaires.

La pauvreté s'est ainsi imposée comme le cadre descriptif et explicatif pour cette société du moins lorsque ses membres sont amenés à la présenter à des personnes « étrangères<sup>3</sup> ». L'idée de pauvreté renvoie alors à un processus de désignation et de distinction pour l'extérieur. Dans la mesure où l'utilisation de ce terme relève de l'extériorité, il constitue un cadre compréhensible pour tous ; l'hypothèse est alors que sa construction s'est faite à la fois à partir des valeurs propres au groupe concerné et à partir de celles véhiculées de l'extérieur. Comment le groupe social s'est-il saisi de la pauvreté et comment l'a-t-il transformée ? Quels sont les principaux locuteurs de la pauvreté ? Surtout, comme la migration s'insère-t-elle dans ce cadre et quels sont les changements apportés par l'adoption du terme pauvreté ?

Le discours qui s'organise autour de la pauvreté reste fondamentalement lié à l'exode<sup>4</sup>. En effet, ce dernier est considéré non seulement comme une conséquence directe de la pauvreté mais aussi comme une cause de cette pauvreté. En amont se trouvent les insuffisances alimentaires structurelles et le manque d'argent, qui rend impossible l'achat de tout complément céréalier : cause première de la pauvreté qui en est aussi une de ses manifestations. En aval, l'exode intervient comme l'intermédiaire, l'origine des maux contemporains du groupe social. Si la pauvreté est au cœur du système, elle s'accompagne de l'exode, elle ne peut être sans lui (Cf. : schéma n°2). Enfin la boucle se referme sur l'absence de bras valides, l'apparition de « la maladie », la baisse de la population et le manque de cohésion sociale comme autant de causes des insuffisances alimentaires et du manque d'argent.

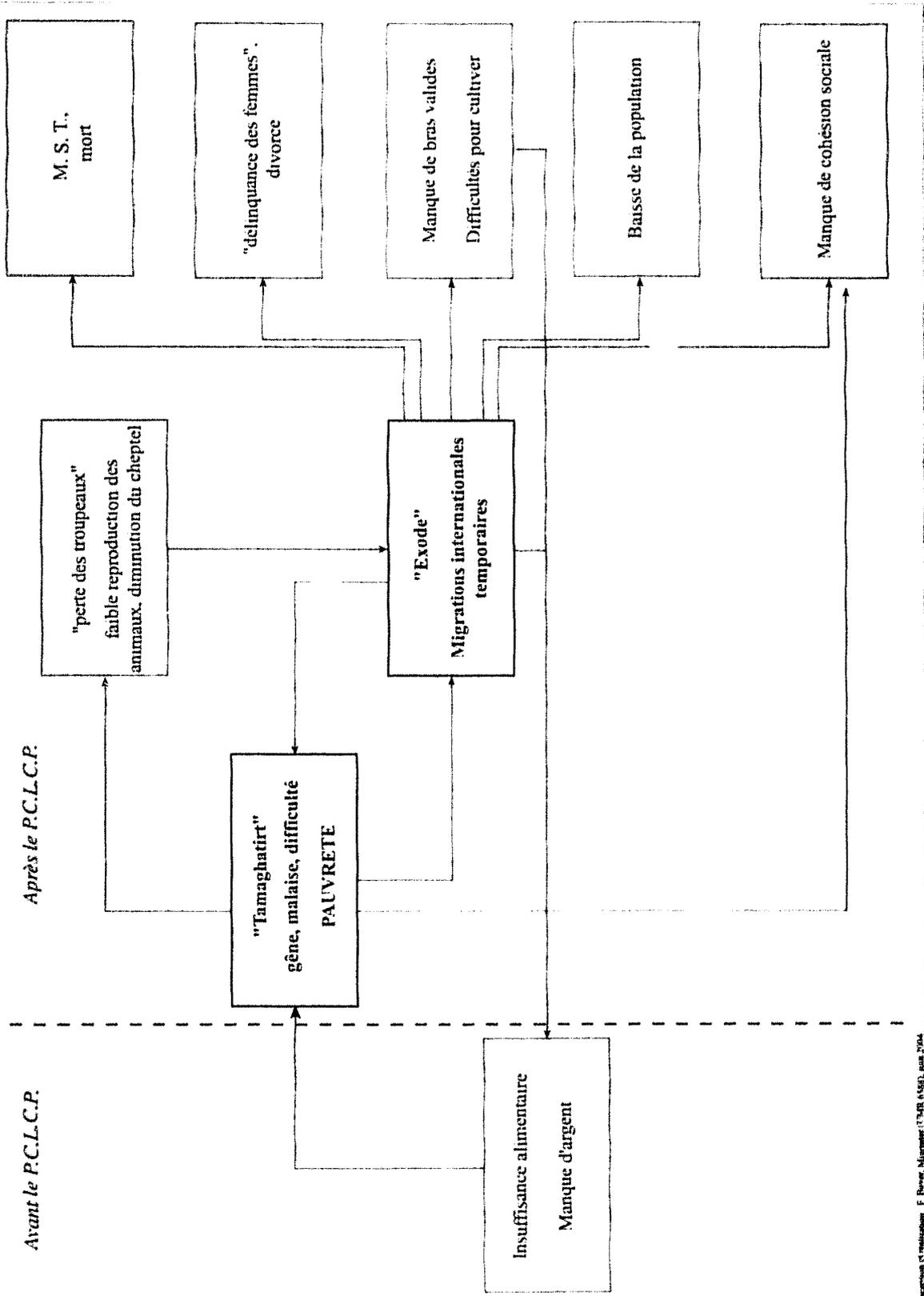
Le terme [tamāyatirt], utilisé en tamasheq pour désigner aujourd'hui la pauvreté, décrit en fait dans cette langue une situation de « gêne, malaise, difficulté, embarras » (Prasse, Alojaly, Mohamed, 1998 (2<sup>e</sup> éd.)). Théoriquement, [tamāyatirt] décrit une position transitoire, passagère, position dont il est possible de sortir à plus ou moins long terme. Or la particularité de la traduction de ce terme par pauvreté – traduction utilisée par les membres de cette société parlant français et par les « étrangers » comprenant la tamasheq – comme le système dans lequel elle s'insère, conduit à l'envisager comme une fin, un état dont il est difficile voire impossible de sortir. Seuls les maux initiaux que sont les insuffisances alimentaires structurelles et le manque d'argent se rapprochent quelque peu de la définition classique de [tamāyatirt]. En fait, l'introduction de l'idée de pauvreté est à rapprocher de ce constat de fin, de boucle : le terme même de pauvreté semble être associé au fait qu'il est impossible

---

<sup>3</sup> « Étranger » est utilisé dans un sens large pour désigner tous ceux qui n'appartiennent au groupe social, sens proche de celui d'invité.

<sup>4</sup> Terme utilisé localement pour désigner les migrations internationales.

Schéma n° 2 : De la construction de la pauvreté



d'en sortir et ce d'autant plus que le mot « pauvre » est utilisé également par des individus ne connaissant pas le français (il est quasiment en passe de devenir un néologisme en tamasheq dans cette zone).

Plus qu'une simple construction sociale destinée à fournir un cadre descriptif et explicatif compréhensible pour la majorité, la pauvreté apparaît comme une invention relativement récente, liée certes à l'introduction et à la diffusion de la langue française, mais aussi à celle d'un certain nombre de valeurs et de référents extérieurs comme aux modifications, aux dynamiques de l'espace et des conditions de vie. Je reviendrai par la suite, pour des raisons de clarté, sur les apports venus de l'extérieur en matière de pauvreté, ceux-ci provenant essentiellement de l'arrivée des projets de développement et en particulier du « Programme Cadre de Lutte contre la Pauvreté » (P.C.L.P.) ; il s'agit ici de se centrer sur les dynamiques propres de l'espace de vie de cette société afin de comprendre d'une part pourquoi la pauvreté s'est installée comme un référent fondamental et d'autre part pourquoi elle est autant associée à l'exode.

Précédemment j'ai signalé qu'en amont de la pauvreté se trouvaient les insuffisances alimentaires structurelles et le manque d'argent, les deux éléments les plus proches du sens classique de [tamāyatirt]. Les insuffisances alimentaires sont apparues avec la multiplication des sécheresses dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle ; l'irrégularité des pluies a conduit alors à des disettes systématiques pendant la période de soudure, celles-ci commençant même de plus en plus tôt, dès le mois de février en lieu et place des mois d'avril ou mai. Débutant généralement à la fin du XIX<sup>e</sup> ou au début du XX<sup>e</sup> siècle, les chronologies<sup>3</sup> faites par les populations sont rythmées par ces événements que sont les crises climatiques (les années de pluies abondantes ne sont pas notées) ; apparaissent les sécheresses les plus fortes aux côtés d'événements politiques tels que la résistance puis la soumission face à la colonisation ou la mort d'un chef important. Tout au long du XX<sup>e</sup>, les chronologies font apparaître nettement l'accélération du rythme des crises pendant la deuxième moitié du siècle. Par ailleurs de 1984 – date de la dernière grande sécheresse – à nos jours, sont dans tous les cas notés des déficits céréaliers périodiques ainsi que le début de l'exode. Si l'exemple présenté ici se limite aux campements situés autour de la mare d'Ingui-Ezak, la mention de cette même date comme début du déficit alimentaire chronique et comme début de l'exode se retrouve dans le campement de Wississi comme dans les campements ou villages établis sur les rives de la mare de Yumban, de même qu'à Bankilaré. Par ailleurs cette date est également en concordance pour nombre de populations touarègues avec la sédentarisation définitive. Lors de la conquête, de la mise en place de l'administration coloniale, puis suite aux sécheresses de 1966 et 1973 surtout, les pasteurs nomades

---

<sup>3</sup> Ces chronologies historiques ont été réalisées à partir des enquêtes/diagnostics MARP faites dans les différents campements établis sur les rives de la mare d'Ingui, par le PCLCP et à partir de mes propres enquêtes dans ces mêmes campements.

avaient été amenés à réduire considérablement leurs parcours, devenant semi-nomades, avant de se fixer. D'autres catégories de populations, moins concernées par le pastoralisme nomade, mais changeant d'établissements selon les saisons et sur des distances réduites, ont quant à elles définitivement mis fin à ces formes de mobilité. La sédentarisation est par ailleurs contemporaine de l'arrivée des projets de développement, qui ont succédé à l'aide alimentaire mise en place au moment même des sécheresses dès l'année 1986 ; elle est donc aussi contemporaine de l'apparition du terme « pauvreté » en français.

La réappropriation de ce terme par les populations et par là même « l'invention de la pauvreté » s'insèrent dans ce contexte socio-économique particulier, qui mêle un déficit alimentaire devenu progressivement chronique et des changements en termes de pratiques de l'espace, c'est-à-dire la sédentarisation.

Tableau n°1 : Chronologie événementielle établie par les populations de la mare d'Ingui/Ezak

DATES	ÉVÈNEMENT	CONSEQUENCES	SOLUTIONS
1863	Création du campement (Ezak - Tahount) par des gens provenant du Mali  Débordement de la mare d'Ingui dont les eaux se sont jetées dans le fleuve	Cohabitation entre Touareg, Soninké et Gourmantché Malentendu entre les guerriers des trois communautés, départ des Soninké et des Gourmantché  Problèmes avec la population du fleuve qui a entrepris des actions pour empêcher aux poissons de suivre le lit jusqu'à Ingui	Forte cohésion entre les communautés touarègues ramenant la paix  Les gens d'Ingui ont fixé la mare par magie (enterrement d'une jeune fille et d'un cheval blanc)
Vers 1900	Arrivée des colons	Affrontement entre colons et autochtones.	Les communautés touarègues se réfugient à Koubra (Burkina-Faso)
1916	Guerres entre communautés touarègues et colons	Beaucoup de morts	Soumission des Touaregs
1954	Garitane	Famine	Découverte et consommation du manioc (gari)
1957	Fixation de la population Ingui-Tamboragane	Sédentarisation	Pratique de l'agriculture, construction de maisons en banco
1966	Bandaberi  Mort de Kaman-Kaman (chef de tribu (goubéïtan))	Famine Début de l'individualisme  Remplacement par Ahmed Kaman-Kaman	Approvisionnement en vivres au niveau de Téra ou de Yatakou (Burkina-Faso)
1973	Gourma	Famine Manque de pâturages	Déplacement des animaux vers le Gourma (Mali)
1984	Wan Dawssahak  Épidémie de choléra Famine	Arrivée des Dawssahak avec leurs troupeaux Épuisement des réserves fourragères  Tarissement de la mare d'Ingui, beaucoup de décès, consommation d'aliments périmés, baisses du prix des animaux	Vaccination, vente d'animaux, achat de vivres, distribution gratuite de vivres, exode

	[təmøllø], arrivée de l'UNICEF	Distribution de tentes blanches	Début de la sédentarisation (Ingui et Ingui - Imaboragan)
1984 à nos jours	Déficits céréaliers périodiques	Insuffisance alimentaire, insuffisance des pâturages, diminution du cheptel, sédentarisation des nomades	Achat de vivres, vente d'animaux, exode, pratique de l'agriculture
1987	Création de l'école d'Ingui		
1989	Récolte exceptionnelle		Reconstitution du cheptel
1993	Arrivée de Caritas	Fouage de 10 puits (1994)	Aide gratuite, initiation à la production maraîchère, plantation d'arbres
2000	Arrivée du P. C. L. C. P	« INVENTION DE LA PAUVRETE »	

Source : Enquêtes personnelles, 2001. Enquêtes diagnostics MARP, Document de projet, SNV/P.C.L.C.P, 2001

L'invention de la pauvreté ne constitue pas un événement contemporain de cette sédentarisation mais plutôt une relecture des vingt dernières années. Sa mise sur le devant de la scène renvoie à l'arrivée d'un nouveau projet de développement le Programme Cadre de Lutte contre la Pauvreté (P.C.L.C.P.), qui marque la véritable vulgarisation et popularisation du terme de pauvreté. Au-delà de l'arrivée effective de ce projet, pourquoi la pauvreté, et non un autre terme, a-t-elle été réappropriée ? Plus largement, la question est : *« comment des centaines de millions de femmes et d'hommes ont-ils su, tout au long de l'histoire, cultiver l'art de bien vivre face à la nécessité, alors que les possibilités offertes par leurs milieux social et naturel étaient si réduites ? Percevaient-ils leurs pauvretés et leurs richesses selon les canons imposés aujourd'hui par le monde moderne ? »* (Rahnama, 2003, p. 44).

À partir de l'année 2000 s'est opérée une relecture du passé à l'aune de cette nouvelle donne. Un processus de nomination des années écoulées s'est mis en place, la pauvreté apportant aux populations le cadre explicatif nécessaire. Le terme de pauvreté est venu expliquer ce qui ne pouvait plus être considéré comme une crise passagère, étant donné le temps écoulé, et qui était alors totalement incompréhensible, inassimilable à l'intérieur des cadres décrivant habituellement la réalité. Paradoxalement ce processus de nomination des vingt dernières années est aussi un processus d'acceptation non seulement de ces années passées mais aussi des années à venir. La pauvreté est venue structurer une réalité restée jusqu'en 2000 difficilement compréhensible.

Devenue un état, et plus seulement [tamāyatirt] c'est-à-dire une situation passagère, transitoire, la pauvreté a conféré aux groupes sociaux un élément identitaire leur permettant de dépasser ce moment de rupture fondamental que fut la sédentarisation définitive et ces moments de crises récurrents que sont les disettes. La pauvreté a été transformée par les populations en une grille de lecture compréhensible à tous, à eux comme aux autres, l'originalité de cette relecture résidant dans le caractère définitif attribué à l'état de pauvre. Pourtant la sédentarisation comme les crises alimentaires, si elles ont fondamentalement bouleversé les pratiques spatiales n'ont que peu touché l'organisation sociale — ce qui est sans doute l'une des particularités de la région de Bankilaré — ; la hiérarchie sociale reste toujours quasiment la même et les dynamiques à l'œuvre précèdent cette période,

renvoyant plus aux conséquences de la colonisation et des indépendances. Les bouleversements les plus notables proviennent des déficits alimentaires chroniques qui en l'espace de vingt ans ont rendu cette région dépendante de l'aide extérieure au minimum pendant quelques mois chaque année. Cette dépendance associée au fait que la société en son entier est dans l'obligation d'orienter l'essentiel de ses préoccupations vers la recherche de nourriture restent les éléments entrant le plus dans le processus dans l'usage de la pauvreté en tant qu'état.

La différence entre pauvreté et richesse ne repose ainsi pas tant sur les « canons imposés aujourd'hui par le monde moderne » évoqués précédemment que sur une adaptation de ces canons aux réalités sociales et économiques particulières de cette région et de cette population. Cependant, l'imposition de la pauvreté comme cadre de lecture s'est faite, je l'ai signalée, par le biais des projets de développement. Quels sont les discours développés par ces projets ? Quelle est la définition alors donnée à la pauvreté .

## *2- Détourner le regard : du développement à la lutte contre la pauvreté*

L'analyse de la situation dans les pays du Sud en termes de pauvreté est relativement récente, succédant à une analyse en terme de développement notamment de développement économique. Ce n'est qu'à partir des années 1990 que le concept de pauvreté est apparu dans les rapports et lors des différentes conférences tenues par les institutions internationales concernées à savoir la Banque Mondiale, le Programme des Nations Unies pour le Développement (P.N.U.D.) ou le Fond Monétaire International (F.M.I.). Lors de la Conférence sur le développement social (Copenhague, 6-12 mars 1995), le concept de pauvreté supplante pour la première fois celui de développement dans les débats et les théories (Haeringer, 2004b) ; précédemment, dès 1990, la Banque Mondiale avait consacré son rapport annuel à la pauvreté mais tout en soulignant la nécessité d'une croissance équilibrée (Marniesse, Dubois, 1999). Ce changement de paradigme fut consacré par la Déclaration du Millénaire adoptée par 189 pays lors du Sommet du Millénaire, en septembre 2000 : cette déclaration constitue aujourd'hui le cadre de référence commun aux bailleurs de fonds internationaux comme aux États donateurs ou bénéficiaires. Dès 2001, la Banque Mondiale fait état dans son rapport annuel de ce nécessaire combat contre la pauvreté (Banque Mondiale, 2001). Par la suite le Rapport Mondial sur le Développement Humain pour l'année 2003 – rapport rédigé chaque année par le P.N.U.D. – est intitulé : *Les Objectifs du Millénaire pour le Développement : un pacte entre les pays pour vaincre la pauvreté humaine* (Programme des Nations Unies pour le Développement, 2003). Un des premiers éléments remarquables dans ce changement de paradigme est l'adoption d'un champ lexical d'ordinaire propre à la guerre pour qualifier la pauvreté : des termes tels que combat, lutte, attaque, éradication sont récurrents au point que dans l'introduction du rapport 2003 du P.N.U.D. est fait un

parallèle entre la lutte contre le terrorisme et la lutte contre la pauvreté : « *on ne saurait imaginer période plus propice pour mobiliser les soutiens à un tel partenariat mondial. En 2003, notre planète a connu une recrudescence des conflits violents, qui s'est accompagnée d'une montée des tensions internationales et d'une crainte exacerbée du terrorisme. Certains sont peut-être tentés de préconiser une suspension de la guerre contre la pauvreté en attendant que celle contre le terrorisme soit gagnée. Ils auraient tort. Le besoin d'éradiquer la pauvreté ne fait pas concurrence à celui de rendre le monde plus sûr. Bien au contraire. L'éradication de la pauvreté doit contribuer à un monde plus sûr. C'est d'ailleurs la visée de la Déclaration du Millénaire* » (Programme des Nations Unies pour le Développement, 2003, p. 1). Ainsi présentée comme une lutte, un combat impérieux et urgent, la pauvreté s'impose comme le paradigme à même d'analyser non seulement la situation qui prévaut dans les pays du Sud mais aussi de garantir la paix dans ces pays et plus largement dans le monde. Alors comment expliquer ce changement de paradigme ? Comment analyser son imposition dans les pays du Sud au point qu'il soit devenu aujourd'hui un outil de compréhension aussi bien pour les intervenants du développement que pour les populations ?

Avant de répondre à ces interrogations, il est nécessaire de s'arrêter sur la manière dont la pauvreté est définie par les instances internationales, sachant que cette définition est reprise, certes avec des nuances, par les pays concernés. Pour ce faire nous utiliserons dans un premier temps les rapports de la Banque Mondiale et du P.N.U.D. avant de s'intéresser plus précisément à la définition et aux usages du terme donnés au Niger dans le cadre du Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté (D.S.R.P.).

« *Les pauvres ne jouissent pas des libertés essentielles d'action et de choix que l'on tient généralement pour acquises. Beaucoup d'entre eux ne peuvent pas se nourrir, se loger, s'éduquer ni se soigner convenablement et n'ont par conséquent aucune possibilité d'épanouissement personnel. Ils sont aussi extrêmement exposés aux maladies, aux bouleversements économiques et aux catastrophes naturelles. Enfin, ils sont souvent maltraités par les institutions de l'État et de la société et n'ont aucune influence sur les grandes décisions qui modèlent leur existence. Tous ces handicaps représentent chacun une dimension de la pauvreté* » (Banque Mondiale, 2001, p. 1). Cette définition d'une catégorie sociale, les pauvres, donnée dans un rapport de la Banque Mondiale constitue un tournant dans l'histoire de cette institution ; en effet, sont introduits dans l'analyse des éléments d'ordre social et humain tels que la santé ou la citoyenneté. Auparavant et encore aujourd'hui – cette perspective n'ayant pas été abandonnée – la Banque Mondiale fondait sa définition de la pauvreté sur un critère économique, la pauvreté monétaire qui renvoie à la fixation d'un seuil de 1 \$ par jour. En deçà seraient les pauvres et au-delà seraient non pas tant les riches que les *non-pauvres*. Si la réduction de moitié d'ici à 2015 du nombre de personnes vivant avec moins de 1 \$ par jour figure toujours parmi ses objectifs, la Banque Mondiale a ajouté l'enseignement primaire universel, la parité des sexes dans cet enseignement, la réduction des deux tiers des taux de mortalité infantile et juvénile, la réduction

des trois-quarts de la mortalité maternelle, l'accès universel aux services de santé génésique ainsi que l'application des programmes nationaux de développement durable (volet environnement) (Banque Mondiale, 2001, p. 5). Définie comme un manque au niveau monétaire, comme une vulnérabilité sur le plan humain, la pauvreté se propose ainsi de réunir l'ensemble des maux, qu'ils soient économiques, sociaux ou démographiques, caractéristiques des pays du Sud, même si le volet santé semble être prépondérant.

Autre bailleur de fonds international, le P.N.U.D. présente également la lutte contre la pauvreté comme un de ses objectifs fondamentaux pour les années à venir. Le P.N.U.D. a la particularité d'être la première institution internationale à avoir introduit, en 1997, des aspects proprement humains dans la définition des niveaux de développement, avec la mise en place d'un indicateur, l'Indice de Développement Humain qui combine l'espérance de vie à la naissance, le taux d'alphabétisation des adultes, le taux brut de scolarisation combiné (du primaire au supérieur). Plus récemment, cet organisme a été amené à préciser sa définition de la pauvreté et en particulier à la mettre en accord avec la Déclaration du Millénaire. « *Émanation de la Déclaration du Millénaire, les Objectifs du Millénaire pour le développement engagent les pays du globe à redoubler d'efforts pour s'attaquer à l'insuffisance des revenus, à l'omniprésence de la faim, aux inégalités sociologiques entre hommes et femmes, à la dégradation de l'environnement et au manque d'instruction, de services de santé et d'eau potable. Ils prévoient également des actions visant à alléger la dette et augmenter l'aide, les échanges et les transferts de technologies au bénéfice des pays pauvres* » (Programme des Nations Unies pour le Développement, 2003, p. 1). Plus qu'une définition du concept de pauvreté, il s'agit d'une identification des manifestations de cette pauvreté, manifestations contre lesquelles il faut lutter. Cette approche combine les aspects sociaux et économiques ainsi que l'échelle locale et l'échelle nationale ; ainsi la pauvreté apparaît ici comme une notion englobante, permettant de résumer tous les maux de ces pays.

Malgré la mise en avant de la pauvreté humaine, le P.N.U.D. reprend ici la même définition de la pauvreté que la Banque Mondiale à savoir la pauvreté monétaire (Cible 1) puis la pauvreté en termes de condition de vie (domaines de l'éducation, de la santé, du logement...) ainsi que le corollaire environnemental de cette notion, le développement durable. Si l'articulation des échelles d'intervention est nouvelle, en particulier au niveau économique, celle-ci s'accompagne d'une coordination entre les différentes instances. En effet, l'introduction de l'idée de lutte contre la pauvreté est concomitante de l'obligation faite aux États bénéficiaires de montrer leur bonne volonté par la rédaction d'un Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté (D.R.S.P.), reprenant l'ensemble des objectifs définis en amont, et dans lequel ils s'engagent à maintenir aussi bien les équilibres macro-économiques qu'à respecter les principes d'une *bonne gouvernance*.

Le Niger, comme bien d'autres pays d'Afrique, d'Amérique Latine ou d'Asie, a été amené à rédiger ce type de document au cours de l'année 2001, avant de le rendre officiel en janvier 2002. Toutefois, dès les années 1990, le Niger s'est engagé dans ce type de politique, faisant de la « *stratégie de développement humain durable et de réduction de la pauvreté un axe central de la politique de développement économique et social* » (Secrétariat permanent du DSRP, 2002). Ce premier engagement de l'État nigérien fut concrétisé en 1997 par la mise en œuvre de Programmes Cadre de Lutte contre la Pauvreté (P.C.L.C.P.) dont les deux objectifs principaux étaient « *le renforcement de la sécurité alimentaire* » et « *le renforcement des capacités de la société civile et des structures décentralisées* » (SNV/PNUD, 1998). Le premier cadre d'intervention autour de la problématique de la pauvreté fut précisé par la suite par le biais du Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté : il élargit le champ d'action, définissant plus précisément la notion de pauvreté et identifiant les domaines d'intervention prioritaires.

« *La pauvreté est un état de dénuement individuel ou collectif qui place l'homme dans une situation de manque ou d'insatisfaction de ses besoins vitaux essentiels* » (Secrétariat permanent du DSRP, 2002, p. 16). Les auteurs du DSRP reconnaissent la complexité et donc les difficultés, à définir la notion de pauvreté (Cf. : Annex. 2-1) : toutefois, ils reprennent les éléments déjà énoncés en amont par les institutions internationales, à savoir la dimension monétaire et la dimension humaine, qui se traduit surtout par l'accès réduit aux besoins et infrastructures de base, ainsi que l'articulation des échelles macro et microéconomiques. Enfin cette définition est ramassée en une seule phrase dans laquelle trois termes dominent : le dénuement, le manque et l'insatisfaction. Or ces trois termes sont éminemment subjectifs dans la mesure où ils renvoient au ressenti de chacun, l'individu ou le groupe, à la manière dont ceux-ci appréhendent, lisent leur situation par rapport à une situation plus globale. Si dans un premier temps, la définition renvoie à un certain nombre d'indicateurs quantifiables, qu'ils soient économiques ou sociaux, elle se termine sur une appréhension qualitative de la pauvreté. La démarche qualitative est d'autant plus assumée qu'une enquête a été réalisée auprès de certaines populations afin d'affiner la définition de la pauvreté ; ces populations insistent sur l'idée que la pauvreté est le contraire du bien-être, celui-ci se caractérisant par « *une autonomie des ressources matérielles, une voie ouverte aux opportunités et un équilibre social et psychologique* » (Secrétariat permanent du DSRP, 2002, p. 16). Ainsi selon le groupe de populations interrogées, la pauvreté se caractérise par un mal-être dont la manifestation principale est la dépendance.

**Encadré n°1 : Les perceptions de la pauvreté par les populations**

Cette enquête qualitative a été réalisée auprès des populations de cinq villages dont deux de l'arrondissement de Mayahi (Maradi) et trois dans le poste administratif de Bankilaré (Tillabéri). Au total 1 363 personnes ont été touchées (dont 893 interviews individuelles et 470 focus group). L'enquête a été réalisée en juin 2001. Sur le total des personnes interrogées 54 % ont tenté de définir la pauvreté.

% des personnes interrogées	Terme caractérisant la pauvreté	Manifestations concrètes associées
40 %	<i>Dépendance</i>	Travail pour autrui
37 %	<i>Marginalisation</i>	Être seul, sans soutien, ne pas être consulté
36 %	<i>Manque</i>	Manque de nourriture, vêtements, bétail, argent
26 %	<i>Restriction des droits et libertés</i>	Ne pas avoir droit à la parole
21 %	<i>Incapacité</i>	Incapacité de se nourrir, se vêtir, montrer une initiative

Source : d'après (Secrétariat permanent du DSRP, 2002, p. 17)

Si l'ambition de cette enquête qualitative – préciser et contextualiser la définition de la pauvreté – reste tout à fait légitime, il n'en demeure pas moins qu'elle pâtit d'un certain nombre de lacunes. D'une part, seuls les individus déjà considérés comme pauvres ont été interrogés ; d'autre part, cette enquête est très limitée dans l'espace – cinq villages du sud du pays uniquement sur les 26 128 que compte le Niger – et en termes d'individu interrogés – 1 363 sur 10 056 398 habitants. Enfin cette enquête fut réalisée auprès de populations déjà sensibilisées au thème de la pauvreté, dans la mesure où ces deux régions sont concernées par un projet du P.C.L.C.P. ; on peut supposer que les réponses furent faussées par le travail réalisé au préalable. Les résultats de cette démarche qualitative ne sont que peu ou pas pris en compte par la suite ; en effet, lorsqu'il s'agit de préciser les manifestations de la pauvreté, de proposer des modalités d'action pour lutter contre cette pauvreté, ce sont les directives des instances internationales qui sont reprises et notamment les Objectifs du millénaire définis par le P.N.U.D.. La pauvreté se décline alors en *pauvreté monétaire* fixée à un dollar par jour et en *pauvreté des conditions de vie* fixée par le taux de scolarisation, le taux d'alphabétisation, le taux de mortalité infantile, le taux d'accès aux structures sanitaires... On revient donc pour ne plus en sortir à une appréhension quantitative de la pauvreté en accord avec le cadre fourni à l'échelle internationale.

Au final, la notion de pauvreté, de même que ses usages contemporains, ne sont pas réellement définis, tant à l'échelle nationale qu'à l'échelle internationale : il s'agit plus de description objectivée de plusieurs réalités que d'une définition. Toutes les institutions s'accordent aujourd'hui sur le fait que la pauvreté a des visages multiples, qu'elle ne peut être saisie qu'au travers d'indicateurs économiques et sociaux ; cependant, le premier moment de la définition reste la pauvreté monétaire dont le taux est fixé à un dollar par jour. Le deuxième moment est constitué par la pauvreté humaine ou pauvreté des conditions de vie qui renvoie essentiellement aux domaines de la santé, de l'éducation, de la sécurité alimentaire, de l'accès aux infrastructures de base, en particulier à un logement décent. En complément de ces deux moments, viennent le cadre macro-économique par le biais du traitement de la dette, le volet environnemental englobé sous le terme de développement durable et la bonne gouvernance qui doit se traduire notamment par la décentralisation. Ainsi décrite la pauvreté est objectivée c'est-à-dire qu'elle se trouve analysable et comparable à l'échelle internationale. Si des définitions plus qualitatives sont parfois données, définitions résultant d'entretiens avec les populations concernées, soit elles disparaissent rapidement lorsque l'on en vient à l'analyse, soit elles sont présentées comme des paraboles (Cf. : Annexe 1-3).

En objectivant ainsi la pauvreté, les institutions internationales comme les organisations chargées de la mise en place des politiques, semblent participer de l'éloignement de cette notion des préoccupations concrètes et quotidiennes des populations. Pourtant, ces populations parviennent à se réappropriier le terme, à le redéfinir dans leur champ de compréhension. Alors quels sont les éléments participant à cette réappropriation ? Qu'est-ce que la pauvreté a changé aussi bien pour les populations que pour les intervenants locaux ?

### *3- De la pauvreté à l'exclusion : des usages nouveaux*

Devenue un terme habituel et commun aussi bien dans les discours des populations que dans ceux des intervenants extérieurs, la pauvreté fournit un cadre synthétique pour l'analyse de la réalité. Elle n'en constitue pas moins un changement de perspective fondamental par rapport à la situation précédente ; en effet, une nouvelle grille de lecture de la réalité s'est progressivement mise en place chez l'ensemble des acteurs concernés. Articulée autour de la pauvreté en tant que manque, impossibilité d'accès à un certain nombre de ressources et d'infrastructures, cette grille de lecture reste chez les uns comme chez les autres tout autant partielle que partielle. L'analyse statistique de la pauvreté domine largement du côté des institutions nationales et internationales. Malgré la volonté d'objectivation, le terme a été réapproprié par les populations ainsi désignées, réappropriation qui a conduit à l'élaboration non seulement d'un cadre de lecture nouveau de la réalité mais aussi d'une redéfinition du terme à la fois à l'intérieur de la société et pour l'extérieur. Un processus d'invention de la pauvreté

apparaît non pas parce que le terme est nouveau mais parce que ses usages sont novateurs. Ils se nouent dans les échanges entre institutions et populations. Si l'on compare les définitions de la pauvreté données par les populations à celles élaborées par les instances internationales, dans le premier cas, la question alimentaire et la question migratoire dominent, alors que dans le second on retrouve la question alimentaire associée à l'accès au système de santé et d'éducation et plus largement à l'accès aux infrastructures de base et à la parole (*parole pris au sens d'accès à la citoyenneté*).

Le processus d'invention de la pauvreté se situe alors sur une ligne de tension entre le global, l'international et le local. *« Il nous faut donc essayer de comprendre comment cette invention a pu toucher toutes les sociétés humaines à partir de deux séries de facteurs d'une part, un certain nombre de matérialités comme la faim ou l'impécuniosité, d'autre part, une mise en relation, selon la perception de chacun, entre certaines de ces matérialités et ce qu'on appellera la pauvreté. Comprendre aussi comment cette représentation arbitraire repose sur le rassemblement fictif d'individus qui n'ont pas nécessairement de points communs et dont le nom générique a, d'une société à l'autre, des sens multiples, voire opposés »* (Rahnema, 2003, p. 121). Si les instances internationales semblent parfois prises dans une contradiction entre une définition de la pauvreté à l'échelle internationale et des actions à l'échelle villageoise, elles placent la participation des populations au cœur de leur stratégie. Pourtant une fois mise en application ce type de politique apparaît à bien des égards n'être qu'un vœu pieux. Mais, interrogées sur et avec la pauvreté, les populations en ont construit leur propre définition et l'utilisent. Dans la zone de Bankilaré, les intervenants du P.C.L.C.P. ont pointé du doigt les migrations internationales et leurs méfaits, réels ou supposés, ainsi que la question alimentaire. Or ces deux questions constituent le quotidien des populations : la disette est devenue structurelle et la migration internationale concerne de 80 à 100 % des hommes descendants d'esclaves en âge de travailler. Une synthèse s'est opérée entre les éléments mis en exergue par les professionnels de la pauvreté et le quotidien des populations, synthèse que l'on peut qualifier d'invention de la pauvreté. Quelles sont les conséquences d'une telle invention ? Comment les politiques de lutte contre la pauvreté ont-elles modifié le système de référents économiques et sociaux de cette société ?

Pour ce qui est des institutions internationales, la notion de pauvreté s'est imposée dans un contexte de critiques des politiques d'ajustement structurel propres aux années 1980, un contexte de défiance face aux politiques de développement. La pauvreté s'est « installée » avec le double objectif de regagner la confiance des bailleurs de fonds comme des bénéficiaires de l'aide, de coordonner les actions en fournissant un cadre d'analyse et d'intervention global et commun à l'ensemble des bailleurs. Centrées sur la nécessité d'une définition globale et objectivante, les institutions internationales occultent les dimensions socio-culturelles de la pauvreté. *« Pourtant la pauvreté, en raison de son lien avec l'exclusion, possède, dans de nombreux pays, une dimension socioculturelle importante qui peut dominer l'aspect économique, la pauvreté c'est aussi l'absence de lien social »* (Antoine, Charmes,

Courade et al., 1995, p. 5). Le terme de pauvreté n'existe pas partout, comme ses usages ne sont pas identiques d'un espace à l'autre.

La gêne dans la définition de la pauvreté, dans la manière d'exprimer une situation économique et sociale, s'illustre par la multiplication des termes accolés à celui de pauvreté. Il s'accompagne souvent de celui de vulnérabilité, de dépendance ou d'exclusion. L'ensemble de ces qualificatifs reproduisent le même schéma de définition que celui de la pauvreté : les indicateurs sociaux et économiques classiques, déterminés à l'échelle internationale, sont utilisés pour classer les groupes sociaux en distinguant entre exclus et non exclus.

Absentes de telles définitions, la dimension culturelle se trouve réintroduite lors du processus d'appropriation par les populations. Interrogées sur la pauvreté, les populations touarègues répondent en utilisant le terme [tamäyatirt], ce dernier exprimant une situation de manque, de gêne ou de difficulté. Or la traduction par pauvreté n'est-elle pas dans ce cas abusive ou du moins reflète-t-elle la polysémie propre à ce terme ? Si l'on s'intéresse plus aux aspects culturels, en particulier à la position de l'individu à l'intérieur du groupe, d'autres termes ne sont-ils pas également dans un certain contexte traduisible par pauvreté ? D'une part lorsqu'un individu se retrouve en situation de solitude, d'isolement par rapport au reste du groupe, soit parce qu'il voyage, soit parce que ses proches sont absents, des sentiments tels que la tristesse, la nostalgie, la perte dominent, sentiments qui sont exprimés par le terme [əsuɸ]<sup>6</sup>. Or dans ce contexte, l'individu est placé en situation de vulnérabilité certes passagère : pourquoi alors ne pas traduire [əsuɸ] par pauvreté dans ce cas ? D'autre part, celui ou celle qui n'est pas marié(e) passé un certain âge ou bien celui ou celle qui ne se marie pas à l'intérieur de son groupe est également considéré comme perdu pour la société et se retrouve de fait en situation d'exclusion : une fois encore pourquoi ne pas alors parler de pauvreté ? Par ailleurs, la société touarègue étudiée est une société où la hiérarchie sociale reste forte, distinguant notamment les personnes libres des esclaves. Ces derniers subissent une situation d'exclusion de fait aussi bien sociale qu'économique, n'ayant pas ni les mêmes droits et devoirs ni les mêmes pratiques que les précédents. Là aussi pourquoi ne pas parler de pauvreté pour désigner cette exclusion sociale ? Enfin la migration internationale participe également à la construction d'un groupe social original celui des « exodants », groupe doublement mis à distance et exclu dans la mesure où il se compose exclusivement de descendants d'esclaves et où il se distingue par ses pratiques spatiales et économiques ; cette exclusion est d'autant plus manifeste aujourd'hui que la migration internationale est de plus en plus critiquée par ceux qui ne la pratiquent pas. La même interrogation peut toujours être émise, pourquoi ne pas parler de pauvreté ?

---

<sup>6</sup> [əsuɸ] est un terme polysémique en tamasheq, désignant aussi bien la brousse (les espaces non habités) et les esprits qui l'habitent que la solitude, la nostalgie, la tristesse, l'absence des siens. Je reviendrai par la suite plus amplement sur ce terme.

L'objectif n'est pas tant de faire la liste de ce qui pourrait ou non être traduit par le terme de pauvreté dans la société touarègue, mais de montrer que la traduction d'un terme ou une situation par pauvreté reflète un choix, une posture idéologique. En effet, le terme pauvreté en tant que tel n'existe pas en tamasheq, plusieurs termes renvoient aux multiples facettes de la pauvreté. Les difficultés de traduction redoublent puisque, y compris en français, l'usage du terme de pauvreté est polysémique, résultant d'une histoire lointaine.

Pour ce qui est de la traduction et de l'utilisation de ce terme par les sociétés touarègues, l'arrivée du P.C.L.C.P. a conduit à un recentrage de l'analyse des réalités sur le quotidien, celui-ci étant marqué par les questions alimentaires et l'exode. Simplement par son nom ce projet a suggéré la pauvreté aux populations ; par la suite, son programme d'action, élaboré au préalable, avant la consultation des populations, a suggéré quant à lui la définition de la pauvreté. Les critiques les plus virulents envers la migration internationale sont les intervenants de ce projet de même que leurs interlocuteurs privilégiés dans la population. D'un côté les populations se sont adaptées aux demandes du projet en place en se conformant en partie à leur discours ; d'un autre côté les intervenants de ce projet ont traduit les discours tenus par ces mêmes populations en fonction de leurs propres référents idéologiques, en fonction des principes auxquels eux-mêmes doivent de se conformer. Au niveau local, la pauvreté s'invente dans ce dialogue, ou plutôt dans ce rapport de force entre intervenants extérieurs et groupes sociaux concernés.

Le processus d'invention ne concerne pas simplement la notion de pauvreté, il renvoie aussi à la construction d'un groupe « nouveau », celui des pauvres. La définition de la zone d'intervention du P.C.L.C.P repose sur le postulat que les habitants de cet espace sont pauvres ; certes un certain nombre d'indicateurs statistiques viennent attester ce qui est non une hypothèse mais un fait établi a priori. Toutefois, ce processus amène à l'ancrage progressif de l'idée selon laquelle là, sont les pauvres et à côté seraient les non-pauvres (alors que bien souvent les valeurs sont les mêmes de part et d'autre de cette ligne arbitraire). L'érection de cet ensemble de personnes dites pauvres en un groupe considéré comme cohérent, économiquement et socialement, participe du processus d'exclusion et de dépendance. En effet, non seulement cette simple désignation, mais aussi le conditionnement de l'aide à cette désignation et au sens qui lui est conféré, amène les populations à se conformer au tableau d'elles-mêmes qui est dessiné. Un rapport de force se noue alors entre les deux groupes, rapport qui se traduit par une renégociation des relations à l'intérieur du groupe, par une relecture de la réalité de la part des individus concernés. « *La thématique du conflit permet dans bien des cas d'expliquer le point de départ d'un processus d'exclusion qui commence par une défaite des futurs exclus qui seront peu à peu rejetés pour la non-conformité au modèle des vainqueurs* » (Xiberras, 1996, p. 16). Si l'utilisation du terme de conflit est dans ce cas quelque peu abusive, il n'en reste pas moins que le processus d'exclusion se noue à partir d'un rapport de force qui conduit les « pauvres » à se conformer au « modèle des vainqueurs », ces derniers étant les bailleurs de fonds, intervenants des projets qui sont

les seuls à même d'apporter une aide souvent plus que nécessaire au moins ponctuellement. Le fait que la question alimentaire soit au cœur des préoccupations des habitants de cette zone les place dans une situation de dépendance et d'urgence d'autant plus prégnante. Par ailleurs au-delà de cette urgence, les discours tenus sur la pauvreté par les intervenants du développement participent de la naissance de nouveaux besoins dans le domaine de la santé et de l'éducation notamment, besoins qui, même s'ils sont tout à fait légitimes, sont d'autant plus difficiles à satisfaire que l'urgence alimentaire n'est pas résolue. Progressivement et de manière concomitante au processus d'exclusion, le cercle vicieux de la dépendance s'installe et va en s'accroissant ; la croissance des besoins s'accompagne d'une diminution constante de la capacité à les satisfaire et donc les bénéficiaires sont dans une sujétion croissante envers les détenteurs des ressources extérieures (Naudet, 2000, p. 181). Néanmoins ce cercle vicieux de la dépendance ne se limite pas aux domaines économique et social ; il s'étend également à des aspects plus idéologiques dans la mesure où les groupes concernés par l'aide sont placés aussi bien dans l'obligation de conformer, au moins en partie, leur discours à celui des bailleurs de fonds, que de mettre en pratique ce discours pour bénéficier de l'aide.

### *Conclusion*

La dépendance, puisqu'elle concerne tous les aspects de la réalité sociale accroît le processus d'exclusion : érigé dans un premier temps par les intervenants extérieurs, le groupe des « pauvres » est conduit à se définir lui-même comme tel. Ce processus de réappropriation et de relecture de la pauvreté participe donc de la logique d'exclusion, voire d'un mécanisme de construction d'un groupe social original et nouveau, le groupe des pauvres. En effet, l'exclusion et la dépendance, puisqu'elles touchent aussi bien à l'économie qu'à la société ou à l'idéologie, rencontrent, voire se heurtent à l'identité du groupe. La notion de pauvreté devient dans ce cadre un outil de la revendication pour le groupe social, outil qu'il utilise en fonction de ses besoins et de ses objectifs. Ainsi alors que pour les intervenants extérieurs, pourtant à l'origine de l'introduction de la pauvreté, celle-ci est associée à la passivité, reléguant les membres du groupe social au statut d'agent, ceux-ci en font un principe actif, devenant alors des acteurs de et dans la pauvreté.

Dans cette perspective d'une population actrice de et dans la pauvreté, un changement de point de vue dans l'analyse s'avère nécessaire ; en effet, afin de dégager les logiques qui nous conduisent à parler d'acteur et non d'agent au-delà de la condition partagée de pauvre, un recentrement sur les stratégies économiques comme sociales élaborées par les populations s'impose. Il s'agit alors de s'intéresser au système de production sachant que celui-ci résulte tout autant de conditions historiques, culturelles et sociales particulières. Combiner l'entrée par la pauvreté avec les stratégies élaborées par les acteurs amène à introduire l'idée de choix. Quelle est la marge de manœuvre dont les populations disposent

par rapport à la pauvreté ? Comment s'effectuent les choix, choix de partir en migration, choix du recours à l'aide internationale, aussi paradoxal que cela puisse paraître ? L'hypothèse est alors que la réappropriation de la pauvreté constitue le moyen par lequel le groupe social est sorti d'une situation de crise, d'une phase de transition, périodes qui se caractérisent par l'intensité des difficultés et le fait que le groupe social se trouve alors dans une position forcée de passivité.

Comment définir la notion de stratégie, notamment par rapport à celle de crise, en se centrant sur le principe de choix conscient de la part du groupe ? Au centre des choix opérés pour la construction du système économique et social, se trouve la migration internationale ; en quoi le fait d'envisager le groupe social comme un acteur de et dans la pauvreté amène à poursuivre la relativisation de la notion de pauvreté et ainsi à analyser le choix de la migration internationale comme un choix conscient ?

## II- DES STRATEGIES DE LA PAUVRETE : LA MIGRATION COMME CHOIX

L'introduction de la notion de choix permet de dépasser la vision classique de populations contraintes à la passivité et à l'attente, de populations victimes de la pauvreté. Y compris dans une situation de dépendance, les logiques de l'aide sont réappropriées, utilisées au sein de systèmes économiques et sociaux originaux. Alors, malgré la dépendance, comment les populations s'engagent-elles dans des logiques de choix ?

### *1- De la pauvreté à la migration : un nouvel équilibre*

Même si l'ouest nigérien peut être qualifié au travers du prisme de la pauvreté, celle-ci est utilisée, instrumentalisée pour devenir un outil dans la construction d'un nouvel équilibre social et économique. De ce point de vue, la pauvreté est indissociable de la notion de stratégie, notion qui permet d'envisager les populations comme autant d'acteurs de leur organisation, d'un système de production économique et social et non comme des agents d'un système de survie. *« La notion de stratégie est centrale parce qu'elle est consubstantielle à la notion d'acteur. Un acteur n'est acteur que parce qu'il possède une compétence stratégique, c'est-à-dire une capacité à construire un « horizon d'attente », autrement dit la représentation d'un contexte souhaitable et à l'assortir des moyens à déployer pour le faire advenir. L'orientation stratégique est par définition active, assimilatrice et instituante, par opposition à une attitude réactive, accommodatrice, adaptative, qu'on rencontre associée à l'idée d'une société composée d'agents. La posture est aussi consciente et explicite, ce qui signifie à la fois qu'elle est patente, visible à son auteur et qu'elle est exprimée de manière langagière,*

*lisible* » (Lévy, Lussault, 2003, p. 873). Parler de stratégies élaborées par des acteurs suppose non seulement une conscientisation des difficultés, des contraintes auxquelles le groupe est confronté, mais aussi une conscientisation des réponses, des solutions à y apporter. Ainsi les populations ne s'adaptent pas à la pauvreté, elles construisent des réponses face à cette situation, réponses qui leur permettent non pas tant de sortir de la pauvreté, que d'en faire un principe actif, moteur du système économique et social.

Afin d'appréhender plus avant la notion de stratégie, il est nécessaire de la mettre en relief par rapport à son corollaire, à savoir la notion de crise ou de transition. Ceci revient à introduire la dimension temporelle dans l'analyse ; si l'élaboration de stratégies implique une inscription dans un temps relativement long, une période de crise se caractérise à la fois par son intensité en matière de difficultés et par sa brièveté au niveau temporel. En termes de contraintes, la période de crise correspond à un climax, moment où culminent les contraintes à tel point que le groupe social est réduit à la passivité. Par ailleurs ce moment de crise constitue un moment de passage d'une situation à une autre plus précisément d'un système économique et social à un autre ; ainsi la crise est aussi une transition. « *La transition peut s'analyser comme un processus de passage d'un état à un autre. Elle peut également s'appréhender dans une séquence historique particulière, caractérisant à un moment donné les conditions de reproduction de la production pastorale d'un système social considéré comme un tout* » (Bourgeot, 1995, p. 258). Si l'exemple rapporté ici est celui des sociétés de pasteurs nomades touaregs, la même analyse peut s'appliquer à d'autres sociétés. Autre caractéristique de la crise et du moment de transition, la situation de déséquilibre qui touche l'ensemble des dimensions constitutives de la société. Dans la perspective de séquences temporelles, les stratégies sociales apparaissent comme les corollaires de la crise, des moments de reconstruction, de retour à l'équilibre qui passent par un changement de statut : d'agents, les individus s'instituent en acteurs.

Toutefois, si l'on revient au contexte de pauvreté qui caractérise les sociétés étudiées, comment est-il possible de mettre en place des stratégies alors que dans ce cas, les contraintes sont fortes et nombreuses ? Comment les individus s'instituent-ils en acteurs ? Certes, le temps long joue en faveur de ce passage, de cette reprise en main par le groupe social des conditions de son avenir ; mais le facteur temporel ne constitue pas à lui seul un élément explicatif dans la mesure où une crise peut conduire à la dilution totale du groupe social, à sa disparition en tant que groupe constitué et autonome. Pour la région et les sociétés qui nous concernent, les famines notamment celles de 1969-1973 et celle de 1984, la sédentarisation qui leur a succédé, constituent des moments de crises majeures, périodes au cours desquels seule l'aide alimentaire internationale et la dispersion d'une partie du groupe sont apparues comme des réponses. Ce n'est que par la suite que des stratégies originales se sont mises en place, stratégies qui ont empêché la disparition de cette société.

Dans ce type de situation, l'expression consacrée pour qualifier ces stratégies est celle de stratégie de survie. « *Cette notion désigne la combinaison des moyens d'existence suivie par les plus modestes : passer d'un secteur d'activité à un autre secteur, passer du formel à l'informel, passer du statut de*

*salarié à celui de travailleur indépendant, travailler à la campagne quand le calendrier agricole le permet et en ville quand il ne le permet pas, s'organiser en famille pour mieux supporter les alternances entre le travail et le chômage. De telles conditions ont des conséquences lourdes sur les comportements démographiques, parce que la solidarité familiale est la moins mauvaise assurance dans un tel contexte » (Bret, 1994, p. 15). Ainsi parler de stratégie de survie semble revenir à isoler un groupe d'individus, une société sur des critères également économiques, le groupe des « plus modestes » que d'autres ont aussi nommé celui des pauvres. D'une certaine manière, nous retrouvons alors le même type de démarche que celui utilisé dans l'analyse de la pauvreté : un groupe est mis à l'écart non seulement selon des critères économiques et sociaux mais aussi en fonction des réponses apportées aux contraintes imposées par la pauvreté. Une double stigmatisation s'opère ici envers ceux que l'on nomme les pauvres, exclus de par leur condition et exclus par les formes de stratégies qu'ils mettent en œuvre. La notion de stratégie de survie pose alors question : pourquoi mettre en exergue ce terme de survie alors que le groupe considéré se contente et s'efforce de vivre ? Pourquoi cette double exclusion ? Les périodes de crise, de transition réduisent le groupe social à la seule condition du maintien de sa vie, sur les plans aussi bien économique, que social et culturel. Or n'est-il pas antinomique de rassembler les questions de survie avec les stratégies déployées par le groupe social en une seule et même notion ? Si la survie caractérise les moments de crise, elle s'inscrit dans un temps court ; au contraire les stratégies sociales se déploient quant à elles dans le cadre de temporalités plus longues, s'ouvrant vers « des horizons d'attente ». Ainsi y compris dans un contexte de pauvreté, il semble plus logique de parler simplement de stratégies sociales, même si celles-ci peuvent apparaître à bien des égards précaires, même si elles ne permettent pas au groupe social de sortir de sa condition de pauvre. Ce n'est qu'en adoptant ce point de vue que l'on peut envisager pleinement les membres du groupe social comme des acteurs et des sujets.*

Par rapport à une situation de crise, la question alors est de savoir si la pauvreté suppose automatiquement un déséquilibre ou si au contraire elle peut se satisfaire de certaines formes d'équilibre. Plus largement, la pauvreté est-elle synonyme d'absence de choix pour les sociétés ou bien laisse-t-elle libre un champ de possibilités ? Pour répondre à ces interrogations, nous explorerons successivement deux points de vue ; d'une part à partir des résultats obtenus lors de l'élaboration d'un atlas de la pauvreté au Niger, comment en arrive-t-on à une vision catastrophique et quasiment à un oubli de ceux qui sont installés là et qui y vivent malgré tout, à une occultation de l'humain ? D'autre part, au travers de l'exemple des pasteurs nomades touaregs et des différentes crises qu'ils ont eues à subir au long de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, comment ces périodes de transition majeure ont-elles permis à cette société d'acquérir un capital qui a pu servir de fondement aux stratégies sociales contemporaines, qui a pu leur permettre d'utiliser la pauvreté comme un principe actif ?

*L'Atlas préliminaire de la pauvreté/vulnérabilité au Niger*, paru en 2001, a été élaboré dans le cadre de la préparation du D.S.R.P.. Il reflète une vision institutionnelle de la pauvreté. Parmi un certain nombre d'indicateurs tant économiques que sociaux, cartographiés au niveau national, cet atlas

présente des cartes plus précises, à l'échelle des arrondissements, cartes qui localisent les villages dits les plus vulnérables. Le tableau ci-dessous présente les indicateurs sur lesquels repose la mesure de la vulnérabilité ainsi que les résultats obtenus au niveau national pour chacun de ces indicateurs. Sont considérés comme vulnérables, les villages ne remplissant pas deux ou plusieurs paramètres analysés. Comme bien d'autres, ces indicateurs de la pauvreté sont critiquables dans la mesure où ils ne représentent qu'une analyse très partielle de la réalité. Dans le cadre d'une analyse de la notion de stratégie et de celle de crise, ils donnent à voir un niveau de réalité qui ne semble correspondre en rien au vécu des populations. En effet, par la superposition de la carte de localisation des villages de l'arrondissement de Téra et de la carte des villages dits vulnérables, on s'aperçoit, que ces deux cartes sont parfaitement identiques. Est-ce à dire alors que les sociétés seraient dans l'incapacité totale d'élaborer des stratégies, de se positionner en acteur de leur vie ? Sur le plan économique, le seul indicateur présent est celui relatif à la pression foncière, ce qui suppose que l'activité fondamentale de ces populations est l'agriculture. Or l'arrondissement de Téra est peuplé de populations touarègues, songhay et peuls qui ont au moins deux dénominateurs communs en termes de ressources : l'importance accordée à l'élevage, comme système d'épargne, et la migration internationale. Si les Touaregs et les Peuls sont effectivement des sociétés d'éleveurs toujours actives dans ce domaine, les Songhay, société traditionnellement plus tournée vers l'agriculture, accordent à l'élevage ovin et bovin une importance croissante dans leur système de production. De la même manière, la migration internationale est fondamentale depuis plus d'un demi-siècle chez les Touaregs comme chez les Songhay.

**Tableau n°2 : Résumé statistique sur la vulnérabilité et la pauvreté au Niger**

Paramètres	Nombre de villages	Population totale	Taille moyenne du village	% total du village	% total de la population
Total	26 128	10 056 398	395	100,0 %	100,0 %
Pas de puits	16 531	3 226 292	195	63,3 %	32,1 %
Puits	9 597	6 830 106	712	36,7 %	73,4 %
Intensité cultures/occupation des terres > 30 %	14 640	5 407 459	369	56,0 %	53,8 %
Intensité cultures/occupation des terres > 30 % et pluviométrie < 350 mm	1 715	382 462	223	6,6 %	3,8 %
Pas d'école primaire dans un rayon de 5 km	10 205	2 476 473	243	39,1 %	24,6 %
École primaire	15 923	7 579 925	476	60,9 %	63,4 %
Marché	8 810	4 382 630	497	33,7 %	43,6 %
Pas de marché dans un rayon de 5 km	17 318	5 673 768	328	66,3 %	71,4 %
Villages ayant centres de santé ou hôpitaux	3 565	2 273 144	638	13,6 %	22,6 %
Pas de centre santé ou hôpitaux dans un rayon de 5 km	22 563	7 783 254	254	85,4 %	68,9 %

Source : (Stone Environmental Inc, 2001)

La représentation qui ressort d'un tel tableau, malgré le choix d'indicateurs originaux, est celle d'un arrondissement et d'un pays marqué par une très grande pauvreté, pauvreté qui priverait les populations de toute capacité d'élaboration d'une stratégie. Or dans la mesure où la réalité décrite ici n'a rien de nouveau, qu'elle s'enracine au contraire dans un passé lointain, il est logique de supposer que les populations se sont instituées en tant qu'acteur de cette même réalité, que l'appropriation des différentes contraintes a permis la mise en place de stratégies sociales originales. Également, il ne faut pas oublier le caractère relatif de ces critères de pauvreté ; ainsi par exemple la présence ou non d'un marché à proximité ne constitue pas pour les populations une contrainte fondamentale.

Afin de préciser les caractéristiques de ces stratégies, il est nécessaire de s'intéresser aux choix qui s'offrent au groupe social, en particulier aux choix qui ont pu être faits sur la base d'un capital acquis lors des périodes de crise précédentes. Pour ce faire je me fonderai sur l'exemple de la société touarègue et des différentes crises climatiques, écologiques et politiques qu'elle a eues subir dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Comme le montre le tableau n°1, les sécheresses sont les principaux événements qui scandent, découpent le temps, leur violence et leur caractère déstructurant étant un facteur déterminant pour la mémoire. Pourtant ces sociétés de pasteurs possédaient jusqu'à récemment un certain nombre de mécanismes leur permettant de dépasser ces moments de crises ; parmi ces mécanismes d'adaptation on trouve notamment les déplacements de plus grande ampleur, ou la reprise de la mobilité chez des groupes quasiment sédentarisés. Les éleveurs se dirigeaient vers le sud à la recherche du fourrage qu'ils ne trouvaient plus sur leurs parcours habituels. Or les dernières crises climatiques, associées à des événements politiques tels que la colonisation, puis les indépendances et enfin les mouvements de rébellion touaregs au Mali comme au Niger, ont vu la disparition de ces mécanismes d'adaptation ; les éleveurs ne sont plus aussi bien accueillis par les populations paysannes du Sud, phénomène lié notamment à la croissance démographique qui s'est accompagnée d'une réduction, voire d'une disparition des réserves foncières. Comment les populations nomades, face à la mise en péril de leur système de production comme des stratégies d'adaptation classiques, sont-elles devenues des sociétés mobiles ?

La mobilité, quelle que soit l'ampleur de l'événement, reste la stratégie classique avec comme objectif la pérennité du groupe social. La mobilité peut prendre alors deux formes : d'une part, l'ensemble des membres du groupe peut être amené à changer de lieu. D'autre part, seuls certains membres se dispersent dans des lieux différenciés mais en maintenant le lien avec le groupe de départ par la pratique d'allers-retours. Ainsi dans le cadre du pastoralisme nomade, si le lieu d'implantation de saison sèche possède un sens particulier pour le groupe en termes d'attachement notamment, il peut changer relativement rapidement selon des contraintes externes ou internes. L'espace de parcours pastoral peut ainsi se déplacer vers le sud lorsque la contrainte climatique est forte, de la même manière qu'il peut s'étendre au nord lors de saisons des pluies exceptionnelles. *« Les mouvements de population encadrés par la structure méridienne de l'espace s'étendent sur toutes les durées : ce sont les mouvements de fond de la mise en place du peuplement, et des mouvements plus rapides*

*d'adaptation à des circonstances politiques ou climatiques. Mais tous se rejoignent dans le caractère essentiel de l'espace qu'ils construisent, un espace de circulation, d'échange, de complémentarité et de solidarité méridienne » (Retailé, 1988, p. 70 ). Cette capacité de mobilité permet au groupe social de faire face à des situations de crise selon une logique qui peut se traduire par le déracinement et le ré-enracinement.*

De façon plus large le moment de la crise engendre des réponses qui peuvent s'inscrire ou non dans la longue durée. *« En période de crise, les nomades démunis doivent pour survivre trouver des solutions : migrer vers les villes, chercher des activités annexes, agricoles ou commerciales, soit enfin, pour ne pas abandonner une activité qui est la seule qu'ils connaissent, garder les troupeaux des autres. Beaucoup se fixent et les gouvernements tentent de les associer à une nouvelle gestion de l'espace » (Bernus, 1990, p. 48).* Le nomadisme renvoie à un mode d'occupation original de l'espace, ce dernier ayant une influence sur les réponses apportées aux situations de crise comme sur les stratégies élaborées face à la pauvreté. En effet, simplement du point de vue du maintien de l'équilibre entre charge démographique, charge animale et ressources naturelles, la dispersion, les réorientations des parcours apparaissent comme des stratégies efficaces. Par exemple, une croissance démographique forte oblige à une croissance des troupeaux, ne serait-ce que pour des raisons alimentaires ; ces deux types de croissance conduisent généralement au départ d'une partie du groupe vers d'autres pâturages, d'autres points d'eau afin de ne pas mettre en péril ceux qui sont déjà utilisés. Ce cadre descriptif reste théorique dans la mesure où il ne prend pas en compte les éléments contextuels tels que les rezzou, les sécheresses... Toutefois, il met en évidence cette stratégie de dispersion dans un cadre qui n'est pas celui d'une crise, mais qui au contraire renvoie à une perception à plus long terme du système économique et social.

## *2- Mobilité et dispersion comme stratégie de lutte contre la pauvreté*

La dispersion des membres du groupe, qui peut apparaître dans certains cas comme une marque d'adaptation, est plutôt dans ce cas synonyme de maintien de l'unité sociale. Dans le cadre du pastoralisme nomade, le groupe s'insère dans un espace de circulation, circulation qui se calque sur l'alternance des saisons. En fait au-delà du nomadisme pastoral, il s'agit de voir en quoi la mobilité, associée à la dispersion, constitue une ressource pour le groupe. Or cette mobilité n'est jamais prise en compte dans l'analyse de la pauvreté présentée précédemment.

*« Si le nomadisme pastoral, c'est un certain rapport de l'homme avec ses troupeaux, c'est aussi et surtout la possibilité de choix : choix de ses partenaires, de ses parcours, de sa culture. Ces choix sont de plus en plus limités et les nomades, aujourd'hui, prennent des décisions qui engagent leur avenir et modifient leurs comportements sous l'emprise de contraintes. C'est dans cette absence de choix que*

*les nomades risquent de perdre leurs valeurs et leur génie et d'oublier dans l'anonymat d'un gardiennage mercenaire les techniques pastorales qui sont le fondement de leur civilisation* » (Bernus, 1990, p. 50). Les différentes crises et l'assignation à la condition de pauvre qui s'en est suivi, reposent la question du choix de la mobilité et de la dispersion dans un contexte nouveau. En effet, face à la réduction des espaces de parcours, de la taille des troupeaux, il serait logique de conclure à une réduction des possibilités de choix. Si l'on en revient à la mobilité et à la dispersion en tant que stratégie de maintien d'un équilibre, il est vrai qu'au niveau local, celle-ci est mise à mal, du moins l'une de ses formes, le nomadisme pastoral. Or la mobilité ne peut se réduire au nomadisme – de la même manière que ce dernier ne peut se réduire au pastoralisme – elle englobe l'ensemble des formes de mouvements telles que les migrations internes et internationales, les mobilités quotidiennes...

L'objectif est alors de se centrer non pas tant sur le maintien ou non d'un système de production et d'un système économique que sur le maintien de l'unité du groupe social. Ainsi, la notion de stratégie, comme celle d'équilibre, est à analyser non en référence à un passé supposé se reproduire quasiment à l'identique mais en relation avec à un présent et un avenir construit, imaginé par le groupe. Suivant cette perspective, la mobilité et la dispersion se retrouvent sous une forme différente, la migration internationale. Sur la base d'un capital issu de la capacité nomade, le groupe social a acquis un savoir-faire pour résister aux effets de la dispersion consécutifs à la migration internationale. Cette dernière apparaît donc comme l'une des ressources, l'une des alternatives face à la mise en péril du pastoralisme ; par ailleurs, elle semble assurer une certaine continuité par rapport au système de mobilité précédent.

Il est nécessaire cependant de replacer cette stratégie qu'est la migration internationale dans le contexte de pauvreté contemporain. Cette forme de mobilité n'est pas prise en compte dans l'analyse des groupes sociaux considérés. Pourtant migration internationale et pauvreté sont liées au-delà d'un simple rapport de causalité. Je reviendrai par la suite sur les déterminants de cette migration internationale ainsi que sur les risques d'une démarche de type cause/conséquence.

Au final la migration internationale nous replace dans l'ordre du choix. En effet, dans la mesure où elle n'est pas en totale opposition avec le système précédent – elle est une forme de mobilité –, dans la mesure où elle s'insère dans un cadre temporel de longue durée – elle n'est pas une réponse à une situation de crise –, elle s'impose comme l'une des stratégies de lutte contre la pauvreté, pour reprendre les termes en vigueur dans les institutions internationales, ou du moins comme l'une des stratégies de conservation du groupe social. Il est tout de même nécessaire de nuancer ce propos, au risque de la contradiction : la migration internationale est généralement présentée comme une réponse à une situation de disette structurelle, son objectif principal étant alors « d'alléger le grenier familial », selon le principe qu'une bouche absente n'est pas à nourrir. Peut-on encore parler de choix, de stratégie lorsque l'on se trouve face à de tels arguments ? Il est possible d'inverser la question, c'est-à-

dire la disette structurelle est-elle à ce point intégrée qu'elle est devenue une norme ? En tant que telle, elle ferait l'objet de traitement par des stratégies économiques et sociales spécifiques.

En fait, la notion de choix reste relativement floue : les départs sont-ils des choix par défaut, auquel cas ne vaudrait-il pas mieux parler de contrainte ? Quelle est la marge de manœuvre, quel est le champ de possibilités dont dispose le groupe social ? Pour répondre à ce questionnement et avant de définir plus précisément les caractéristiques de cette migration internationale, il est nécessaire de s'arrêter sur le vocabulaire utilisé par les acteurs eux-mêmes pour désigner et qualifier cette forme de mobilité.

### *3- Désigner la migration internationale : entre contrainte et liberté de choix*

Le vocabulaire utilisé localement pour désigner la migration internationale permet en effet, de préciser la notion de choix ; il est rare que l'expression de « migration internationale » soit employée non seulement par les populations elles-mêmes mais aussi plus largement par l'ensemble des acteurs, que ce soient les acteurs du développement ou l'administration. Quels sont les termes utilisés pour désigner cette forme de mouvement ? Quelles définitions leur donner ?

#### **Encadré n°2 : Une question de langue**

Au Niger, la langue officielle étant le français, elle est enseignée à l'école et employée dans l'administration ainsi que dans l'ensemble des textes officiels. Par ailleurs, le français est également la langue de la migration internationale ; généralement alors apprise « sur le tas » par les migrants, son degré de maîtrise dépend de la fréquence des voyages et de la durée des séjours à l'étranger. Toutefois, elle n'est devenue langue de la migration internationale que lorsque la Côte d'Ivoire s'est imposée comme la destination principale ; auparavant ce rôle était conféré à l'anglais dans la mesure où les destinations principales étaient le Ghana et le Nigeria. Aussi bien en tant que langue de la migration internationale qu'en tant que langue officielle de plusieurs pays de l'Afrique de l'Ouest, le français apparaît comme une langue véhiculaire. Toutefois, il faut compter avec les évolutions, les dynamiques linguistiques propres à chacun des États concernés : on ne parle pas français au Niger de la même manière qu'on le parle en Côte d'Ivoire.

La langue maternelle, quant à elle, est propre à chacun des groupes : la tamasheq pour les Touaregs, le zarma-songhay pour les Songhay... Ces langues maternelles ne sont toutefois pas exclusives ; le fait qu'elles manquent parfois de vocabulaire adéquat, le fait qu'elles soient en permanence mises en contact avec d'autres langues amènent à l'introduction de termes nouveaux issus soit du français, soit d'autres langues vernaculaires.

Dans l'ensemble nigérien, le terme qui revient le plus fréquemment pour désigner la migration internationale est celui d'exode, exodant étant le néologisme utilisé pour parler des migrants. Quelles valeurs conférer à ce terme d'exode ? Faut-il en référer à sa définition classique ou est-il, dans ce contexte, un simple synonyme de migration internationale ? Avant de s'intéresser au sens contemporain de l'exode, il est nécessaire d'en revenir à l'origine de ce terme, d'une part dans le cadre de sa définition classique et d'autre part pour ce qui est de son introduction et de sa diffusion au Niger. Selon le Petit Robert, l'exode désigne en premier lieu l'émigration des Hébreux hors d'Égypte et par extension une émigration, un départ massif de population. Ainsi si ce terme met en exergue l'aspect collectif des départs, la prise en compte du contexte historique des significations et de leurs évolutions

fait apparaître une ambivalence autour de l'idée de contrainte. « *Exode* », par contre, possède pour moi une double référence. C'est d'abord l'exode des Hébreux guidés par Moïse qui quittent l'Égypte pour le pays de Canaan, au XIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Cet exode d'un peuple pour échapper à la servitude, qui affronte la traversée du désert, incarne un côté volontariste, organisé, qui semble bien différent des migrations forcées actuelles. C'est ensuite l'exode de mai 1940, qui représente une fuite éperdue de populations civiles devant l'avance de l'armée allemande. C'est ici une panique, une « débâcle », un abandon de son pays, la peur au ventre, qui se présente un peu comme le négatif de l'exode biblique » (Bernus, 1999, p. 195). Ainsi sur le plan historique, l'exode fait tantôt référence à une migration certes massive, mais classique, tantôt à une forme de migration forcée que l'on peut rapprocher des mouvements de réfugiés. Cette ambivalence est-elle présente dans le contexte nigérien ou bien est-elle occultée par un contexte historique différent ?

Il est assez difficile de retracer l'évolution du terme exode dans le contexte nigérien. Les premiers éléments nous sont fournis par les archives de la colonisation ; exode est alors employé pour désigner les départs vers la Gold Coast, c'est-à-dire le Ghana actuel. Par exemple dans le rapport annuel de 1946 concernant la subdivision de Téra (cercle de Tillabéry), un chapitre est consacré à « l'exode coutumier » ; la migration internationale saisonnière vers la Gold Coast y est décrite en fonction des pratiques propres à chacun des groupes en présence : Peul, Touareg, Songhay. Présentés comme massifs dans le cas des Songhay, les départs restent plus marginaux chez les Touaregs et surtout chez les Peuls. Le rapport annuel de 1959 consacre également un chapitre à « l'émigration et le louage de services » : une fois encore le terme d'exode est utilisé pour décrire les mouvements vers le Ghana. Dans les deux cas, il n'est pas fait particulièrement référence au caractère massif de cette migration et encore moins à un quelconque effet de contrainte ; ainsi exode semble être employé comme un synonyme d'émigration temporaire sans référence à sa définition classique.

Plus récemment, après les indépendances, le terme exode est repris également dans les rapports officiels du gouvernement. Le rapport annuel de 1961 concernant le cercle de Téra fait référence au « flot des candidats à cet exode temporaire », de la même manière que le rapport mensuel du 20 décembre au 20 janvier 1966, établi par le chef du poste administratif de Bankilaré, reprend le terme exode pour décrire les départs massifs. Exode et émigration sont toujours utilisés de manière indifférenciée.

Ainsi du moins pour ce qui est des autorités politiques et administratives, le terme d'exode ne semble pas revêtir un sens particulier ; il est employé dans le cadre de la description d'une migration internationale saisonnière qui peut dans certains cas être jugée massive, mais qui n'est en aucun cas forcée.

Afin de préciser l'emploi des termes exode et exodant, il est nécessaire de s'intéresser aux catégories établies par les populations et en particulier de mettre en relation ce terme de la langue française avec les termes employés dans les langues vernaculaires et ce dans le cadre de la société touarègue. En

tamasheq, [aʃikə] est employé pour désigner aujourd'hui la migration internationale ; en fait ce terme se traduit littéralement par le voyage et par extension, le convoi, le train ou le groupe en marche, en voyage, le groupe mobile (Prasse, Alojaly, Mohamed, 1998 (2<sup>e</sup> éd.)). Un autre terme est également parfois utilisé : [tanəkkert] qui se traduit par migration, transhumance ou émigration (Prasse, Alojaly, Mohamed, 1998 (2<sup>e</sup> éd.)). Le point commun entre ces deux manières de désigner la migration internationale est le caractère collectif du mouvement : partir en migration, comme partir en transhumance ou nomadiser n'est pas un acte solitaire mais un acte collectif. Cet aspect collectif de la mobilité se retrouve dans le terme exode. Par ailleurs, l'utilisation de ces deux termes fait état de l'aspect volontaire des départs, il n'est pas question de contrainte. En fait la tamasheq fait clairement la différence entre une mobilité volontaire, relevant du choix et une mobilité forcée. Le terme [iʃumar] désigne ainsi un chômeur, un jeune homme vivant en marge de la société (sans espoir de pouvoir s'y intégrer, y travailler et se marier), un rebelle vivant en brousse (dans l'intention de forcer la société à l'intégrer) (Prasse, Alojaly, Mohamed, 1998 (2<sup>e</sup> éd.)). Or ce terme, qui est un néologisme construit à partir d'une lecture phonétique du français chômeur, s'inscrit dans un contexte historique original, celui des grandes sécheresses des années 1980 et de la rébellion touarègue de la fin des années 1980 et du début des années 1990. La [təʃšuməra] est une forme de résistance moderne qui s'enracine dans les référents identitaires propres au nomadisme face à l'État et aux tracés des frontières, une idéologie dont le mode de vie se fonde sur l'errance et la marginalisation et qui fut à l'origine des mouvements de rébellion. « *La jeunesse touarègue qui allait être à l'origine de la teshumara, enjamba le seuil de ses tentes et partit en exil. À son tour, elle se détachait du cycle de nomadisme traditionnel qui était brisé. La voix de l'exil était devenue un appui pour ceux qui n'étaient pas initiés à la résistance cosmique, de même que les vertiges et les cheminements métaphysiques étaient souvent le recours de ceux qui assumaient autrefois des responsabilités collectives* » (Hawad, 1990, p. 125). Ce mouvement des [iʃumar] trouve son origine dans les sécheresses ainsi que dans la réduction des parcours pastoraux : les jeunes hommes ont été amenés à quitter leur campement pour partir en migration essentiellement vers l'Algérie et la Libye. Le mouvement politique et idéologique, qui a trouvé une de ses concrétisations dans la rébellion, qu'est la [təʃšuməra] est né dans ces groupes de migrants à l'étranger, en résistance, en réaction non seulement face aux logiques d'État mais aussi face aux générations touarègues antérieures.

Ainsi ce mouvement des [iʃumar] renvoie à une forme de mobilité forcée, mobilité qui fut vécue comme un exil. Si [aʃikə], défini précédemment, renvoie à une migration internationale plus classique, les départs relevant d'un choix, [iʃumar] décrit une migration qui s'effectue sous la contrainte, proche de la fuite. Au final et même en prenant en compte l'utilisation du terme exode, il ressort que la migration internationale n'est pas associée à une idée de répulsion vis-à-vis de l'espace de départ, elle relèverait aussi bien d'un choix que d'une nécessité dans la mesure où [aʃikə] se traduit autant par transhumance que par migration. Par contre cette analyse du vocabulaire employé

localement par les populations fait ressortir le caractère collectif de cette forme de mobilité, sans qu'il y ait forcément un caractère massif.

Poursuivant cette tentative de qualification de la migration internationale dans le contexte de la société touarègue et dans un contexte de pauvreté, il est nécessaire de ne pas s'arrêter aux catégories établies par les populations, mais d'analyser les catégories scientifiques définies en particulier dans le cadre de migration Sud/Sud afin de les mettre en regard des précédentes. En effet, une première particularité de ces migrations est qu'elles s'effectuent entre deux espaces qui sont généralement définis par la pauvreté. Ce contexte leur confère-t-il des particularités ?

Dans le cadre africain, du moins pour ce qui est de l'Afrique de l'Ouest, ce type de migration est peu analysé, l'essentiel des études portant sur les mobilités en direction des pays du Nord. Dominant par contre les études sur les migrations forcées, généralement associées à la notion de réfugiés. Cette forme de migration serait-elle inhérente aux mouvements entre les pays du Sud ? Répondre à cette question oblige à faire un détour par la définition de ce que sont les migrations forcées toujours en relation avec la notion de choix, de libre arbitre vis-à-vis du départ. *« La mobilité forcée fait référence à deux groupes qui se distinguent par la part de libre arbitre qu'ils détiennent : d'un côté, les « migrants forcés », de l'autre, les « déplacés ». Les premiers se déplacent, font mouvement, ont un choix aussi faible soit-il quant au temps du départ, – même s'il y a nécessité quasi absolue de partir – et à la destination. Les seconds subissent un déplacement sous la pression d'une contrainte implacable sur laquelle ils n'ont aucune prise »* (Lassailly-Jacob, 1999, p. 28). Dans la mesure où la migration internationale qui nous concerne est poussée par la pauvreté, aux dires des instances internationales, par la disette structurelle aux dires des populations, ne peut-on pas alors affirmer qu'il s'agit d'une mobilité forcée, si l'on accepte que celle-ci puisse conserver une part de libre arbitre ?

D'autres définitions ont été avancées pour ce qui est de ces migrations africaines : ont été définies les migrations d'itinérance par opposition aux migrations de déserrance. Les premières sont *« celles dont les protagonistes, y compris les plus modestes, sont portés par une ambition, par un projet de promotion sociale. Celles-là ont effectivement pour horizon privilégié l'Occident développé »* ; les secondes visent *« à imaginer la double dimension de l'errance et de la désespérance. Aucune ambition n'a cours ici autre que la survie. [...] Elle trace ses pistes d'une région d'extrême pauvreté à une autre, d'une zone de risques extrêmes à une autre »* (Marie, 1996, p. 53). Cette conception qui repose sur une différenciation entre les mouvements vers les Nord et les mouvements internes à l'Afrique pose problème dans la mesure où elle amène à une uniformisation non seulement des contextes étatiques africains mais aussi à une uniformisation des migrations internationales propres à ce continent. Or même si on peut avancer que l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest est marqué par la pauvreté – affirmation qu'il conviendrait d'ailleurs de nuancer –, celle-ci ne s'exprime pas partout avec la même violence et selon les mêmes caractéristiques. Cela revient à reprendre une idée aujourd'hui admise, à savoir que ce que l'on nomme le Sud est pluriel. Dans cette perspective, y

compris à l'intérieur du continent africain, il existe un ou des Nords du moins pour ceux qui font le choix de la migration internationale.

Au regard des désignations et qualifications de la migration internationale par les populations elles-mêmes, il semble que nous soyons amené à reconsidérer nos catégories scientifiques. Dans la mesure où les départs semblent renvoyer au libre arbitre, au choix, malgré un contexte de pauvreté très marqué, il est difficile de parler de migration forcée ou de migration de déserrance. « *Le caractère volontaire de la décision est un problème de fond, puisque toute migration de travail peut être le résultat d'une coercition, si elle ne répond pas aux désirs du migrant, mais à la nécessité de survivre [...]. Les migrations forcées seraient déterminées par la stigmatisation de certaines populations, victimes de leurs caractéristiques identitaires (l'appartenance religieuse, ethnique ou idéologique, le plus souvent) ; en attestent les nombreux cas de réfugiés qui font l'actualité. Concernant les migrations volontaires, les explications monocausales du départ portent sur des variables comme le chômage, le niveau de vie, les attentes de développement personnel, etc. Ce sont, généralement, les raisons spontanément invoquées par les migrants. Chercher l'explication, à partir de ce type de variable, peut être judicieux dans la plupart des cas, mais cela reste insuffisant pour comprendre les mécanismes sociaux impliqués* » (Marmorá, 2002, p. 63). Le vocabulaire de la migration internationale utilisé par les populations met en évidence le fait que les départs correspondent au désir des migrants, malgré le caractère apparemment coercitif des explications qu'ils peuvent avancer. Afin de préciser d'une part ce caractère a priori coercitif, afin de mettre en avant d'autre part les mécanismes, les moteurs de la mobilité, il est nécessaire d'avancer dans sa définition en s'intéressant notamment à ses caractéristiques, en particulier en termes de durée d'absence, de circulation.

## *Conclusion*

La mise en regard de la situation de pauvreté et de la notion de choix a permis de mettre en évidence l'absence de contradictions entre ces deux logiques. La complexité de l'usage de la pauvreté, comme la réappropriation du terme par les populations ainsi désignées, inscrivent ce statut dans la longue durée. Les réponses apportées relèvent alors de stratégies sociales, politiques et économiques et non de la survie. Suivant ce constat, et dans la perspective d'une société de pasteurs nomades, l'extension du champ du nomadisme, ou plutôt le passage d'une société nomade à une société mobile se présente comme une stratégie efficace d'autant plus qu'elle a déjà été éprouvée. La désignation de cette autre forme de mobilité qu'est la migration internationale conforte l'idée de choix et de stratégie. Afin de sortir définitivement d'une analyse en termes de contrainte, il est nécessaire de préciser les différentes caractéristiques de ces migrations internationales. Quelles sont les particularités de ces migrations

internationales qui amènent à dépasser des explications en termes de pauvreté et de contrainte pour aboutir à une définition en termes de choix et de projet ?

### III- LA CIRCULARITE POUR PROJET MIGRATOIRE : EN FINIR AVEC LA PAUVRETE

La migration internationale semble guidée par le contexte de disette, même si elle relève d'un choix, choix du départ comme choix du retour. Afin de saisir ces mouvements dans leur globalité et dans leur complexité, il est nécessaire de ne pas faire appel simplement aux déterminants propres à la zone de départ, mais d'envisager l'exode comme un projet au sens où celui-ci est construit par l'ensemble du groupe social et où il se modifie, évolue au fil des voyages et de la route. Comment dépasser une analyse en termes de déterminants pour proposer la notion de projet migratoire ? Par ailleurs cette notion de projet migratoire prend en compte l'ensemble des espaces, lieux de résidence, lieux de travail, mis en relation, rendant alors possible la mise en évidence de la circularité des mouvements. En quoi la migration circulaire est-elle ici une composante essentielle du projet migratoire ?

#### *1- Des déterminants au projet migratoire : le choix de l'exode*

L'hypothèse selon laquelle la pauvreté serait le moteur essentiel de la migration internationale, que cette dernière ne s'effectuerait pas sous la contrainte mais relèverait d'un choix de la part de ses acteurs, conduit à qualifier ces mouvements de migrations économiques dans un sens classique. Cette vision n'est-elle pas réductrice dans la mesure où elle laisse de côté d'une part l'histoire migratoire, d'autre part les aspects culturels et idéologiques et enfin les effets que peut avoir le lieu de destination sur le choix même de partir ?

La migration dite économique est la plus étudiée, dans la mesure où justement les motivations économiques sont considérées comme l'un des moteurs fondamentaux des mouvements. « *Différences dans la situation de l'emploi, écarts de revenus, espoirs de gains plus rapides à l'étranger constituent les ressorts de ces migrations économiques, et fondent la plupart des théories (libérales, de la dépendance) et des modèles qui ont été élaborés* » (Simon, 1995, p 32). La migration économique est souvent analysée dans une perspective issue de l'économie néo-classique, reposant sur le modèle du push/pull, c'est-à-dire de l'attraction/répulsion. Ce modèle considère l'individu migrant comme un être rationnel, possédant suffisamment d'informations pour faire le choix le plus adéquat en fonction des conditions économiques de la zone de départ et de la zone d'arrivée. Le candidat à la migration serait donc placé face à un choix dont il connaîtrait les tenants et les aboutissants, la liberté de choix s'exerçant selon une évaluation des contraintes de départ et des opportunités de l'arrivée. Ce modèle

est aujourd'hui largement critiqué (Malmberg, 1997, p. 29) d'une part, parce qu'il fonctionne selon une logique de cause/conséquence, d'autre part, parce qu'il laisse de côté un certain nombre de facteurs pourtant fondamentaux. Le modèle du push/pull considère notamment l'aire de résidence des migrants comme stable dans l'espace et dans le temps alors que ceux-ci peuvent circuler sur des distances plus ou moins longues ; par ailleurs, toujours en suivant ce modèle, il est difficile d'analyser la migration selon ses différentes échelles sociales et/ou spatiales. Également, il ne prend pas en compte les effets des autres flux migratoires sur la migration par exemple les effets entraînants, de la même manière qu'il exclut les conditions démographiques, socio-économiques et politiques de la migration, conditions qui sont pourtant tout aussi fondamentales que la stricte lecture économique. Les flux d'informations, les réseaux sociaux comme les opportunités ou les aspirations propres à chacun des individus migrants sont aussi occultés par cette analyse. Enfin, les postulats qui président à la décision de migrer sont souvent, voire systématiquement faux : « *Migrants and potential migrants respond not only to changing conditions in the environment and migration decisions are not merely based on economic calculations, but also on other kinds of considerations. Potential migrants have only limited information and migration decisions are based on partially distorted views of conditions at the potential destinations and of a future at the place of origin. A migration decision is neither an exclusively individual affair nor a completely voluntary act, but often a collective and strongly conditioned or constrained decision*<sup>7</sup> » (Malmberg, 1997, p. 30). Les migrants, comme les candidats à la migration, ne sont pas des individus dont les calculs sont systématiquement rationnels vis-à-vis de l'économie, non seulement parce qu'ils ne disposent pas de l'ensemble des informations nécessaires, mais aussi parce que la décision de migrer est une affaire d'individualité, de parenté, de société. D'autres théories explicatives, issues de la tradition économique-géographique, mettent l'accent sur les relations entre croissance de la population, environnement et migration internationale. La croissance de la population entraînerait une détérioration des conditions environnementales, le surplus de population se voyant alors placé dans l'obligation de migrer. L'accent est ainsi mis sur les facteurs répulsifs propres à l'espace de départ. Cette explication démographique est également insuffisante ; en effet, « *ce ne sont pas nécessairement [les pays] les plus féconds qui connaissent les mouvements migratoires les plus pléthoriques. Les chiffres de populations et les indicateurs économiques agrégés ne servent donc qu'à identifier des potentiels, sur lesquels un grand nombre d'autres variables plus complexes, notamment politiques ou historiques, auront un poids déterminant* » (Guilmoto, Sandron, 2003, p. 23). Ce type d'analyse se situant à une très petite échelle parvient simplement à identifier des logiques d'ensemble, des potentialités, laissant de côté les nuances, les particularités propres aux

---

<sup>7</sup> « Les migrants et les candidats à la migration répondent, non seulement aux dynamiques de l'environnement et les décisions de migrer ne résultent pas de simples calculs économiques, mais se fondent sur d'autres types de considérations. Une décision de migrer n'est ni une affaire strictement individuelle, ni un acte totalement volontaire, mais souvent une décision conditionnée ou contrainte fortement par le collectif ». Traduit par nos soins.

échelles locales comme aux échelles régionales ou sous-régionales. Également tout comme dans le modèle de l'économie néo-classique, le rôle de la distance et des frontières politiques dans les migrations internationales n'apparaît pas ; pourtant celles-ci s'expriment aussi bien en termes topographique, qu'en termes socio-culturel, économique, politique... Toujours dans une perspective de compréhension des mobilités à petite échelle, l'approche structuraliste met l'accent sur le rôle des structures sociales, économiques et politiques qui détermineraient les migrations : le développement d'un marché du travail de type capitaliste, la division régionale et internationale du travail, ainsi que le développement de l'économie coloniale, post-coloniale puis de la mondialisation créent des relations de dépendance, de domination et d'exploitation qui seraient à l'origine des migrations internationales. Une fois encore, cette approche reste partielle, occultant les mouvements à l'échelle locale et régionale, les dynamiques individuelles et sociales.

Ainsi si l'économie néo-classique se situe à une échelle individuelle, elle se centre exclusivement sur les déterminants économiques, laissant de côté les autres échelles sociales et spatiales. Les courants mettant en avant les aspects démographiques ou le rôle des différentes structures se placent quant à eux à une petite échelle. Afin de comprendre ces migrations internationales dans leur globalité, de dégager leur complexité, il est indispensable d'articuler les différentes échelles d'analyse, échelles spatiales, sociales et temporelles, de la même manière qu'il est indispensable d'articuler les différentes dimensions sociales, que ce soit l'économie, la démographie, la culture et les représentations ou la politique. « *Migration decisions are to a large extent influenced by factors other than economic considerations. Migrants often have limited and distorted information about potential destinations and migration decisions are not made only by independent individuals*<sup>8</sup> » (Malmberg, 1997, p. 42). La décision de migrer s'inscrit dans un faisceau de facteurs qui ne sont pas exclusifs à une logique de type cause/conséquence ; ces facteurs sont historiquement marqués que ce soit au niveau du groupe social ou de la région considérée, que ce soit par l'histoire migratoire elle-même. Une analyse en termes de déterminants de la migration laisse de côté ses aspects dans la mesure où elle se centre exclusivement non seulement sur l'espace de départ, mais aussi sur un moment T de la migration ; elle fixe un objet qui par définition n'est que mouvement et processus.

L'objectif est donc de s'inscrire dans une vision dynamique de la migration internationale, et ce en articulant les différentes échelles sociales, spatiales et temporelles. Pour ce faire, nous utiliserons la notion de projet migratoire. Comment définir le projet migratoire ? En quoi rend-il compte de la complexité du processus migratoire ? Quelles sont les dynamiques participant à son élaboration ?

---

<sup>8</sup> « Les décisions de migrer sont influencées pour une large part par des facteurs autres que les considérations économiques. Les migrants disposent souvent d'une information limitée et déformée du potentiel des destinations et les décisions de migrer ne sont prises seulement par des individualités autonomes ». Traduit par nos soins.

Un bref détour par la philosophie existentialiste permet de préciser la notion de projet : « *l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur ; rien n'existe préalablement à ce projet ; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être* » (Sartre, 1946, p. 23). Le projet est présenté comme la condition de l'existence de l'homme ; l'homme n'est rien avant qu'il ne se projette dans l'avenir, projection qui s'élabore et se vit dans le cadre du sujet. Parler de projet reviendrait donc à introduire la dimension strictement subjective, même si l'élaboration de ce projet implique l'ensemble de la société au sens où l'on suppose que l'homme projette, choisit pour soi, ce qu'il projetterait, choisirait pour l'humanité. Toutefois, le projet serait-il une capacité exclusivement subjective ? N'est-il pas possible d'étendre cette idée de projection dans un avenir au groupe social et à ses différentes échelles (groupe de parenté, clan, lignage...) ? De manière plus opératoire, le projet peut s'envisager comme une procédure pragmatique, dont la fabrication est intentionnelle, ce qui ne préjuge en rien de la dimension individuelle ou sociale. Les éléments contextuels, comme la conscientisation de la construction et son caractère actif sur la réalité, sont ainsi inhérents à la constitution du projet. En tant que projection dans l'avenir, le projet se caractérise par une dimension temporelle fondamentale ; il s'inscrit dans un continuum temporel qui participe de sa redéfinition constante. Le présent n'étant qu'une actualité de l'avenir et l'avenir n'étant qu'un futur prochain, le projet est sans cesse amené à être redéfini au fil de ce continuum, en fonction du contexte et des stratégies sociales et/ou individuelles.

Si l'on ramène cette remarque à l'analyse du projet migratoire, cela revient à dire qu'il se construit certes au départ, mais aussi tout au long de l'histoire migratoire, lors du séjour à l'étranger, comme lors du retour. Parler de projet migratoire conduit ainsi à sortir d'une analyse en termes de déterminants, pour privilégier une analyse plus dynamique qui se fonde sur le continuum temporel. Si au départ le migrant dispose d'un certain nombre d'informations et de connaissances sur le ou les possibilités du lieu de destination, celles-ci ne sont que partielles et partiales ; il éprouve par ailleurs un certain nombre de besoins qui le conduisent à partir et suppose qu'il pourra satisfaire ces besoins en migration. Au départ le projet migratoire s'élaborerait à partir de ce faisceau de facteurs. Par la suite dès qu'il se trouve sur la route, le migrant est amené à rencontrer d'autres de ses pairs, qui disposent peut-être d'informations différentes ; le projet se modifie autour de cette dynamique de l'échange. Les conditions qu'il va trouver à l'arrivée, sur le plan économique – va-t-il travailler immédiatement ou bien connaîtra-t-il une période de chômage ? –, sur le plan social pour ce qui est de l'accueil et de l'entraide par exemple... participent également d'une redéfinition du projet migratoire.

Replacé dans un continuum temporel, le projet se charge ainsi d'une dimension contextuelle ; cette dernière se définit certes à l'échelle de l'individu-migrant, mais aussi à des échelles plus petites intégrant alors les éléments qui relèvent de la conjoncture économique et politique au départ comme à l'arrivée, les indicateurs démographiques... Ainsi l'approche par le projet migratoire permet d'articuler les différentes échelles spatiales. Toutefois, il est nécessaire de se démarquer des définitions

précédentes du projet. En effet, les éléments contextuels, même s'ils interviennent, ne sont pas forcément conscientisés, formulés par les migrants. Ils constituent l'arrière-plan, le décor de la scène migratoire, décor sans lequel ce qui se déroule serait incompréhensible. Même si l'individu-migrant ne fait pas explicitement le lien entre cet arrière-plan contextuel et le projet qu'il formule, ce lien reste présent et permanent au long de l'histoire migratoire ; le migrant est pris dans et par ce décor, lien d'interdépendance qui s'inscrit dans un continuum temporel.

Formulé par les migrants, le projet présente une dimension individualiste, subjective : le sujet se projette dans un avenir migratoire, projection qui se construit par le biais des représentations, de la lecture de la réalité du départ comme de l'arrivée. Cependant, la migration et donc le projet migratoire ne peuvent se réduire à l'individu ; ce dernier s'insère dans un groupe plus ou moins large et son départ implique l'ensemble de ce groupe. *« La décision de migrer n'est donc pas le simple produit du calcul individuel du migrant mais le résultat d'une stratégie collective dont devra bénéficier l'ensemble du groupe d'appartenance. Le fait que les migrants soient souvent de jeunes célibataires lors de leur première migration ne signifie pas que leur comportement est dicté par leur seule trajectoire personnelle. Ils sont, au contraire, délégués par leur famille pour partir en migration et bénéficient à cette occasion de différents investissements collectifs »* (Guilmoto, Sandron, 2003, p. 33). Le fait de migrer implique l'ensemble du groupe social, le degré d'implication étant variable selon l'échelle à laquelle l'on se réfère ; elle peut varier d'une participation financière au départ, qui place le migrant dans une situation de redevabilité vis-à-vis d'une partie du groupe, aux conséquences de l'absence d'un des membres. En effet, l'absence d'un ou plusieurs individus pendant une période plus ou moins longue place le reste du groupe, les immobiles, en position de risque, thème sur lequel je reviendrai par la suite.

La notion de projet migratoire permet ainsi d'articuler les échelles sociales. L'ensemble du groupe étant impliqué dans l'acte migratoire, le projet ne prend tout son sens que par le biais de ces différentes échelles :

- *l'individu* : directement concerné par l'acte migratoire, celui-ci s'y projette selon ses propres aspirations comme selon ses propres représentations non seulement selon des espaces mis en relation mais aussi selon la place qu'il occupe dans la hiérarchie sociale. Il est l'un des principaux acteurs de la dynamique du projet migratoire au fil du voyage et des séjours. L'individu migrant est le seul à expérimenter les deux dimensions du local que sont le lieu de départ et le lieu d'arrivée.
- *le groupe de migrants* : que ce soit pendant le voyage ou lors de son séjour, le migrant s'insère dans un groupe plus large, constitué par ses pairs avec lesquels il entretient des relations plus ou moins fortes, selon la proximité sociale. Parler de groupe de migrants, revient à introduire la notion de réseaux migratoires, notion qui prend en compte les relations pouvant exister entre pays d'accueil et pays de départ, et façon plus volontaire et extensive, les relations qui se tissent en migration avec les compatriotes. Les réseaux

migratoires sont l'un des supports fondamentaux de la circulation de l'information constituant de ce fait un cadre de redéfinition du projet migratoire, en particulier au long du séjour à l'étranger.

- *le groupe de parenté* : par rapport aux précédentes, cette échelle introduit de nouveaux acteurs, les immobiles, ceux qui ne migrent pas. Ces derniers sont amenés à placer leurs espoirs, souvent leurs économies, en finançant le départ de l'un des leurs ; un système d'obligations et de redevabilité peut alors lier le migrant à sa parentèle, « contrat migratoire » qui peut cependant être a priori brisé à tout moment par le migrant, puisqu'il n'est qu'une obligation morale. Acteurs fondamentaux du projet migratoire formulé au départ, de la décision de départ, ils s'en détachent par la suite puisqu'ils sont mis à distance, distance topographique et distance sociale, de la migration ; ils sont confinés dans une seule dimension locale, celle du lieu de départ, situé à l'écart de la seconde, celle du lieu d'arrivée. Cependant ils ne sont pas totalement exclus de cette seconde dimension, puisque se maintiennent des liens avec elle. Ce groupe peut jouer de nouveau un rôle important dans l'élaboration du projet lors du retour des migrants et lors d'un nouveau départ ; ils interviennent dans le projet par le biais des relations entretenues avec le ou les migrants.
- *le groupe social* qui renvoie à l'appartenance, au « nous » social participe également de la construction et de la dynamique du projet migratoire. Au-delà de l'aide au départ, c'est surtout à cette échelle que se négocie l'absence ou la présence d'un ou plusieurs des membres ; avec la migration, le groupe social met en jeu son identité, son unité mais il s'ouvre également vers des horizons d'opportunités. Tout comme dans le cas du groupe de parenté, il faut compter avec le rôle de la distance, du type, de la forme des relations qui se construisent entre immobiles et migrants. Du groupe social viennent aussi les normes, les codes qui situent le migrant, lui confèrent une place particulière qu'il soit ici ou là-bas.

Le projet migratoire se construit par le dialogue, la confrontation de ces différentes échelles sociales et des dimensions du local. Selon le niveau interrogé, il ne sera pas formulé de la même façon puisque l'individu, le groupe de parenté ou le groupe social n'ont pas les mêmes objectifs, les mêmes attentes. Cette diversité de formulation ne signifie pourtant pas qu'il y a opposition, conflit ou addition de projets qui seraient imperméables les uns aux autres. Le projet migratoire relève plutôt d'une négociation permanente entre ces diverses échelles, négociation qui se doit de prendre en compte les intérêts de chacun.

La notion de projet migratoire, même si elle met l'accent sur la dimension subjective de l'acte migratoire, intègre les différentes échelles d'analyse, spatiales, temporelles, sociales, sans laisser de côté les dimensions contextuelles plus larges. Par ailleurs, contrairement aux explications en termes de déterminants, elle ne met pas en avant la dimension économique par rapport aux autres composantes ;

l'économie, le politique, le culturel, l'idéologique, le social, sont également traités sans qu'il y ait de hiérarchisation. Enfin, espace de départ comme espace de destination sont analysés comme autant d'entités intervenant au fil du temps dans le projet migratoire. Cette notion permet alors de décrire la migration internationale dans sa complexité et dans sa globalité.

La notion de projet migratoire reste toutefois un outil de compréhension des enjeux sociaux, même si apparaissent les dimensions spatiales et temporelles. Afin de poursuivre dans la qualification de l'exode, qui, nous l'avons dit, est marqué par la circulation des migrants, par une succession de séjours à l'étranger tout au long de la vie active de l'individu, il est nécessaire de se doter d'outils spatiaux, outils qui se doivent de reprendre cette globalité et cette complexité, c'est-à-dire aussi bien l'espace de départ que l'espace de destination et les espaces traversés. Quels sont ces outils ? En quoi nous permettent-ils d'avancer dans la définition de l'exode ?

## *2- Filières, champs migratoires, va-et-vient : des notions pour spatialiser la migration internationale*

L'objectif est de présenter brièvement ces différents outils spatiaux<sup>9</sup>, non pas de retracer leur histoire, afin de voir s'ils s'avèrent pertinents pour l'analyse de l'exode, c'est-à-dire d'une forme de migration, caractérisée par le caractère temporaire des séjours dans l'espace de destination comme dans l'espace de départ.

Mettant le fait relationnel en avant, ces notions sont apparues essentiellement pour répondre à la fois à la nécessité de spatialiser les flux migratoires mais aussi de les comptabiliser. Suivant cette volonté de spatialiser les phénomènes migratoires, la géographie en est venue à faire la distinction entre l'espace géographique des migrants et leur *espace relationnel*. « *Chaque migrant individuellement ou en groupe, agit et se meut donc dans un espace global [...]. Cet espace humain, aux dimensions nouvelles et résultant de la migration, comporte deux composantes principales : des espaces géographiques et un espace relationnel. [...] Aussi la notion d'espace relationnel recouvrira-t-elle des liens complexes, concernant à la fois les groupes migrants et l'espace géographique dans lequel s'est développé le mouvement migratoire* » (Bétéille, 1981, p. 188). L'accent est mis sur les liens pouvant se tisser entre les lieux à l'intérieur du système migratoire. Identifier ces liens en qualité et en nombre devient l'un des objectifs.

Dans la continuité, les notions de filières migratoires, de réseaux comme de champs migratoires permettent de préciser la nature des liens, de les identifier. « *La filière migratoire repose sur la solidarité agissante qui unit les membres d'un même groupe fondé sur les liens de sang et de la*

---

<sup>9</sup> Pour un historique et une présentation plus complète de ces concepts, voir (Schaeffer, 2004)

*parenté, du voisinage, de l'ethnie et de la religion* » (Simon, 1995, p. 176). La notion de filière migratoire nous place dans le champ du local et des relations de solidarité qui y prévalent, ces relations servant de base, de support à la migration ; la notion de filière projette le local dans un espace national, pour ce qui est des migrations internes, dans un espace international, pour ce qui est des migrations internationales. Cette notion a été forgée à partir du constat de « *l'existence d'attractions migratoires sélectives s'exerçant sur telle catégorie de migrants ou au bénéfice de telle agglomération* » (Ma Mung, Doraï, Hily et al., 1998, p. 67) et ce à la suite de l'étude de migrations définitives. La présence d'un ou plusieurs membres du groupe social en un lieu de migration exerce un pouvoir attractif sur les candidats à la migration au niveau local. Forgé à partir de l'exemple de migrations définitives, l'utilisation de la notion de filière migratoire dans le cas de migrations temporaires pose question : cette notion est-elle transposable ? Si l'ensemble du groupe de migrants voyage au même rythme, c'est-à-dire si l'ensemble du groupe est présent en même temps sur le lieu de destination et s'il retourne vers le lieu de départ au même moment, il semble difficile de parler de filières migratoires. En effet dans ce cas, le retour dans un même lieu résulte essentiellement de la force de l'habitude et non de la présence d'un membre du groupe dans ce lieu. Par contre si les migrants ont des rythmes de départ et de retour différenciés, différence qui conduit au fait qu'à tout moment un ou plusieurs d'entre eux est présent en migration, il est possible de parler de filières migratoires. La présence de membres de la famille ou du groupe, conjuguée ou non à la force de l'habitude, peut constituer un facteur attractif.

Proche de l'idée de filière migratoire, celle de réseau migratoire trouve sa source dans la notion de réseau social. Le réseau migratoire est cependant plus vaste puisqu'il ne prend pas seulement en compte les relations pouvant exister entre pays d'accueil et pays de départ. Au-delà de ces relations de base, il possède un caractère volontaire et plus extensif ; « *lorsqu'ils [les migrants] maîtrisent les réseaux de la société d'accueil, le choix de recourir à des réseaux de compatriotes est le plus souvent stratégique* » (Ma Mung, Doraï, Hily et al., 1998, p. 6). Ce type d'utilisation des réseaux sociaux est particulièrement important dans le domaine de l'entrepreneuriat ethnique, étant donné les atouts de compétitivité qu'il peut représenter.

La notion de champ migratoire, quant à elle, s'applique lorsque la migration conduit à la structuration, à la mise en système d'un nombre important de réseaux et de filières migratoires, ceux-ci étant alimentés par des flux constants entre les différents espaces placés ainsi en relation. « *La notion de champ migratoire place les relations au centre de la constitution d'un espace migratoire et avance l'idée d'une structuration de cet espace migratoire par les réseaux relationnels, eux-mêmes articulés aux champs de gravitation mondiaux et utilisant les complémentarités des espaces qu'ils mettent en contact* » (Schaeffer, 1999, p. 7). Le champ migratoire, plus global, permet de caractériser à la fois les lieux de départ et les lieux d'arrivée ainsi que la nature des liens qui les unissent ; liens entre les lieux,

---

mais aussi liens entre les individus. Le champ migratoire se restructure donc en permanence selon les dynamiques de ces différents types de liens. Aux côtés de ce système de relations, il est animé de flux divers : flux de personnes bien sûr, mais aussi flux de marchandises, d'informations... Par ailleurs, le champ migratoire reprend les différentes échelles et les différents facteurs évoqués précédemment, indispensables à une analyse de la migration internationale dans toute sa globalité et sa complexité. En effet, cette notion oblige à une articulation des échelles spatiales, à passer sans cesse de l'échelle globale de la relation à l'échelle locale des résidences. Enfin sa constitution fait état des facteurs économiques, politiques, culturels et sociaux à l'œuvre dans la migration internationale.

Ces différentes notions, que ce soient celles de filière ou de champs migratoire constituent autant de moyens de localisation, de description et de quantification de la migration internationale. Cependant, elles ont été forgées dans un contexte historique et migratoire particulier, qui est d'une part celui de l'exode rural en France (travaux de Roger Bêteille), d'autre part celui des mouvements migratoires définitifs en provenance de l'Afrique du nord et en direction de la France (travaux de Gildas Simon). Même si elles ne sont pas réductibles à ce seul contexte, ce dernier induit un point de vue particulier : celui de l'étude de migrations internationales définitives, en adoptant comme angle de vue le ou les espaces de destination. Est-il alors possible de parler de filières migratoires ou de champ migratoire dans le cadre de migration temporaire ? L'étude de ces dernières n'implique-t-elle pas de se centrer sur l'espace de départ ?

Dire que le lien avec le lieu de départ est plus fort dans la perspective de migration temporaire que dans la perspective de migration définitive semble relever de l'évidence ; le retour systématique des migrants, la réalisation de séjours plus ou moins longs dans cet espace participent du maintien de liens forts non seulement entre les membres du groupe social mais aussi avec les lieux concernés, liens forts que l'on peut traduire par la notion d'appartenance sociale et spatiale. Reprendre ces notions de champs migratoires ou de filières migratoires pose alors quelques difficultés pour ce qui est de l'analyse de migrations temporaires. En effet, le caractère passager des séjours dans l'un ou l'autre des lieux mis en relation n'est-il pas un facteur « d'affaiblissement » du système migratoire ?

Comme je l'ai signalé précédemment, les mouvements migratoires temporaires sont divers : soit l'ensemble du groupe de migrants est présent ou absent d'un lieu au même moment, soit les migrants se succèdent en migration comme dans la zone de départ. Si dans le premier cas, les notions classiques de l'analyse des migrations internationales semblent difficilement applicables, elles correspondent par contre plus à la deuxième situation. Toutefois, dans les deux cas il faut compter avec un autre facteur : la force de l'habitude. La répétition des voyages et des séjours, répétition au long de la vie active de l'individu migrant, mais aussi au long de l'histoire migratoire, n'agit-elle pas de la même manière que les réseaux migratoires classiques, conduisant à la production de filières ?

D'autres notions font plus directement état de la circulation des individus migrants entre les lieux constitutifs du système migratoire. Il s'agit notamment des notions de noria et de va-et-vient. Utilisée

en 1954 par Robert Montagne, la notion de *noria* désigne « *l'arrivée de migrant d'un village d'origine en remplacement des migrants ayant effectué un retour définitif dans leur village d'origine* » (Ma Mung, Doraï, Hily et al., 1998, p. 75). Si elle fait état d'une forme de circulation, et si elle se place dans la perspective de séjours temporaires en migration, la notion de *noria* renvoie à une vision mécaniste de la migration, en mettant en avant le système de remplacement d'un migrant par un autre. Par ailleurs, elle repose sur un postulat particulier selon lequel chaque migrant n'effectuerait qu'un seul séjour à l'étranger. Cependant la notion de *noria* a été reprise pour rendre compte de l'entre-deux, des relations qui peuvent unir un groupe d'émigrés à son lieu de départ, en particulier au travers de l'exemple des migrations maliennes, du bassin du fleuve Sénégal, en France. Ainsi la *noria simplifiée* « *traduit donc les mécanismes d'échanges et de flux d'un lieu à un autre, régis globalement par des systèmes de dépendance. Exploités et sans droits en France, les migrants originaires de la région des trois frontières n'ont pas, dans la grande majorité des cas, la possibilité d'afficher leurs intentions d'innovation et de transformations sociales* » (Gonin, 1997, p. 142). Dans une seconde période, la *noria complexifiée* rend compte de stratégies, qui reposent sur des réseaux associatifs, et visent à un transfert tant de ressources monétaires pour la construction d'infrastructures au village, qu'à l'acquisition d'un capital technique ou à la formation de main-d'œuvre (Cordeiro, Gonin, Quiminal, 1987 ; Gonin, 1997). La dépendance inhérente à la *noria simplifiée* disparaît au profit d'une reconnaissance et d'une acception des initiatives des migrants de la part de leur village d'origine. Suivant cette perspective, la notion de *noria* permet de rendre compte de l'entre-deux, de certaines formes de circulations au sein du champ migratoire.

Autre terme employé pour rendre compte des liens, des relations constitutives du champ migratoire, celui de *va-et-vient*. Selon une définition minimaliste, le *va-et-vient* renvoie à la pratique d'allers-retours entre plusieurs espaces, pratique qui se répète régulièrement au long de la vie d'un individu ou qui n'est qu'occasionnelle. Le *va-et-vient* s'analyse soit en relation avec les migrations dites définitives, soit en relation avec les migrations dites temporaires. Dans le premier cas, l'angle de vue est celui du pays de destination, devenue pays d'installation : le *va-et-vient* peut, par exemple, alors être fonction de l'activité de l'individu (un commerçant pratique des allers-retours réguliers pour répondre aux besoins de son activité), des relations entretenues avec le pays d'origine (un migrant peut choisir de rentrer ou non chaque année lors des vacances). Dans le second cas, celui des migrations temporaires, le *va-et-vient* peut constituer la forme par laquelle s'expriment ces mouvements. Les migrations temporaires peuvent se définir comme « *des flux d'une durée limitée à quelques années. Les migrants travaillent à l'étranger pendant quelques années puis reviennent dans leur pays d'origine où ils ont généralement laissé leur famille* » (Simon, 1995, p. 51). Si l'on suit à la lettre cette définition, il n'y a pas de *va-et-vient*, au mieux un système de remplacement du type *noria*. Pour qu'il y ait *va-et-vient*, il faut que les individus répètent cette migration pendant une partie de leur vie, c'est-à-dire que les retours ne soient pas systématiquement définitifs. Les migrations dites saisonnières

entrent plus dans le cadre du va-et-vient dans la mesure où il s'agit pour l'individu migrant de partir « travailler à l'étranger pendant des périodes comprises entre trois et huit mois d'activité » (Simon, 1995, p. 49).

En plaçant le va-et-vient en relation avec les pratiques migratoires est fait le choix implicite de le mettre aussi en relation avec la migration internationale, ce qui amène sans doute à une accentuation de son caractère flou. En effet, est-ce que dans cette perspective les travailleurs transfrontaliers par exemple, c'est-à-dire les individus qui travaillent à proximité de leur lieu de résidence tout en franchissant quotidiennement une frontière nationale, n'entrent-ils pas dans le cadre de ce va-et-vient ? Cet exemple nous place face à un cas classique de mobilité domicile/travail : pourquoi faire la différence entre cette catégorie de travailleurs et les autres, ceux qui ne franchissent pas de frontière, ces derniers ne pratiquant pas le va-et-vient ? Le va-et-vient conduit à une impasse, dans la mesure où au final l'ensemble des phénomènes de mobilité, plus ou moins réguliers, qui s'apparentent à des allers-retours, peuvent être considérés comme du va-et-vient. Pour sortir de cette impasse, des choix plus précis doivent être effectués. Les mobilités quotidiennes, qu'elles soient de travail ou de loisir, même si elles correspondent effectivement à une forme de va-et-vient ne peuvent être assimilées à la forme suscitée par les pratiques migratoires internationales.

Également défini à partir de l'exemple de migrations définitives, le va-et-vient peut être entendu comme un moyen d'entretenir l'appartenance identitaire. « *Le va-et-vient participe à la fois au maintien de l'habitus, à la pérennité de la place du migrant dans la communauté villageoise et à l'intégration de l'ensemble du groupe dans la société d'installation* » (Schaeffer, 1979, p. 14). Suivant cette logique, le va-et-vient n'est pas analysé en lui-même, en tant que système relationnel, mais pour le rôle qu'il joue dans la société de départ ou dans la société d'installation. Finalement, au lieu de mesurer l'insertion des migrants dans l'une ou l'autre de ces sociétés, leur appartenance à l'un ou l'autre de ces espaces, à partir de marqueurs d'installation, de comportements quotidiens, apparaît une tentative de la cerner par le biais de cette mobilité. Toujours pour ce qui est des migrations dites définitives, ce qui est nommé le plus souvent va-et-vient se réfère à des mouvements qui ont lieu principalement pendant la période estivale et qui voient rentrer les migrants dans leur pays d'origine. Cette pratique est très proche du tourisme classique : « *le travailleur migrant devient peu à peu pour son pays d'origine une sorte de vacancier revenant chaque année sur sa terre natale* » (Simon, 1995, p. 53). L'exemple de la migration portugaise reflète particulièrement cette situation : « *les mouvements de va-et-vient continuent même s'ils sont d'amplitude plus brève, mieux resserrés sur la période des congés payés ou des repos pour intempéries, même si l'enracinement des Portugais en France fait apparaître de nouvelles manières de fréquenter son pays natal et d'y placer son argent* » (Poinard, 1981, p. 824). Le va-et-vient est défini alors comme une pratique permettant de maintenir le lien avec le pays d'origine, de mieux gérer les relations avec la société d'installation. Si l'espace relationnel est mis en avant, c'est en tant que révélateur de la réalité de l'espace de départ et de l'espace d'arrivée.

Les différentes notions présentées, filière et champs migratoires, va-et-vient ont pour point commun de mettre l'accent, d'utiliser l'espace relationnel construit dans le cadre de migration définitive, comme moyen de changer le regard porté sur l'espace de départ et sur l'espace d'installation, en faisant état des formes de structuration de l'espace migratoire. L'objectif reste la compréhension des lieux par le biais de la relation.

Un retour au projet migratoire s'impose pour quitter cette impasse. En effet, l'installation dans le pays de destination est portée par le projet migratoire, du moins elle correspond à un moment de son histoire. De la même manière, le projet porte aussi cette succession de départ et de retour, l'alternance des séjours dans l'un ou l'autre des lieux constitutifs du système migratoire. Ainsi en revenant sur le projet migratoire, est mise en évidence une forme de mobilité marquée par l'alternance, caractéristique qui nous éloigne des notions définies précédemment. En particulier, cette alternance des séjours, la répétition des départs et des retours interrogent la notion de résidence : lorsque la circulation est au cœur du projet migratoire, comment la notion de résidence est-elle amenée à se redéfinir ? Comment analyser cette forme de migration internationale marquée par la fluidité des lieux, par l'importance du parcours, du mouvement et non par la référence à une fixité résidentielle ?

### *3- De la fluidité au mouvement : les migrations circulaires*

Face à une forme de migration internationale qui repose sur la circulation, sur l'alternance des lieux de séjour et donc des lieux de résidence, il est nécessaire de s'intéresser au *système de mobilité*, qui peut se définir comme « l'identification des liens ou relations qu'établissent les acteurs-migrants entre les différents espaces qu'ils fréquentent » (Cortes, 1998, p. 267). A priori ce système est constitué d'un lieu de départ, le village et d'un ou des lieux de destination, ici l'espace urbain, la ville. Toutefois, si l'on place la circulation au centre de l'analyse, cette distinction entre départ et destination est remise en cause ; en effet, dans la mesure où la circulation est constitutive du projet migratoire, le voyage ne renvoie pas tant à une rupture qu'à une continuité entre les lieux mis en relation. Ainsi il n'y aurait pas de lieux de départ et de lieux de destination, mais des lieux de passage. De ce constat découle une réinterrogation de la notion de résidence. De manière classique et dans la perspective d'une discontinuité entre les lieux mis en relation, on distingue un lieu de résidence principal et un lieu de passage, de séjour temporaire ; inversement, si la circulation va à l'encontre de cette idée de rupture, de discontinuité, la notion de résidence semble peu adéquate pour décrire cet état de fait. Avant de statuer sur la redéfinition de cette notion, il est nécessaire de revenir sur celle de circulation. Comment la définir ? Est-elle liée à des formes de migrations originales ?

La notion de circulation s'appuie sur le constat relativement récent de la multiplication des phénomènes de mobilité, malgré les entraves imposées à la migration, malgré l'augmentation des

installations définitives. De plus, cette notion s'appuie sur le fait que les désignations telles que migrations temporaires, migrations définitives sont de moins en moins valides.

L'approche de la circulation se différencie selon que l'on se place dans le monde francophone ou dans le monde anglo-saxon. Les chercheurs français « ont une approche de la circulation migratoire à partir des migrants installés définitivement dans leur pays d'accueil, et qui circulent entre leur pays d'accueil et d'origine. Les Anglo-saxons prennent pour lieu de départ le pays d'origine des migrants » (Ma Mung, Doraï, Hily et al., 1998, p. 66). Cette distinction entre deux mondes scientifiques dans la manière d'envisager la circulation conduit à des définitions différenciées du terme, définitions qu'il convient d'explorer.

La circulation migratoire regroupe l'ensemble des flux pouvant exister entre les lieux constitutifs du champ migratoire ; les circulations de biens, d'argent, d'informations, de personnes sont concernées. Cette circulation peut apparaître et perdurer grâce à la pratique du va-et-vient. La circulation migratoire « synthétise l'ensemble des relations entre le groupe ou l'individu émigré et le pays d'origine et prend la forme dynamique du « va-et-vient » en terme de mobilité » (Ma Mung, Doraï, Hily et al., 1998, p. 73). En nous renseignant sur les différents flux présents entre les pôles de la migration, la circulation migratoire renseigne également sur la puissance des liens mis en place. Sur le plan méthodologique, il apparaît que la démarche la plus utilisée pour saisir l'ampleur et la qualité des liens, soit une démarche quantitative, concernant le nombre de personne, l'infrastructure des transports, les quantités de marchandises circulants ou les versements d'argent, les remises. Cerner la circulation migratoire semble être avant tout une question de mesure des flux. Cependant, mesurer avec exactitude les flux liés à la migration présente quelques difficultés, puisqu'il conviendrait de faire la différence entre ceux qui concernent directement le système migratoire et ceux qui entrent dans le cadre plus classique de l'échange. En termes quantitatifs, la circulation migratoire ne peut donc être saisie que par le biais d'estimations et de marqueurs indirects, qui en sont autant de révélateurs. Autre approche possible, l'approche qualitative permet de répondre aux interrogations concernant les ressources, les enjeux de la circulation pour une population particulière. Elle permet en particulier d'insister sur le « savoir-faire » exigé par la circulation migratoire, savoir passer les frontières, les mondes.

Cette approche de la circulation migratoire reste marquée par le contexte migratoire de son élaboration. En effet, partant de l'espace de destination, qui est également le lieu de la résidence principale, elle s'intéresse essentiellement à ces mobilités entre pays dits du Nord et pays du Sud – le premier étant le lieu de résidence ; elle s'inscrit alors dans une histoire migratoire originale, longue, marquée par l'installation définitive des migrants dans l'espace de destination. Toutefois au sein d'un champ migratoire particulier, la circulation migratoire peut être porteuse d'une identité : identité de l'entre-deux, qui se construit dans les passages multiples (Schaeffer, 2004).

D'autres types d'études concernant la circulation prennent comme point de départ l'espace d'origine des migrants. Cette délocalisation du regard porté sur la circulation n'est pas la seule différence entre deux contextes scientifiques ; en effet, l'essentiel de ces études sur la circulation renvoie à ces migrations qui ne sont pas définitives. Ce point de vue amène à un recentrement sur les formes de mobilité entre l'espace rural et l'espace urbain. Ces études reposent sur le constat de formes de mobilités anciennes dans les sociétés concernées, formes de mobilité qui servent de support aux circulations plus récentes, en particulier vers l'espace urbain. Plus particulièrement, la colonisation puis l'économie de type capitaliste et la monétarisation qui l'accompagnent, conduiraient les populations migrantes à aller chercher en ville ce qu'elles ne peuvent trouver dans leur espace de départ ; « *In general, Africans moved to earn cash with which to pay head taxes, goods, and meet school fees or, more ambitiously, to accumulate bride price and invest agricultural land*<sup>10</sup> » (Chapman, Prothero, 1983, p. 601). Cet appareil explicatif, proche du modèle de l'économie néo-classique du push/pull, est complété d'une part, par une analyse mettant en relation ces formes de mobilités contemporaines, avec des formes plus anciennes telles que le pastoralisme, les pèlerinages..., conduisant alors à l'introduction de la dimension culturelle. D'autre part, une analyse de ces circulations en termes de réseaux sociaux fait ressortir la dimension relationnelle, mettant l'accent sur la persistance de liens forts entre les différents lieux du système. L'espace relationnel tel qu'il a été défini précédemment se retrouve, sauf que l'accent est mis ici sur les liens forts qui unissent les membres du système. Une des interrogations principales consécutives à cette analyse des circulations fait ressortir le fait que le maintien de liens forts avec l'espace de départ, comme l'efficacité de l'installation en villes, n'est dépendant d'une installation pérenne dans l'un ou l'autre de ces lieux : « *longer and longer periods of city residence need not be accompanied by the emergence of a permanent and urban-based proletariat, who depend entirely upon wage incomes and whose ties rural areas of origin become increasingly tenuous*<sup>11</sup> » (Chapman, Prothero, 1983, p. 614). Il semble que cette analyse de la circulation permette de dépasser l'idée d'installation tout comme la notion de résidence.

La circulation telle qu'elle est présentée ici renvoie à une forme de migration originale, que sont les migrations circulaires ; elles peuvent se définir comme « *une forme particulière de migration temporaire, caractérisée par la répétition des déplacements entre plusieurs lieux de résidence*<sup>12</sup> » (Dureau, Florez, 2000, p. 97). Contrairement aux migrations temporaires, les migrations circulaires supposent la répétition des voyages entre divers lieux de résidence, sans supposer au préalable de la

---

<sup>10</sup> « En général, les Africains bougent pour gagner de l'argent, dont le bénéfice est utilisé pour payer les impôts, les frais de scolarité, et de façon plus ambitieuse pour payer la dot ou investir dans le foncier agricole ». Traduit par nos soins.

<sup>11</sup> « Des périodes de plus en plus longues de résidence en ville n'ont pas besoin d'être accompagnées de l'émergence d'un prolétariat urbain permanent, qui dépend entièrement de la croissance des salaires, dont les liens avec l'espace rural d'origine deviennent de plus en plus ténus ». Traduit par nos soins.

<sup>12</sup> Traduit par nos soins

durée du séjour dans l'un ou l'autre de ces lieux. Même si le terme de résidence est toujours employé, ce n'est pas en référence à un lieu unique, à une idée d'installation, mais plutôt en référence à l'idée de passage. Ainsi aucune rupture n'apparaît dans ce système, qui se présente comme un continuum spatio-temporel, mais aussi social. Le principe de plurirésidence sous-jacent à la notion de migration circulaire porte en lui cette continuité. « *Il y a une intégration fonctionnelle des différents lieux entre lesquels les individus circulent. L'intensité des déplacements circulaires peut ainsi modifier la structuration de l'espace, induire un continuum entre le centre urbain et son espace environnant, ou un chevauchement d'espaces par intégration fonctionnelle au-delà du continuum physique du bâti* » (Dupont, Bureau, 1994, p. 807).

Les migrations circulaires, en remettant en cause la notion de résidence, plus précisément en introduisant l'idée de plurirésidentialité, permettent de dépasser la dichotomie classique entre migration définitive et migration temporaire, plus largement entre pays de départ et pays de destination, entre immigration et émigration. Ainsi, puisque le projet migratoire porte en lui cette circularité des parcours migratoires, les catégories d'immigré/immigrant n'ont plus cours et il est possible de les remplacer par celle de migrant, qui est plus neutre au sens où elle ne suppose pas un espace de départ et un espace de destination, de même qu'elle conduit à l'observation des migrants à partir de tous les points du système. Mais le dépassement de ces catégories n'amène-t-il pas à supposer une équivalence des lieux mis en relation ? Cela signifierait-il que les lieux se chargent des mêmes significations pour les migrants à partir du moment où la circulation devient le fait fondamental ?

Répondre à l'affirmative à ces interrogations reviendrait à annihiler totalement le sens du projet migratoire. En effet, ce dernier énonce le pourquoi de la circulation et par là même il énonce le pourquoi de telle ou telle direction. Le projet migratoire confère alors, par le biais de la circulation, des fonctions, des significations propres à chacun des lieux. S'il n'y a plus de lieu de départ et d'arrivée, mais uniquement des lieux de passage, « *la connaissance préalable du cadre socioculturel et économique de la société considérée doit aider à un repérage du lieu de référence à partir duquel se déploient les déplacements* » (Cortes, 1998, p. 267). Si le lieu de référence peut avoir alternativement la fonction de lieu de départ et celle de lieu d'arrivée, ce n'est pas cette caractéristique qui lui confère son originalité, mais plutôt le sens que lui donnent les migrants. Quelles sont les valeurs qui y sont attachées ? Quels sont ceux qui y résident, quelles relations les migrants entretiennent-ils avec eux ?... telles sont par exemple les interrogations pouvant permettre d'identifier et de qualifier le lieu de référence. Plus largement les modes d'habiter, le type d'activités exercé dans tel ou tel lieu, les réseaux sociaux mobilisés dans ces lieux sont autant d'indicateurs quant à la fonction, à la signification du lieu dans le système de mobilité, en particulier pour prendre en compte les dynamiques qui animent ce système, dans le projet migratoire.

Toutefois chacun de ces lieux ne prend son sens qu'en relation avec les circulations qui les mettent en contact. Observer les lieux par le biais des circulations conduit à introduire des paramètres nouveaux, à savoir la distance et le temps. Précédemment, j'ai affirmé que la pratique des migrations circulaires contribue à la fabrication d'un continuum entre les lieux du système. Or ce continuum repose sur une gestion de la distance et du temps.

La migration circulaire se caractérise par la définition d'espaces temporels ayant chacun une fonction particulière dans le projet migratoire : séjour dans le lieu de référence, séjour dans le ou les autres lieux. Chacun de ces moments, chacune de ces durées correspond à des moments de la vie du migrant dont, soit il est seul décideur, soit la décision en revient au groupe de parenté ou au groupe social. Plus qu'une gestion du temps par le groupe social, il s'agit ici d'une gestion de l'absence de plusieurs de ses membres pour une période plus ou moins longue. L'obligation du retour, comme l'obligation des départs, se trouve fortement corrélée à cette gestion de l'absence. Ce constat oblige à s'intéresser d'une part aux rythmes migratoires, d'autre part aux parcours migratoires. En effet, parler de rythme migratoire revient à introduire l'idée de scansion du temps par l'alternance et la réversibilité entre les arrivées et les départs ; de la même manière que les migrations circulaires ne construisent pas de rupture dans l'espace, elles s'inscrivent dans un continuum temporel. De façon plus classique, ce continuum temporel s'exprime par les rythmes saisonniers : les migrations saisonnières, qui sont une forme particulière de migrations circulaires, constituent l'expression la plus simple de la continuité dans le temps. L'alternance des départs et des retours se calque sur l'alternance des saisons faisant ainsi partie intégrante du calendrier des populations, au même titre que les activités agricoles – les migrations étant par ailleurs très liées à ce dernier calendrier – pour ce qui est des migrants dont le lieu de référence se trouve dans l'espace rural. La régularité est d'autant plus prégnante dans le cadre des migrations saisonnières que l'ensemble du groupe de migrants se déplace aux mêmes périodes, quel que soit le niveau de prise de décision, d'élaboration du projet migratoire. Par exemple, pour ce qui est du Sahel, traditionnellement les migrants quittent leur village à la fin de la saison des pluies, autour des mois d'octobre ou novembre pour aller s'installer provisoirement et travailler en milieu urbain avant de partir de nouveau en fin de saison sèche chaude vers les mois d'avril ou mai, afin de participer aux travaux des champs.

Le schéma relativement simple des migrations saisonnières peut se complexifier d'une part si le calendrier migratoire n'est plus en adéquation avec le calendrier agricole, d'autre part si l'ensemble du groupe de migrants ne suit plus les mêmes rythmes que ce soit pour ce qui est des voyages ou pour ce qui est de la durée de séjour dans l'un ou l'autre des lieux concernés. Cette complexification peut renvoyer à une diversification des projets migratoires au niveau du groupe social – par exemple chaque famille peut élaborer son propre projet sans faire forcément référence aux préoccupations du groupe – ou à une prise d'autonomie des migrants vis-à-vis du projet énoncé à l'échelle du groupe social et/ou du groupe de parenté. *L'installation de la mobilité*, sur laquelle je reviendrai, participe également de la complexification de ce schéma. Si dans le cadre des migrations saisonnières, c'est-à-

dire « *la mise en évidence de la cohérence interne du rythme migratoire en relation avec le cycle vital de l'individu et ses projets de vie qui ont abouti* » (Cortes, 1998, p. 268), sont communs à l'ensemble du groupe de migrants dans la mesure où ils partagent rythmes et parcours migratoires, lorsque le système se complexifie, ces cycles migratoires se différencient. L'alternance des départs et des retours, la durée des séjours deviennent propres soit à chacun des migrants, soit à un groupe de parenté.

La complexification des rythmes de la migration conduit à des changements au niveau des lieux mis en relation. Si dans le cadre des migrations saisonnières, le groupe était absent ou présent en un lieu au même moment, avec cette complexification on retrouve des individus migrants présents ou absents des lieux selon des périodes différentes. Ainsi des migrants sont toujours présents en milieu urbain, de la même manière que d'autres sont toujours présents en milieu rural, la circulation faisant que les individus se croisent en permanence dans chacun de ces lieux. Cette complexification participe d'une consolidation des lieux de la migration : de temporaires, ils deviennent permanents même si ce ne sont pas les mêmes individus qui y résident. Ainsi le croisement des cycles migratoires avec la notion de projet migratoire permet de mettre en évidence la complexification du système de mobilité, complexification qui se caractérise par l'introduction de l'idée de permanence des lieux en association avec le caractère temporaire, circulaire des pratiques spatiales. Ce paradoxe d'une construction spatio-temporelle reposant à la fois sur la permanence et la circulation constitue la caractéristique principale des migrations circulaires, la condition même de la circulation, de la construction de ce continuum dans l'espace et dans le temps.

### *Conclusion*

L'introduction de la notion de projet migratoire permet ainsi de dépasser les analyses mécanistes en termes de déterminants. Cette notion ouvre la possibilité d'articuler et de prendre en compte les différentes échelles sociales, spatiales et temporelles, de même que les éléments contextuels.

La spatialisation des mouvements migratoires en fonction d'un continuum spatio-temporel amène à l'introduction de la qualification de migration circulaire. Elle oblige à prendre en compte les rythmes du mouvement, de même que les lieux mis en relation par ce mouvement, non pas selon une logique de départ et d'arrivée, mais en fonction des significations différenciées que leur confèrent les migrants. Les migrations circulaires — l'exode pour reprendre le terme utilisé localement au Niger pour qualifier cette forme de mobilité — se caractérisent donc par une certaine fluidité dans le temps et dans l'espace, fluidité qui s'exprime notamment par la remise en cause de la notion classique de résidence, par la remise en cause des paradigmes de pays de départ et pays de destination. Parler de migration circulaire amène alors à parler de plurirésidence au niveau individuel, pour exprimer cette alternance des passages dans différents lieux ; alternance et plurirésidence qui, si elle n'empêche pas l'existence d'un lieu de référence à l'intérieur du système, ne lui confère qu'une valeur culturelle et

sociale, d'autres lieux pouvant avoir une valeur plus économique ou politique... Le projet migratoire afférent porte en lui cette circularité, ce principe du passage dans les différents lieux et ce en liaison avec les contraintes économiques, sociales ou politiques sur lesquelles il est bâti.

Permanence et circulation sont donc les deux facettes des migrations circulaires, facettes paradoxales qui portent en elles toutes les difficultés inhérentes à l'analyse de cette forme de migration puisque les catégories classiques de l'analyse se trouvent battues en brèche.

## CONCLUSION : UN LIEN ENTRE MIGRATION CIRCULAIRE ET PAUVRETE ?

Si les migrations circulaires ont été définies hors de tout contexte géographique, il n'en reste pas moins que leur description renvoie bien souvent à des Pays du Sud. La construction de projet migratoire reposant sur la circulation est-elle une caractéristique de ces Pays du Sud, plus largement est-elle une caractéristique des espaces marqués par la pauvreté ? Répondre à cette question sans tomber dans des explications déterministes est assez malaisé ; toutefois, il est difficile de nier qu'une situation de pauvreté peut conduire à des formes originales de migration simplement pour des questions de coût. En effet, si nous réduisons la migration à une question de coût des transports, la pauvreté semble restreindre de fait le champ des possibles, même si celui-ci s'élargit lorsque le groupe place ses économies, comme ses espoirs, en envoyant un individu en migration. Mais que dire lorsque celle-ci est massive ? Placer en regard migration et pauvreté peut s'envisager comme l'expression d'une certaine modestie dans le projet migratoire. Par exemple, lorsque la sécurité alimentaire n'est pas assurée, l'absence d'un certain nombre de membres du groupe constitue autant de bouches en moins à nourrir. Ainsi si sur le plan strictement économique, la pauvreté a quelques conséquences sur le fait de migrer, cela ne nous apprend rien quant à la forme des migrations.

Les migrations circulaires conduisent non seulement à une diversification des ressources économiques, mais aussi à une diversification, une extension des réseaux sociaux pouvant être mobilisés en cas de difficultés. Cette diversification, tout comme la possibilité de choisir la mobilité lorsqu'un lieu ne répond plus aux objectifs qui lui sont assignés, sont autant de réponses envisageables face à une situation de pauvreté, ou même face à une situation de crise. En fait les migrations circulaires confèrent à l'analyse de la pauvreté une certaine dynamique ; celle-ci ne peut plus se concevoir comme une contrainte, une entrave, assignant à résidence des populations soumises, mais plutôt comme un facteur de dynamisme qui s'exprime par le biais de la mobilité. Les migrations circulaires, tout comme la construction d'un projet migratoire, font apparaître l'idée de promotion sociale – ou simplement de projet – idée qui est a priori antinomique avec la pauvreté.

Afin de préciser d'une part la définition et la description des migrations circulaires et d'autre part le visage, les caractéristiques de la pauvreté, il est nécessaire d'inscrire ces deux notions dans un contexte particulier, celui de l'Afrique de l'Ouest et plus particulièrement celui du Niger et de la Côte d'Ivoire. Comment s'est construit le système migratoire propre à cet espace ? Comment a-t-il évolué en parallèle de l'accentuation de la pauvreté ? Comment se présente-t-il aujourd'hui, dans un contexte d'*installation de la mobilité* et d'intensification du *risque migratoire* ?

En parallèle de ces interrogations, je mènerai une réflexion sur les méthodes nous permettant de décrire les migrations circulaires, en particulier sur les méthodes quantitatives et leurs limites.

**CHAPITRE 2 :**

**DU SAHEL ET DES GRANDES VILLES DU GOLFE DE GUINEE : INSTALLATION DE  
LA MOBILITE ET RISQUE MIGRATOIRE**

Pour reprendre une métaphore déjà employée, l'objectif est de présenter le décor de la scène sur laquelle se jouent les migrations circulaires, c'est-à-dire de reprendre les éléments contextuels, sans lesquels le projet migratoire ne peut se comprendre. Aussi est-il nécessaire de replacer les migrations circulaires entre la bande sahélienne et les villes du Golfe de Guinée dans leur contexte géographique, politique, économique et surtout historique. Plus qu'une simple situation des différents lieux et parcours concernés par les migrations circulaires, il s'agit de comprendre en quoi elles s'insèrent dans une histoire longue, indissociable de l'histoire plus globale de la sous-région (conquête coloniale, pacification, urbanisation, industrialisation...). En quoi cette histoire longue participe-t-elle à la compréhension des mouvements migratoires contemporains ?

Les migrations internationales entre l'espace sahélo-saharien et l'espace côtier du Golfe de Guinée s'inscrivent dans une histoire relativement longue, dans laquelle la colonisation et ses conséquences jouent un rôle fondamental<sup>13</sup>. Tour à Tour encouragées, simplement permises ou empêchées, les migrations internationales prennent de l'ampleur tout au long de la période coloniale, logique qui se poursuit à la suite des indépendances en 1960. Saisonnières au départ, ces migrations deviennent progressivement soit définitives, soit circulaires. Également les espaces de destination se diversifient progressivement : si le Ghana domine largement jusque dans les années 1960, il est progressivement remplacé en tant que destination privilégiée par le Bénin, le Nigeria ou la Côte d'Ivoire. Ainsi au long du XX<sup>e</sup>, le couple migratoire Sahel/Golfe de Guinée s'institue comme un espace de circulation privilégié, expression d'une certaine continuité avec la période pré-coloniale. Quelles sont les particularités de cet espace ? Comment a-t-il été analysé, c'est-à-dire est-il envisagé comme espace de circulation ou bien comme la superposition d'espaces différenciés — de départ, de destination — aux caractéristiques et aux contraintes diverses ?

À l'intérieur de cet ensemble régional, je m'intéresserai plus particulièrement au cas des relations entre le Niger et la Côte d'Ivoire. Pour des raisons de clarté de l'analyse, de contraintes méthodologiques, je présenterai successivement ces deux États, en mettant l'accent pour le premier sur ses caractéristiques géographiques, économiques et démographiques ; pour le second, je privilégierai une approche statistique et politique de la migration internationale, en insistant notamment sur le rôle d'Abidjan dans ce couple migratoire.

Enfin, afin de sortir de cette logique explicative binaire, de faire le lien entre cet arrière-plan de la migration internationale et une approche plus micro des migrations circulaires, il est nécessaire d'introduire deux paradigmes fondamentaux, à savoir *l'installation de la mobilité* d'une part, et d'autre part *le risque migratoire*. Ces deux paradigmes permettent non seulement de faire le lien entre

---

<sup>13</sup> Cette remarque ne signifie pas l'absence de mouvements de populations dans la période pré-coloniale. La colonisation a toutefois cette particularité de relier le développement d'une économie de type capitaliste aux mouvements migratoires.

le projet migratoire propre à un groupe social, mais aussi de dépasser, de donner plus de sens à l'analyse reposant sur les notions de migration et pauvreté.

## I- UN SYSTEME MIGRATOIRE COLONIAL ?

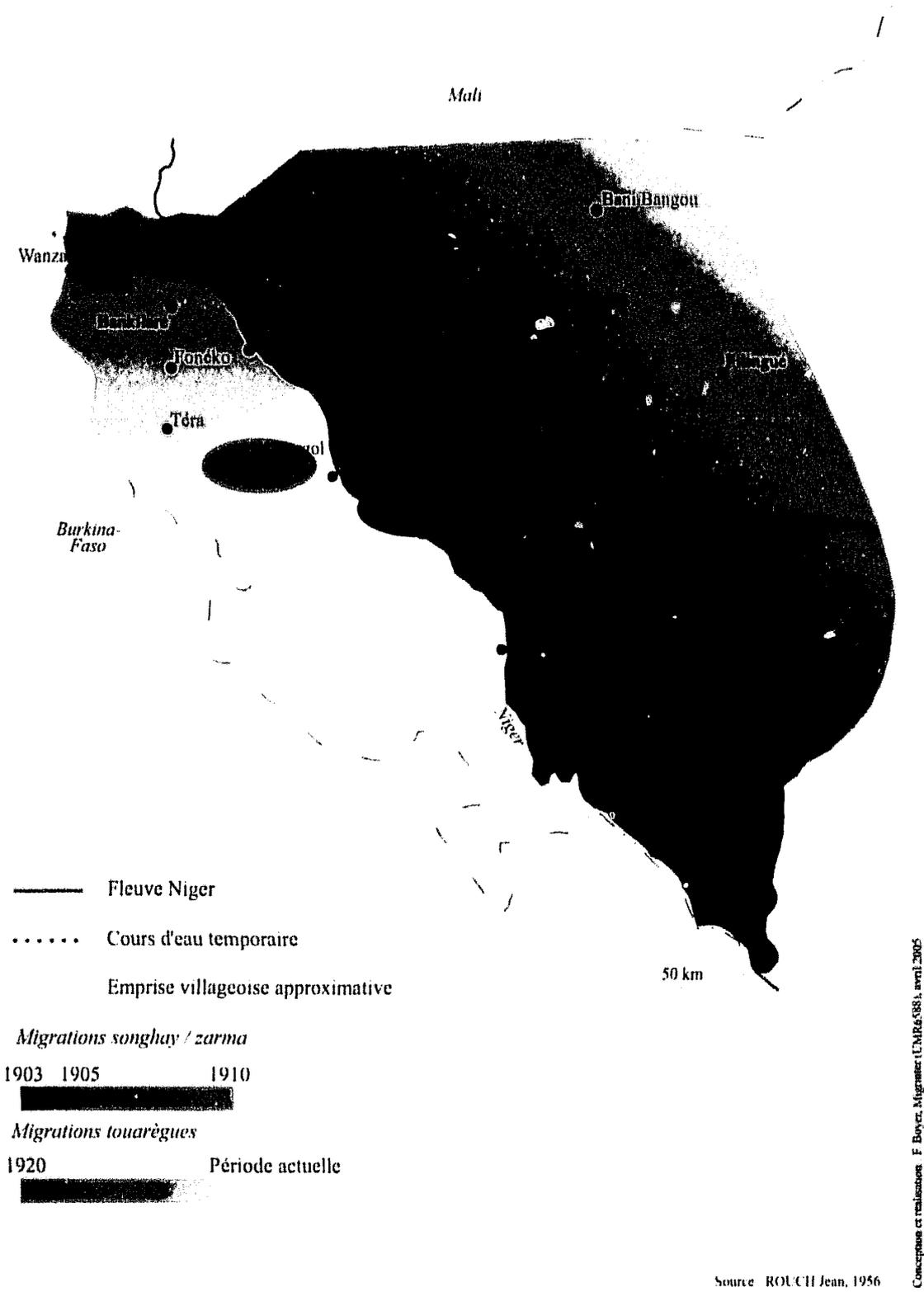
Si des mouvements de population ont existé avant la période coloniale, ils n'ont eu que peu d'influence sur les orientations actuelles. En effet, la direction des mouvements, tout comme leur ampleur sont directement issues de la période coloniale – voire de la Traite –, de son organisation spatiale, économique et politique. Comment la colonisation a mis fin à certaines formes de mobilité et en a suscité d'autres, notamment l'émigration de travail, sous la forme du salariat urbain, par le biais de la monétarisation de l'économie ?

Actuellement l'organisation des flux migratoires en fonction de l'histoire coloniale est remise en cause, étant donné la croissance et la complexification des différentes formes de circulation.

### *1- Des mobilités anciennes bouleversées par la circulation*

L'histoire du peuplement dans cette partie de l'Afrique fait état de mobilités nombreuses consécutives par exemple à la recherche de nouvelles terres, à des conquêtes, des jeux de force ou à des catastrophes climatiques. De la même manière, la Traite, qu'elle soit européenne ou arabe, a conduit à des mobilités nouvelles, que les populations cherchent à échapper à l'esclavage ou qu'elles soient des acteurs de ce commerce. Les caravanes transsahariennes relèvent de ce système de mobilité reposant sur le commerce, faisant la jonction entre le Sahel et le monde arabe : métaux, tissus, esclaves... étaient échangés faisant état d'une forme de complémentarité entre ces deux espaces. De la même manière, les caravanes haoussa se développent à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la base de la traite négrière faisant la jonction entre le Sahel et le nord du Ghana actuel ; ce groupe conservera le monopole du commerce dans les Northern Territories jusqu'en 1950 (Rouch, 1956, p. 17-24). Autre forme de mobilité qui prit de l'ampleur à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle dans l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest, les voyages liés à l'étude et à la diffusion de l'Islam ; « *les lignages savants (les Zawâyâ), diffusant leur savoir, devinrent les maîtres à penser d'une partie notable des lettrés ouest-africains, répandant un idéal d'étude par la lecture – des textes sacrés – et le voyage – pour apprendre auprès de nouveaux maîtres* » (Coquery-Vidrovitch, 1985, p. 105). Ces différents mouvements de populations, quelle que soit leur nature, font référence à un passé lointain, passé qui fut utilisé, mis à profit par les migrations internationales contemporaines.

Carte n°2 : Les vagues migratoires dans l'ouest nigérien au début du 20<sup>e</sup> siècle



En effet, si mon propos ne consiste pas à entrer dans le détail de ces mobilités consécutives aux mouvements de peuplement ou à l'activité commerciale, elles peuvent toutefois, être envisagées comme autant de supports, de relais pour les migrations internationales plus récentes. Par exemple, la Gold Coast (Ghana actuel) fut pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et quasiment jusque dans les années 1970, la destination privilégiée des Nigériens et plus particulièrement des migrants originaires de l'ouest du pays. Or ces mouvements migratoires s'enracinent dans une histoire plus ancienne, renvoyant à l'instauration de la paix à partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a réduit les guerriers songhay et zarma de l'ouest nigérien à l'inactivité. « *Les Zarma Songhay et les Songhay, guerriers sans emploi, partirent sur les routes du sud « pour voir ». Quand, en 1901, l'un des anciens soldats de Babatu entra à Kumasi, tout le pays était dans un état pitoyable par suite de la dernière guerre Ashanti ; il s'installe au Zongo<sup>14</sup> des Haoussa et travaille à la reconstruction de la ville. [...] Alors, les Zarma de Salaga, de Tamale ou de Yendi, les Haoussa de Kano, répandirent la nouvelle d'une ville plus riche que toutes les autres. En 1902, les premiers Zarma revinrent de Kumasi avec les cotonnades européennes et les jeunes filles du Niger commencèrent à chanter les louanges de « Yama » (loin) : la Gold Coast » (Rouch, 1956, p. 24-25). Ainsi progressivement, un système migratoire plus structuré, des filières organisées se mettent en place reposant sur ces premiers mouvements, qui, bien qu'ils soient proches de l'errance, ont bénéficié eux-mêmes de l'organisation de ces quartiers que sont les Zongo, et du contexte international particulier apparu au tournant du XX<sup>e</sup> siècle.*

À cette période, une fois la pacification terminée, le système d'exploitation colonial, français comme britannique, prend peu à peu toute son ampleur, participant de cette complémentarité en termes de main-d'œuvre entre un nord sahélien et un sud forestier et côtier. Dans cette dernière zone géographique, la main-d'œuvre se faisait rare : les côtiers partaient vers les rivières de l'huile du Nigeria, du Congo ou du Cameroun. Le Ghana était dans l'obligation de faire appel à une main-d'œuvre venue de la Côte d'Ivoire, du Liberia ou du Sierra Leone. Par ailleurs, les besoins en travailleurs étaient de plus en plus élevés que ce soit pour la construction du chemin de fer, les travaux publics ou l'exploitation de l'or et de la forêt, les cultures industrielles telles que le café, le cacao, l'huile de palme et plus tard le caoutchouc. Cette main-d'œuvre venue du nord était particulièrement bien accueillie : par exemple, en 1894, seuls 2 400 Africains travaillaient dans les mines d'or du Ghana, alors qu'ils étaient 15 000 en 1909 (Rouch, 1956, p. 25). Ainsi la migration prend de l'ampleur et concerne progressivement l'ensemble de l'ouest nigérien : si les premiers départs concernent les Zarma de Dosso et de Niamey en 1903, ils sont suivis par la suite, autour de 1905, par les gens de Dargol, de Wanzarbé, Sakoiré, autour de 1910 par ceux du Gorouol, de l'Ayorou, de l'ensemble du

---

<sup>14</sup> Zongo est le nom donné dans les villes de l'est (Kumasi, Accra, Lomé, Niamey...) de l'Afrique de l'Ouest aux quartiers haoussa. Plus largement, ces quartiers servaient de bases d'établissement pour tous les étrangers, désignant alors les quartiers regroupant les migrants internationaux.

Zarmaganda. En l'espace de 10 ans, les zones de départ en migration sont établies, selon une logique de progression en tâche d'huile ; elles concernent alors pour l'instant uniquement les Zarma et les Songhay.

Également c'est à cette période que les mouvements migratoires prennent leurs configurations actuelles, celles de migrations circulaires. « *Si les tous premiers reculèrent devant la fatigue et les dangers du voyage de retour (ils se sédentarisèrent définitivement), il semble que c'est vers 1905 que les Zarma prirent l'habitude de rentrer chaque année. Les travailleurs se retrouvaient en février à Kumasi, ils achetaient des tissus, surtout des « guinées » noires et blanches (les imprimés étant trop chers), se groupaient à 50 ou 100, et partaient* » (Rouch, 1956, p. 26). Si les installations définitives ont pu servir de base à de nouveaux mouvements migratoires, les migrations saisonnières, puis circulaires, constituent dès le départ la forme migratoire fondamentale.

Ce détour par l'histoire de la migration internationale chez les Zarma et les Songhay s'imposait dans la mesure où les filières construites progressivement vers le Ghana par ces populations vont servir de fondement, de support à la migration internationale touarègue de l'ouest du pays. Pour l'espace qui nous concerne, à savoir la zone de Bankilaré, zone peuplée par des Touaregs et par des Songhay, les débuts de la migration internationale renvoient aux années 1920, datation que l'on retrouve aussi bien au travers des entretiens que dans les archives laissées par la colonisation<sup>15</sup>. À cette période comme aujourd'hui, les migrants touaregs se reposent sur la tradition migratoire songhay pour ce qui est de l'organisation des départs, du voyage, comme des conditions de l'arrivée, du moins lorsque la destination est récente. Par exemple, si à Abidjan les Touaregs disposent de leur propre organisation, lorsque les frontières de la Côte d'Ivoire se sont fermées en 2002, que les courants migratoires ont dû se réorienter, il a été fait appel de nouveau à l'organisation songhay ; ainsi dans l'un des campements étudiés, les migrants sont partis vers Cotonou avec en poche simplement l'adresse d'un hôtel tenu par un Songhay originaire de la même zone qu'eux. Ce n'est qu'avec le temps, avec la répétition des voyages, l'habitude, que les filières touarègues s'autonomisent par rapport aux filières songhay. Les migrants les plus vieux, aujourd'hui rentrés définitivement, situent dans les années 1950-1960 l'autonomisation de leurs filières migratoires par rapport aux filières songhay.

Ces liens de départ entre les divers groupes ethniques, liens qui s'amenuisent au long de l'histoire migratoire, se retrouvent pour toutes les destinations, du Ghana, à la Côte d'Ivoire, au Bénin ou au Nigeria. Je reviendrai par la suite plus précisément sur l'histoire migratoire propre aux Touaregs de la zone de Bankilaré ; il faut cependant constater qu'elle s'insère dans le cadre plus large de l'histoire des migrations dans l'ouest du Niger, fondement historique qui marque encore aujourd'hui ses dynamiques. En effet, l'ancienneté de leurs courants migratoires, ancienneté qui participe d'un nombre

---

<sup>15</sup> Contrairement à la migration Zarma Songhay, il n'existe pas pour les Touaregs d'études anciennes concernant la migration internationale.

plus grand d'installations définitives<sup>16</sup>, constitue autant de supports, d'atouts pour les courants contemporains, et leurs réorientations éventuelles. Les catégories ayant cours dans le Ghana du milieu des années 1950 rendent compte de ces liens entre les différents groupes ethniques en migration (Cf. : encadré n°3) et font en particulier état de l'assimilation des Touaregs aux « Zabrerna ». Étant donné l'existence de tels liens entre les groupes ethniques tout au long de l'histoire migratoire, liens qui reposent sur une origine géographique commune, est faite l'hypothèse que chacun de ces groupes obéit globalement aux mêmes logiques en matière de construction du projet migratoire, comme dans le domaine des travaux effectués en migrations.

**Encadré n°3 :** Les différentes appellations ethniques en usage au Ghana au milieu des années 1950 pour désigner les migrants nigériens (d'après (Rouch, 1956, p. 35))

Catégorie usitée	Langue parlée	Régions de provenance au Niger	Nombre de migrants recensés
Hausa	Haoussa	Mauri de Dogondoutchi	82 000
		Aderawa de Tahoua	300 000
		Sudye de Filingué	53 000
		Béri Béri de Zinder	58 000
Zabrerna	Zarma	Songhaï de la région de Tillabéri / Niamey (descendants directs de Gao) : canton de Fafa, Karou, Ayorou, Anzourou, Goruol, Kokoro, Téra, Namaro, Karma	120 000
		Zarma de Tillabéri / Niamey / Dosso (est de Tillabéri et Dallol Bosso)	250 000
		Kurtey de Tillabéri, Niamey et nord du Nigeria	20 000
		Wogo de Tillabéri	11 000
		Dendi de Dosso	30 000
		Bella de Tillabéri, anciens captifs des Touaregs libérés par l'occupation française et la suppression de l'indigénat (s'agglomèrent aux Zabrerna en Gold Coast et prennent modèle sur les Songhaï de leur canton)	?

Parler de projet migratoire dans le cadre d'une analyse historique des mouvements pose cependant, quelques difficultés ; pour comprendre les motivations qui président à la mobilité, ne sont disponibles que de sources indirectes (archives, études anciennes, lecture de la migration ancienne par les migrants contemporains...), et par conséquent un certain nombre d'échelles sociales – individuelles, familiales – participant de la construction du projet nous échappe totalement, tout comme une partie

<sup>16</sup> Ces installations définitives anciennes, comme les plus récentes, ne sont pas chiffrables à cette échelle d'analyse. Toutefois, leur mention dans les études de cette région (Rouch, 1956 ; Kimba, 1981 ; Olivier de Sardan, 1984), comme lors d'entretiens avec des migrants touaregs ou songhay laisse à penser qu'elles sont relativement notables, du moins pour ce qui est de l'accueil de ces mêmes migrants.

du contexte social, culturel, politique de la migration. Aussi, j'en resterai ici à une analyse en termes de déterminants, tout en ayant conscience de ses imperfections.

Pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle se met en place un système migratoire colonial dans cette partie de l'Afrique de l'Ouest. Lorsque la pacification est terminée, le système d'exploitation colonial s'installe progressivement, donnant lieu alors à un appel de main-d'œuvre au sud. Ce système se caractérise par un développement économique, notamment agricole par le biais des cultures de rente, dans les espaces côtiers du Golfe de Guinée, alors que le Sahel est simplement pourvoyeur de main-d'œuvre. Cet état de fait s'explique tout autant par une pacification plus tardive au nord – dans l'ouest nigérien elle n'est vraiment effective que dans les années 1920 –, que par de plus fortes potentialités de développement au sud pour des raisons climatiques – qui sont favorables aux cultures de rente comme le café, le cacao, le caoutchouc – la présence de ressources minières plus importantes ; cette exploitation des différentes ressources disponibles s'accompagne de la nécessité de construire des infrastructures de transport (route, chemin de fer). Enfin, l'installation de l'administration coloniale s'accompagne également d'un développement urbain relativement important. Si cet appel de main-d'œuvre en direction du sud peut constituer une des motivations conduisant aux départs, l'hypothèse est qu'il n'en constitue pas pour autant le déterminant le plus important ; la migration reste un choix fait par les paysans, qui décident alors de reprendre les routes tracées depuis longtemps par leurs ancêtres, par les commerçants, en particulier par les commerçants haoussas.

Face à l'obligation d'adopter pour cette analyse historique des migrations internationales, une démarche explicative reposant sur les déterminants migratoires, il est possible d'établir une liste des différents facteurs ayant conduit aux départs. « On note ainsi, dans des ordres variés :

- *la fuite devant les réquisitions (travail forcé) et le recrutement*
- *la nécessité de gagner de l'argent pour le faire parvenir au village (pour l'impôt, pour acheter du mil, pour payer une dot)*
- *la possibilité de ramener des habits, des tissus et de menus cadeaux, pour la famille ou une fiancée*
- *le désir d'échapper à l'autorité paternelle, le goût d'émancipation et de liberté face aux contraintes familiales*
- *la soif d'aventure, le prestige attaché au voyage et son caractère « initiatique » » (Olivier de Sardan, 1984, p. 255).*

Les migrations internationales au long du XX<sup>e</sup> siècle, et notamment pendant toute la période coloniale, n'obéissaient pas à l'un ou l'autre de ces facteurs ; les explications de ces mouvements sont issues de la combinaison des plusieurs facteurs, l'un ou l'autre pouvant agir plus fortement selon les périodes, le contexte socio-historique, économique, politique de la zone de départ. Par exemple, a été avancé le fait que, selon l'appartenance sociale de l'individu, celui-ci ne pouvait effectuer certains travaux dans son

---

village ; aussi des départs en migration sont liés à cette volonté d'échapper aux regards du groupe afin de pouvoir effectuer n'importe quel travail et ramener ensuite de l'argent au village. D'autres catégories sociales, en particulier les catégories serviles seraient parties pour échapper à l'hégémonie de la noblesse. « *Chaque catégorie sociale aurait ainsi eu ses motifs spécifiques, et la combinaison de ces raisons particulières, parfois inverses, aurait entraîné le mouvement migratoire* » (Olivier de Sardan, 1984, p. 256).

Plus largement, il est possible d'établir une distinction entre deux types d'analyse de ces séries de facteurs, l'une insistant plus sur les aspects économiques, et l'autre sur les aspects politiques, en particulier ceux consécutifs à la domination coloniale. Les explications relevant du premier cas font surtout état de la nécessité pour les populations de se procurer du numéraire que ce soit pour le paiement de l'impôt, l'acquisition de vêtements ou l'achat de céréales ; en effet, la faible monétarisation de l'économie rurale obligeait les populations à aller chercher ailleurs la monnaie fiduciaire qui leur était devenue indispensable depuis l'instauration du système colonial. Plus précisément et dans une perspective marxiste, « *on a souvent expliqué les bas salaires versés au prolétariat africain par la persistance d'un secteur de subsistance agricole, qui garantirait aux travailleurs de l'industrie la part de la reproduction de leur force de travail que leur salaire ne permet pas d'assurer (contrairement à ce qui serait le « principe » du capitalisme « normal »)* » (Olivier de Sardan, 1984, p. 256). Ce type d'exploitation serait fondamentalement lié à la logique de domination coloniale. Pourtant l'analyse de ces flux et en particulier des transferts effectués par les villageois montre que ce sont ces derniers qui subventionnent l'économie locale de la zone de départ – en particulier par la pratique des migrations circulaires qui constituent à la fois un complément de revenus et une main-d'œuvre temporaire – et non l'inverse.

Observés à l'aune du présent, les déterminants économiques de la migration circulaire conservent une partie de leur pertinence, simplement en tant que facteurs pouvant jouer parmi tant d'autres. En effet, la faible monétarisation des économies rurales oblige les populations à rechercher ailleurs, par des moyens divers, la monnaie fiduciaire qui leur est toujours nécessaire pour acquérir des vêtements ou pour payer l'impôt. Nombre de migrants font état de ce type de contraintes dans leur projet migratoire ; également si l'on observe ce que ces mêmes migrants ramènent de leur séjour côtier, le poste de dépense en vêtements est le principal aux côtés de dépenses concernant l'hygiène (savon, crème...) ou le prestige, les achats relevant du domaine alimentaire ne venant généralement qu'en troisième position.

Autre type d'analyse, plus complémentaire qu'opposée à la précédente, celle insistant plus spécifiquement sur les aspects politiques de la migration internationale. En effet, celle-ci peut être envisagée comme une forme de résistance passive à la colonisation, les populations cherchant par leur départ à échapper aux travaux forcés, aux recrutements effectués par l'administration coloniale. Les migrations, « *revêtant une allure de dérobades ou de fuite, constituent parfois la seule issue possible eu égard aux puissants moyens d'encadrement administratif et de répression détenus par les autorités*

*coloniales* » (Kimba, 1981, p. 119). En introduisant le facteur politique dans l'analyse des migrations internationales au cours de la période coloniale, celles-ci changent de caractère : elles peuvent être analysées comme des fuites face à une oppression politique, rapprochant alors les migrants de la condition de réfugié. Ce cadre explicatif se trouve conforté par le fait que les populations partaient vers la Gold Coast, c'est-à-dire vers une colonie britannique ; or les deux puissances coloniales ne pratiquèrent par le même type d'administration de leur territoire. Du côté britannique, l'impôt ne fut introduit que tardivement, par rapport au côté français où dès le début les taxes sont lourdes, tout comme les travaux forcés, les réquisitions ou les conscriptions militaires. Ces différences de gestion entre les deux colonies expliqueraient donc les départs vers la Gold Coast.

Aucune de ces analyses de la migration internationale, qu'elles insistent sur les aspects socio-économiques ou sur les aspects politiques ne se suffisent à elles seules. En particulier l'attrait pour la Gold Coast s'explique tout autant par cet appel de main-d'œuvre consécutif à l'exploitation coloniale que par les différences en matière d'administration des colonies. Pour preuve de cela, il est possible d'avancer le laisser-faire des autorités françaises face à ces mouvements de population y compris lorsqu'ils ont pris de l'ampleur.

L'analyse de l'exode en relation avec l'instauration de l'administration coloniale nous place face à une situation paradoxale : il peut être compris à la fois comme une forme de résistance passive à l'exploitation coloniale, tout comme un moyen de répondre à cette oppression. Par leur départ et leur absence, les migrants échappaient aux travaux forcés et aux recrutements, mais ils trouvaient à l'étranger les moyens matériels de payer l'impôt et les taxes, selon le jeu des solidarités familiales et sociales. *« Ce paradoxe s'éclaire si l'on comprend qu'il s'agit de deux faces distinctes de l'exploitation despotique. En partant on évite les ponctions en force de travail (réquisitions et travail forcé ou conscription) et on trouve de quoi faire face aux ponctions en produits (argent de l'impôt ou livraisons obligatoires). Dans le premier cas on évite d'être pris individuellement, dans le second cas on participe à la nécessaire solidarité familiale (l'impôt étant payé pour tous par le chef de famille) »* (Olivier de Sardan, 1984, p. 177). Ce paradoxe explique le peu, voire l'absence de réaction, de l'administration française face à l'ampleur prise par la migration internationale. Les colons ont pris conscience que les bénéfices de la migration permettaient d'assurer le paiement des diverses taxes et participaient de la pérennité du système économique local. Ainsi ces mouvements sont devenus indispensables pour tous, les villageois comme les colons. Face à ce contexte économique et politique particulier à la période coloniale, il ne faut pas oublier les facteurs culturels, notamment le rôle initiatique dévolu au voyage dès la période pré-coloniale. Le voyage initiatique était entrepris pour parfaire l'éducation, connaître le monde et revenir au village chargé de prestige et de respect. La migration circulaire s'insère dans la logique de ces voyages initiatiques, mais progressivement elle en a déformé les significations et les objectifs. Si le premier voyage conserve cette valeur initiatique, les objectifs économiques supplantent progressivement les seuls objectifs sociaux et culturels.

Les migrations circulaires contemporaines s'enracinent donc dans un passé lointain, héritage des formes de mobilité liées au commerce, à l'apprentissage religieux, au pouvoir, héritage également de l'oppression coloniale. Quasiment dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, les liens entre l'espace sahélien et l'espace côtier sont établis, liens qui vont perdurer par la suite au-delà des aléas propres à chaque pays. Progressivement la Gold Coast perd de son importance en tant que destination privilégiée pour être remplacée par le Nigeria, le Bénin et la Côte d'Ivoire. Afin de préciser les caractéristiques de ce couple migratoire, les complémentarités qui s'établissent alors, il est nécessaire de s'intéresser aux travaux effectués par les migrants lorsqu'ils séjournent à l'étranger. En quoi y a-t-il complémentarité entre ces espaces ? Répondre à ces interrogations demande dans un premier temps de s'intéresser aux premières études faisant état de ces migrations internationales, en particulier aux études sur l'espace urbain avant de se centrer sur des études plus récentes qui insistent notamment sur les circulations entre les différents espaces et le développement de l'économie informelle.

## *2- Des analyses qui ignorent la circulation. prolétariat urbain et monétarisation de l'économie*

Dans les années 1960-1970, et jusqu'au début des années 1980, les études concernant les migrations internationales au sein de l'Afrique de l'Ouest sont essentiellement des études urbaines, rendant compte de la situation de cette catégorie de population, analysée souvent dans le cadre de l'exode rural, c'est-à-dire selon une logique de mouvement définitif menant les populations de l'espace rural vers l'espace urbain (Balandier, 1985). Influencées par le marxisme ou le marxisme critique, ces études insistent notamment sur le développement du salariat urbain, sur la mise en place d'une économie de type capitaliste qui conduirait à la naissance d'une classe sociale nouvelle : le prolétariat urbain. Autre phénomène mis en évidence par le biais de l'étude des migrations, internes et internationales, la croissance urbaine que l'on suppose alors sans limite. Je laisserais volontairement de côté les migrations vers le milieu rural, dans la mesure où pour ce qui est de la zone qui nous concerne au Niger, elles restent minoritaires dans les périodes anciennes, comme dans la période contemporaine.

Afin de dégager le rôle du développement du salariat dans la migration internationale, il est nécessaire de revenir sur les différents travaux effectués par les migrants selon les périodes historiques. « *Au début les Zarma furent surtout marabouts, ou magiciens, vivant de la vente des charmes magiques, mais le travail des Européens demandait de plus en plus de main-d'œuvre* » (Rouch, 1956, p. 25). « *Ils [les Bellah] vont en Gold Coast pour y dire la bonne aventure et faire les griots* » (Rapport annuel 1946, Subdivision de Téra, Cercle de Tillabéry, Colonie du Niger). Si la première citation renvoie aux

années 1901-1902, la seconde est plus récente datant de 1946 ; il est fait état ici d'un type d'activité particulier lié à la qualité de marabout itinérant, activité qui était alors très ancienne. La nouveauté vient du fait que cette activité se déplace vers le milieu urbain et qu'elle concerne l'ensemble des individus migrants, sans distinction de leur qualité effective ou non de marabout. Toutefois, il est fait mention du développement du travail salarié dans le cadre de la demande de main-d'œuvre consécutive à l'exploitation des ressources par les Européens.

L'industrialisation dans les villes du Golfe de Guinée, l'exploitation des ressources naturelles (or, café, cacao...), la construction d'infrastructures de transports en particulier, auraient conduit au développement du travail salarié, et donc à l'apparition d'une classe sociale nouvelle, classe laborieuse, le prolétariat. Sans qualification particulière, les migrants trouvent dans ce secteur des débouchés importants, notamment en tant que manœuvres : « ils louent leur bras », expression utilisée de façon récurrente dans les archives coloniales faisant état de l'exode.

Mis en relation avec la pratique de migrations circulaires, le salariat peut apparaître comme un facteur pouvant conduire à la fixation des populations. Plus précisément, est-ce que le salariat est synonyme d'un contrat de travail établi sans durée limitée ou bien fait-il référence à des emplois de courte durée, à la journée ou à la semaine. Si ce dernier cas se caractérise par une certaine précarité, il est par contre plus adapté à la pratique des migrations circulaires. Le salariat n'est pas forcément en opposition avec la circulation ; par exemple, de vieux migrants, aujourd'hui rentrés dans leur village, font état de système de remplacement entre frères, cousins ou amis. Une telle organisation proche d'un système de noria permettait au groupe de parenté de conserver un emploi au-delà de l'absence ponctuelle de l'un ou l'autre de ses membres. Tant qu'ils restaient dans des emplois précaires, les migrants pouvaient se permettre de pratiquer la circulation ou bien de confier leur travail à l'un de leurs pairs. Par contre l'obtention de responsabilités était généralement synonyme d'installation définitive en migration. *« Ceux qui ne revenaient pas forcément formèrent les premiers noyaux de sédentaires, car plus les années passaient, plus il leur était difficile de revenir. De simples ouvriers, ils étaient devenus contremaîtres, petits commerçants, petits entrepreneurs, se fixant dans les moindres villages de la colonie et de l'Ashanti, formant ainsi de nouvelles bases pour de nouveaux émigrants »* (Rouch, 1956, p. 26). Plus que le salariat en lui-même, c'est l'ascension sociale qui apparaît comme un facteur de fixation, une entrave à la circulation.

Autre axe d'analyse des relations entre migrations internationales et développement du salariat urbain, le fait que la première ait été responsable des bas salaires et donc de la croissance d'une masse de prolétaire, marquée par la pauvreté. La migration a conduit à la présence en ville d'une masse de main-d'œuvre disponible, souvent peu exigeante, qui aurait participé à la faiblesse des salaires. Une telle logique explicative, fortement marquée par les théories marxistes, est à bien des égards incomplète. Par exemple dans son étude sur les migrations en Gold Coast, Jean Rouch fait état d'une augmentation constante des salaires entre le début du XX<sup>e</sup> siècle et les années 1920, hausse des salaires qui accompagne le développement économique, et ce dans un contexte de croissance constante et forte des

migrations internationales. La faiblesse des salaires n'est pas tant à imputer à l'ampleur des mobilités, à la disponibilité en main-d'œuvre qu'elle crée, qu'au système d'exploitation colonial lui-même. « *On ne peut interpréter exclusivement les migrations par rapport à la seule logique (réelle ou supposée) du Capital (d'un capital), comme n'étant en leur essence que le moyen pour celui-ci de se pourvoir en main-d'œuvre bon marché : cela existe certes, et souvent, mais tel n'est pas le cas partout ; et surtout la migration a un sens différent pour le migrant, c'est une forme de recherche de subsistance, que ce soit par la vente de sa force de travail ou par d'autres moyens, et ce au profit de capitalistes, de commerçants, d'artisans, de fonctionnaires, etc...* » (Olivier de Sardan, 1984, p. 258). Les migrants ne sont pas dépendants du salariat : leur objectif n'est pas de trouver un travail salarié en ville ou ailleurs mais de se constituer le pécule nécessaire à leur retour. Ce constat se retrouve notamment lorsque l'on observe une diversification des activités pratiquées par les migrants à partir des années 1920-1930, mais surtout dans les années 1950 lorsque le développement de la Gold Coast se ralentit, que les migrants sont appelés à aller chercher dans d'autres lieux les revenus qui leur sont nécessaires. Une deuxième période de l'histoire migratoire se met alors en place, de nouvelles activités se développent, en particulier l'activité commerciale.

Le développement de l'activité commerciale chez les migrants, activité qui reste toujours aujourd'hui leur spécialité, se fait en deux temps, qui sont toutefois fondamentalement liés. D'une part, le développement économique de la Gold Coast dans les années 1920 s'accompagne d'une croissance des échanges commerciaux, Accra ou Kumasi devenant des carrefours, d'importants marchés dans le système économique de l'est de l'Afrique de l'Ouest. L'activité commerciale devient alors l'un des débouchés pour les migrants, que ce soit en tant qu'employé ou gérant pour des maisons de commerce ou en tant que revendeur indépendant. « *L'accroissement des maisons de commerce et des boutiques permit le développement du petit commerce. Les Zarma se spécialisèrent ainsi dans la revente des tissus, la vente du bois et du charbon dans les grandes villes. [...] Enfin, vers '935, apparaissent les premiers « niama niamaize », revendeur de pacotille, si nombreux aujourd'hui dans les villes et les villages de Gold Coast* » (Rouch, 1956, p. 27). Sans doute plus souple que le salariat, l'activité commerciale devient progressivement prépondérante chez les migrants. Il faut ajouter une dimension explicative d'ordre culturel et social : le commerce possède un caractère plus prestigieux que des emplois de manœuvres, d'ouvriers non qualifiés, dans la mesure où il ne s'agit pas vraiment d'une activité manuelle. Par ailleurs, pour certains groupes, en particulier les Haoussas, le commerce s'enracine dans une tradition plus ancienne, qui est celle des caravanes faisant la jonction entre le Sahel et le monde de la savane et des forêts.

D'autre part, le deuxième temps, qui voit l'activité commerciale prendre toute son ampleur, est celui des prémisses de la crise économique en Gold Coast, ou du moins du ralentissement du développement économique dans ce pays. Face à une baisse substantielle des besoins de main-d'œuvre dans le secteur du salariat, le commerce offre une porte de sortie relativement favorable pour les

migrants. Plus particulièrement, le développement de l'activité commerciale se fonde sur l'exploitation de l'inégalité des termes de l'échange selon les pays, des différences selon les monnaies.

*« Il semble en effet que les besoins de main-d'œuvre en Gold Coast ont diminué et c'est de plus en plus vers le commerce que se tournent les émigrés. Ce commerce les amène d'ailleurs à ne plus séjourner toujours aux mêmes lieux et à rechercher ceux où le trafic est le plus profitable. La Côte d'Ivoire serait actuellement un de ces lieux. Les « ambulants » s'y rendent fréquemment, y revendent les marchandises en provenance de la Gold Coast et y en achètent d'autres, qu'ils vont vendre en Gold Coast. Ce trafic porterait sur certaines qualités de tissus que l'on trouve en Côte d'Ivoire à des prix avantageux, sur de menus objets de pacotille et aussi sur la monnaie. La Côte d'Ivoire attire les émigrés pour ses possibilités de commerce plus que pour ses débouchés de main-d'œuvre » (Rapport annuel 1946, Subdivision de Téra, Cercle de Tillabéry, Colonie du Niger).*

Le ralentissement de la croissance économique en Gold Coast amène donc les migrants à choisir l'activité commerciale, mais sur la base de celles qu'ils pratiquaient déjà dans ce pays – on retrouve notamment la vente de tissus et de « pacotilles ». Le choix de cette activité, comme la mise à profit de l'échange inégal, des différences de valeurs des monnaies, les conduit également à élargir l'espace de leur circulation, en particulier vers la colonie ivoirienne limitrophe. Les voyages vers la Côte d'Ivoire ont participé, parmi d'autres facteurs, au fait que cet espace deviendra à partir des années 1980 la destination privilégiée pour les migrations circulaires. Même s'il ne faut pas accorder trop de crédit aux dires des colons – cette circulation en relation avec l'activité commerciale resta sans doute minoritaire – la migration change alors pour un temps de nature, ses horizons s'élargissent et la circulation en devient l'un des fondements.

Les activités commerciales anciennes présentent un certain nombre de similitudes avec les pratiques plus contemporaines. Certes hier comme aujourd'hui l'activité commerciale occupe une place prépondérante parmi les migrants circulaires ; rares sont ceux qui ont un emploi salarié, rareté qu'ils expliquent par la brièveté de leur séjour côtier. Plus précisément, les spécialisations commerciales sont les mêmes que ce soit dans les années 1930 en Gold Coast, dans les années 2000 au Nigeria, en Côte d'Ivoire ou au Bénin. Par exemple, à Abidjan, les Nigériens, généralement installés là depuis longtemps, disposent quasiment d'un monopole dans le domaine de la vente du bois pour la construction comme dans la vente au détail du charbon de bois<sup>17</sup>. Autre fait attestant de la pérennité des spécialisations commerciales dans le temps et au-delà des lieux d'exercice, l'utilisation du terme « niama niamaize » qui se retrouve dans toutes les villes de cette partie de l'Afrique de l'Ouest. D'origine zarma ce terme désigne les marchandises de peu de qualité, que ce soient des vêtements ou du bazar, ou plus largement de peu de valeur. Ainsi il semble que les spécialisations commerciales nigériennes élaborées en Gold Coast se soient exportées dans les autres espaces de destination qui se sont ouverts lorsque ce pays a connu une période de crise économique et politique.

---

<sup>17</sup> La vente au détail de charbon de bois constitue à Abidjan un marché très important dans la mesure où il s'agit du combustible utilisé au quotidien pour la cuisine

Le tableau n°3, établi à partir des enquêtes effectuées soit à Abidjan, soit dans les villages de la zone de Bankilaré présente les différents types de métiers exercés en migration aujourd'hui en fonction des destinations ; il ne semble pas y avoir de différence fondamentale d'une part entre la période contemporaine et les périodes plus anciennes présentées précédemment, et d'autre part entre les villes de destination. Le travail salarié est minoritaire exercé uniquement à la journée – docker sur le port – ou au mois – gardien de nuit – ; ce dernier cas concerne des migrants qui sont installés depuis plusieurs années à Abidjan et qui placent leur retour à moyen ou à long terme. Si la spécialisation dans les tissus semble avoir disparu, la vente de « niama niamaize » perdure. Par contre la vente ambulante de fruits et légumes de saison s'est développée dans la mesure où elle ne demande que peu d'investissement au départ, elle est facile d'accès.

**Tableau n°3 : Métier exercé et ville d'exercice : une absence de corrélation**

<i>Ville</i>	<i>Métier exercé</i>
Abidjan	Vendeur ambulant de fruits et / ou légumes selon les saisons (ananas, ignames...) sur la tête ou avec une brouette
	Vendeur ambulant de "café sénégalais"
	Vendeur de charbon
	Vendeur ambulant de vêtements
	Vendeur ambulant de parfum
	Vendeur de café, omelette, sandwich sur étal
	Conducteur de charrette : loue sa charrette et ses bras pour le transport de marchandises
	Docker à la journée sur le port
	Gardien de nuit
Lagos	Vendeur ambulant de cigarettes
	Changeur d'argent
Cotonou	Docker à la journée sur le port
	Vendeur ambulant de fruits et / ou légumes selon les saisons (ananas, ignames...) sur la tête ou avec une brouette

Source : Enquêtes personnelles, septembre, octobre 2001, Abidjan. Pour plus de détails sur les métiers cf. note <sup>18</sup>

Il est nécessaire d'aller au-delà du simple constat de la pérennité des spécialisations commerciales dans le temps et de leur absence de corrélation avec le lieu d'exercice. L'activité commerciale s'insère

<sup>18</sup> Le « café sénégalais » est une boisson préparée à base de café, de sucre et de gingembre. Les vendeurs de café, omelette, sandwich sur étal, disposent d'une boutique en bois et bâche, ouverte sur la rue où ils préparent les petits-déjeuners ainsi que quelques plats (petit pois, omelette...). Changeur d'argent est une activité généralement frontalière (d'où sa localisation à Lagos) : la personne est soit ambulante, soit dispose d'un étal avec le franc CFA et la nerra.

dans un type d'économie qualifié d'informel - distinction d'une économie dite formelle. En quoi le caractère informel de l'activité commerciale participe-t-il non seulement de sa pérennité mais aussi d'une forme d'inertie ? En quoi est-il à la fois un atout et une entrave dans le cadre des migrations circulaires ?

### *3- Retour sur la circulation : commerce et secteur informel*

En nous recentrant sur les migrations circulaires, sur leurs caractéristiques, leurs contraintes inhérentes, en quoi le commerce, que l'on nomme classiquement informel, constitue-t-il une réponse privilégiée ? En quoi participe-t-il de la construction d'une forme d'inertie conduisant à la situation décrite précédemment, c'est-à-dire non seulement une pérennité des spécialisations commerciales, mais aussi une absence d'ascension sociale ? La pratique des migrations circulaires oblige à la pratique d'un travail temporaire, à mi-temps à l'échelle d'une ou plusieurs années, dans l'ensemble des lieux concernés par la circulation. De fait l'activité exercée dans chacun de ces espaces se doit d'être suffisamment souple pour autoriser une absence plus ou moins prolongée de ses acteurs. Cette souplesse ne concerne pas uniquement l'absence, elle touche également au domaine de l'accès à cette activité, que ce soit en termes économiques ou en termes sociaux. Par exemple, qu'il se trouve ou non dans son village de référence, le migrant se doit de ménager, pour lui et sa famille, un accès au foncier, afin de produire les ressources alimentaires nécessaires. Malgré leur absence, les migrants conservent des droits fonciers, comme ils s'informent de l'avancée et de l'état des cultures : le droit au foncier participe d'une « sécurisation » de la migration internationale, c'est-à-dire que le migrant a toujours des droits et des devoirs par rapport à son village d'origine et réciproquement. Inversement, en ville l'individu migrant se voit placé dans l'obligation d'exercer des activités qui soit n'exigent pas de compétence particulière, soit ne demandent pas d'investissement préalable important, chacun devant bien sûr autoriser les absences. Ce tableau des contraintes inhérentes aux migrations circulaires dont l'espace de référence est l'espace rural réduit le champ des possibles en matière économique. Aussi le commerce et notamment le petit commerce constitue une porte d'entrée relativement facile pour les migrants lorsqu'ils arrivent en ville. Ces activités originales développées par les migrants ruraux ont donné naissance à la notion d'économie informelle, notion qui désigne la portion de l'économie qui échappe aux normes, qu'elles soient fiscales, administratives ou statistiques.

*Le terme d'informel « fut adopté pour désigner les petites activités de subsistance que les migrants ruraux entreprennent en ville, dans l'impossibilité où ils sont de trouver un emploi dans le secteur moderne « formel » et dans la nécessité : ils se trouvent de gagner leur subsistance, en l'absence*

*d'indemnités de chômage* » (Lévy, Lussault, 2003, p. 510). Par la suite, cette notion fut étendue à l'ensemble des petites entreprises de l'artisanat ou du commerce. Apparue dans les années 1970, cette notion n'a fait qu'entériner, qualifier des formes économiques préexistantes, en particulier toutes les activités de petit commerce, de commerce ambulant. Cependant cette notion reste à bien des égards critiquable ; en effet, la séparation entre économie formelle et économie informelle n'est jamais aussi nette. Elles s'interpénètrent selon les périodes, comme elles sont complémentaires. Par exemple, les vendeurs ambulants de fruits et légumes de saison, évoqués précédemment, se fournissent chez des grossistes qui relèvent directement ou en partie du secteur formel. De la même manière, les vendeurs de café et sandwiches disposant d'un étal payent une taxe pour leur emplacement, tout comme les conducteurs de charrette paient un droit pour l'immatriculation de leur outil de travail. Ni les uns ni les autres ne relèvent totalement du secteur formel ou du secteur informel. Toutefois, on ne peut nier que cette notion présente un caractère pratique pour désigner cet ensemble d'activités nécessitant peu d'investissement, de compétence, reposant essentiellement sur la force de travail.

D'autres notions ont été proposées pour rendre compte non pas tant de ce qui différencie ces deux types d'économie que les logiques à l'œuvre : il s'agit en particulier de la notion d'*économie invertie*. « *Partant de la nécessité et de l'urgence du quotidien, elle s'attache à produire des biens et des services simples, sans le secours d'un capital conséquent, d'un équipement lourd, d'une accumulation de savoirs. L'accès à l'activité est donc ouvert, et conduit à une logique de l'auto-emploi, non à celle de l'entreprise, du salariat, de la croissance* » (Haeringer, 2004a, p. 49). Cette forme de structure économique est rarement transmise, marquée par un aspect éphémère en relation avec la forte instabilité de l'économie ambiante<sup>19</sup>. Utiliser la notion d'économie invertie revient ainsi à mettre l'accent sur l'accès à une activité, sur ses caractéristiques et non sur le fait qu'elle corresponde ou non à une norme. Elle apparaît donc comme plus adéquate pour décrire les formes d'activités propres aux migrants circulaires, le petit commerce correspondant parfaitement aux critères énoncés précédemment.

Défini comme la source de revenus privilégiée des migrants circulaires, le petit commerce porte également en lui un certain nombre de contraintes, une force d'inertie pouvant expliquer la pérennité du système économique migratoire par-delà le temps et au-delà des lieux. En effet, les possibilités d'ascension sociale sont extrêmement réduites non pas tant par impossibilité d'accès à des emplois mieux rémunérés que par la nature même de l'activité exercée. Difficilement transmissible étant donné les aléas économiques propres aux espaces concernés, elle l'est d'autant plus que les migrants abandonnent périodiquement leur activité pour partir vers le lieu de référence exercer d'autres activités, généralement l'agriculture. Le petit commerce étant une activité individuelle, il est très rare

---

<sup>19</sup> Ces deux notions, *économie informelle* et *économie invertie*, ont été élaborées dans le cadre de l'analyse de l'économie des grandes villes du Sud.

que les migrants la confient à l'un de leurs pairs en leur absence et ce d'autant plus que le système de remplacement, qui a pu être pratiqué par le passé, a quasiment disparu aujourd'hui. Le fait de partir, l'absence sont donc synonymes de disparition totale de l'activité.

Cette première contrainte prend toute son ampleur lorsque le migrant fait son retour en ville. Il doit alors repartir de la base, c'est-à-dire de rien – les migrants venant en ville pour se constituer un pécule, ils ne disposent par définition d'aucun capital lors de leur arrivée en ce lieu – et reconstruire totalement son activité. L'obligation de mise en place récurrente de l'activité au fil des voyages les contraint certes à se cantonner à l'activité commerciale, mais les empêche aussi de progresser au sein de cette activité, d'étendre leur commerce. Dans ce contexte, la migration circulaire agit comme une entrave sur le plan économique, elle bloque toutes les possibilités d'ascension sociale.

Toutefois cette inertie qui semble inhérente à la migration circulaire s'accompagne d'un système de relations économiques reposant sur le principe de solidarité. Il s'agit ici de modifier notre regard, de ne pas analyser ce système économique uniquement par rapport au système capitaliste marchand. En se centrant sur les rapports, les relations économiques existantes au sein du groupe de migrants, le principe de solidarité, d'entraide s'impose comme l'un des moyens de contrebalancer cette force d'inertie. Par exemple, lorsqu'un migrant arrive en ville et souhaite débiter une activité, ses pairs se cotisent pour lui prêter le capital nécessaire à ce nouveau départ ; progressivement il épargne de quoi payer sa dette. Si l'importance du prêt dépend en partie de la conjoncture économique du moment – les migrants disposant plus ou moins de liquidité -, il n'en reste pas moins que ce système atténue les contraintes liées à l'absence et à l'accès à une activité. La solidarité peut se lire également à une autre échelle par les versements effectués par les migrants en direction de leur village de référence, où réside généralement leur famille.

Je reviendrai par la suite plus amplement sur cette analyse de l'activité et des objectifs des migrants en m'intéressant plus en détail à leur projet migratoire. On ne peut pour l'instant, que constater qu'ils restent en marge de l'économie marchande dans la mesure où ce qui prime est une forme d'économie solidaire, solidarité qui s'exprime aussi bien en ville que par le biais des versements, des remises effectuées au village de référence. L'objectif n'est pas tant d'entrer dans une économie marchande, c'est-à-dire d'accumuler un capital pour le réinvestir par la suite dans une activité qui serait plus lucrative, que de maintenir un équilibre entre les différents lieux, la circulation étant au final plus fondamentale que la réussite économique.

## *Conclusion*

Ainsi en réintroduisant la circulation dans l'analyse historique, comme dans l'analyse contemporaine de ces mouvements, en lisant le système économique migratoire selon la logique de l'économie dite

informelle et/ou de l'économie dite invertie, ces deux notions reposant par ailleurs sur le principe de solidarité, une relecture du système migratoire se dessine. En effet, lorsque celui-ci se met en place au début du siècle, il est fortement marqué par l'exploitation coloniale au sens où celle-ci utilise une main-d'œuvre disponible, peu exigeante pour assurer le développement économique ; progressivement, en particulier avec le développement de l'activité commerciale, les migrants prennent leur autonomie vis-à-vis de ce système d'exploitation. Le commerce, l'insertion dans une *économie invertie*, leur confèrent non seulement une relative indépendance par rapport au contexte économique et social dans lequel ils s'installent temporairement, mais sont aussi des garants de la pérennité de la circulation. La reproduction du système, des spécialités dans le temps et au-delà des lieux, si elle constitue à bien des égards une force d'inertie, une entrave en termes d'ascension sociale, est aussi la condition sine qua non du maintien de la circulation, c'est-à-dire du maintien de liens forts entre les différents lieux et individus mis ainsi en relation. Les migrants sont plus dépendants de la circulation que du système d'exploitation économique de type colonial ; la circulation, comme les activités qui en découlent, peuvent se lire comme une instrumentalisation de l'économie marchande, une utilisation à des fins qui dépassent largement son cadre géographique classique d'exercice. Les migrants circulaires construisent donc la complémentarité entre les lieux comme ils construisent une complémentarité entre les systèmes économiques.

Poursuivant notre jeu des échelles, après avoir mis en place le contexte historique et économique global, en fonction des pratiques contemporaines plus spécifiques, il est nécessaire de passer à l'échelle nationale, que ce soit celle du Niger ou celle des États concernés par ces circulations. Quelles sont les particularités géographiques, démographiques et économiques du Niger, particularités qui participent également de la compréhension des migrations à une échelle plus fine ? En quoi la Côte d'Ivoire constitue-t-elle un espace d'accueil privilégié pour les migrants circulaires ? Une fois encore, pour des raisons de clarté de l'analyse, nous présenterons successivement ces deux espaces tout en ayant conscience que leur destin est étroitement lié, que la compréhension de l'un passe par celle de l'autre.

## II- NIGER/COTE D'IVOIRE : UNE HISTOIRE DE COUPLE

Avant d'entrer plus avant dans l'analyse des migrations circulaires dans la zone de Bankilaré au Niger et après avoir présenté le cadre historique global dans lequel ces mouvements s'insèrent, il est nécessaire de s'arrêter sur une échelle intermédiaire, l'échelle nationale. En effet, les caractéristiques, les spécificités propres à chacun de ces États participent de l'arrière-plan, du décor de la scène migratoire. Par ailleurs, cette présentation, somme toute classique, permettra d'introduire deux

paradigmes, l'*installation de la mobilité* et le *risque migratoire*, paradigmes qui peuvent être envisagés comme des liens entre les différentes échelles spatiales et sociales.

Après un descriptif des cadres géographiques et politiques du Niger, je m'attacherai à ses particularités sur le plan démographique, avant d'envisager plus particulièrement les espaces de destination des migrants circulaires, en insistant notamment sur le cas de la Côte d'Ivoire.

### *1- Le Niger : un État sahélo-saharien enclavé*

Indépendant depuis 1960, comme nombre d'autres États de l'Afrique de l'Ouest, le Niger doit ses frontières aux découpages établis par l'ancienne puissance coloniale française. Si les frontières ont pu apparaître au sortir de la colonisation artificielles et arbitraires, dans la mesure où elles entérinent alors des coupures au sein de grands ensembles linguistiques et culturels (Touareg, Haoussa...), elles ont acquis au fil du temps une certaine légitimité ; pour preuve, leur remise en cause ne fut que très ponctuelle se limitant à la période de la rébellion touarègue au début des années 1990 (un différent oppose, toutefois, le Niger et la Burkina-Faso à propos de l'île de Lété).

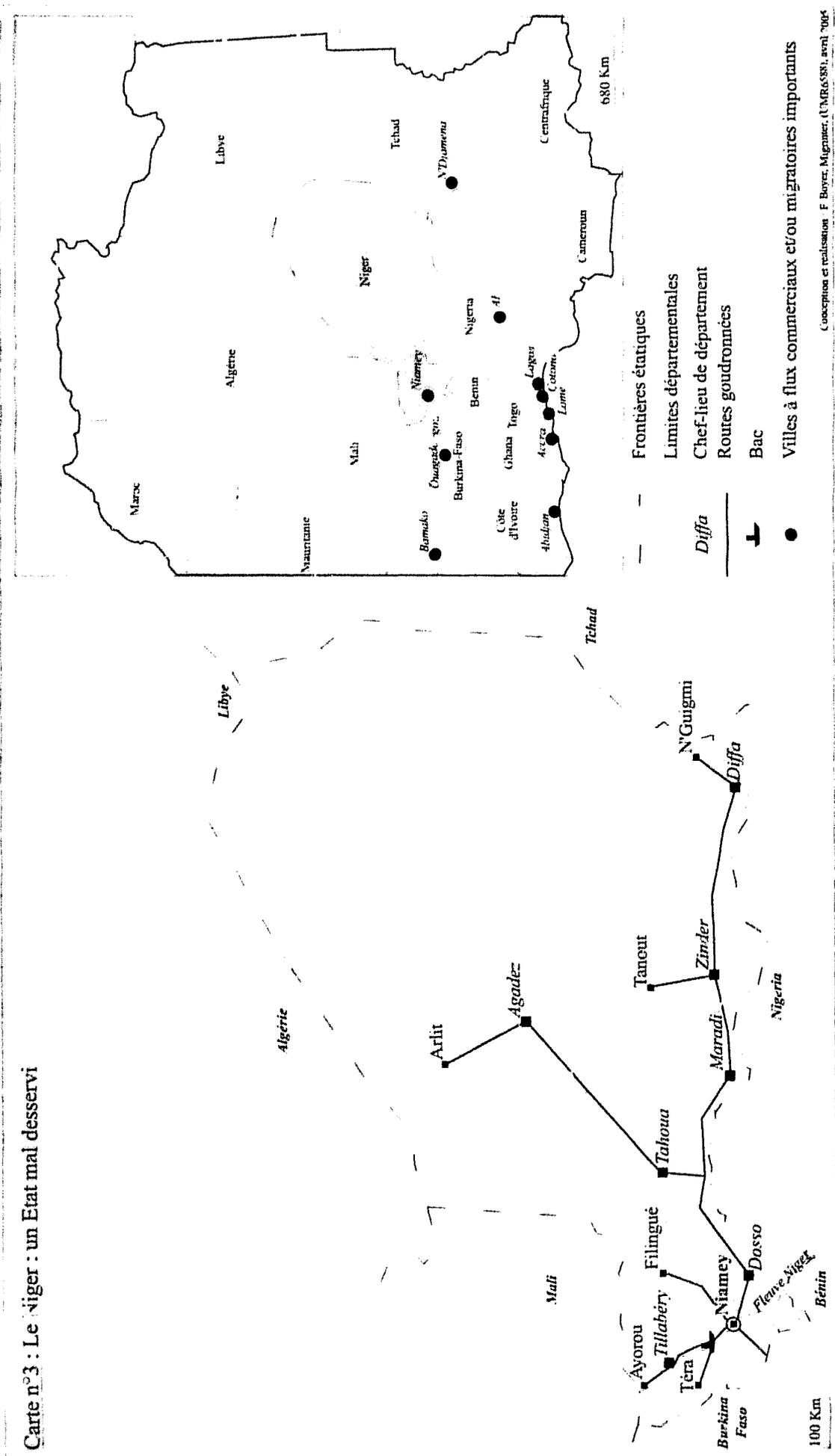
L'établissement de ces frontières est synonyme d'enclavement pour ce pays sahélo-saharien ; limité au sud-ouest par le Burkina-Faso, au sud par le Bénin et le Nigeria, à l'ouest par le Mali, au nord-ouest par l'Algérie, au nord-est par la Libye et à l'est par le Tchad, le Niger se trouve à l'écart des grands systèmes de communication, en particulier du rail, de cette partie de l'Afrique de l'Ouest, et ce d'autant plus que sa partie nord est désertique.

Le Niger apparaît marqué par ces deux contraintes que sont l'enclavement et les conditions climatiques et naturelles, contraintes auxquelles il faut ajouter une forte instabilité politique jusqu'au début des années 2000, au vu de la longue période de dictature et de la succession de coups d'état qui s'en est suivie. Au long de l'année 2004 ont eu lieu les secondes élections locales ainsi que les élections présidentielles et législatives ; pour la première fois, les mandats se sont terminés par une alternance et non par un coup d'état (Cf. : Annexe n°3).

Situé entre les isohyètes 800 mm de pluies par an et moins de 50 mm de pluies par an, le Niger se caractérise par trois zones climatiques distinctes : l'une soudanienne réduite à l'extrême sud du pays, l'autre sahélienne, la plus large, mais marquée par de fortes disparités entre le sud et le nord et la dernière désertique. Au sein de cet ensemble climatique, l'isohyète de 350 mm de pluies par an constitue une rupture fondamentale en tant que limite des cultures sous pluies.

Ainsi sur le plan climatique, ce pays est marqué par l'alternance de deux saisons, l'une sèche d'octobre à mai et l'autre pluvieuse de juin à septembre. Plus précisément, la période sèche distingue une saison froide, de novembre à mars et une saison chaude d'avril à juin, cette dernière précédant la

Carte n°3 : Le Niger : un Etat mal desservi



Conception et réalisation : F. Boyer, Migrantier. (UMRS 558), avril 2004

saison des pluies. Sur le plan de la végétation, la savane sèche à herbes rases caractérise tout le sud du pays se dégradant progressivement lorsque s'approche le Sahara, ce dernier étant un espace désertique de sable ou de pierre, ponctué par des oasis.

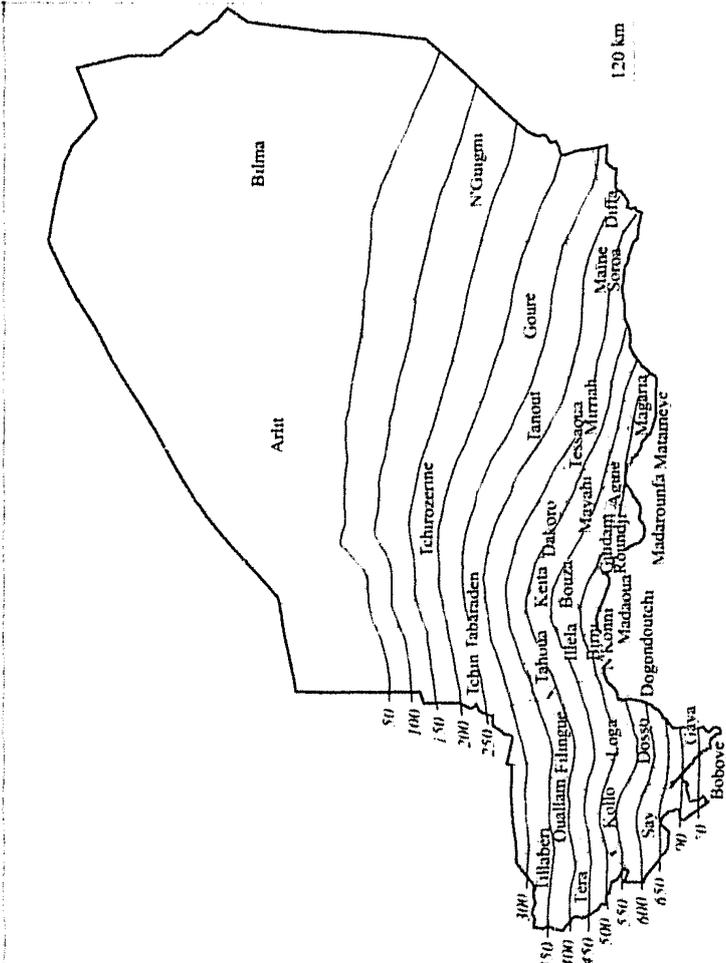
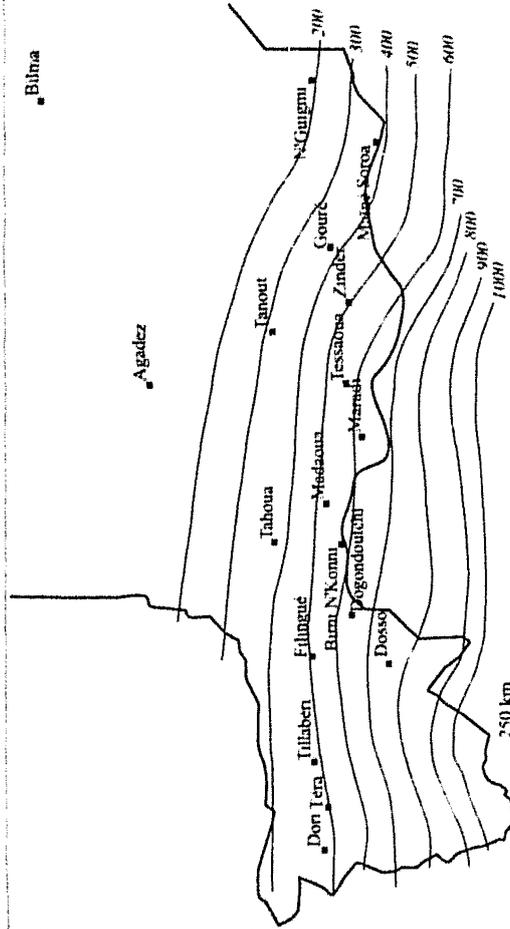
Plus que la brièveté de la saison des pluies ou la faiblesse des précipitations, la contrainte fondamentale, en particulier, pour la partie du secteur agricole qui en dépend, est l'irrégularité de ces précipitations. L'essentiel de l'activité agricole se concentre sur les quelques mois pluvieux ; entre juin et octobre, les paysans doivent semer, sarcler et récolter la céréale qui constitue la base de leur alimentation, le mil. Lorsque plusieurs semaines se passent sans pluie alors que le mil n'est pas à maturation, la récolte est dangereusement compromise tout comme l'importance et la qualité des pâturages indispensables aux animaux. Si les sécheresses relativement fréquentes dans la bande sahélienne constituent la contrainte naturelle la plus connue, l'irrégularité des précipitations est toute aussi contraignante, d'autant plus qu'elle ne donne pas lieu au même déploiement d'aide alimentaire que les précédentes.

Au cœur de la production agricole, le mil est la céréale par excellence, céréale culturelle, de cet espace sahélien, du moins, pour ce qui est de la zone s'étendant au sud de l'isohyète 350 mm (la pression foncière est telle aujourd'hui que la zone de production du mil s'étend légèrement au nord de cette limite, avec tous les aléas que cela comporte). Cultivé sur les dunes ou dans les bas-fonds, le mil ne demande pas de soins particuliers, l'importance de sa récolte dépendant directement de l'importance et de la régularité des précipitations. En théorie la récolte doit assurer à la famille paysanne son alimentation pour l'année et dégager un surplus qui sera commercialisé afin d'acquérir un revenu supplémentaire destiné à l'achat de vêtements, au paiement de frais divers (impôt, scolarité, santé...). Si dans certaines zones, comme celle de Maradi, cette théorie se vérifie, il n'en est pas de même ailleurs, comme par exemple dans le département de Tillabéri, ce dernier étant directement situé sur la limite des 350 mm. Le mil occupe une place fondamentale dans le système alimentaire : la base de l'alimentation, quels que soient les groupes ethniques, est la « boule », c'est-à-dire une préparation à base de farine de mil, d'eau, de petit lait, le tout réduit en bouillie. Le mil est également consommé sous la forme de pâte ou de couscous.

Toujours dans le domaine de l'agriculture de subsistance, c'est-à-dire lorsque la récolte est destinée à l'alimentation du groupe cultivateur, se trouvent d'autres plantes, introduites plus récemment, mais qui tendent à se développer : il s'agit du sorgho qui est une céréale et du manioc, dont seule la racine réduite en farine est consommée. Ces deux dernières sont cultivées de façon relativement importante uniquement dans le sud du pays, dans la mesure où ces plantes sont plus exigeantes en eau. Là aussi les surplus dégagés sont commercialisés.

Dans les zones où l'eau est facilement accessible, se développent des cultures de contre-saison généralement cultivées en décrue, étant donné la faiblesse des infrastructures d'irrigation. Ces cultures se localisent soit au bord du fleuve Niger, soit au bord de mares permanentes ou semi-permanentes,

Carte n°4 : De fortes variations pluviométriques : les isohyètes du Niger



Etablie en 1936, cette carte repose sur les limites de la colonie du Niger à cette période. Aujourd'hui, les frontières sont quelque peu différentes, notamment entre le Burkina-Faso et le Niger : la limite entre les deux pays passe environ à mi-chemin entre Tera et Dori. Les villes notées sont les points de mesure de la pluviométrie.

Source : Aubréville A., 1936

- Isohyète
- Limites des arrondissements
- Stations de mesure des pluies

Source : Stone Environmental, Inc., 2001

Conception et réalisation : F. Boyer, M. Guézel (UMR 6588), sept. 2004

soit le long des kori<sup>20</sup>. Les paysans plantent dans la zone argileuse au fur et à mesure que l'eau se retire du niébé, des condiments (oignon, piment, arachide, gombo, bissap...), des légumes divers (tomates, salade, pomme de terre...).

Une autre activité relevant du secteur agricole et se raccrochant à l'économie de subsistance est l'élevage. Présent dans l'ensemble du pays, il se décline en élevage ovin et caprin, élevage bovin et élevage camelin, ce dernier étant aujourd'hui relativement marginal, réduit à la zone semi-désertique et désertique. Pratiqué de façon extensive, l'élevage a pendant très longtemps été associé au nomadisme pastoral ; aujourd'hui cette association est remise en cause par le mouvement général de sédentarisation ou de semi-sédentarisation résultant de contraintes autant climatiques que politiques ou sociales. De quelque nature qu'il soit, l'élevage est pratiqué non pas tant pour la valeur marchande des animaux, que pour les produits qu'il offre, que ce soit le lait et ses dérivés, la viande ou les peaux transformées en cuir (le travail du cuir occupe une place relativement importante dans l'artisanat local). Si ce secteur a connu une crise remarquable consécutive aux sécheresses du milieu des années 1970 et 1980, il tend à connaître un nouvel essor mais avec des changements en termes d'exploitation ; en effet, les animaux constituent le moyen privilégié de l'épargne que ce soit pour les paysans sédentaires ou pour les commerçants, fonctionnaires... Certains anciens pasteurs deviennent alors progressivement de simples bergers.

Toujours dans le secteur agricole, il existe quelques céréales ou plantes cultivées essentiellement à des fins marchandes. Entre dans cette catégorie le riz, même si sa production est réduite par rapport aux potentialités offertes par la présence du fleuve Niger, étant donné la faiblesse des secteurs aménagés (il n'en existe que deux de taille notable, l'un à Tillabéri et l'autre à Niamey) ; malgré la faiblesse de cette production au niveau national, le riz tend à devenir la céréale de base, aux côtés du mil, en particulier en milieu urbain, dans la mesure où le coût du riz importé d'Asie est bien souvent inférieur à celui produit localement et à celui du mil. Les cultures de rente sont dominées par l'oignon – le Niger fournissant cette tubercule à l'ensemble de l'est de l'Afrique de l'Ouest – cultivé dans la région de Maradi et Zinder ; toujours dans cette même zone, le souchet – plante à la base de certains colorants utilisés dans la pâtisserie et la confiserie – se développe de plus en plus. La culture de l'arachide, héritage de plans de développement coloniaux, est toujours présente dans le sud du pays. Enfin plus localement la région de Diffa est une zone de production importante de poivrons. Outre les conditions climatiques plus favorables, ces différentes régions bénéficient de la proximité du Nigeria, qui est aussi bien un immense marché, qu'un pays industrialisé par rapport au Niger.

Ainsi le secteur agricole, que ce soit sous la forme d'une économie de subsistance, ou sous la forme de culture de rente, domine largement l'économie nigérienne. Cette domination est accentuée d'une part par la faiblesse des ressources minières et d'autre part par la quasi-absence du secteur industriel. La seule ressource minière notable est l'uranium exploité dans la région d'Arlit, qui a constitué jusque

---

<sup>20</sup> Kori est le terme utilisé au Niger pour désigner les cours d'eau temporaires, les oueds.

dans les années 1980 une source importante de devises ; cependant, la chute des cours mondiaux de cette matière première en fait aujourd'hui un secteur en crise. Les quelques industries existantes sont quant à elles, limitées au marché local : par exemple, il s'agit d'industries de transformation du lait, d'une brasserie, d'une fabrique de pagne... Dans ce domaine, le Niger pâtit de la proximité d'une puissance industrielle en Afrique de l'Ouest, le Nigeria qui inonde le marché de produits divers (vaisselles, électroniques, tissus...) à bas prix.

Dernier secteur économique d'importance au sein de l'État nigérien : il s'agit de celui des services et notamment du commerce. Il est très difficile de quantifier cette économie dans la mesure où elle relève pour une très large part du secteur dit informel, que ce soit pour le petit ou le grand commerce. Toujours est-il que c'est, semble-t-il, après l'agriculture, le deuxième secteur de l'économie nigérienne. L'importance des échanges commerciaux relevant de ce secteur de l'informel au niveau national comme au niveau international amène à reconsidérer l'analyse faite précédemment du Niger comme un pays victime de son enclavement. Cette notion d'enclavement est à reconsidérer en fonction de la construction d'un territoire national : « *A l'échelle d'un territoire national, la géographie des proximités n'impose pas toujours la jonction immédiate avec les pays voisins* » (Lombard, 2002, p. 279). Les jonctions avec les pays voisins ne sont vraiment efficaces que lorsqu'elles sont reliées à un réseau national cohérent.

Si l'absence d'accès à l'océan place le Niger en situation de dépendance vis-à-vis de ses voisins pour ce qui est de l'importation de produits manufacturés notamment, les zones frontalières, en particulier celles du sud du pays constituent autant d'espaces dynamiques économiquement étant donné l'ampleur des échanges. Les frontières issues de la colonisation n'ont pas brisé les liens individuels, familiaux anciens ; ceux-ci ont constitué des bases pour des relations commerciales d'autant plus lucratives que les termes de l'échange sont inégaux, les monnaies de valeurs différentes. Dans la même perspective, le Sahara et les frontières qui le traversent ne sont pas des entraves à la circulation ; le désert est en effet traversé depuis le Moyen Âge par de grandes routes commerciales, routes toujours d'actualité, mais où le camion a remplacé les dromadaires. Par exemple l'un de ces axes part d'Alger en traversant Ghardaïa, In Salah, Tamanrasset puis Agadez, c'est-à-dire le Sahara, pour rejoindre plus au sud soit Niamey et le port de Cotonou, soit le Nigeria et notamment Kano. Un certain nombre de villes, Niamey, Agadez, Zinder, les centres urbains du nord du Nigeria, ceux du sud algérien et du sud libyen sont ainsi mis en relation. malgré leur éloignement, malgré le milieu austère qui les sépare. « *Les marchandises véhiculées sont globalement de deux types : d'une part, des produits issus des productions nationales comme les dattes qui proviennent d'Afrique du Nord et qui sont échangées contre du bétail (chameaux, moutons et plus rarement bovins), du henné, du sésame et de l'arachide d'Afrique noire. D'autre part des biens manufacturés nationaux ou importés depuis l'étranger*

---

*(Europe, Asie) : pendant de longues années, l'Algérie inonda le marché ouest-africain de cartons de lait (lahda) et d'autres denrées alimentaires [...]. En contrepartie, elle importait des articles de l'industrie nigériane (tissus, parfums, objets divers). La Libye, quant à elle, écoule en Afrique de l'Ouest des produits alimentaires et quelques biens manufacturés » (Grégoire, Schmitz, 2000, p. 17). Ces échanges commerciaux se font hors de tout cadre législatif et officiel (ils n'apparaissent pas dans la comptabilité des échanges entre les pays concernés) ; pourtant leur importance ne cesse de s'accroître, contribuant à faire du Niger non pas tant un espace enclavé qu'un espace carrefour. Aujourd'hui comme par le passé, le Niger retrouve occupe une place de carrefour, d'espace de transit – l'image du désert comme une barrière étant largement française — entre le monde arabe et l'Afrique du sud.*

Présenter le cadre géographique et économique du Niger revient à mettre l'accent sur l'importance d'un secteur agricole soumis à des aléas et des contraintes climatiques fortes, et par conséquent mis en péril lors des mauvaises saisons des pluies. Cette description peu encourageante est en partie contrebalancée par la présentation du dynamisme commercial dont le pays bénéficie de par sa situation de carrefour entre deux mondes et par les mobilités historiques qui restent en partie liées au commerce. Afin de terminer ce tableau, il est nécessaire de brosser un aperçu rapide du contexte démographique.

## *2- Une croissance de la population forte à dominante rurale*

En 2001, le Niger compte 10 790 352 habitants, alors qu'il en comptait 7 251 626 en 1988 et 5 102 980 en 1977 ; en l'espace de 24 ans, la population a été plus que multipliée par deux (Bureau central du recensement du Niger, 2003, p. 7). Le taux d'accroissement annuel moyen reste très élevé, malgré une très légère tendance à la baisse, puisqu'il atteint 3,25 % pour la période intercensitaire 1977-1988 et 3,1 % pour la période intercensitaire 1988-2001. Si cette tendance se poursuit, le pays devrait compter 22,5 millions d'habitants en 2025. À titre de comparaison, le taux d'accroissement annuel moyen en Afrique de l'Ouest pour la période 1990-2000 est de 2,7 % (d'après Populations-Estimation & Projection, FAO 1990-1998, <http://www.fao.org>). Le Niger semble donc se placer dans le peloton de tête de la sous-région pour ce qui est de la croissance de la population.

La croissance de la population reste très inégalement répartie sur le territoire. Entre 1977 et 1998, les plus forts taux de croissance annuels moyens se localisent dans les arrondissements du sud et du sud-est, à l'exception de celui de Tchirozérine et de celui de Gouré. Il faut noter le taux exceptionnellement fort de l'arrondissement d'Arlit, qui s'explique par le développement de l'exploitation de l'uranium au cours de cette période, celui-ci ayant suscité d'importants mouvements de population vers cette région. Au cours de la seconde période, les zones de fortes de croissance se

sont modifiées ; alors que les arrondissements du sud-est, frontalier du Burkina-Faso sont passés largement en dessous de la moyenne nationale, de même que ceux de Gouré, Magaria ou Mirriah, les arrondissements de N'Guigmi, Diffa, Tchén-Tabaraden/Abalak, dont le taux était inférieur à la moyenne nationale pour la période précédente, présente une croissance annuelle moyenne de leur population aujourd'hui supérieure à la moyenne nationale.

**Encadré n°4 : Les sources statistiques**

Pour réaliser cette partie nous utilisons les données des différents recensements nigériens. Au nombre de trois 1977, 1988 et 2001, ces recensements conservent un caractère indicatif. Pour ce qui est du dernier, celui de 2001, nous ne disposons que des résultats provisoires, c'est-à-dire ceux concernant les grandes tendances dans le domaine de la population globale (par département, arrondissement et canton), de la population rurale et urbaine et enfin de la répartition par sexe toujours selon le même découpage. Pour des raisons de clarté de l'analyse je m'en tiendrai aux indicateurs les plus récents.

Pour ce qui est de la représentation cartographique j'ai choisi d'en rester à l'échelle de l'arrondissement dans la mesure où d'une part les fonds à l'échelle cantonale sont difficiles d'accès, et d'autre part un certain nombre de cantons sont dits nomades, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas de limites établies et sont par conséquent non cartographiables.

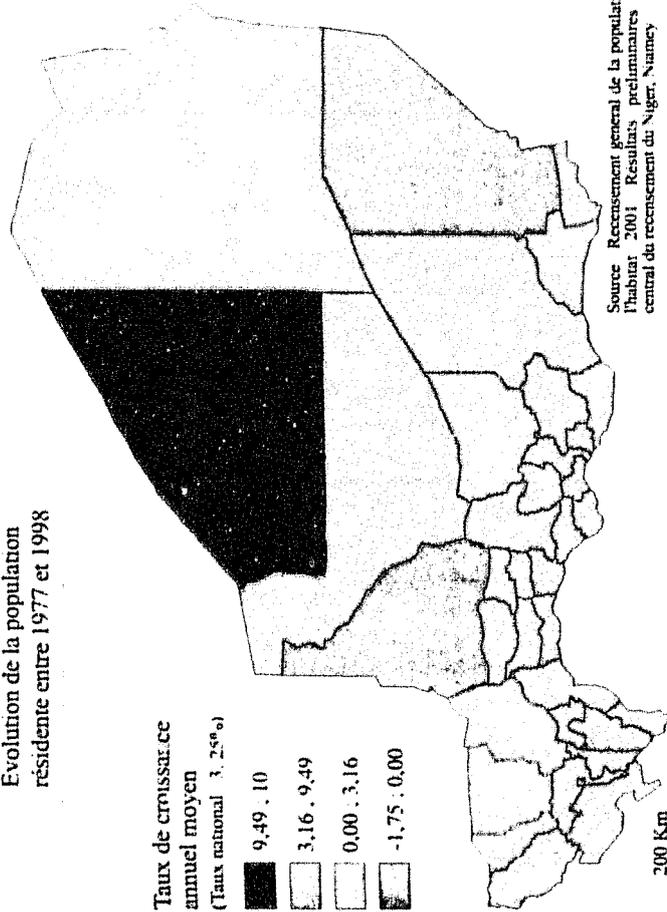
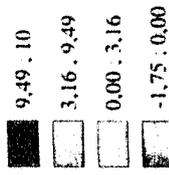
Enfin les différents recensements nigériens ne permettent pas de mesurer l'émigration. Le critère principal de comptabilité repose en effet sur la résidence : est déclaré résident celui qui est en un même lieu depuis plus de six mois. La résidence antérieure, définie selon le même critère de durée – plus de six mois – est notée. Toutefois, ces deux indicateurs ne donnent aucune information sur les migrations circulaires dans la mesure où le critère des six mois de résidence ne peut être appliqué dans ce cas. Dans les questionnaires, apparaît aussi la catégorie des résidents absents, c'est-à-dire des individus qui résident habituellement dans le ménage, mais qui en sont absents depuis moins de six mois. Cette catégorie serait sans doute la mieux à même d'apporter des informations quant à l'ampleur des migrations circulaires : la difficulté se trouve dans le fait que si elle apparaît dans les questionnaires, elle disparaît lors du traitement des résultats, y compris dans les documents définitifs et globaux.

Le croisement de ces deux périodes permet de mettre en évidence les régions de forte croissance démographique et les régions de faible croissance démographique. Globalement les arrondissements du nord et de l'extrême est du pays – à l'exception de celui d'Arlit qui présente une évolution particulière – ont vu leur taux de croissance s'accroître pour la période 1988-2001, passant au-dessus de la moyenne nationale. Paradoxalement ces arrondissements se situent dans la zone désertique et semi-désertique. Afin de nuancer quelque peu cette accélération du taux de croissance annuel moyen, il faut signaler que cette période correspond à la fin du mouvement de sédentarisation des nomades ; plus facile à comptabiliser, ayant choisi le Niger pour s'installer alors qu'ils nomadaient entre plusieurs pays pour certains, la sédentarisation a pu induire des variations dans la comptabilité. Par ailleurs ce mouvement s'accompagne d'une forte croissance urbaine dans ces arrondissements. Seuls quelques arrondissements présentent pour l'ensemble des périodes des taux supérieurs à la moyenne nationale : il s'agit de Gaya, Dogondoutchi, Guidan-Roundji, Dakoro, Tessaoua auxquels il faut ajouter la commune urbaine de Niamey. Ces arrondissements sont tous situés au sud du pays, dans les régions les plus dynamiques sur le plan agricole. Ceux qui présentent une baisse notable de leur croissance annuelle moyenne sur la période 1988-2001, sont également situés au sud du pays en particulier autour de Niamey, dans le département de Zinder et dans le département de Tahoua. Enfin

Carte n° 5 : Evolution de la population résidente par arrondissement au Niger entre 1977, 1988 et 2001

Evolution de la population résidente entre 1977 et 1998

Taux de croissance annuel moyen  
(Taux national : 3,25%)

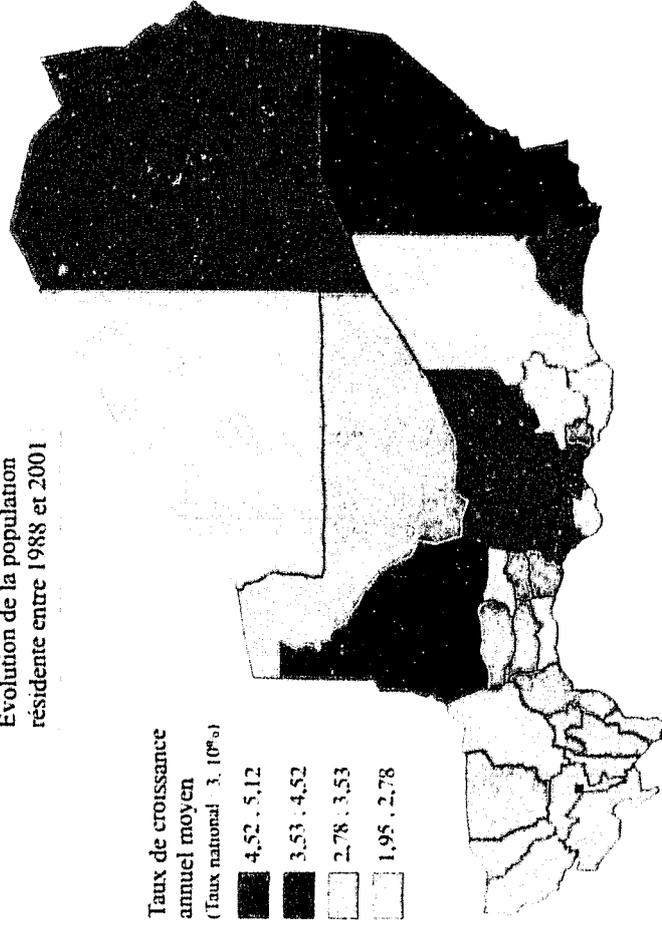
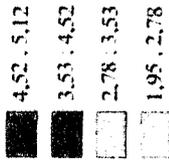


200 Km

Source : Recensement général de la population et de l'habitat 2001 - Résultats préliminaires - Bureau central du recensement du Niger, Niamey  
 Fait avec Phlcarto - http : perso.club-internet.fr/philgéo

Evolution de la population résidente entre 1988 et 2001

Taux de croissance annuel moyen  
(Taux national : 3,10%)



Conception et réalisation : F. Boyer, juil. 2004. Migrations (UMR 6586)

Carte n°6 : Bilan de l'évolution de la population résidente au Niger entre 1977-1988 et 1988-2001

Années	1977-1988	1988-2001
TCAM du Niger	3,25%	3,10%
	-	-
	+	-
	-	+
	+	+

Téra Arrondissement

Taux de croissance annuel moyen fort

Taux de croissance annuel moyen avec une hausse à partir de 1988

Taux de croissance annuel moyen avec une baisse à partir de 1988

Taux de croissance annuel moyen faible



Source : Recensement général de la population et de l'habitat, 2001. Résultats préliminaires. Bureau central du recensement nigérien, Niamey

Conception et réalisation : F. Boyer, juil. 2004, Migmater (UMR 6588)

seuls les arrondissements de Téra, Tillabéri, Ouallam, Filingué, Illéla et Keita connaissent pour toute la période des taux de croissance annuelle moyens inférieurs à la moyenne nationale. Ceux de l'ouest du pays ont en commun le fait d'être situés sur la limite des cultures sous pluies : la succession de mauvaises années a conduit à des migrations internes et/ou internationales assez importantes (Mounkaila, 1998).

Il apparaît que les disparités sont importantes entre les différents départements pour ce qui est de la croissance de leur population, disparités qui ne semblent pas dépendre totalement de leur localisation ou non dans les zones les plus difficiles sur le plan climatique. Dans la mesure où nous ne disposons pas d'indicateurs récents concernant la natalité, la mortalité et les migrations internes, il est assez hasardeux d'avancer dans l'analyse de ces disparités.

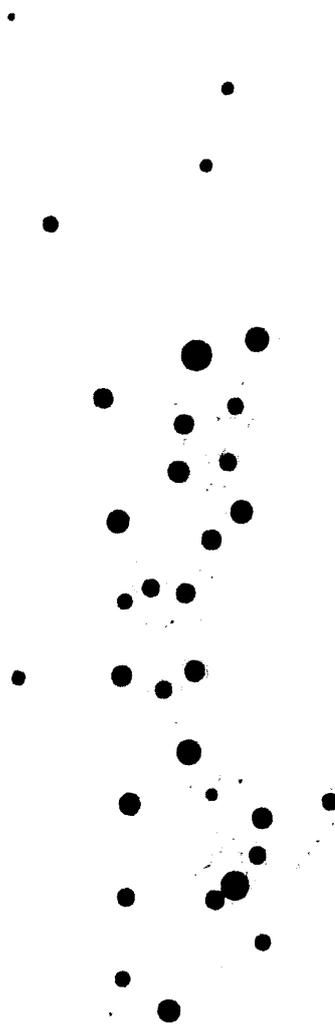
La répartition géographique de la population laisse apparaître également de grandes disparités entre les départements, disparités en faveur du sud du pays. « Le département de Maradi est actuellement le département le plus peuplé du pays, abritant 20,4 % soit 1/5<sup>e</sup> de la population totale du pays. Viennent ensuite les départements de Zinder, de Tahoua et de Tillabéri avec respectivement 18,8 %, 17,7 % et 17,2 % de la population totale. Les départements d'Agadez et de Diffa qui couvrent respectivement les parties septentrionale et orientale du pays sont très peu peuplés » (Bureau central du recensement du Niger, 2003, p. 9). Ainsi les départements les plus vastes sont aussi les moins peuplés : si ceux d'Agadez et de Maradi couvrent 65,1 % du territoire, ils n'abritent que 5,9 % de la population totale. Au travers de ces inégalités en termes de répartition de la population se lisent les contraintes naturelles et climatiques. Les départements désertiques et semi-désertiques ont les volumes de population les plus faibles. Dans un tel contexte, il est difficile, voire absurde, de comparer les densités de population selon les départements ou même les arrondissements, dans la mesure où, pour ce qui est des espaces désertiques, les populations se concentrent soit dans les espaces urbains, soit dans les oasis.

Autre fait remarquable sur le plan démographique, l'importance de la population rurale dans la population totale, fort taux qu'il faut mettre en relation avec la nette domination du secteur agricole dans l'économie nigérienne. Malgré une baisse relative de sa part dans la population totale, la population rurale représente, en 2001, 83,8 % de la population nigérienne alors qu'elle en représentait 94,6 % en 1960. Cependant pour l'ensemble de la période considérée, le taux d'accroissement annuel moyen de cette population rurale reste légèrement inférieur à celui de la population totale, tout en étant très élevé.

Carte n°7 : Répartition de la population recensée au Niger en 2001

749 332  
238 202  
14 115

Population totale 10 790 352



200 Km

Source : Recensement général de la population et de l'habitat, 2001  
Résultats préliminaires. Bureau central du recensement nigérien, Niamey  
Fait avec Philcarto - <http://perso.club-internet.fr/philgeo>

Conception et réalisation : F. Boyer, juil. 2004. Migrations (N° MR 6588)

Tableau n°4 : Croissance de la population rurale et de la population urbaine entre 1960 et 2001

Années	Population totale	Population rurale	Population urbaine	% Population rurale	% Population urbaine	Taux d'accroissement annuel moyen		
						Population totale	Population rurale	Population urbaine
1960	3 240 000	3 065 040	174 960	94,6	5,4			
1977	5 102 990	4 446 787	656 203	87,1	12,9	2,7	2,2	8,1
1988	7 251 626	6 155 489	1 096 137	84,9	15,1	3,2	3,0	4,8
2001	10 790 352	9 041 257	1 749 095	83,8	16,2	3,1	3,0	3,7

Source : (Direction de la Population, 1994, p. 416 ; Bureau central du recensement du Niger, 2003)

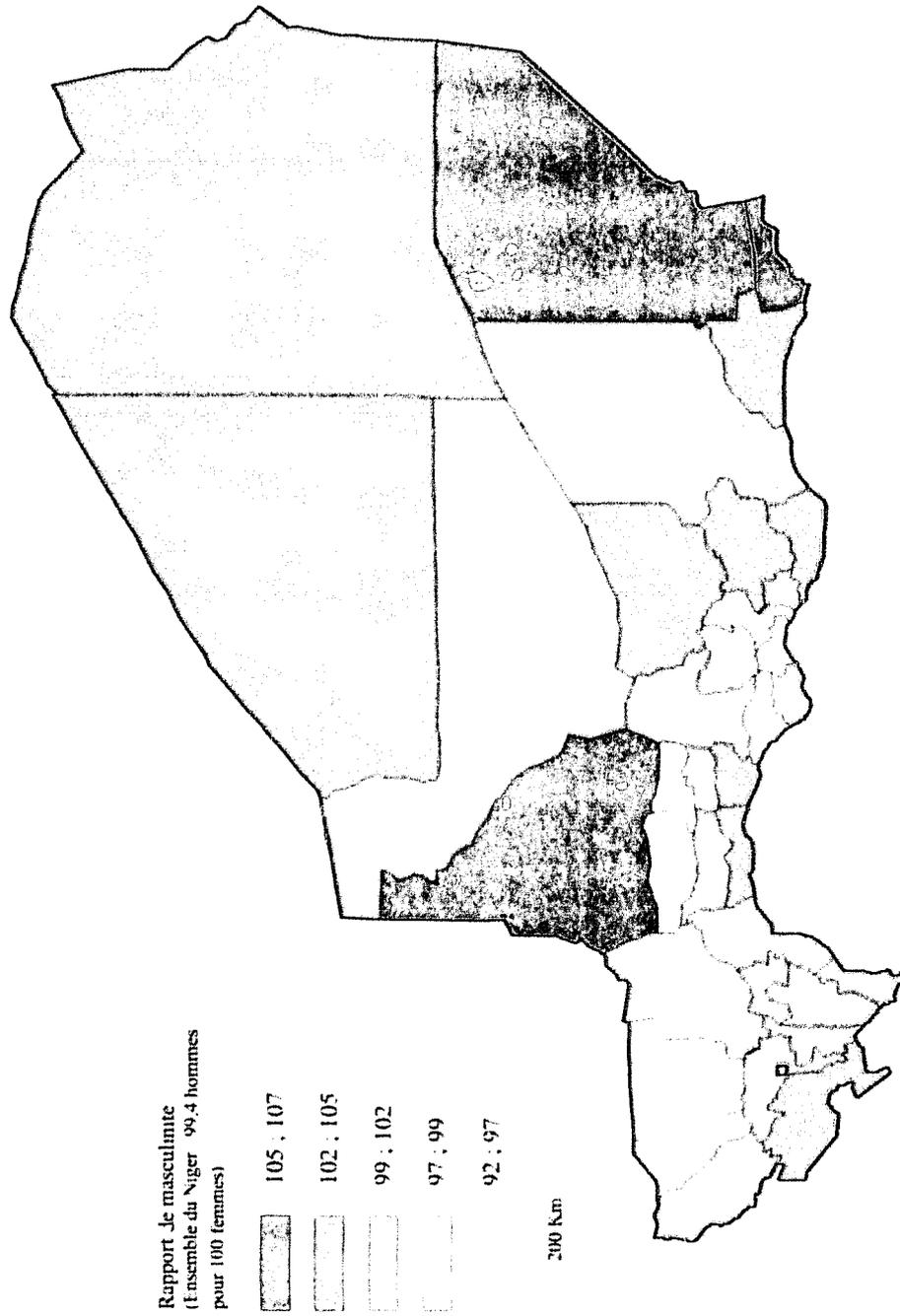
Pour ce qui est de la population urbaine, si entre 1960 et 1977, le taux de croissance annuel moyen est très fort, puisqu'il atteint 8,09 %, il amorce dans les années suivantes une baisse notable atteignant 4,8 % pour la période 1977-1988 et 3,66 % pour la période 1988-2001<sup>21</sup>. La croissance profite essentiellement aux trois plus grandes villes du pays, Niamey, Zinder et Maradi, puisqu'elles regroupent 57 % de la population urbaine nigérienne, avec respectivement 674 950 habitants, 170 574 habitants et 147 038 habitants. Malgré un phénomène de forte concentration de la population urbaine dans les grandes villes<sup>22</sup> et les villes moyennes – les petites villes pourtant au nombre de 22 (le pays compte 40 centres urbains) regroupent seulement 5 % de la population urbaine –, ces dernières restent de taille très réduite. Eu égard à la croissance de la population totale, au mouvement général d'urbanisation observable dans d'autres pays du continent africain, la croissance de la population urbaine nigérienne semble relativement faible. Comment expliquer cette relative faiblesse ?

L'introduction de la question de la relative faiblesse de la croissance urbaine permet de revenir sur l'évaluation de l'émigration internationale. Précédemment (Cf. : encadré n°4), j'ai signalé qu'il était difficile d'évaluer cette émigration – et d'autant plus d'évaluer les migrations circulaires – par le biais des recensements. Toutefois, il est possible de formuler quelques hypothèses en se fondant sur des indicateurs indirects tels que la croissance urbaine. L'hypothèse est alors que la migration internationale, circulaire ou définitive, aurait absorbé une partie de la croissance urbaine qui aurait dû se faire théoriquement au Niger. Afin de préciser cette hypothèse, il est nécessaire de passer à une échelle d'analyse au niveau régional, c'est-à-dire qui englobe le ou les pays de destination ; dans cette perspective il a été montré que les très forts taux de croissance urbaine de la Côte d'Ivoire dans les années 1970-1980 s'expliquent par l'importance de la migration internationale d'une part, par un fort

<sup>21</sup> À titre de comparaison, le taux de croissance annuelle moyen de la population urbaine en Afrique occidentale pour la période 1990-2000 est de 4,8 % (d'après Population-Estimation & Projection, FAO 1990-1998, <http://www.fao.org>) ; le Niger se situe donc dans la moyenne de la sous-région.

<sup>22</sup> Les grandes villes comptent de 100 000 à 499 999 habitants, les villes moyennes de 10 000 à 99 999, les petites villes de 2 000 à 9 999. Niamey, plus de 500 000 habitants, est dite métropole nationale.

Carte n°8 : Rapport de masculinité selon les arrondissements en 2001



Source : Bureau central du recensement du Niger, (2003) - Recensement général de la population et de l'habitat 2001. Résultats provisoires. Niamey, 43 p.  
Fait avec Philcarto - <http://perso.club-internet.fr/philgeo>

Conception et réalisation : F. Boyer, Migmater (UMR 6188), sept. 2004

taux de fécondité d'autre part. Ainsi ce pays a absorbé une partie de la croissance démographique et sans doute de la croissance urbaine théoriquement dévolue aux pays de départ (Cour, 1994 ; Traoré, Bocquier, 1998). Je reviendrai par la suite plus amplement sur cette question au travers de l'étude des migrations internationales en Côte d'Ivoire en particulier.

Un autre indicateur indirect permet d'évaluer l'ampleur des migrations internationales et notamment des migrations circulaires, de localiser les espaces concernés au sein de l'État nigérien : il s'agit du rapport de masculinité. L'hypothèse se fonde sur un constat répété que ce soit par le biais de nos propres enquêtes ou par le biais d'autres études sur cette question (Mounkaila, 1998 ; Zakari, Boubacar, 2003), que la population masculine est plus directement concernée par les migrations circulaires que la population féminine. Aussi est-il possible de formuler une hypothèse selon laquelle les arrondissements et cantons laissant apparaître un taux de masculinité nettement en faveur des femmes sont les plus concernés par les migrations circulaires. Cependant cet indicateur n'apporte aucune information quant à la direction des flux migratoires : il peut s'agir aussi bien de migrations internationales que de migrations internes.

Quantifier les migrations internationales, qu'elles soient circulaires ou non, sur la base des recensements en pays d'origine est quasiment impossible dans la mesure où le critère principal est la résidence permanente au sein du territoire national. Si la relative faiblesse de la croissance urbaine ou un rapport de masculinité en faveur des femmes constituent des indicateurs indirects, ils ne permettent de formuler que des hypothèses et ils n'apportent aucune information quant à la qualité, la direction des flux.

Afin de compléter cette approche statistique de la migration, et toujours en accord avec la volonté de pointer la circulation, c'est-à-dire de ne pas dissocier entre ce qui serait un pays de départ et ce qui serait un ou des pays de destination, il est nécessaire de décrire et analyser les indicateurs concernant la migration internationale dont nous disposons pour ces derniers pays.

### *3- Du point de vue de la côte : des migrations essentiellement urbaines*

La description des flux migratoires en provenance du Niger pose différentes questions afférentes d'une part au manque, à l'ancienneté, voire à l'absence de données, d'autre part au fait qu'une fois encore la résidence est le critère principal pris en compte dans la comptabilisation. Les migrants circulaires sont donc laissés de côté par cet outil qu'est le recensement. Toutefois, la présentation historique des mouvements migratoires nigériens en direction des pays de la côte du Golfe de Guinée a mis en évidence la corrélation entre migration définitive et migration circulaire, les premières servant de base d'accueil aux secondes. Aussi n'est-il pas totalement inopportun de dresser un rapide tableau de ces

migrations définitives. Par ailleurs, le choix de se centrer sur la Côte d'Ivoire tient au fait qu'il s'agit de la destination largement privilégiée, certes dans la zone étudiée, le Poste Administratif de Bankilaré, mais aussi plus largement pour l'ensemble du pays au cours des 20 dernières années.

**Encadré n°5 : Les sources statistiques sur les migrations internationales**

Dans cette partie j'utiliserai essentiellement deux types de sources : d'une part les résultats de l'enquête du Réseau Migrations et Urbanisation en Afrique de l'Ouest (REMUAO) concernant la Côte d'Ivoire, d'autre part une étude démographique concernant la ville d'Abidjan (Zanou, Aka, 1994). Ces deux études décrivent la situation migratoire de ce pays au début des années 1990 ; à ma connaissance il n'existe pas d'étude plus récente sur cette question.

Pour ce qui est des autres pays concernés par la migration internationale en provenance du Niger, à savoir le Bénin, le Nigeria et le Ghana essentiellement, il n'existe pas d'études systématiques sur cette question. Dans la mesure où le recueil de telles données aurait exigé de se rendre dans chacun de ces pays, il n'a pu être mené à bien.

Aussi je ne présenterai que les données recueillies à la gare routière de Niamey qui recense le nombre de véhicules au départ de cette ville quotidiennement et en direction d'Abidjan et Bawku au Ghana. Les départs vers Cotonou et Lomé ne sont pas comptabilisés : cette ligne présente la particularité d'être confiée à un opérateur privé qui ne passe pas par la gare routière. Également, quelles que soient les villes, nombre de migrants font le choix d'effectuer le voyage par étapes, en empruntant successivement plusieurs taxis-brousses. Cette population échappe donc aux statistiques. Enfin tous ne passent pas par Niamey pour partir en migration, en particulier pour aller au Nigeria.

La description et l'analyse présentée ici n'a donc qu'une valeur indicative, que ce soit sur la forme des mouvements ou sur leur ampleur.

La Côte d'Ivoire assume depuis quasiment un siècle le rôle de pays de destination privilégié pour le reste de l'Afrique de l'Ouest, en particulier pour les ressortissants issus du nord – est de la sous-région. En effet, lorsque les Français s'installent dans ce pays à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il est marqué par le sous-peuplement ; d'où dès cette période des appels aux populations du nord. *« Comme le territoire était sous-peuplé au moment de sa pacification, les colons y installèrent aux postes administratifs des auxiliaires africains en provenance du Dahomey et du Sénégal. Les Voltaïques, originaires du territoire voisin tout comme, sur une note mineure, les ressortissants du Soudan français furent, quant à eux, réquisitionnés pour mettre en valeur la colonie et travailler sur les grands chantiers »* (Bredeloup, 2003). Ces mouvements de population encouragés par l'administration française, se sont poursuivis, prenant de l'ampleur dans les années suivant l'indépendance. Le pays connaît alors une croissance économique remarquable, qui fut qualifiée de « miracle ivoirien » ; cette croissance repose sur la culture du café et du cacao, le développement industriel. Ainsi la Côte d'Ivoire est, jusqu'aux événements de ces dernières années, une sorte d'eldorado pour de nombreux Sahéliens, eldorado dont Abidjan, la capitale économique, est devenu le symbole.

Lors du recensement de 1975, les résidents étrangers représentent 22 % de la population totale, part qui s'amplifie dans les années suivantes, puisqu'en 1988, la Côte d'Ivoire compte 28 % d'étrangers avant d'amorcer une tendance à la baisse au début des années 1990 ; en 1993, les étrangers représentent 25 % de la population totale (Enquête Ivoirienne sur les Migrations et l'Urbanisation (EIMU) 1993). Toutefois, le maintien d'un fort flux migratoire est à relativiser ; en effet, les proportions d'étrangers non natifs de Côte d'Ivoire représentent environ 16 % en 1975 et 1988, alors

Tableau n°5 : Étrangers et migrants internationaux en Côte d'Ivoire

Pays d'origine	RGPH 1988			EIMU 1993			RGPH 1998				
	Effectifs Migrants internationaux	Part dans la population migrante totale (en %)	Part dans la population totale (en %)	Effectifs Population étrangère	Part dans la population étrangère totale (en %)	Effectifs Population étrangère	Part dans la population étrangère totale (en %)	Effectifs Migrants internationaux	Part dans la population totale (en %)	Part dans la population migrante totale (en %)	Part dans la population totale (en %)
	<i>Burkina-Faso</i>	866 547	49,7	8,0	1 750 000	49,4	2 238 548	56,0	1 152 189	14,6	53,3
<i>Mali</i>	379 401	21,8	3,5	735 000	20,8	792 258	19,8	387 493	5,2	17,9	2,5
<i>Guinée</i>	120 147	6,9	1,1	271 000	7,7	230 387	5,8	117 886	1,5	5,4	0,8
<i>Ghana</i>	137 340	7,9	1,3	127 000	3,6	133 221	3,3	97 444	0,9	4,5	0,6
<i>Bénin</i>	45 987	2,6	0,4	#	#	107 499	2,7	54 199	0,7	2,5	0,4
<i>Niger</i>	64 332	3,7	0,6	71 000	2,0	102 220	2,6	74 401	0,7	3,4	0,5
<i>Togo</i>	30 285	1,7	0,3	#	#	72 892	1,8	49 619	0,5	2,3	0,3
<i>Sénégal</i>	27 786	1,6	0,3	32 000	0,9	43 213	1,1	29 190	0,3	1,3	0,2
<i>Nigeria</i>	22 777	1,3	0,2	49 000	1,4	71 355	1,8	34 155	0,5	1,6	0,2
<i>Autres Afrique</i>	22 997	1,3	0,2	495 000	14,0	117 740	2,9	94 287	0,8	4,4	0,6
<i>Reste du monde</i>	25 040	1,4	0,2	11 000	0,3	32 714	0,8	20 842	0,2	1,0	0,1
<i>Non déclarés</i>	#	#	#	#	#	58 000	1,4	51 939	0,4	2,4	0,3

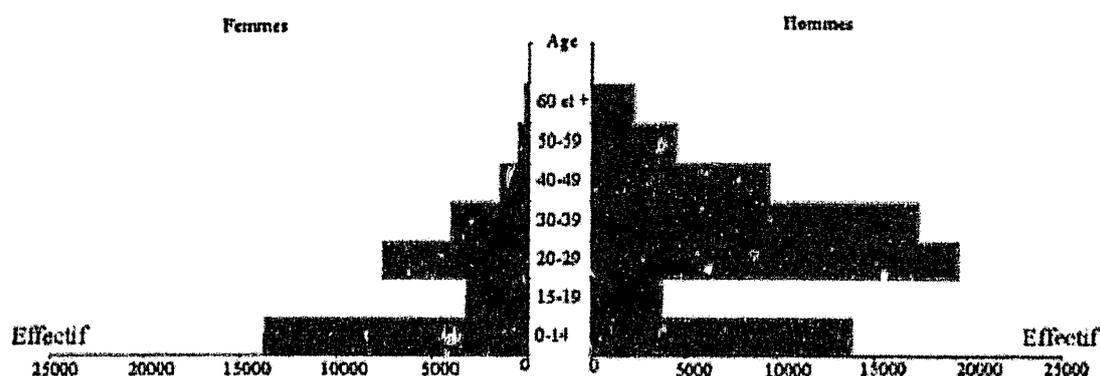
Source : (Recensement général de la population et de l'habitat 1988, 1992 ; Enquête Ivoirienne sur les Migrations et l'Urbanisation (EIMU) 1993, ; Zanou, 2001)

qu'ils ne sont plus que 13 % en 1993. Cette baisse relative du flux est à mettre en relation avec la crise économique qui commence à toucher le pays dans les années 1980 et éventuellement avec l'instauration d'une carte de séjour en 1991.

Par rapport aux autres ressortissants de Côte d'Ivoire, les Nigériens sont largement minoritaires, puisqu'ils ne représentent que 2,0 % des étrangers<sup>23</sup> en 1993 et 2,6 % en 1998. Leur rang ne change peu lorsque l'on se centre sur les migrants internationaux, de même qu'il est relativement stable entre 1988 et 1998. En valeur absolue toutefois, leur nombre ne cesse de croître au cours des trois périodes. Entre 1988 et 1998, le taux de croissance annuelle moyenne des migrants nigériens en Côte d'Ivoire est relativement faible de 1,5 % alors que pour l'ensemble des nationalités confondues il est de 2,2 %. Par contre le T.C.A.M. de la population nigérienne totale est très élevé entre 1993 et 1998, de 7,6 % (le T.C.A.M. de la population étrangère totale est de 2,5 % sur la même période). Ces constats amènent à formuler différentes hypothèses : les migrations nigériennes semblent connaître un certain essoufflement, une stagnation alors que la population nigérienne en Côte d'Ivoire augmente. Cette croissance est sans doute à mettre en relation avec le niveau de fécondité. Par contre ces données ne permettent pas de formuler d'hypothèse quant au profil des migrations circulaires.

La pyramide des âges des Nigériens présents en Côte d'Ivoire en 1998 est nettement en faveur des classes les plus actives, entre 20 et 39 ans, de même qu'elle fait apparaître la très forte présence masculine. S'y retrouve également l'importance du croît naturel, au vu de la part des 0-14 ans. Ainsi ce sont les classes d'âge les plus actives qui dominent largement, ce qui semble également aller en faveur d'une immigration récente.

Graphique n°1 : Pyramide des âges de la population nigérienne en Côte d'Ivoire en 1998



Source : (Zanou, 2001, p. 106)

Avec un taux de masculinité de 252 hommes pour 100 femmes, qui place le Niger en deuxième position derrière la Mauritanie et largement devant le Burkina-Faso, la Guinée, le Mali, le Nigeria et le Sénégal (Enquête Ivoirienne sur les Migrations et l'Urbanisation (EIMU) 1993), le caractère récent de

<sup>23</sup> La population étrangère rassemble l'ensemble des individus de nationalité non ivoirienne, qu'ils soient nés ou non en Côte d'Ivoire. La catégorie migrants internationaux rassemble les étrangers non natifs de Côte d'Ivoire.

la migration se confirme. Cette position se retrouve dans le recensement de 1998, malgré une légère baisse, puisque le taux de masculinité des Nigériens est de 227,2 hommes pour 100 femmes. Deux hypothèses sont alors possibles : soit ces individus envisagent, selon les conditions, de s'installer et de faire venir leur famille plus tard, auquel cas un rattrapage de la structure par sexe s'effectuerait, ou bien ils se placent dans une perspective de retour à plus ou moins long terme ; suivant cette dernière perspective, nous pouvons supposer que des migrants circulaires sont comptabilisés parmi la population étrangère.

Un autre déséquilibre, là aussi particulier à la population nigérienne, concerne sa localisation sur le territoire ivoirien. La capitale économique, Abidjan, est très nettement privilégiée par rapport aux autres ensembles urbains ; par contre, elle est légèrement en retrait par rapport au milieu rural. Cette répartition est à mettre en relation d'une part avec le fait qu'Abidjan concentre l'essentiel des activités économiques du pays, que ce soit dans le secteur industriel ou dans le secteur commercial. La place d'Abidjan se trouve sans doute confortée par la spécialisation des Nigériens dans l'activité commerciale, 67 % des actifs appartenant à ce secteur d'activités (Zanou, 2001). D'autre part, le boom de la culture du café et du cacao a attiré un certain nombre de migrants vers le milieu rural, d'autant plus que ce type de mobilité fut un temps encouragé par l'État ivoirien.

Tableau n°6 : Répartition de la population étrangère en Côte d'Ivoire

Pays d'origine	Effectifs	Capitale (%)	Autres communes (%)	Villes secondaires (%)	Milieu rural (%)	Total
<i>Burkina-Faso</i>	1 750 038	16,2	8,9	10,0	65,0	100
<i>Mali</i>	735 092	21,6	19,6	12,4	46,4	100
<i>Guinée</i>	271 218	18,8	27,2	15,5	38,6	100
<i>Ghana</i>	126 607	44,3	8,5	8,4	38,8	100
<i>Libéria</i>	104 393	0,8	0,0	8,2	90,9	100
<i>Niger</i>	70 978	33,8	20,1	10,4	35,8	100
<i>Nigeria</i>	48 576	55,1	21,4	17,8	5,7	100
<i>Sénégal</i>	32 372	56,9	13,6	29,5	0,0	100
<i>Mauritanie</i>	16 032	33,9	19,1	24,1	22,9	100
<i>Autre Afrique</i>	144 195	45,9	12,0	13,0	29,2	100
<i>Reste du monde</i>	10 514	62,9	22,4	2,1	12,6	100
<b>Total</b>	<b>3 310 015</b>	<b>21,1</b>	<b>13,2</b>	<b>11,4</b>	<b>54,4</b>	<b>100</b>

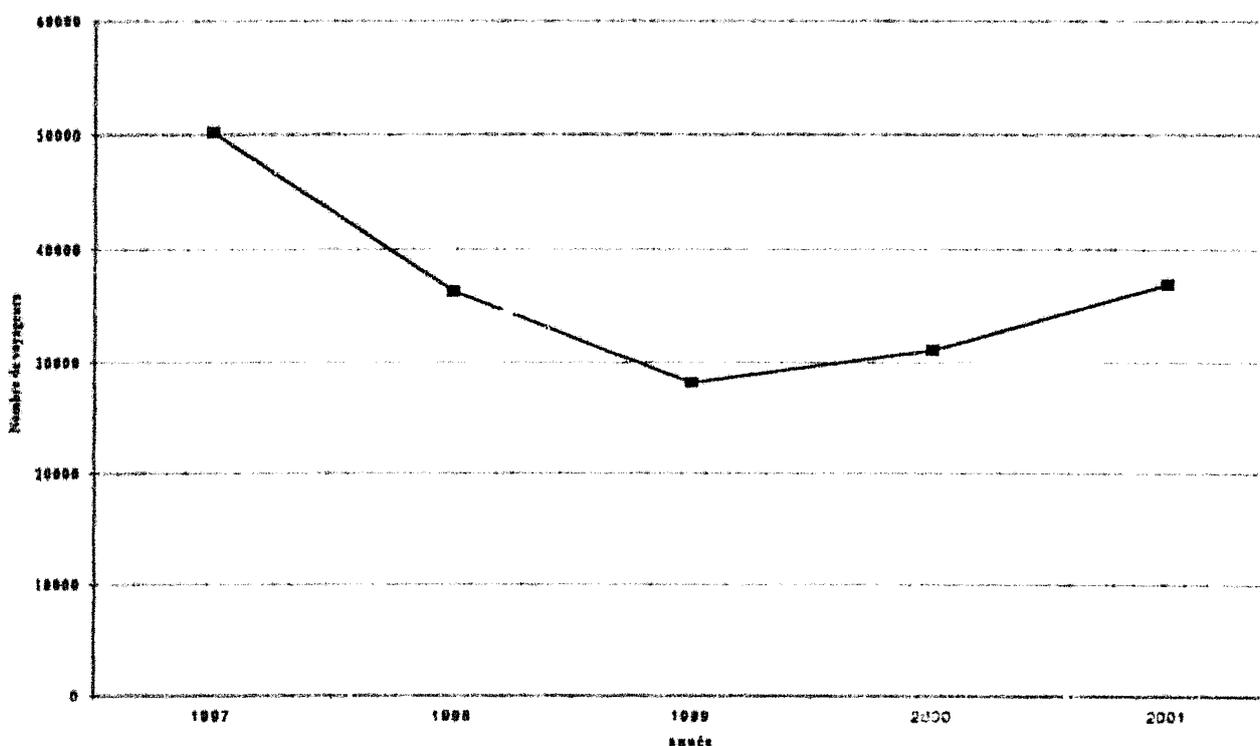
Source : (Enquête Ivoirienne sur les Migrations et l'Urbanisation (EIMU) 1993)

Avec ce portrait des migrations nigériennes en Côte d'Ivoire commence à se dessiner un profil des migrations circulaires, à partir des différentes hypothèses énoncées précédemment : celle-ci concerneraient essentiellement des hommes, appartenant à une classe d'âge active et ils se dirigeraient surtout vers le milieu urbain, en particulier Abidjan. Il est difficile d'aller au-delà de ces hypothèses dans la mesure où les données statistiques ne prennent en compte que les résidents depuis plus de six mois.

Avant de terminer ce tableau statistique des migrations internationales, il est nécessaire de dépasser la distinction entre les deux pays que sont le Niger et la Côte d'Ivoire : j'utiliserai les données statistiques recueillies à la gare routière de Niamey. Largement partielles, ces données ne débutent qu'en 1997 jusqu'en 2002 pour ce qui est de la ligne Niamey/Abidjan et elles ne couvrent que la période juillet 2002/novembre 2003, mois par mois, pour ce qui est des lignes Niamey/Bawku (nord du Ghana) et Niamey/Abidjan<sup>24</sup>. Les autres destinations n'apparaissent pas dans ces statistiques, dans la mesure où les voyageurs ne passent pas par la gare routière. Quelles que soient les destinations, les chiffres restent sous-évalués : d'une part, certains préfèrent emprunter une succession de taxis-brousses plutôt qu'un bus direct et d'autres, selon leur région de départ et leur pays de destination, ne font pas le détour par Niamey.

L'évolution du nombre de voyageurs au départ de Niamey et à destination d'Abidjan fait apparaître une baisse constante jusqu'en 1999-2000, puis une hausse relative jusqu'en 2001 avant d'amorcer de nouveau une chute. En fait, ce graphique nous informe essentiellement sur les aléas politiques, auxquels sont soumis les migrants circulaires. Les différents événements qui se sont déroulés en Côte d'Ivoire entre 1999 et 2002 ont eu des influences certaines sur la migration internationale (je reviendrai par la suite plus amplement sur cette question). Toutefois, dès que la situation semble s'améliorer, ce qui fut le cas en 2001, les migrations reprennent atteignant quasiment le niveau de 1998.

Graphique n°2 : Fréquentation de la ligne Niamey/Abidjan de 1997 à 2001



<sup>24</sup> Pour plus de précisions sur ces données (Cf. encadré n°5)

**Tableau n°7 : Fréquentation de la ligne Niamey/Abidjan**

Date	Total véhicules	Total voyageurs
1997	1 736	50 161
1998	1 473	36 307
1999	797	28 171
2000	1 663	31 111
2001	1 740	36 932
2002	1 492	23 076

Source : Enquête personnelle, Service de la Statistique, Ecogare Wadata, Niamey

Malgré cette baisse constante, le volume des départs reste fort, puisqu'il se situe autour de 34 000 personnes par an. La chute en 2002 est à relier en relation avec la fermeture passagère des frontières ivoiriennes.

Autre fait lisible par le biais du volume des départs, les contraintes propres au Niger ; l'année 1997, fut de manière générale mauvaise, ce qui a sans doute contribué à amplifier le nombre de départs. Au final, en moyenne une centaine de passagers quittent quotidiennement le Niger en direction d'Abidjan. De manière plus précise, les chiffres des départs mensuels rendent compte de la relative importance du jeu des saisons dans l'organisation des migrations circulations – importance des saisons qui n'est pas pour autant synonyme d'une origine systématiquement rurale des populations. Globalement les départs augmentent légèrement à la fin de la saison des pluies pour diminuer ensuite au cours de la saison sèche froide. Par contre une nouvelle augmentation apparaît pendant la saison sèche chaude, croissance qui est à relier à la période de soudure qui sévit alors, synonyme de disette.

**Graphique n°3 : Evolution du nombre de voyageurs au départ de Niamey à destination d'Abidjan et Bawku**

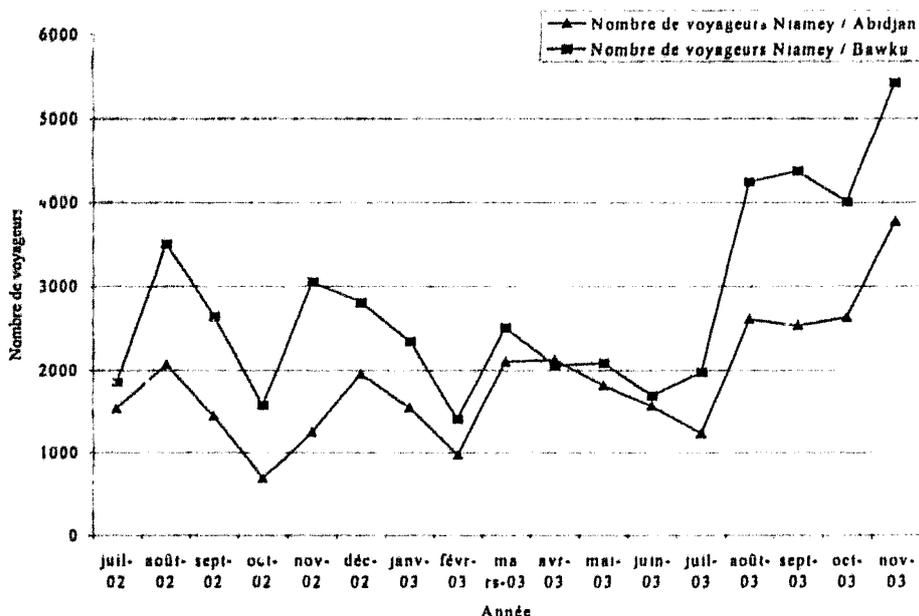


Tableau n°8 : Fréquentation mensuelle de la ligne Niamey/Abidjan, Niamey/Bawku

Ville située à la frontière nord du Ghana, Bawku est aussi un carrefour pour les migrations en direction de la côte : là les migrants peuvent choisir de se rendre soit en direction d'Abidjan, soit d'Accra soit vers le Togo, le Bénin ou le Nigeria en empruntant la route côtière. Cette ville s'est instituée comme un passage obligé lorsque la traversée de la Côte d'Ivoire du nord au sud s'est avérée trop dangereuse.

Date	Nombre de voyageurs Niamey / Abidjan	Nombre de voyageurs Niamey / Bawku
juil-02	1539	1855
août-02	2071	3506
sept-02	1444	2642
oct-02	687	1578
nov-02	1251	3051
déc-02	1953	2808
janv-03	1545	2343
févr-03	969	1409
mars-03	2101	2509
avr-03	2123	2056
mai-03	1815	2086
juin-03	1570	1694
juil-03	1237	1979
août-03	2606	4251
sept-03	2529	4383
oct-03	2629	4011
nov-03	3775	5435

Source : Enquête personnelle, Service de la Statistique, Ecogare de Wadata, Niamey, 2002-2003

Les chiffres mensuels sont aussi biaisés par les événements politiques de l'automne 2002 en Côte d'Ivoire, qui expliquent la chute des départs au mois d'octobre, départs qui ne reprennent vraiment de l'ampleur qu'à partir des mois de mars et avril. Une fois la situation stabilisée dans le sud de la Côte d'Ivoire, les migrations reprennent presque comme à leur habitude.

L'ampleur des migrations circulaires semble dépendre aussi bien de la situation dans le pays de départ que dans le pays de destination. Cette dépendance est très brève, limitée à quelques mois : d'une certaine manière les migrants n'attendent pas d'avoir des assurances quant à leur avenir pour décider de partir ou de revenir. Au mieux l'augmentation sensible des départs vers Bawku peut signifier une certaine hésitation quant à la destination : partir vers le sud est aussi un moyen d'obtenir des informations quant à ce qui s'y passe, la destination finale n'étant décidée que plus tard, selon les opportunités, le champ des possibles.

## Conclusion

Au final le système migratoire nigérien s'enracine dans un passé lointain, passé où se mêlent l'héritage des routes commerciales caravanières, les logiques d'exploitation et de développement de la colonisation. Si dans un premier temps, le Ghana s'institue comme une destination privilégiée, il est remplacé progressivement par la Côte d'Ivoire, du moins pour ce qui est des populations originaires de l'ouest du Niger. Aujourd'hui il tend à rejouer un rôle de pivot, en tant qu'espace de transit et/ou de destination dans ce système migratoire. À l'échelle de l'est de l'Afrique de l'Ouest « schématiquement, le golfe du Bénin est la grande zone réceptrice avec la Côte d'Ivoire, premier pays d'immigration d'Afrique de l'Ouest, et le Ghana ; à l'inverse, l'intérieur et le littoral atlantique sont deux zones plutôt émettrices » (Robin, 1992, p. 12).

Cette présentation du décor à l'intérieur duquel se joue la scène migratoire a permis de préciser le profil des migrants circulaires : hommes d'âge actif pour l'essentiel, ils se spécialisent dans le domaine commercial, spécialisation qui trouve son origine dans un passé lointain certes, mais qui correspond aussi aux contraintes inhérentes à la circulation. L'insertion dans le petit commerce, secteur relevant de l'économie informelle, apporte la souplesse nécessaire aux allers-retours : comme la circulation impose certaines activités, ces dernières imposent en retour la circulation, car elles freinent, bloquent toutes possibilités d'ascension sociale. Y compris dans le domaine économique, la circulation apparaît comme étant au centre de l'organisation.

Si en termes de flux, les migrations internationales en direction d'Abidjan se calquent toujours sur le rythme des saisons, elles n'en sont pas pour autant le reflet fidèle et surtout elles ne semblent plus respecter l'alternance entre saison des pluies et saison sèche (les départs étant nombreux pendant la période de soudure) Elles ne sont, que très brièvement, dépendantes de la conjoncture politique ou climatique.

Il apparaît que non seulement les migrations internationales s'imposent comme un fait notable mais surtout ces migrations intègrent parfaitement la circulation. Les deux termes sont inséparables. Face à ce constat, en quoi pouvons-nous parler d'*installation de la mobilité* ? Comment se gère alors le *risque migratoire* dans la mesure où d'un côté l'absence des uns met en jeu les équilibres locaux et de l'autre la circulation et le séjour à l'étranger ne sont pas garantis ?

### III- PERSPECTIVES POLITIQUES CONTEMPORAINES : L'INSTALLATION DE LA MOBILITE ET LE RISQUE MIGRATOIRE

Malgré des changements au niveau du contexte politique et économique, les migrations internationales se sont poursuivies et ont même pris de l'ampleur au cours des dernières années. Puisqu'elles reposent sur la circulation, ces migrations internationales se doivent de bénéficier de certaines facilités en particulier pour ce qui est du passage des frontières et des conditions de séjour. Quelles sont les règles en vigueur dans l'espace ouest-africain ? Les événements récents en Côte d'Ivoire ont-ils changé la donne ? Si le cadre législatif concernant la circulation et le séjour à l'étranger participe de l'existence ou non d'un risque migratoire, il faut aussi compter avec les déséquilibres que l'absence ou la présence des migrants peut susciter dans les équilibres locaux. Comment définir ce risque migratoire ? Comment est-il géré ? Parler de risque migratoire revient à introduire l'ensemble du groupe social dans l'analyse, c'est-à-dire à faire de cette forme de mobilité qu'est la migration circulaire une donnée sociale et culturelle incontournable.

#### *1- Péril en la demeure : mise en cause des conditions de circulation et de séjour des étrangers dans l'espace ouest-africain*

Les différents régimes de colonisation et surtout l'accès à l'indépendance des États africains à partir de 1960 ont donné aux migrations préexistantes un caractère international, consécutif à l'instauration des frontières. Face à l'ampleur de la circulation des personnes, les nouveaux États se sont vus dans l'obligation de mettre en place un cadre législatif, permettant de contrôler les mouvements. « *Le caractère international des migrations dans lesquelles sont impliquées les populations nigériennes depuis le début du siècle a rendu indispensable la définition de politiques à l'échelle sous-régionale. Les politiques sur la circulation des personnes sont le reflet d'un courant favorable à l'ouverture et à l'échange naturel des populations* » (Mounkaila, 1998, p. 367). En effet, les différentes politiques en matière de circulation qui se sont succédé, comme celles en vigueur aujourd'hui, sont d'une manière générale favorables à la circulation des personnes et des biens, tout en étant plus restrictives sur les conditions de séjour des étrangers.

La première convention signée par le Niger dans ce domaine renvoie à septembre 1961 : concernant la circulation de la main-d'œuvre, elle fut signée dans le cadre de l'Union Africaine et Malgache (UAM), devenue ensuite Organisation Commune Africaine et Malgache (OCAM), aujourd'hui disparue. En 1979 fut signée entre les États membres de la Communauté Économique de l'Afrique de l'Ouest (CEAO) une seconde convention sur la libre circulation des personnes ; cette organisation a également disparu aujourd'hui. Étant donné les difficultés propres à ces organisations inter-étatiques, ces deux

conventions n'ont pas été appliquées. À cela il faut ajouter un accord signé au sein du Conseil de l'Entente, qui réunissait le Bénin, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, le Niger et le Togo, en 1966 concernant la double nationalité : chaque ressortissant d'un pays est considéré comme ressortissant des autres pays membres. Jamais appliquée, cette dernière convention s'est heurtée à l'hostilité des populations, en particulier ivoiriennes.

Actuellement le protocole qui régit la circulation des personnes et des biens, le droit de résidence et d'établissement à l'étranger fut signé par les États membres de la Communauté Économique des États d'Afrique de l'Ouest (CEDEAO)<sup>25</sup> en mai 1979. Si ce protocole reconnaît aux citoyens des États signataires le droit d'entrer, de résider et de s'établir au sein de cette espace, sur simple présentation d'une carte d'identité et d'un carnet de vaccination international, ce droit n'excède pas 90 jours. Au-delà, l'individu doit se conformer à la législation relative au séjour des étrangers propre à chacun des États. Suivant cette logique, le protocole additionnel de 1986 reconnaît aux citoyens des États signataires le droit de résider dans un des pays membres, d'accéder à une activité salariée, mais en accomplissant les formalités d'obtention d'une carte de résidence, celles-ci étant laissées à la discrétion de chacun des États. Enfin ce protocole facilite les transferts de revenus et il met en place un carnet de voyage CEDEAO.

Le cadre législatif en vigueur est relativement ambivalent : s'il facilite la circulation des ressortissants de la CEDEAO, il ne garantit pas vraiment les conditions de séjour, le droit au travail : dans ce domaine, les migrants sont soumis aux législations nationales. Cette ambivalence, l'absence d'un cadre législatif international sur cette question, a ouvert la voie à des politiques plus ou moins exigeantes et répressives selon les États pour ce qui est du séjour des étrangers.

Une autre contrainte à laquelle sont soumis les migrants est la corruption. En effet, le développement et l'importance de ce phénomène dans l'ensemble des États concernés constituent autant d'entraves à la liberté de circulation. La corruption se manifeste, avec des différences selon les États, lors des passages de frontières, par la multiplication des barrages de « corps habillés »<sup>26</sup> sur les routes empruntées par les migrants... Je reviendrai plus amplement sur cette corruption lors de la description du parcours entre Niamey et Abidjan.

Par ailleurs, la signature de ces conventions n'a pas empêché certains États d'expulser les étrangers de leur territoire, lors de périodes de tensions politiques ou économiques ; le droit d'expulsion, relevant de la souveraineté nationale, n'est pas aboli par la convention de la CEDEAO. Les étrangers sont, dans certains cas, rendus responsables des difficultés internes. Par exemple, les Nigériens ont eu à subir des

---

<sup>25</sup> La CEDEAO réunit le Bénin, le Burkina-Faso, le Cap-Vert, la Côte d'Ivoire, la Gambie, le Ghana, la Guinée, la Guinée-Bissau, le Liberia, le Mali, la Mauritanie, le Niger, le Nigeria, le Sénégal, le Sierra Leone et le Togo.

<sup>26</sup> L'expression « corps habillés » désigne l'ensemble des forces de l'ordre : les services de police, les services de gendarmerie, les services de douane, les services des eaux et forêts, les militaires...

expulsions massives du Nigeria et du Ghana en particulier au prétexte de séjours dans des conditions irrégulières.

Encadré n°6 : Expulsions des ressortissants nigériens au sein de l'espace CEDEAO (1969-2003)

1969, Ghana

La récession économique, ainsi que de nouvelles mesures de contrôle de l'immigration, conduisent au départ de 500 à 1 million de personnes, dont plus de 300 000 immigrés illégaux originaires du Nigeria, du Togo, de Haute Volta, du Niger.

1983, Nigeria

En janvier, un ultimatum est lancé par le gouvernement nigérian aux 2 à 3 millions d'étrangers en situation irrégulière (contexte de dégradation de l'économie) : ceux-ci ont 14 jours pour se mettre en règle ou quitter le pays. Ghanéens, Nigériens et Tchadiens sont les plus touchés par cette mesure qui provoque le départ de 1,5 million de ressortissants africains. En décembre, le Nigeria ferme ses frontières pour éviter leur retour.

1985, Nigeria

Un nouvel ultimatum conduit au départ de 700 000 ressortissants ouest-africains dont 300 000 Ghanéens et 100 000 Nigériens.

1985, Ghana

6 000 ressortissants ouest-africains sont expulsés.

1987, Nigeria

Plus de 14 000 ressortissants ouest-africains sont expulsés, expulsions qui s'étaient poursuivies en 1986 se poursuivront en 1989.

Limitées aux ressortissants Nigériens et à l'espace de la CEDEAO, ces expulsions ne concernent que deux pays le Ghana et le Nigeria ; ceci ne signifie pas que les autres États, y compris le Niger, n'ont pas procédé à des expulsions. Il faut ajouter l'expulsion d'Algérie de milliers de Nigériens et Maliens en 1986 qui avaient fui la sécheresse. Enfin plus récemment, lors d'un discours prononcé à l'Assemblée Nationale, le 18 mai 2003, Madame la Ministre des Affaires étrangères du Niger a estimé à 20 000 personnes le nombre de ressortissants nigériens rapatriés de Côte d'Ivoire à la suite des événements de 2000 et 2002.

Il faut ajouter les expulsions relativement régulières de ressortissants ouest-africains par la Libye et l'Arabie Saoudite.

Chronologie établie d'après : (Bredeloup, 1995)

Ces expulsions ont laissé des souvenirs chez les anciens migrants nigériens, souvenirs différents toutefois, selon les destinations. En effet, lors de mes enquêtes dans la zone de Bankilaré, j'ai pu constater que le Nigeria restait une destination possible malgré la récurrence des expulsions contrairement au Ghana ; les vieux migrants expliquant qu'il est toujours possible de revenir au Nigeria, les expulsions faisant d'une certaine manière partie de la norme, alors qu'ils considèrent le Ghana comme définitivement fermé, les expulsions y étant – ou ayant été vécues comme telles – plus violentes. Pour ce qui est des migrants rentrés de Côte d'Ivoire à la suite des derniers événements, d'une part ceux-ci sont peu nombreux et d'autre part ils n'ont pas hésité à repartir dès que la frontière fut réouverte en 2003.

Si les expulsions mettent à mal le système des migrations circulaires, elles ne sont pas forcément vécues comme des entraves ; selon la manière dont elles sont vécues, selon les possibilités offertes, les migrants choisissent ou non de repartir dans le pays concerné.

Avant de clore cette présentation du cadre législatif de la circulation, il est nécessaire de s'arrêter sur le cas particulier de la Côte d'Ivoire, d'une part, parce que c'est la principale destination des ressortissants de la zone de Bankilaré et, d'autre part, parce que l'ensemble de ce travail fut effectué

pendant la période de troubles qui caractérise ce pays depuis le coup d'état du 24 décembre 1999. Aussi il fut à la fois influencé par et dépendant du calendrier événementiel ivoirien.

État plongé aujourd'hui dans une guerre civile, la Côte d'Ivoire a pourtant, pendant de longues années, été un modèle en matière de développement pour l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest : le « miracle ivoirien » l'a faite entrer sur le marché économique international comme premier producteur de cacao (cas unique sur le continent africain), en même temps que se développait une industrie agroalimentaire. Modèle, la Côte d'Ivoire le fut également en termes de stabilité politique, incarnée par le charismatique président Félix Houphouët-Boigny. Pourtant, la crise ivoirienne, en cours aujourd'hui, s'enracine dans le processus paradoxal de construction de cet État, paradoxe qui s'est incarné dans une notion floue, autant nationaliste qu'ethnocentrique suivant les périodes, l'ivoirité. *« Parce qu'il incarnait un certain panafricanisme (ayant été président du Rassemblement démocratique africain) et, inversement, parce qu'il considérait que la Côte d'Ivoire devait assumer un leadership économique et politique dans toute l'Afrique de l'Ouest, Houphouët-Boigny résolut à sa manière les deux termes du problème en imaginant une sorte de panafricanisme à l'ivoirienne. [...] Son nationalisme s'accorda avec l'idée que le territoire ivoirien devait être le pôle d'attraction des populations africaines voisines, et que le peuple qui le constituait devait se réinventer au gré de ce nécessaire cosmopolitisme. Par conséquent, dans la mesure où, du point de vue d'Houphouët-Boigny, le peuple n'était pas véritablement souverain et qu'il lui appartenait au contraire de la façonner à sa manière, la question de l'immigration étrangère ou de la distinction entre « étrangers » et « nationaux » n'avait pour ainsi dire pas d'objet »* (Dozon, 2000, p. 60-61). Pourtant malgré cette volonté d'ouverture, le président ivoirien fut, dans le même temps, placé dans l'obligation d'adopter des politiques en faveur des Ivoiriens : en 1966, le principe de la double nationalité est refusé aux ressortissants ouest-africains. À partir de 1975, une politique d'ivoirisation des emplois publics entre en vigueur.

Dès la fin des années 1980 et le début des années 1990, le « miracle ivoirien » est remis en cause, par la chute des cours mondiaux du café et du cacao, par la saturation foncière dans les zones productrices. Sans en être l'unique responsable, les difficultés économiques amènent à une remise en question des politiques d'immigration, à une entrée fracassante du concept d'ivoirité sur la scène publique. À partir de 1991, la carte de séjour est obligatoire pour tous les étrangers de plus de 16 ans, qui perdent en 1995 la citoyenneté et le droit de vote, ayant été rendus responsables du maintien au pouvoir du PDCI<sup>27</sup>. Toujours dans cette période sont déclarées inéligibles les personnes ayant un de leurs parents non-Ivoirien de naissance. *« Plusieurs catégories d'Ivoiriens sont créées au sein d'une même nationalité et la confusion entre origine et nationalité est largement entretenue. Les "Ivoiriens de souche" ou "Ivoiriens de fibres multiséculaires" sont opposés aux "Ivoiriens de circonstance" ou aux "demi-Ivoiriens" »* (Bredeloup, 2003).

---

<sup>27</sup> Parti Démocratique de Côte d'Ivoire, le PDCI est l'ancien parti unique.

La montée en puissance de l'ivoirité, érigée en concept scientifique<sup>28</sup>, sous la présidence d'Henri Konan Bédié, concept instrumentalisé tour à tour pour promouvoir un discours ethnocentrique ou nationaliste, aboutit à la destitution du président par le général Gueï puis à l'élection de Laurent Gbagbo en 2000, marquée par les premiers massacres et départs de grande ampleur des étrangers. Si la chasse aux étrangers de la part des « escadrons de la mort », à Abidjan en particulier, est plus ancienne, elle restait jusque-là *discrète*.

Progressivement au long des années 1990, les étrangers sont devenus des boucs émissaires, subissant le racket des policiers, les arrestations arbitraires, puis en 2000 et 2002 des actes de violence. De nombreux migrants se plaignent ainsi du fait qu'il ne sert à rien d'avoir des papiers en règle, puisque les policiers ne prennent même pas la peine de les regarder : ils seraient uniquement intéressés par l'argent et en l'absence de paiement, ils répondraient par la violence. Toutefois, si le tableau de la Côte d'Ivoire contemporaine est aussi noir que cela, pourquoi les migrants circulaires choisissent-ils toujours Abidjan comme destination ? Est-ce imputable à la seule force de l'habitude ? Malgré cette succession d'événements, la Côte d'Ivoire reste le pays d'accueil de l'Afrique de l'Ouest : le mythe ivoirien semble toujours jouer son rôle.

Au final malgré de nombreuses incertitudes, de nombreuses entraves faites à la circulation et au séjour des étrangers, celles-ci ne semblent pas entamer l'ampleur des mobilités. Les migrants s'arrangent en quelque sorte avec la condition qui leur est réservée, sur la route, comme dans l'un ou l'autre des pays où ils choisissent de se rendre. La corruption étant un système tellement établi, elle est vécue par les migrants comme le seul moyen de franchir les frontières et d'assurer son séjour, au-delà de la possession ou non de papiers.

Toutefois, ces incertitudes posent la question du risque migratoire et de sa gestion. En choisissant de partir, l'individu se met en jeu, de la même manière qu'il met en jeu le groupe social auquel il appartient, celui-ci étant plus ou moins consentant. Comment définir le risque migratoire ? Pour comprendre cette mise en danger, ne faut-il pas faire appel à la notion d'installation de la mobilité, celle-ci permettant de décrire des systèmes économiques, politiques, sociaux et culturels qui fondent la migration l'un des principes de leur pérennité ?

---

<sup>28</sup> Le concept d'ivoirité est développé en particulier par la CURDIPHE (Cellule Universitaire de Recherche, d'Enseignement et de Diffusion des Idées et Actions Politiques du Président Henri Konan Bédié).

## *2- Risque migratoire et installation de la mobilité : redéfinir le local pour une compréhension globale des migrations circulaires*

« *Nous n'allons chercher que la mort là-bas* » (migrant, campement de Wississi, 2001) : ces propos tenus par un migrant sur Abidjan, où ils devaient repartir le surlendemain de notre entretien, résument une grande partie de la problématique liée au risque migratoire. Sans le réduire à la seule violence faite aux migrants, l'objectif est de comprendre comment il fait partie intégrante du projet migratoire, c'est-à-dire comment se gère la succession d'absence et de présence. Si cette question s'est posée avec d'autant plus d'acuité dans le cadre de la crise ivoirienne, elle est inhérente à la migration circulaire.

La migration circulaire peut certes s'analyser comme une réponse à un risque local : le manque de ressource agricole, la question alimentaire, plus largement la pauvreté participent de ce choix de la mobilité. « *La reconnaissance de l'instabilité potentielle des conditions de production, liées notamment aux conditions climatiques, a conduit à privilégier, dans les stratégies des agents, le principe de prévention contre le risque, avec pour corrélat une préférence pour la diversification des ressources plutôt que pour la spécialisation et l'intensification de la production* » (Gullmoto, Sandron, 1999, p. 48). En ouvrant le champ des possibles en matière économique notamment, la migration contribue donc au maintien des équilibres locaux ; par leur seule absence, les migrants allègent les ponctions sur les ressources du groupe de parenté. Mais en répondant à un risque, la migration crée en retour un nouveau risque lié aux conditions de circulation et de séjour d'une part, à la part d'inconnu, d'incertitude que porte la recherche ailleurs de nouvelles ressources, d'autre part. Or ce choix de l'absence momentanée d'un des membres du groupe ne se fait pas par une évaluation rationnelle des niveaux de risque, simplement parce que ceux-ci ne peuvent être totalement connus.

En fait cette approche nous place face à un paradoxe, voire à une impasse : dans la mesure où la migration est considérée comme un choix mettant en jeu l'ensemble du groupe social, dans la mesure où les migrants sont conscients des risques encourus lors de leur séjour à l'étranger, comment expliquer l'élaboration d'un projet migratoire cohérent, accepté par tous ? Pour reprendre la citation précédente, un individu ne peut aller « chercher la mort » que s'il a de bonnes raisons de le faire. Pour contourner cette impasse, il est nécessaire de faire appel à d'autres éléments également constitutifs du projet migratoire ; d'une part la migration circulaire ne constitue pas un objet à elle seule, elle entre dans le cadre bien sûr d'un système économique et politique plus large, mais surtout d'un système social et culturel plus vaste. D'autre part, de ce constat découle la prise en compte de la force de l'habitude, non pas tant de l'habitude à la succession des départs et des retours, mais de l'habitude d'un système fondé sur la multilocalité et la mobilité.

Le fait que les migrations circulaires ne puissent constituer à elle seule un objet oblige à prendre en compte non seulement l'ensemble du groupe social concerné, mais aussi l'ensemble des lieux, des espaces fréquentés, habités par les migrants comme par les non migrants. Si à une échelle relativement

réduite le risque s'impose comme une donnée incontournable, le passage à une échelle plus vaste amène à reconsidérer cette notion. L'évaluation de la prise de risque par les acteurs ne se fait pas tant au regard des événements globaux, qu'au regard des situations concrètes, quotidiennes, au regard du vécu de chacun. Ceci oblige à poser le regard sur le village, le quartier, le groupe de parenté, l'individu et non sur la région ou l'État. Poursuivant la métaphore de la scène et du décor, la question du risque oblige à poser les pieds sur la scène tout en gardant un œil sur le décor. S'établit alors un lien entre le contexte international, national de la migration circulaire et le vécu de chacun, qu'il soit migrant ou non.

Le projet migratoire se construit en fonction de ces différentes échelles sociales et spatiales, et s'insère dans un champ plus vaste qui est ce que la société se donne comme objectifs à un moment donné, ceux-ci étant appelés à se modifier en permanence. Au-delà de la réponse à des contraintes locales, le projet migratoire renvoie par ailleurs à une diversification des ressources, à une dispersion d'une partie des membres du groupe social, dispersion envisagée plutôt comme un atout, comme la création de nouvelles opportunités que comme un affaiblissement. « *Polarisation et dispersion de la population des espaces ruraux, se manifestent par l'émergence de noyaux de peuplement, constitués de quelques familles qui, en relation avec d'autres noyaux de peuplement installés au village d'origine et ailleurs, fonctionnent en une économie d'archipel* » (Quesnel, 1999, p. 102). L'image de l'archipel ne s'applique pas uniquement aux aspects économiques ; elle concerne également la dimension sociale, puisque les relations mettent en jeu des individus, des formes d'expression du pouvoir ayant des localisations multiples.

La dispersion du groupe, par le biais des migrations circulaires, ou d'autres formes de mobilité, puisqu'elle s'accompagne du maintien de liens sociaux et culturels forts, d'un système économique commun à tous et cohérent, conduit à une redéfinition du local. En effet, le bon sens géographique voudrait que l'on analyse chacun des lieux mis en relation comme l'addition de plusieurs niveaux locaux ou au mieux comme la mise en système également de plusieurs niveaux locaux. Le local peut se définir comme « *l'espace de la plus petite échelle caractérisée par l'existence d'une société complète* » (Lévy, Lussault, 2003, p. 572). Or dans le cadre d'une société où les migrations circulaires sont de grande ampleur, où une partie des membres est en permanence absente, résidant pour une période plus ou moins longue à l'étranger, où se trouve la société complète ? Est-elle dans l'addition des lieux et des individus ? N'est-il pas possible dans ce cas de parler d'une seule échelle locale qui serait délocalisée ou plutôt multilocalisée ?

Le groupe social ne se trouve ni dans l'addition des lieux et des individus, ni dans leur mise en système : il forme un tout au-delà de l'absence ou de la présence effective des individus, et ce quel que soit l'angle de vue que l'on adopte. L'échelle locale propre au groupe social n'est donc pas dans l'un ou l'autre des lieux, mais dans tous ces lieux, avec l'ensemble des individus partageant le même projet migratoire, le même système culturel, social, politique et économique. La pratique des migrations

circulaires ne nous fait pas changer de scène au fil des allers-retours ; nous sommes toujours sur une seule et unique scène sur laquelle certains sont mobiles et d'autres non.

Comme corollaire de cette redéfinition de l'échelle locale se trouve la notion d'*installation de la mobilité* (Marchal, Quesnel, 1997), notion qui renvoie au fait que cette dernière est au centre de l'organisation du groupe social. Plus qu'une stratégie d'adaptation, la mobilité, et dans le cas présent les migrations circulaires constituent un choix. En tant que telle elle implique l'ensemble du groupe social, celui-ci participant, avec des variations selon le statut social ou l'âge des individus, au processus décisionnel. Ainsi le groupe social se met au jeu, de la même manière qu'il met en jeu son organisation spatiale, économique et politique, au-delà de la simple construction d'un projet migratoire.

L'*installation de la mobilité* suppose par conséquent un mode de structuration original ; celui-ci permet notamment une gestion du risque migratoire, de l'absence ou de la présence des individus, dit en termes spatial, de la distance. « *Dans les pays du Sud, les risques sont nombreux en raison des défaillances des structures de régulation, souvent du domaine de l'État dans les pays du Nord, défaillances qui entraînent un surcoût. Par conséquent, des organisations intermédiaires, souvent traditionnelles, famille, clan, ethnie, village vont, à l'instar du migrant, anticiper les gains migratoires, et participer de la gestion du risque et naturellement des bénéfices de la migration. [...] Les solidarités qu'entretient le migrant lui confèrent une assurance dans son projet migratoire, en retour des cadres institutionnalisés de la migration impriment les stratégies des migrants* » (Quesnel, Boyer, Souchaud, 2003, p. 39). Dans un contexte d'*installation de la mobilité*, le projet migratoire repose sur de nombreuses solidarités, familiales, ethniques..., dont les migrants, mais aussi les non migrants bénéficient. Les différentes instances de la solidarité, en association avec une habitude des parcours, participent de la structuration de la circulation. Des relais peuvent se mettre en place sur les trajectoires empruntées par les migrants entre leur lieu de référence et le lieu vers lequel ils se rendent. Ainsi les parcours migratoires s'insèrent dans des réseaux sociaux, des circuits spatiaux, structurés et structurants, autant de cadres établis qui constituent une assurance quant à la réalisation du projet migratoire. Cette structuration qui est une partie intégrante de l'*installation de la mobilité*, s'enracine dans le temps long de la migration ; l'ancienneté des parcours et des pratiques migratoires, le choix récurrent de la mobilité par le groupe social participant de la compréhension de ce mode d'organisation.

Lorsque le local acquiert cette dimension de multilocalisation, cela suppose donc l'existence de réseaux sociaux forts, d'une organisation spatiale cohérente, les deux termes étant dépendants d'une gestion de la distance, de l'absence et de la présence des individus. Ce constat permet de comprendre la reproduction des parcours et des pratiques migratoires au-delà du risque effectivement encourus. En plaçant le local au cœur de l'analyse de l'*installation de la mobilité*, celle-ci s'impose non seulement comme le référent fondamental pour le groupe social, mais permet également de comprendre comment

s'effectue le lien entre un contexte global et des pratiques et représentations qui apparaissent a priori déconnectées de ce contexte.

### *Conclusion*

Le cadre politique global dans lequel se jouent les migrations circulaires imprime sa marque sur les caractéristiques des mouvements. Si dans l'espace de la CEDEAO, la libre circulation est, a priori, garantie, elle est contrebalancée par la corruption et les conditions faites au séjour des étrangers par chacun des États. Toutefois, si les différents événements qui ont eu lieu en Côte d'Ivoire ces dernières années, ainsi que la politique xénophobe, apportent l'instabilité, ils ne suffisent pas à mettre en péril les migrations circulaires.

Un tel constat ouvre la possibilité d'interroger ces deux paradigmes que sont le *risque migratoire* et l'*installation de la mobilité*. Le *risque migratoire* concerne autant le groupe social, que le contexte économique et politique plus large, dont les migrations dépendent en partie. Il permet de faire le lien entre les différentes échelles de l'analyse. Enfin, il s'ouvre vers un autre paradigme, l'*installation de la mobilité*. *Risque migratoire* et *installation de la mobilité* reposent sur le postulat selon lequel le groupe social choisit la migration, de même qu'il assume les absences et présences des différents membres, la dispersion, la multilocalisation des dimensions du politique, de l'économie, du social. La dimension locale caractéristique du groupe social serait de l'ordre de la multilocalisation et de l'itinéraire, au sens d'espace de la circulation et de support à des liens forts.

Adopter ce point de vue amène également à relativiser une fois encore l'importance de la pauvreté. La mobilité est un produit social et non un produit de la pauvreté, dans la mesure où non seulement elle précède l'institution de la condition de pauvre mais aussi elle relève d'un choix. Non pas conséquence de la pauvreté, mais réponse à une situation de risque, la migration s'impose comme une redéfinition de l'échelle locale. D'une certaine manière cette dernière permet de dépasser la pauvreté par la construction d'un projet, l'élaboration de stratégies dont le cadre dépasse largement celui qui est conféré habituellement à la pauvreté.

## CONCLUSION : VERS LE MOUVEMENT COMME DIMENSION DU LOCAL

Les migrations internationales s'enracinent dans un passé lointain, le début du X<sup>e</sup>, tout en s'enracinant dans des formes de mobilité beaucoup plus anciennes, faisant le lien entre le monde sahélien et l'espace de la savane et de la forêt. Forme de résistance face à l'oppression coloniale ou reconversion du système économique face à de nouvelles contraintes, elles ont su s'imposer progressivement comme une donnée incontournable, autant sur le plan économique que dans le domaine social ou culturel. Au fil de cette histoire migratoire les destinations ont changé : si le Ghana fut la première destination, il a été progressivement supplanté par le Nigeria, et surtout la Côte d'Ivoire pour retrouver aujourd'hui son rôle à la fois d'espace de destination et de transit.

L'histoire ancienne des mouvements migratoires, de même que leur ampleur dans le contexte nigérien a donc permis d'aboutir à cette notion d'*installation de la mobilité*, et surtout de faire le lien entre une échelle locale redéfinie et un contexte global. Les migrants ne dépendent de ce dernier que dans la mesure où il les touche à leur échelle, où il remet en cause directement la structuration sociale et spatiale qui sous-tend la mobilité.

L'échelle redéfinie dans le cadre des migrations circulaires n'est pas une addition ou un système de lieux. Elle est constituée, certes, par ces lieux mais aussi par les parcours, les itinéraires qui les relient. Plus que dans les lieux, le groupe social se constitue par sa capacité à utiliser les parcours, les emprunter pour assumer la dispersion. Il se construit avec la mobilité, au sein d'un espace local qui n'est plus localisable par un point mais par des traits, des liens. De même le lieu n'est pas seulement un emplacement, c'est-à-dire un point défini par ce qui l'entoure, mais c'est la capacité à se mouvoir dans l'entourage qui définit le lieu. L'*installation de la mobilité* oblige alors à se centrer sur le mouvement : les lieux se définissent non par le mouvement mais avec celui-ci.

Une telle définition du local par le mouvement transparaît dans la description de la société étudiée, à savoir la population touarègue de la zone de Bankilaré (sud-ouest du Niger), notamment parce qu'il s'agit de décrire un espace marqué par le nomadisme. À la suite de cette présentation, nous disposerons de l'ensemble des éléments nécessaires à la compréhension du projet migratoire propre à ce groupe social et aux migrants. Alors comment décrire la société touarègue aujourd'hui ? Quelles sont les particularités de la zone de Bankilaré ? Celles-ci conduisent-elles à des pratiques migratoires, des modes d'organisation spécifiques ?

**CHAPITRE 3 : NOMADES, SEDENTAIRES, PAYSANS, EXODANTS : LES TOUAREGS**  
**DE LA ZONE DE BANKILARE**

Dans la présentation et l'analyse des migrations circulaires qui précède, nous avons essentiellement insisté sur le contexte économique, politique et géographique global passant successivement de l'échelle sous-régionale à l'échelle étatique. L'analyse du couple migratoire Niger/Côte d'Ivoire s'est construite à partir de l'exemple de la société touarègue de Bankilaré. La zone dite de Bankilaré se situe au sud-ouest du Niger sur la rive droite du fleuve du même nom, entre les frontières avec le Mali et le Burkina-Faso. Cet espace et cette société présentent deux particularités : d'une part les migrations circulaires y sont anciennes, d'autre part la société touarègue, comme société nomade, place la mobilité au centre de son mode de vie. Si les migrations circulaires ont touché en premier la société songhay, qui occupe également cette zone, elles se sont étendues progressivement à la société touarègue, plus précisément à l'une des catégories sociales, celle des descendants d'esclaves. Aborder les migrations circulaires, ainsi que l'*installation de la mobilité* dans le contexte d'une société nomade permet de jeter sur cette pratique un regard original. Comment s'effectue le lien entre cette dimension culturelle et sociale qu'est le nomadisme et les migrations circulaires, si lien il y a ?

Mettre en évidence la dimension culturelle de la migration circulaire, issue de cette appartenance au monde touareg oblige à faire un détour par une présentation plus générale de cette société. Comment définir, décrire le monde touareg nigérien ? Quelles sont ses particularités ? Quelle est sa place au sein de l'État et quelles relations entretient-il avec les autres groupes sociaux ? En fait, il s'agit de présenter les modes de production, l'organisation politique, les valeurs idéologiques propres à cette société avant de se centrer plus particulièrement sur ses évolutions contemporaines, celles-ci étant marquées par les différentes sécheresses des années 1970-1980 d'une part, et par la rébellion des années 1990 d'autre part, ces différents événements ayant conduit à la fois à un mouvement de sédentarisation massif et à une logique de dispersion tout aussi massive. Au final qu'appelle-t-on aujourd'hui le monde touareg, cette expression a-t-elle toujours du sens ?

En regard de ce cadre général de la société touarègue, comment se situent les Touaregs de Bankilaré, c'est-à-dire quelle place cette région occupe-t-elle sur le plan historique, social ou politique ? En effet, la région de Bankilaré apparaît comme relativement marginale par rapport à l'espace touareg nigérien – elle est par contre plus proche de l'espace touareg malien : cette marginalité lui confère-t-elle des spécificités, en particulier sur le plan de la pratique des migrations circulaires ?

Ainsi à la suite d'une présentation du cadre général de la pratique des migrations circulaires, à l'échelle régionale et nationale, l'objectif est d'effectuer un changement d'échelle pour passer au niveau local. Parallèlement, la présentation successive des différentes échelles migratoires, ainsi que leur articulation permettra de mettre en relief les différentes facettes et combinaisons du projet migratoire.

## I- LE MONDE TOUAREG : ENTRE UNITE CULTURELLE ET DIVERSITE GEOGRAPHIQUE

Présenter le monde touareg aujourd'hui comme au niveau historique relève de la gageure autant en raison de son étalement sur différents États (de la Mauritanie au Niger en passant par le Mali, l'Algérie, la Libye), qu'en raison de sa diversité sociale et culturelle. Aussi je me centrerai sur les Touaregs du Niger en insistant sur les adaptations contemporaines consécutives aux sécheresses et à la rébellion, sur les formes de mobilité originales induites par ces périodes de crise.

### *1- Le monde touareg aujourd'hui : quelles dynamiques ?*

La description de ce « monde touareg » se heurte à un premier paradoxe, une première difficulté, qui repose dans l'expression même de « monde touareg ». En effet, la géographie tropicale s'est attachée à décrire des terroirs, des espaces où les sociétés africaines ont imprimé leurs marques que ce soit en mettant en place des systèmes de production particuliers, en affirmant une organisation politique et culturelle forte ; l'expression qui prévaut alors est celle de pays — pays mossi, pays sénoufo...- c'est-à-dire l'utilisation d'un terme qui renvoie à l'idée d'un espace géographique clairement identifiable et que l'on peut, par là même, délimiter. Se reproduisent dans le champ africain des méthodes d'analyse élaborées dans le cadre des campagnes françaises. Or pour les Touaregs, l'expression qui prévaut, ou du moins celle qui est récurrente, est celle de « monde », terme flou sur le plan spatial qui ne renvoie pas à cette idée de délimitation. L'explication de cette différenciation est assez évidente et elle n'est pas totalement résolue aujourd'hui : en effet, les Touaregs sont nomades, ou supposés tels (nous verrons que nombre d'entre eux sont sédentaires depuis toujours), et l'identification de leur espace est considérée comme peu évidente. Les difficultés s'accroissent d'autant dans la mesure où cette société est dispersée sur un espace très vaste, du sud algérien à la zone sahélienne du sud du Niger et du Mali, elle englobe à l'ouest une partie du Mali et à l'est quasiment l'ensemble du Niger ; une telle dispersion amène les Touaregs à partager leur espace, du moins à y rencontrer d'autres groupes sociaux (Haoussa, Songhay, Zarma, Arabes, Toubous, Bambaras...). L'étalement de la société touarègue sur l'ensemble de l'espace sahélo-saharien a amené à son éclatement lors des indépendances en particulier, avec l'instauration des frontières internationales. Aussi, même si je me centre ici sur le cas nigérien, une partie de l'histoire de cette société de même que les valeurs culturelles et sociales qui l'animent, restent partagées au-delà des frontières.

Au Niger, les Touaregs occupent une région qui « recoupe du nord au sud tout le territoire de la République. De la frontière du Nigeria à celle de l'Algérie, de Madaoua à In Guezzam, on passe de l'isohyète 600 mm à l'isohyète 50 mm, en traversant les zones soudaniennes, sahélienne et saharienne. On peut dire que la plus grande partie du pays touareg nigérien habité se situe dans la zone sahélienne,



avec un appendice soudanien, au sud, au-delà de l'isohyète 550-600 mm, et une marge *saharienne*, *passée la ligne des 150-100 mm* » (Bernus, 1981, p. 11). Un tel étalement, sur des espaces aussi différenciés sur le plan climatique et environnemental, induit des modes de production différents, même si l'élevage semble rester un dénominateur commun. Toujours est-il que l'espace géographique ne semble pas porteur de l'unité du monde touareg ; celle-ci repose-t-elle alors sur la dimension culturelle ?

La dimension culturelle nous conduit à un deuxième paradoxe et une deuxième difficulté. En effet, le terme Touareg n'est pas celui par lequel les principaux concernés se désignent. Touareg vient de l'arabe saharien *tewâreg* (ou *tawâriq*) ; si le terme est repris par les membres de cette société ce n'est que face à des étrangers. Par ailleurs, ce groupe n'est pas uni sur le plan politique mais divisé en grands ensembles, les confédérations, celles-ci se divisant elles-mêmes à un niveau inférieur en tribus. L'unité sociale au-delà des frontières revendiquées lors de la rébellion n'apparaît que comme une reconstruction historique circonstancielle ; y compris face à la colonisation ou face au jihad peul du XIX<sup>e</sup>, les réactions, les résistances n'ont pas été les mêmes. Pourtant le monde touareg repose sur un dénominateur commun fort : celui de la langue au point qu'ils se désignent comme [kel tãmažəy], c'est-à-dire ceux qui parlent la [tãmažəy] ou *temasheq*. Pourtant cette langue varie suivant que l'on se situe au nord ou au sud, à l'est ou à l'ouest, suivant l'origine de chacun des groupes. « *Les variations dialectales sont importantes mais n'empêchent pas l'intercompréhension, si bien qu'il est légitime de parler d'une langue ; et d'une langue bien individualisée au sein de l'ensemble berbère* » (Casajus, 2000, p. 20), puisqu'il n'y a pas intercompréhension entre les différents dialectes de la langue berbère. D'autres éléments de différenciation, dont la société a conscience peuvent être avancés : ils sont de confession musulmane, ce qui n'est pas le cas de toutes les populations du sud, ils vivent en brousse contrairement à d'autres, Haoussa en particulier qui vivent en ville, et surtout les hommes portent le voile qui cache le front et la bouche. Cependant si chacun de ces éléments est important, la langue reste le seul qui les différencie de tous les autres groupes. Alors celle-ci serait-elle vraiment le trait culturel, dont eux ont conscience, et qui nous autoriserait à les rassembler sous le même nom ? Autrement dit les différences dialectales peuvent-elles être dépassées ? « *Dans le jargon des ethnologues, tout cela se résume d'un mot : la communauté linguistique formée par les Touaregs est un ensemble segmentaire. C'est-à-dire que les lignes de segmentation qui le traversent se durcissent ou s'estompent selon qu'il est vu du dedans, comme formé de sous-ensembles s'opposant les uns aux autres, ou vu du dehors, bloc homogène face au monde des non-Touaregs* » (Casajus, 2000, p. 24). Si la langue est effectivement un dénominateur commun, certes animée de lignes de force, sa traduction spatiale qui sous-tend l'unité est assez originale : elle n'est pas associée à un espace particulier, mais se matérialise en quelque sorte sous la forme de cercles, de grands ensembles dont les contours ne sont pas clairement définis, dont le centre, qui n'a pas non plus de véritable contour, serait le locuteur. Un terme *tamasheq* traduit toute l'ambivalence et les difficultés qu'il y a à définir ce que serait le monde touareg : il s'agit de [təmust], terme qui se traduit par nature, essence, identité et selon un

néologisme contemporain par identité ethnique (Prasse, Alojaly, Mohamed, 1998 (2<sup>e</sup> éd.)). Or ce terme a cristallisé pendant un temps un certain nombre de conflits – y compris au sein du monde de la recherche –, devenant le support des revendications de la rébellion. En effet, à cette période, ce terme désignant l'identité est traduit par la nation. « *C'est au nom de la temust n imajaghen, expression que l'on peut traduire par « nation des Touaregs » – dans le sens de groupe humain qui se caractérise par la conscience de son affinité et de son unité et la volonté de vivre en commun – que s'est menée au début du siècle la lutte contre l'occupation coloniale* » (Claudot-Hawad, 1996, p. 26), puis par la suite la rébellion contre les États nigérien et malien. Cet emprunt d'un concept occidental, la nation, l'instrumentalisation d'un terme qui désigne simplement l'identité, traduisent toute la difficulté pour les Touaregs, mais aussi pour ceux qui s'y frottent, à aller au-delà d'une définition de l'unité reposant sur l'usage d'une langue commune. Toutefois, si l'on considère que la langue est un des éléments fondamentaux de la culture d'une société, ce qui semble être le plus petit dénominateur commun devient un facteur d'unité fondamental.

**Encadré n°7 : Une relation paradoxale : le mythe touareg**

La société touarègue occupe une place particulière, qui traverse le siècle, de la colonisation à aujourd'hui. Le mythe touareg trouve son origine chez les explorateurs et les conquérants du milieu et de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ; il se poursuit aujourd'hui par le biais de l'imagerie touristique ou des nombreuses productions photographiques sur le Sahara. Les thèmes principaux de ce stéréotype sont le mystère, le nomadisme assimilé à l'errance et à la liberté, la noblesse, la sagesse et la simplicité (Pandolfi, 2001). Une équation simplifiée s'est alors imposée : désert = Sahara = Touareg = nomade. Pourtant, les Touaregs ne sont ni les seuls occupants du Sahara ni tous nomades. Depuis 1830, début de la pénétration française en Afrique du Nord puis au Sahara, les populations ont été pensées en termes d'oppositions qui se fondent sur des différenciations raciales : opposition Arabes/Berbères, Blancs/Noirs, nomades/sédentaires. « *Dans la mise en place de ce jeu d'oppositions, les Touaregs occupent une place privilégiée qui les distingue de tous les autres groupes. Nous sommes là, en effet, en présence d'une population cumulant tous les traits jugés positifs de ce dispositif puisque les Touaregs sont présentés comme des Berbères blancs, nomades et dominants* » (Pandolfi, 2001, p. 4). Dans la logique de l'idéologie qui prévaut au XIX<sup>e</sup> siècle, on cherche à naturaliser ces traits distinctifs et à démontrer que les Touaregs font partie intégrante de la « race blanche ». Toujours à cette période, nombre de militaires français sont issus de la noblesse ; ils ont retrouvé ou pensé retrouver chez les Touaregs des valeurs communes, l'honneur, l'art de la guerre... Ce soubassement idéologique propre au XIX<sup>e</sup> siècle court toujours jusqu'à aujourd'hui, se retrouve dans l'imagerie touristique : l'assimilation du désert au Sahara et aux Touaregs perdure, de même que l'idée de liberté en association avec le nomadisme. S'intéresser aujourd'hui à la société touarègue oblige à prendre conscience de ce passé, pour s'en distancier.

Des normes culturelles, sociales et politiques animent cette société participant de cette ambivalence entre unité et diversité ; je n'en présenterai que quelques-unes sachant que cette description n'est pas exhaustive. Le voile, [tagelmust], porté par les hommes est sans doute le symbole le plus connu de cette société, du moins pour ceux qui n'y appartiennent pas. Traditionnellement indigo<sup>29</sup>, il est porté par les hommes comme par les femmes, mais selon des manières et des significations différentes. « *Dans cette société où les expressions faciales des hommes sont dissimulées sous une étoffe, la manifestation de l'humeur, de la bienséance et de l'honneur est étroitement liée à la manière de se draper et de porter le ruban. De même, des significations variées sont impliquées par les façons diverses de mettre le voile de tête pour les femmes. Précise et subtile, cette gestuelle [...] est un code*

<sup>29</sup> Les tissus d'indigo viennent de la ville de Kano au Nigeria, où ils sont fabriqués, et d'où ils furent ramenés par des commerçants caravaniers haoussas ou touaregs.

*expressif complexe* » (Claudot-Hawad, 1993, p. 29). Apparaître dévoilé pour un homme fut pendant longtemps synonyme de déshonneur, d'humiliation ; les hommes n'enlevaient leur voile que la nuit, devant leur épouse, au point que nombre de leurs proches ignoraient tout du visage de chacun. La manière de le plier, de le porter porte en elle des significations sociales, telles que par exemple la place de l'individu dans la hiérarchie ; de même des gestes, comme relever le voile sur le nez ou le descendre sur le front constituent un langage subtil permettant d'exprimer satisfaction ou colère... Si aujourd'hui le port du voile a perdu une grande partie de ses significations – tout le monde peut le plier à la manière d'un chef par exemple –, s'il n'est plus porté par tous, il reste un référent culturel fondamental. Les jeunes préfèrent souvent le porter autour du cou, comme une sorte de manifeste, de revendication d'une identité touarègue ; cette façon de faire, introduite par la rébellion, conserve une signification politique. Par contre il reste toujours porté par les plus vieux et tous le mettent lors des grandes fêtes familiales (mariage) comme des fêtes religieuses.

Une autre valeur culturelle, qui cristallise en quelque sorte toutes les autres normes est celle attachée au terme [takarakit] qui désigne la honte, le respect, la retenue et la pudeur. « *Il définit en fait l'éthique du comportement dans la société touarègue [...] Tekaraqit connote la stricte observance des rapports entre l'homme et ses semblables. Dire d'un jeune homme « il ne possède pas tekaraqit » c'est indiquer que son attitude n'est pas conforme aux usages dont le code est strictement établi dans la plupart des relations sociales* » (Bernus, 1981, p. 156). Les relations de parenté, les relations entre les individus n'ayant pas le même statut social sont régies par des normes, qui touchent à la fois à la parole et à la gestuelle ; posséder la honte ou la retenue renvoie donc non seulement au fait de connaître mais aussi de respecter ces normes. Parmi ces normes qui touchent au comportement, se trouvent des éléments aussi divers que le fait de ne pas parler en mangeant, de ne pas partager le repas, s'asseoir à côté ou accepter quoique ce soit la belle-mère ; également, une femme ne doit pas appeler son mari par son nom, elle ne l'interpelle jamais... Toutes les relations de parenté et relations sociales ne sont pas régies par ces règles de retenue et de respect ; d'autres s'organisent autour de relations à plaisanterie. Il s'agit notamment des rapports entre cousins croisés (enfant d'un frère et une sœur, que ce soit des hommes ou des femmes), qui sont considérés comme favorables au mariage, autorisant toutes les plaisanteries, verbales et autres, et ce quel que soit l'âge des individus.

Associée à l'idée de honte et de respect, se trouve la notion d'honneur qui joue également un rôle fondamental. Respecter l'ensemble des normes sociales et culturelles confère à l'individu de l'honneur ; cependant cette notion va au-delà du simple respect pour acquérir un sens plus politique en relation avec l'organisation ancienne qui faisait de certains Touaregs des guerriers. Si aujourd'hui, ce versant de l'honneur, qui renvoie à des valeurs guerrières, de courage et de bravoure, a en partie disparu, il reste largement présent sur le plan symbolique. Ainsi un homme insulté se doit de laver l'insulte, par la parole voire par les armes. Cet héritage guerrier se retrouve également dans le fait

qu'en brousse, les hommes ne se déplacent que rarement sans une arme : épée, poignard, bâton, lance. Des hommes courtisant la même femme peuvent aussi se « départager » en se battant.

Un dernier élément participe d'une certaine unité au sein du monde touareg, il s'agit de la hiérarchie sociale. Le schéma présenté ici est un schéma théorique qui ne correspond plus vraiment à la réalité contemporaine ; en effet, la colonisation, les événements qui se sont succédé depuis l'indépendance du Niger, ont refondé cette hiérarchie sociale localement, contribuant à une plus grande diversité. Elle peut avoir disparu dans certaines régions, perduré dans d'autres avec toutes les situations intermédiaires que cela suppose.

La société touarègue est classiquement une société très structurée, selon une hiérarchie sociale, qui différencie des catégories sociales. Chacune de ces catégories pratique l'endogamie et se voit associée à des activités, des règles de comportement particulières. Dans un premier temps, cette société établit une distinction entre les hommes libres [ilāllan] et une classe servile [əklān], chacune de ces catégories recouvrant toute une hiérarchie d'échelons intermédiaires.

Se distinguent parmi les hommes libres :

- les [imažəyǎn] : ils constituent la noblesse, plus précisément la noblesse guerrière, et possèdent le pouvoir politique. Cette catégorie se doit de porter au plus haut point les valeurs d'honneur et de courage. Dans cette catégorie est élu le chef ou [amənokəl], soit de la confédération ou groupement, soit de la tribu. Ils respectent une stricte endogamie.
- les [ineslemən], ceux de l'Islam, ou religieux, cette catégorie fut identifiée sous la colonisation comme « classe maraboutique ». L'appartenance à cette catégorie est fonction de la naissance et non de l'éducation coranique, qui peut être effective ou non. Les plus respectés d'entre eux rendent la justice, et servent de conseiller aux précédents. Ils peuvent également marier leur fille dans ce groupe. Ils sont généralement organisés en tribu autonome, dépendante d'une confédération ou d'un groupement.
- les [əmyəd], tributaires, terme souvent traduit par vassaux. Guerriers, ils sont sous la protection des [imažəyǎn], à qui ils payent tribut. Selon les confédérations, ils sont plus ou moins bien considérés.
- les [idərfən] ou affranchis. S'ils appartiennent à la catégorie des dépendants, puisqu'ils payent le tribut, ils relèvent aussi de la catégorie des hommes libres. Toutefois, leur origine connue et inscrite dans les termes qui servent à les désigner leur confère une connotation servile.
- les [əklān], c'est-à-dire toute la population servile. Si certains, les [əklān n-əgef], étaient chargés de cultiver ou de garder des troupeaux pour leur maître, jouissant ainsi d'une relative indépendance, d'autres, les [əklān n-əhǎn], étaient directement attachés à leur maître ou à l'un de ses enfants. Les filles s'occupent généralement des travaux ménagers (puiser l'eau, faire la cuisine, s'occuper des enfants...), alors que les hommes occupent la

fonction de berger. Je reviendrai par la suite plus amplement sur cette catégorie sociale, puisqu'elle occupe une place particulière dans la région de Bankilaré.

- les [inādan], artisans, que l'on appelle communément les forgerons, travaillent aussi bien le fer que le bois. Ils constituent une catégorie à part dans la hiérarchie ; soit ils circulent librement entre les campements, s'installant le temps de réparer et fabriquer les outils et objets de décoration nécessaires, soit ils sont attachés à une tribu.

D'après (Bernus, 1981, p. 72-77)

La hiérarchie sociale est fortement marquée par des relations de dépendance, au-delà de la distinction entre hommes libres et hommes serviles. Même si la colonisation, puis l'État nigérien, ont aboli l'esclavage, ce qui fut effectivement entériné dans nombre de régions touarègues, les relations sociales restent empreintes du souvenir de cette hiérarchie, de l'idéologie dont elle est porteuse. Par exemple, l'endogamie au sein de chacune des catégories sociales reste toujours en vigueur. Par ailleurs, dans quelques zones comme l'Azawagh ou la région de Bankilaré, l'esclavage est toujours présent, même si ses manifestations, ses expressions se sont quelque peu modifiées. La hiérarchie sociale a des implications sur l'organisation économique de la société et notamment sur le partage du travail, ou plutôt sur l'absence de partage. En effet, le travail manuel est réservé aux seuls esclaves et affranchis, éventuellement aux [əmyad]. Ceci peut contribuer à expliquer les difficultés voire la déstructuration de la société touarègue consécutive à son abolition.

Afin de compléter le tableau de la société touarègue, il est nécessaire de s'intéresser aux aspects économiques, au système de production. L'étalement de cette société sur un espace qui s'étend des confins sahélo-soudanien aux limites du désert, contribue à une diversification régionale des systèmes de production. Pour ce qui est de cette dimension, le dénominateur commun n'est tant le nomadisme, comme le voudrait le sens commun, que le pastoralisme. « *Le pastoralisme désigne une forme de production selon laquelle l'existence matérielle et la reproduction sociale d'un groupe humain s'organisent autour de l'appropriation, de l'exploitation et de la circulation du troupeau. La qualification de nomadisme, quant à elle, s'applique à un mode de résidence et d'occupation de l'espace fondé sur la mobilité. Non seulement la diversité des sociétés pastorales peut s'appréhender par un croisement de ces deux catégories – des pasteurs pouvant ou non être nomades – mais on doit aussi tenir compte des nuances que l'on rencontre sur chacun de ces deux axes de classification* » (Raynaud, Lavigne Delville, 1997, p. 148). Si le pastoralisme renvoie à une organisation économique fondée sur l'élevage, l'exploitation des troupeaux, le nomadisme est quant à lui un mode de vie fondé sur la mobilité : le nomadisme ne peut donc pas s'assimiler au seul pastoralisme et inversement.

Ce premier niveau de définition amène à établir des distinctions, des catégorisations au sein du pastoralisme comme au sein du nomadisme, tout en croisant ces deux notions. Ni rigides, ni exclusives, ces dernières supposent la possibilité de passer de l'un à l'autre des modes de vie, comme de l'un à l'autre des systèmes de production selon des contraintes externes ou internes au groupe social

considéré. Un premier niveau fait ainsi état d'une distinction entre les « pasteurs nomades » et les « pasteurs semi-nomades ».

L'organisation des pasteurs nomades s'articule autour de la satisfaction des besoins du troupeau, en eau et en pâturages, satisfaction qui induit la mobilité, certes des animaux, mais aussi de l'ensemble du groupe social et de son habitat. Cette mobilité, comme les différentes étapes qui la ponctuent, sont fortement marquées par l'alternance des saisons (Cf. : encadré n°8). D'une manière générale, les mouvements s'orientent en direction du sud, vers la zone sahélienne, pendant la saison chaude, avant que ne s'amorce une remontée vers le nord, lorsque la pluie arrive, que la saison froide s'installe. « *Tous ces nomades ont des habitudes de parcours extrêmement précises : leurs itinéraires ne varient guère et chaque fraction a ses pâturages et ses puits bien déterminés. Seule peut changer la date de départ pour la cure salée selon que les pluies ont été plus ou moins précoces* ». Même s'il n'y a pas de délimitation, de découpage précis de l'espace du nomadisme pastoral, celui-ci reste marqué par l'expression du pouvoir, dans la mesure où chaque groupe dispose de son propre espace de parcours, ce dernier passant à certaines périodes, comme la cure salée, être partagé avec d'autres, sédentaires ou nomades. Aujourd'hui, le pastoralisme nomade ne subsiste que de manière résiduelle ; les sécheresses et la perte des troupeaux qui s'en est suivie, la mise en place de l'État moderne et de ses frontières sont autant de facteurs qui ont conduit à la quasi-disparition de ce système de production et de ce mode de vie.

**Encadré n°8 : Nomadisme pastoral et succession des saisons**

[akāsa] : saison des pluies, elle s'étend du mois de juin au mois de septembre. Période de la « cure salée » et de la remontée vers le nord des pasteurs nomades.

[Yarat] : saison intermédiaire, de septembre à novembre, au cours de laquelle l'air est encore chaud et humide. Les pasteurs reviennent de la cure salée, et les cultivateurs récoltent le mil.

[tagr ø st] : saison froide, de novembre à mars, avec baisse des températures et arrivée de l'harmattan. Les nomades se stabilisent dans la vallée où ils ont leurs habitudes, cet espace qui est à la fois le pays de la tribu et son espace exploité.

[äwelän] : saison chaude, de mars à juin qui précède la saison des pluies. Les pasteurs nomades entament leur descente vers le sud, à la recherche de pâturages, d'eau. Période de soudure.

La « cure salée » vise à répondre aux besoins en sel des animaux ; pendant la saison des pluies, hommes et troupeaux remontent vers le nord à la recherche de pâturages salés, de sources et de puits d'eau saumâtre. La cure salée est aussi un moment de fête (période des mariages...), où les différentes tribus se retrouvent.

D'après (Bernus, 1981)

Autre appellation, autre catégorie possible, celle de pasteurs semi-nomades met en évidence l'activité dominante à savoir « *le pastoralisme [...] en insistant sur la concordance troupeau-hommes (nourriture essentiellement animale, alors que les activités agricoles représentent un détachement de ce type de nourriture au profit d'une nourriture céréalière)* » (Bourgeot, 1995, p. 155). Dans ce cas, les mouvements sont de moindre ampleur par rapport aux pasteurs nomades.

La catégorie de nomadisme agro-pastoral ou transhumance concerne les Touaregs vivant le plus au sud, dans la zone sahélienne où les cultures sous pluies sont possibles : ils pratiquent l'agriculture,

même si l'élevage reste une activité fondamentale. Le terme de transhumance est utilisé pour désigner cette catégorie, puisque les mouvements ne sont pas le fait de l'ensemble du groupe mais seulement de quelques familles ou uniquement des bergers.

Enfin, une dernière catégorie, transversale aux précédentes, est celle des caravaniers, qui repose sur l'activité commerciale. Elle ne concerne généralement que les hommes du groupe et est pratiquée au cours de la saison froide. Par exemple, des Touaregs de la zone d'Agadez échangent du fourrage contre du sel et des dattes des oasis de Bilma et Fachi. Ces caravanes sont revenues aujourd'hui marginales avec l'essor du transport par camion.

L'inscription spatiale corrélée à ces systèmes de production se caractérise par une certaine fluidité et une certaine souplesse. Si chaque groupe de descendance, chaque tribu dispose de son propre espace de parcours et d'établissement, celui-ci n'est pas rigide. La production pastorale, dépendante des ressources environnementales, en particulier en eau et en pâturages, exige une certaine flexibilité, même si chacune des aires de parcours est définie par rapport à des aires d'influence politique. L'économie et le politique se recoupent donc dans la définition de l'espace pastoral ; *« l'espace de production correspond dans le cas des Touaregs à l'espace de reproduction politique, ce qui implique un maintien et une persistance des rapports de production dominants »* (Bourgeot, 1995, p. 149).

Les différentes catégories mettant en relation mode de vie et système de production mettent en évidence toute la diversité de ce monde touareg. Au-delà des aspects strictement culturels, l'unité repose sur la pratique de l'élevage plus que sur celle du nomadisme. Toutefois, cette présentation ne reflète pas totalement la situation de la société touarègue aujourd'hui ; en effet, celle-ci a connu un mouvement de sédentarisation plus ou moins forcé, qui a conduit à des reconversions, à la mise en place de nouvelles stratégies sur le plan économique en particulier, stratégies qui ont eu des incidences dans les domaines politiques et culturels.

## *2- Le moment de la crise : la [təššuməra]*

La [təššuməra], c'est-à-dire la vie en marge de la société ou la vie en brousse avec les rebelles, peut s'analyser comme le climax, le moment de la crise qu'a connue la société touarègue à la fin des années 1980 et au début des années 1990. Depuis la pacification et la mise en place d'une administration coloniale, depuis les indépendances c'est-à-dire l'instauration d'un État borné par des frontières, ne reconnaissant pas forcément de droits aux minorités, depuis les sécheresses des années 1960 et 1970, la société touarègue a eu à subir un certain nombre de transitions, parmi lesquelles le mouvement vers la sédentarisation et le développement du salariat urbain qui ont pu être autant de facteurs de déséquilibres. La [təššuməra] renvoie avant tout à une idéologie politique, qui a trouvé son

expression la plus aboutie dans le mouvement de rébellion des années 1990, née lors de l'exil, de la migration de jeunes touaregs vers la Libye et l'Algérie essentiellement.

Cette idéologie politique, qui repose sur une reconstruction, une relecture de la mobilité et de ses significations, apporte des éclairages qu'en à la nature et au sens du mouvement dans la société touarègue contemporaine. Ainsi elle pose la question de la relation entre l'État moderne et le nomadisme, plus largement la mobilité, ainsi que la question d'un système de production fondé sur l'élevage. Au-delà cette notion touche à la reconstruction et à la recherche d'une identité touarègue : une identité ethnique.

La relecture de l'identité touarègue par le biais de la [təššuməra] s'enracine dans une histoire assez lointaine dont le premier moment renvoie aux années 1950, période au cours de laquelle les pasteurs ont vu leur espace de parcours se rétrécir avec le développement des cultures de rente. Le deuxième moment est celui des indépendances en 1960, période qui a été vécue comme une trahison de la part des anciens colons français, puisque le pouvoir revenait aux populations du sud. Nombre de Touaregs ont eu l'impression d'être colonisés une seconde fois. Le troisième moment est celui des grandes sécheresses de 1969 à 1973 ; dans une situation de famine généralisée, l'exode vers le Nigeria, la Côte d'Ivoire, la Libye ou l'Algérie constituent les seules solutions – la croissance aiguë de l'exode dans un contexte de famine est commune à l'ensemble des sociétés de l'espace sahélo-saharien ; ce mouvement d'exode se reproduit en 1984 et 1986, autres grandes sécheresses mais avec des départs essentiellement vers la Libye et l'Algérie. Effectué dans un contexte de menaces et de répressions de la part du gouvernement Seyni Kountché, ce dernier mouvement s'est chargé d'une dimension politique, renforcée par un appel du président libyen Khadafi, en 1979, à former les « États-Unis du Sahara ». La [təššuməra] est le résultat de ces années de difficultés, tant sur les plans politiques qu'écologiques, qui ont conduit à une déstructuration du système de production comme à un éclatement du groupe sur un espace devenu international et très vaste.

Ainsi à partir des années 1980-1990, le terme [išumar] « désigne une génération de Kel Temasheq (nigériens ou maliens), généralement célibataires de 16 à 35 ans environ, qui ont quitté famille et ; pour aller chercher du travail, ou fuir, en Algérie ou en Libye. Il s'applique également à des individus dont on ne sait précisément ce qu'ils sont partis chercher ; polysémique, comme bien d'autres termes, il illustre le passage de l'itinérance nomade à l'errance vagabonde sans finalité précise et renvoie à l'aventure ; il évoque l'errance intérieure du déraciné » (Bourgeot, 1990, p. 144). Ce terme qui vient du français chômeur fait donc référence à l'exode, à l'exil par opposition, du moins au départ au nomadisme pastoral. Je ne reviendrai ni sur l'histoire de ce mouvement, ni sur l'histoire de la rébellion tant la littérature sur le sujet est abondante ; l'objectif est plutôt de mettre en évidence les recompositions identitaires issues de ce mouvement et en particulier, l'apparition d'une identité ethnique touarègue.

Les recompositions identitaires nées du mouvement de la [təššuməra] se sont construites en deux temps, qui sont concomitants et non successifs. D'une part, les jeunes ont rompu avec la société, avec la tradition et certaines des valeurs dont elle est porteuse. D'autre part, ils se sont affirmés comme étant en rupture avec l'État et l'idéologie dont il se revendique, lui opposant une identité ethnique forte, c'est-à-dire capable de rassembler l'ensemble du monde touareg. L'expérience de l'exil et de la dispersion a conduit à une prise de conscience du danger de dilution, d'éclatement de la société touarègue alors que dans le même temps, localement cette société se trouvait face à des crises écologiques et politiques sans précédent. Les [išumar] « *s'intéressent au passé non seulement pour le conserver, mais pour lui prendre les références et les symboles sur lesquels enraciner la teshumara, avec les vertiges de sa lutte et de sa marche qui ne cesse de prendre à l'envers et de bousculer les étapes du nomadisme traditionnel* » (Hawad, 1990, p. 130). Dans cette perspective, des symboles de l'identité touarègue sont repris, pour être détournés de leurs significations dites traditionnelles, et ainsi reprendre du sens par rapport à un contexte contemporain totalement nouveau. L'exemple le plus significatif dans ce domaine est celui du port du voile chez les hommes. En Libye, les exodants prennent l'habitude de porter un voile plus court, de deux mètres seulement, souvent de couleur sable ; réduit dans un premier temps à sa seule fonction utilitaire (protéger du soleil et des vents de sable), il devient progressivement un des symboles de la résistance face à l'État, porté pour se cacher le visage. Les différences sociales, communautaires exprimées par la façon de le porter disparaissent alors au profit d'une vision unificatrice du groupe. La re-symbolisation fut d'autant plus forte que ce dernier, constituant un moyen de reconnaître les Touaregs, fut souvent utilisé par les autorités pour humilier ceux qui le portaient. « *Les valeurs fondamentales qu'incorpore le voile de tête – généalogiques, affectives, communautaires, politiques – sont subsumées sous l'autorité représentée par l'homme. Cependant, sous l'effet de pressions ou d'agressions extérieures, le voile apparaît comme un symbole unificateur, il prend alors une valeur cardinale pour la société elle-même et se transforme en référent identitaire communautaire, voire ethnique. Le voile est réifié, cristallisant ainsi les tensions interculturelles, expressions des enjeux politiques* » (Bourgeot, 1990, p. 137). Symbole de révolte et de résistance, le voile s'institue non seulement comme une affirmation de l'identité pour l'extérieur mais aussi comme un instrument d'unification de la société ; il ne renvoie plus l'individu à son appartenance à tel ou tel groupe ou à telle ou telle catégorie sociale, mais simplement au fait qu'il est Touareg.

La rébellion touarègue, du moins pendant un temps, fut également porteuse d'une idéologie politique visant à l'unité de la société. Une fois encore, ceci passe par une relecture de certaines valeurs plus anciennes, notamment l'honneur et le courage guerrier. Jusque-là le pouvoir et les valeurs guerrières étaient l'apanage de la seule noblesse ; avec la rébellion l'ensemble des membres de la société, de quelques catégories sociales qu'ils soient, devient porteur de ces valeurs. Largement influencé au départ par les théories révolutionnaires dont le *Livre Vert* de Khadafi est l'outil de diffusion, le mouvement de la [təššuməra] amène à une renégociation de la place des individus dans la société.

*« Il s'agit maintenant d'édifier une société armée pour le peuple touareg, sans distinction d'origine, sans tenir compte des anciens clivages sociaux ; la forme est maintenue mais le contenu se transforme »* (Bourgeot, 1990, p. 157). Si l'individu s'inscrit toujours dans le cadre de la communauté, il est rendu responsable de son destin. D'une certaine manière le principe de la généalogie, qui assignait une place à chacun, est remis en cause ou du moins les valeurs guerrières de courage et de résistance sont réinterprétées au-delà de la catégorie sociale qui en est traditionnellement porteuse.

La [təššuməra] a participé d'une affirmation identitaire par une relecture du passé afin de le mettre en conformité avec le présent. Cette affirmation cherche à englober l'ensemble de la société touarègue, à dépasser les clivages classiques que ce soit ceux des catégories sociales ou ceux des organisations politiques et spatiales que sont les confédérations et les tribus. En ce sens, il est possible de parler de construction d'une identité ethnique, qui répond aux impératifs d'un contexte politique marqué par l'oppression et d'un contexte écologique dont l'État est rendu responsable des conséquences.

Autre modification importante introduite par l'idéologie de la [təššuməra], une relecture du sens, des significations du nomadisme par le biais de l'exode. Précédemment j'ai signalé que le nomadisme est un mode de vie ; certes, en cela il répond à des contraintes écologiques propres au milieu, mais il n'est pas réductible à la seule adaptation à ces contraintes. En tant que mode de vie, il se charge de significations sur le plan social et culturel. Par ailleurs il est à noter qu'il est porteur d'un système de représentations efficient au-delà de sa pratique effective. Lors de différents entretiens un certain nombre de personnes m'ont déclaré « être nomades » alors que ni eux ni leurs ancêtres n'avaient jamais pratiqué le nomadisme pastoral ou caravanier ; dans ce cas, nomadisme est soit employé comme synonyme de Touareg, soit comme synonyme de mobile. Cette relecture du nomadisme passe en fait par une mise en relation, sur le plan des représentations, entre nomadisme pastoral et exode contemporain, le tout étant, encore une fois, chargé d'un sens politique. L'exode contemporain se caractérise par l'infinité des horizons possibles, l'ouverture des parcours qui jusque-là étaient parfaitement établis et normés ; d'une certaine manière ce premier moment de l'exode marque la sortie du groupe social, le départ vers la brousse. Là, se trouve la signification principale de [təššuməra], le fait d'être en marge de la société. L'exode ne respecte pas non plus l'alternance des saisons, sur laquelle se fondaient les départs et les installations dans le cadre du nomadisme pastoral ; avec cette rupture, il marque d'une part, la fin de la dépendance vis-à-vis des besoins des troupeaux et d'autre part les difficultés qu'il y a à être pasteur nomade dans le contexte contemporain de réduction des parcours et de crise écologique. À la fermeture des parcours au niveau local, l'exil a opposé une ouverture de ces parcours à une échelle internationale, participant de cette reformulation du local. *« Le nomadisme des Ishumar n'a pas d'étapes régulières où les saisir, ils zigzaguent et virevoltent sans se soucier des saisons. Leur force est de sillonner tout l'espace de la société et d'y tisser un filet de routes que seul un nomadisme sans ancrage peut emprunter »* (Hawad, 1990, p. 129). Au nomadisme

pastoral s'opposerait une forme plus contemporaine qui serait le « nomadisme sans ancrage » : mais cette expression a-t-elle vraiment du sens ?

L'exode n'a pas empêché les retours périodiques dans les campements, dans les vallées ; il n'a pas empêché non plus la persistance de l'attachement aux lieux et aux groupes, persistance qui se marque dans la formulation de cette identité ethnique. Dès le début de l'exode, certains jeunes ont fait parvenir une partie de leur salaire à leurs parents, matérialisant ainsi leur appartenance et leur volonté de pérennité du groupe. Et surtout la rébellion n'est-elle pas aussi une des manifestations de l'ancrage ou plutôt de la volonté de défendre une société et son espace – territoire - ? L'exil ne fut pas sans retour, bien au contraire ; son idéologie porte en elle l'idée du retour, dans un sens politique, puisque celui-ci doit s'accompagner de la révolte, de la rébellion face à l'État.

L'exil repose en quelque sorte sur un paradoxe ; ouverture vers des horizons supposés infinis, qui se fait en rupture par rapport à la société que l'on quitte, il est aussi repli sur cette société dans la mesure où il assume sa défense. En fait, il a accompli une reformulation du nomadisme en mettant en avant le principe de la mobilité, la marche toujours possible vers l'ailleurs. De façon tout aussi paradoxale, l'exil s'est réapproprié l'image classique du nomadisme en Occident, à savoir cette idée de liberté, de parcours non définis et toujours ouverts ; il s'est défini alors comme une errance. Sur un plan plus politique, les [iṣumar] ont opposé à l'État, à sa logique territoriale, l'idée de mobilité sans entrave et sans limite, dont l'une des manifestations fut la pratique de la contrebande sur les frontières algériennes et libyennes. Ainsi en redéfinissant le nomadisme, les [iṣumar] ont participé à sa survie au moins sur le plan des représentations.

Au final, ce moment de crise qu'est la [təššuməra], constitue également un moment de dynamiques, de stratégies sur le plan identitaire. Une identité ethnique touarègue est définie, définition qui perdure aujourd'hui véhiculée en particulier par les chants, que ce soit ceux de la rébellion ou ceux créés par la suite ; les cassettes de ces chants sont diffusées par ceux qui pratiquent l'exode, les migrants circulaires en particulier et par leur biais elles arrivent jusque dans les campements.

Pourtant à la suite de la signature des accords de paix qui ont mis fin à la rébellion, cette identité ethnique s'est en quelque sorte mise en sommeil dans la mesure où disparaissait l'impératif de défense face à un État jugé oppresseur. Même si la fin de la rébellion n'a pas satisfait l'ensemble des revendications, la société touarègue s'est insérée dans le cadre contemporain devenu aussi le sien, à savoir l'État et l'espace urbain. Enfin, ce moment de crise n'a eu que peu d'effets et de conséquences sur un processus qui était en marche depuis longtemps à savoir le processus de sédentarisation.

### 3- Le monde touareg aujourd'hui : de l'accentuation des diversités

Le moment de la crise que constitue la redéfinition identitaire est traversé, transcendé par des processus plus larges qui touchent au système de production, comme au mode de vie de cette société ou du moins d'une partie d'entre elle. Le processus de sédentarisation est sans doute celui qui a participé le plus d'une redéfinition des stratégies, des objectifs du groupe social. En relation avec le processus de sédentarisation, se trouve l'arrivée en ville, définitivement ou temporairement, de nombre de pasteurs, arrivée qui se fait dans des conditions différentes et variables selon les régions considérées et les périodes. Comment s'est effectué le processus de sédentarisation ? Quels sont les nouveaux systèmes de production mis en place ?

Historiquement le processus de sédentarisation renvoie aux années 1950 et à la réduction des parcours ; son accélération ultérieure s'insère, quant à elle, dans le cadre des crises écologiques et politiques évoquées précédemment. Le processus de sédentarisation n'a pas touché l'ensemble du monde touareg de la même manière puisque tous n'étaient pas nomades, ou du moins pas de la même façon. Toutefois, tous sont des éleveurs, des pasteurs et en cela ont besoin d'espaces de pâturages, de points d'eau libres d'accès. Ainsi ce que l'on nomme communément processus de sédentarisation a touché également des Touaregs sédentaires ou semi-nomades, qui ont vu, comme les nomades pasteurs, leur espace de parcours se rétrécir.

Ce processus de sédentarisation peut s'envisager de deux manières. D'une part la sédentarisation peut constituer un mouvement dynamique, c'est-à-dire « *la tendance, l'aboutissement d'une société nomade dont le dynamisme interne conduit à la sédentarisation* » (Bourgeot, 1995, p. 156). Définie comme telle la sédentarisation apparaît comme un mouvement « naturel », dans l'ordre des choses, de la société. Plus généralement, la sédentarisation est forcée, coercitive, « *c'est-à-dire imposée par des moyens extérieurs de tous ordres : économique, politico-policiers, juridique. [...] Lorsque celle-ci est imposée par des facteurs extérieurs, cet aspect coercitif s'explique par le décalage qui existe entre l'instance politique (la prise du pouvoir par des éléments autres que des nomades) et le niveau économique de la société nomade* » (Bourgeot, 1995, p. 157). En fait, dans la réalité, le processus de sédentarisation est sans doute plus complexe : les éléments relevant de la coercition étant parfois difficiles à définir, au-delà des déclencheurs effectifs tels que les sécheresses. Par exemple dans les périodes de sécheresse, la distribution de l'aide alimentaire en certains points a conduit à une sédentarisation des pasteurs dans ces mêmes lieux, souvent parce qu'ils avaient perdu une grande partie de leur troupeau et se trouvaient momentanément dans l'impossibilité de le reconstruire ; cependant, même lorsque le troupeau est reconstruit, cela ne signifie pas que le groupe va reprendre son mode de vie ancien. En fait les facteurs coercitifs conduisant à la sédentarisation se jouent sur des échelles spatiales et des échelles temporelles diverses ; les effets de ces facteurs étant également très

variables selon les contextes locaux, c'est-à-dire est-ce que les pasteurs disposent ou non de suffisamment de place pour s'installer, est-ce qu'ils ont accès ou non à la terre ?

La logique de sédentarisation propre aux pasteurs et celle issue de facteurs coercitifs reposent par ailleurs sur des objectifs et des stratégies différenciées. La sédentarisation que ce soit suivant la perspective de l'État ou celle de nombre d'acteurs du développement est indissociable du passage à l'agriculture, l'un et l'autre de ces termes étant quasiment considérés comme des synonymes. Se sédentariser veut dire adopter comme fondement du système de production le travail de la terre ; jamais l'élevage n'est considéré comme une activité pleine et entière, pouvant être le pilier de l'économie, dans le cadre d'une société sédentarisée. Cette différenciation des points de vue est porteuse de certaines incompréhensions, voire de certains conflits, notamment dans les régions où la sédentarisation a réuni les pasteurs et les agriculteurs, ces derniers étant en plus souvent considérés, dans certains cas, par les premiers comme des métayers.

*« Les Touaregs c'est pas comme nous ; ils s'en foutent si les troupeaux vont dans les champs. Pour eux c'est pas le mil qui est important, c'est leurs vaches et leurs chameaux. Mais au moins ils ne laissent pas leurs animaux aller dans nos champs ».* (paysan songhay de Yatakala, 2001)

Ces propos illustrent les conflits pouvant naître des incompréhensions, des différences de logique consécutives à la sédentarisation. En se sédentarisant les Touaregs n'ont pas abandonné l'élevage, au contraire dans nombre de cas ils ont essayé de reconstituer les troupeaux perdus ; mais le fait d'être éleveur ne les a pas empêchés non plus de pratiquer l'agriculture, une fois encore parce que nombre d'entre eux la pratiquaient déjà auparavant. Toutefois, pour ceux qui se sont installés dans l'espace sahélien au contact des paysans, la présence de troupeaux pose quelques problèmes, en particulier leur divagation dans les champs. Celle-ci constitue une source inépuisable de conflits responsables chaque année au Niger de plusieurs dizaines de morts. Même si les propos précédents sont largement erronés, pour ce qui est d'un laisser-faire de la part des Touaregs envers leur troupeau, il n'en reste pas moins qu'ils traduisent deux conceptions différentes de la manière de concevoir un système de production. Si chez les Touaregs, le troupeau vient en premier, chez les Songhay ce serait la culture ; plus précisément les éleveurs gardent le souci de conserver un accès à l'eau ou un moyen de traverser les champs pour les animaux, sous la forme de couloirs de passage. Il faut ajouter cependant, que dans cette même zone, j'ai pu constater que Touaregs et Songhay sont capables de s'allier contre les bergers peuls qui par malchance, laissent échapper leurs animaux dans les champs des uns ou des autres.

Les difficultés posées par le processus de sédentarisation apparaissent comme étant de deux ordres. D'une part, pour ceux qui se sont installés dans la zone sahélienne, des conflits ont émergé avec les paysans, alors que cet espace faisait partie de leur parcours pastoral. Loin d'être en opposition, le monde des pasteurs et celui des paysans, le monde des nomades et celui des sédentaires, sont plutôt complémentaires, y compris et surtout sur le plan des systèmes de production. Il pouvait par exemple exister des contrats de fumure entre des groupes nomades et des villages d'agriculteurs, les premiers

laissant aller leurs troupeaux dans les champs des seconds, au cours de la saison sèche avant que ceux-ci ne soient ensemencés. Le bouleversement introduit par l'installation des éleveurs repose sur la désormais présence permanente des troupeaux.

D'autre part, la seconde difficulté vient du fait que ces éleveurs ont dû s'improviser paysans pour ceux qui étaient au sud, jardiniers pour ceux qui se sont installés dans les oasis de l'ensemble saharien. Ce passage ne s'est pas fait sans heurts, dans la mesure où il touche à la hiérarchie sociale. Précédemment j'ai signalé que seule la catégorie servile était habilitée à pratiquer le travail manuel, les nobles se déchargeant sur cette catégorie. La sédentarisation, en relation avec un mouvement de libération des esclaves – mouvement différencié suivant les régions – a placé un certain nombre de nobles dans l'obligation de pratiquer le travail manuel, l'agriculture. Ils ont ainsi dû acquérir un savoir-faire, des techniques culturelles jusque-là ignorées. Si dans certains cas le passage fut plutôt un succès – par exemple les oasis de l'Aïr fournissent une grande partie du marché de la capitale nigérienne en pomme de terre – dans d'autres il fut beaucoup plus lent et complexe : dans la zone de Bankilaré, que je présenterai par la suite, nombre de nobles ont refusé et refusent toujours de cultiver, refus rendu possible par – et sans doute aussi responsable du – le maintien d'une partie de la classe servile. Enfin sous-jacente à ces difficultés se trouve la question de l'accès au foncier des anciens nomades. Que ce soit dans les oasis sahariennes où il a fallu étendre la zone mise en culture et/ou augmenter la production, ou dans les oasis sahariennes, des compromis ont été trouvés, certains se sont installés sur des terres appartenant à d'autres nobles, d'autres se sont installés sur des terres appartenant à des paysans, prêts qui peuvent parfois être contestés.

À une échelle plus large, le processus de sédentarisation et le passage généralement forcé à l'agriculture qui l'accompagne, posent la question de reconfigurations spatiales dans le cadre d'un territoire, celui de l'État. L'espace de parcours devient dans la logique de ce mouvement, un territoire de production, voire un terroir. *« L'espace de circulation, d'échanges conflictuels ou non, est transformé en ressource, territoire de production. La détermination d'une surface limitée par des frontières circonscrit l'aire de compétence d'un système économique qui fonctionne à l'échelle de l'État, contrôlé par une bourgeoisie marchande ou administrative. [...] La sédentarisation est le choix « géographique » qui permet de masquer un choix politique, économique, technique pour le développement. L'activité pastorale rure a été refoulée sur les terres les plus pauvres, non par une avancée de l'agriculture mais par l'entrée forcée en agriculture d'une frange importante des sociétés pastorales »* (Retatte 2004, p. 100-101). D'une certaine manière la sédentarisation, les facteurs de coercition qui l'accompagnent, apparaissent tout autant comme une volonté de stabiliser les populations concernées – volonté qui va de pair avec celle, inhérente à la souveraineté de l'État, de les contrôler – qu'un choix en matière de développement, le choix de l'agriculture au détriment de l'élevage. Sans mettre fin à cette activité, la sédentarisation a brisé une grande partie de ses

dynamiques, ou du moins n'a pas favorisé la reconstitution des troupeaux à la suite des sécheresses<sup>30</sup>. Ainsi même si au sein de la société touarègue la possession de troupeaux reste un facteur de richesse et de prestige, cette symbolique n'est pas valorisante pour l'extérieur.

Par ailleurs sur le plan de l'occupation et de la représentation de l'espace, le passage à l'agriculture introduit cette idée de territoire de production, c'est-à-dire d'un espace fermé, dévolu à une activité spécifique et pérenne. À l'inverse l'espace du pastoralisme, à l'échelle d'un groupe particulier, se caractérise par son ouverture, par son occupation temporaire, en fonction de cycles saisonniers, ainsi que par son partage soit avec d'autres éleveurs soit avec des agriculteurs. Sur le plan économique comme sur le plan politique, l'espace se referme. Les liens de complémentarité qui pouvaient exister entre pasteurs et agriculteurs, mais aussi entre nomades caravaniers et commerçants des centres urbains tendent à disparaître au profit d'une hiérarchisation et d'une attribution spécifique conférée à chacun de ces espaces.

Le processus de sédentarisation ne se limite pas au seul milieu rural ; nombre de Touaregs, le plus souvent ceux qui avaient perdu l'ensemble de leurs animaux et qui ne disposaient pas d'un accès facile au foncier, se sont installés en périphérie des centres urbains, que ce soient les plus importants, Niamey, Agadez, Tahoua, ou que ce soient des centres secondaires, Diffa, In Gall, Arlit... D'autres ont choisi également de s'installer hors du Niger, dans le sud algérien ou libyen, ou bien dans les grandes villes du sud du Sahel, Ouagadougou, Cotonou, Abidjan... La mobilité de ces populations, qui s'est terminée dans les villes, est associée à la notion de réfugiés, qu'ils soient réfugiés politiques, lors de la rébellion, ou réfugiés de l'environnement suite aux sécheresses. L'installation en milieu urbain concerne souvent des artisans, forgerons trouvant là les marchés et la clientèle nécessaires à l'exercice de leur activité (travail des bijoux, du cuir...). Autre catégorie de populations qui a choisi l'espace urbain, comme espace d'installation, les fonctionnaires et surtout les militaires, relativement nombreux puisque les accords de paix ayant mis fin à la rébellion ont prévu l'intégration dans l'armée des anciens rebelles. En prenant en compte l'ensemble de ces catégories composent aujourd'hui la société touarègue, sa dispersion sur l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest, du nord au sud, est consacrée, au point que certains ont pu parler de diaspora (Bourgeot, 1990). Si les diverses installations en milieu urbain ont pu servir, selon les cas, de base d'accueil et/ou de relais, pour les migrations circulaires, il reste difficile de parler de diaspora dans la mesure où il n'y a pas vraiment d'interpolarisation et de multipolarisation entre les différents lieux d'une part, et d'autre part où il n'y a pas de conscience de cette dispersion au sein de la société touarègue.

---

<sup>30</sup> Dans ce domaine, il est intéressant de constater que la très grande majorité des projets de développement, mis en place à la suite des sécheresses au profit des anciens pasteurs nomades, se sont orientés vers des actions en faveur de leur reconversion à l'agriculture et non vers la poursuite ou la reconstruction d'une activité d'élevage.

Élargi, l'espace de vie de cette société intègre aujourd'hui, plus largement qu'hier, l'espace urbain. Si auparavant celui-ci se réduisait essentiellement à sa fonction de marché, il est devenu un lieu d'installation comme un lieu de ressources, plus ou moins, occasionnel, dans le cadre des migrations circulaires.

### *Conclusion*

Le processus de sédentarisation a conduit à des transformations que ce soit sur le plan de l'organisation de l'espace ou de la société ; le passage à l'agriculture, les installations en milieu urbain, comme la pratique des migrations circulaires, ensemble de processus qui ont amené à la fois à un élargissement et à une réduction de l'espace de cette société, participent de son insertion dans le cadre territorial de l'État et du modèle de développement qu'il soutient. L'organisation de l'espace sahélo-saharien selon une logique de fuseau, les nomades faisant la jonction entre le monde des paysans au sud et celui des oasis et des commerçants au nord tend à disparaître au profit d'une organisation plus hiérarchique marquée par les centralités urbaines. Les villes s'instituent comme autant d'espaces relais sur le plan économique comme sur le plan politique. Ainsi les pasteurs engagés dans le processus de sédentarisation semblent avoir perdu une partie du contrôle qu'ils exerçaient auparavant sur leur espace de parcours, au profit des centres urbains, en temps que lieu d'exercice et d'expression du pouvoir.

Les crises et les dynamiques qui ont caractérisé la société touarègue au cours des 50 dernières années, si elles ont conduit à une redéfinition de l'identité, à la construction d'une identité ethnique, celle-ci fut le corollaire de l'insertion de cette même société dans les cadres contemporains que sont l'État moderne et le mode de développement fondé sur l'agriculture, c'est-à-dire dans le cadre de territoire délimité, ayant une fonction précise. La construction d'une identité ethnique touarègue, plus qu'une résistance à cette nouvelle organisation de l'espace, apparaît comme l'un des moyens ayant permis d'éviter la dilution de la société au sein de cet espace international ; les choix, les stratégies élaborées, en reformulant le passé, en réinterprétant les codes et les normes culturels, participent d'une insertion réussie. Cette dernière ne se conforme pas tant au modèle de représentations proposé par l'État. Elle propose, au contraire, un système de représentations original, dans lequel les normes et les valeurs culturelles prennent un sens nouveau et surtout dans lequel la mobilité reste la dimension constitutive fondamentale du groupe social. Ce constat oblige donc à prendre en compte la dimension culturelle dans l'analyse des migrations circulaires, comme dans celle de l'installation du groupe social dans un lieu ou un autre.

Précédemment nous avons insisté sur la diversité de ce monde touareg, diversité qui repose tant sur la région de parcours, et aujourd'hui de sédentarisation, que sur l'origine de chacun des groupes. Le processus de sédentarisation a sans doute abouti à une accentuation de cette diversité, malgré la construction d'une identité ethnique forte, mais qui reste marquée par cette période historique particulière que sont les sécheresses des années 1970 et 1980 puis le mouvement de rébellion des années 1990. Aussi il convient de changer une fois encore d'échelle afin de présenter la société touarègue qui nous concerne, à savoir les Touaregs de Bankilaré.

## II- LA ZONE DE BANKILARE : UNE REGION ET UNE SOCIETE MARGINALES

Présenter la zone de Bankilaré, ou plus précisément le poste administratif de Bankilaré qui est l'entité administrative de référence pour les nomades de cette partie du pays, relève de la gageure pour un géographe. En effet, ce poste administratif est dit nomade, ce qui signifie qu'il n'a pas de limite ; par conséquent s'il est possible de localiser sur une carte ce gros bourg rural qu'est Bankilaré, ainsi qu'un certain nombre de campements qui en dépendent, il est impossible de cartographier l'ensemble de l'entité administrative. Le pouvoir qu'elle représente, tout comme le pouvoir exercé par les chefferies traditionnelles, ne s'exerce pas tant sur les lieux, sur l'espace que sur les individus, les groupes. Deuxième difficulté, ce poste administratif est dit nomade car il rassemble toutes les populations considérées comme telles dans cette zone, c'est-à-dire les Touaregs et les Peuls ; pourtant à y regarder de plus près, le nomadisme a totalement disparu aujourd'hui de cette partie du Niger. Touaregs et Peuls, sont au mieux des semi-nomades ou des transhumants, plus généralement des agriculteurs – éleveurs, et pour ce qui est des premiers, des exodants.

Afin de comprendre cette situation contemporaine relativement paradoxale, il est nécessaire de revenir dans un premier temps sur l'histoire de l'occupation de cet espace, sur ses caractéristiques climatiques et environnementales ainsi que sur les systèmes économique et politique en vigueur actuellement.

### *1- Les Touaregs de Bankilaré : de la domination à la cohabitation*

L'histoire du peuplement de la région de Bankilaré est l'histoire de l'arrivée successive de vagues de populations, soit dans une logique de fuite, soit dans une logique de conquête, populations qui ont eu à imposer leur présence selon un rapport de forces en perpétuelle évolution. Arrivés au début du XVII<sup>e</sup>, les Songhay, chassés de Gao par les Marocains, se sont installés essentiellement dans la vallée du Gorouol et dans la région de Kokoro, en s'imposant face aux Kados et Gourmantchés déjà présents.

Les différents groupes touaregs, Tinguereguedesh-Loghomaten<sup>31</sup> et Doufarafarak sont arrivés quant à eux, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, imposant progressivement leur présence et leur domination sur les précédents.

Issus du grand ensemble Iullemeden Kel Ataram<sup>32</sup>, les Tinguereguedesh-Loghomaten nomadisaient au début du XIX<sup>e</sup> siècle dans la région de Bamba et Gao pour les premiers, dans la région d'Ansango pour les seconds. Ils vinrent s'installer sur la rive Gurma<sup>33</sup>, autour de 1820, à la suite d'un différend ayant opposé leur chef, Asoua, à Anaber, le chef Kel Ataram. Les Doufarafarak étaient quant à eux un petit groupe, qui nomadisaient également dans la région d'Ansango au Mali, sous l'autorité des Kel Ataram ; ils s'installèrent progressivement autour de la mare de Yumban, s'alliant aux Tinguereguedesh dans la pratique des rezzou (Bernus, 1981, p. 389). Le découpage qui existe actuellement entre les deux groupements Tinguereguedesh et Doufarafarak fut institué par la colonisation avec comme objectif que la division pouvait faciliter la pacification et la mise en place de l'autorité coloniale, à la suite de la révolte de 1916 contre l'occupation française. Historiquement, cette distinction ne se justifie pas vraiment.

Cette brève présentation des différentes vagues migratoires ayant abouti au peuplement actuel de la rive Gurma met en évidence le lien fort entre les groupes touaregs présents dans cette région et les groupes aujourd'hui installés au Mali. En effet, si le fleuve, la localisation très au sud de la zone d'occupation traditionnelle des Touaregs peuvent apparaître comme autant de facteurs de marginalisation de ces groupes vis-à-vis de l'ensemble touareg nigérien, des liens de parenté toujours entretenus, une même origine favorisent les relations avec le Mali. Ce constat est renforcé par le fait que jusque dans les années 1950 une partie des tribus Tinguereguedeh et Doufarafarak disposent d'aires de parcours, en particulier pour la cure salée, s'étendant jusqu'au Mali.

*« La plupart étaient alors pauvres. Ils devinrent riches assez rapidement en mettant à profit la bêtise des Cadots. Un chef était-il nommé chez eux-ci, ils se mettaient à la disposition du candidat mécontent et partageaient le butin avec lui. Quitte ensuite à s'allier avec le chef vaincu pour lui rendre son trône moyennant l'autre moitié du butin. Leur terrain de parcours est immense et s'étend de la Sirba jusqu'à Keiban près d'Ansango » (Dictionnaire des villages de la subdivision. Subdivision de Téra, Colonie du Niger, 1941. Archives Nationales du Niger). Ces propos, même s'ils ne reflètent*

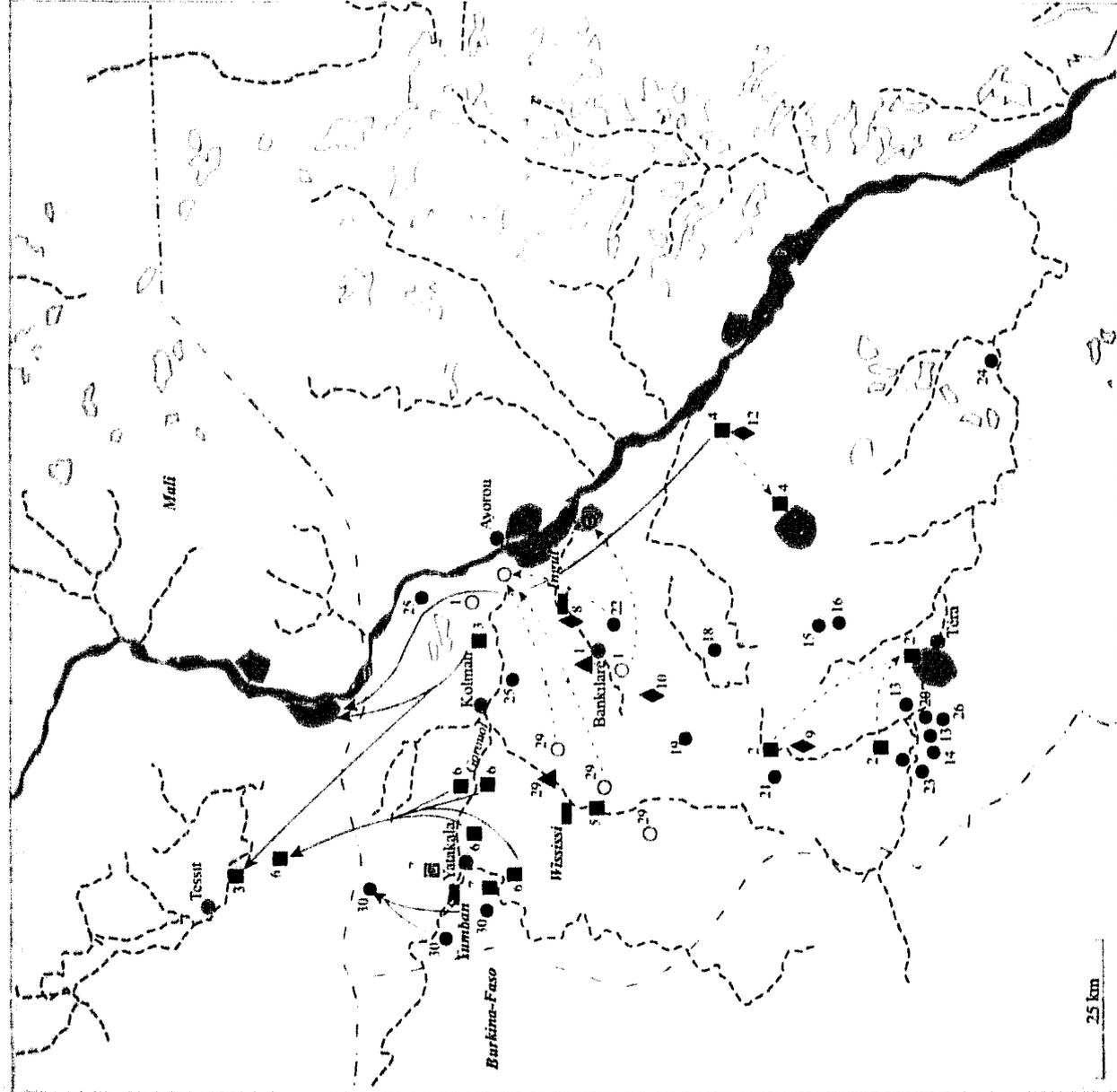
---

<sup>31</sup> Pour ce qui est des noms de groupements, de tribus et de villages, j'utilise, pour des facilités de lecture, la même transcription que celle en usage dans l'administration.

<sup>32</sup> Les Iullemeden Kel Ataram sont issus d'une scission, au XVIII<sup>e</sup> siècle, de l'ensemble Iullemeden, à la suite d'un conflit entre cousins. Les Kel Ataram ou Iullemeden de l'ouest sont plutôt centrés sur l'est du Mali, dans la région de Ménaka, alors que les Kel Dinnik ou Iullemeden de l'est sont centrés sur l'ouest nigérien.

<sup>33</sup> Le terme Gurma est classiquement utilisé pour désigner la rive droite du fleuve Niger (que ce soit au Niger ou au Mali) alors que la rive gauche est nommée Haoussa.

Carte n°10 : Les Touaregs de la zone de Bankilaré : un espace de parcours réduit par la colonisation et les indépendances



**Relief**

- Zone ensablée
- Dune
- Plateau, relief
- Cours d'eau temporaire
- Pâturages salés

**Administration**

- Frontière étatique
- Centre politique
- Campement fixe enquêté

**Catégorie sociale**

- Iklan
- Iklan indépendants
- Ineslemen
- Imghad
- Imajeghen

**Type de mouvement**

- Mouvement de saison des pluies
- Transhumance des troupeaux en saison sèche vers les terres salées

**Groupe Tinguereguédesh**

- 1- Tinguereguédesh
- 2- Loghomaten
- 3- Misginderen
- 4- Alitchaten
- 5- Ibsibash
- 6- Irashuman
- 7- Kel es Suk
- 8- Igubeitan
- 9- Kel Arasher
- 10- Isherifen
- 11- Ikadamaten
- 12- Dahusahak
- 13- Ibogholliten
- 14- Dufarafarak
- 15- Homborriten
- 16- Ibawan
- 17- Imudakan
- 18- Irabamban
- 19- Kamoga
- 20- Kel Shatuman
- 21- Kel Gaogao
- 22- Kel Tamades
- 23- Kel Tamarid
- 24- Kel Tasawet
- 25- Mellagazen
- 26- Kel Tamjurt
- 27- Inadan

**Groupe Dufarafarak**

- 29- Dufarafarak
- 30- Kel Tafadest

Source : Bernus Edmond, 1981.  
Les données concernant les tribus et leurs parcours datent de 1961

que partiellement la réalité d'alors, rendent compte de la manière dont les Touaregs se sont imposés progressivement sur la rive Gurma. Effectivement pauvres lors de leur arrivée, ils sont devenus dans un premier temps mercenaires, faisant profiter les Songhay de leur savoir-faire et de leur puissance guerrière ; ces derniers étaient alors en guerre contre les Peuls de Say, le Liptako et l'Oudalan. Profitant d'alliances et de rapports de force changeants, comme de leur supériorité sur le terrain dans le domaine de la guerre, ils imposent leur domination sur l'ensemble des populations du Gurma dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

Toutefois, les rapports de force entre les différents groupes ne furent pas le seul moyen employé par les Touaregs pour asseoir leur hégémonie. Les formes de la guerre, comme de la domination, étaient diverses, en fonction des objectifs qu'elles se fixaient. La forme la plus classique, à la fois outil de guerre et marque de domination, est la pratique de la razzia, c'est-à-dire le fait de rançonner par la force des armes, les populations sédentaires. « *La domination touareg sur la plus grande partie du pays songhay au 19<sup>e</sup> siècle se résume au pouvoir des armes, ouvert et sans fard. Les Touaregs n'ont jamais cherché à organiser les populations qu'ils dominaient, à créer une structure politique nouvelle, à mettre en place un appareil d'état même embryonnaire, même là où ils se sont sédentarisés. [...] Ce contrôle était multiforme et allait de l'extorsion tribulaire à l'économie prédatrice* » (Olivier de Sardan, 1984, p. 67). Cette forme de domination ne signifie pas tant l'absence d'organisation politique de la société touarègue que le fait qu'elle est réservée aux seuls Touaregs ; celui qui n'appartient pas à la société, et encore plus s'il est dominé, n'entre pas dans le cadre de la hiérarchie sociale et politique – exception faite des esclaves pouvant être capturés lors des rezzou, assimilés avec le temps à la société touarègue.

Diversifiée, la domination des Touaregs ne se fait pas uniquement par le biais des rezzou. Lorsque les espaces de parcours sont installés sur la rive gurma, les Touaregs prélèvent un tribut annuel dans les villages voisins de ces parcours, sous la forme de sac de mil et de riz ; il s'agit en quelque sorte d'un impôt sur la récolte. Les Touaregs pouvaient également demander à bénéficier de services gratuits, tels que le gardiennage occasionnel de leurs troupeaux, le fait de ne pas les empêcher de se servir sur les biens de la famille ou du village en question... Par ailleurs des alliances pouvaient être passées entre des chefs de village et des chefs de tribu ; ces derniers assurant la protection des premiers, en l'échange du paiement d'un tribut. Il faut noter que ces formes de domination sont assez proches de celles que les nobles touaregs exerçaient sur leurs propres esclaves, sur lesquels je reviendrai. Enfin, il existait des formes de rezzou plus modérées, c'est-à-dire dont l'objectif n'était pas la destruction des forces et des moyens de production, mais la ponction sur ces forces et moyens de production. Les différentes dimensions que pouvait prendre la domination touarègue sont proches d'une économie de prédation en l'absence de structures de pouvoir normatives et régulatrices. « *En ce sens l'extorsion tribulaire peut être plus proche de l'extorsion prédatrice que de l'extorsion étatique, lorsqu'elle implique la seule supériorité militaire, sans aucune immixtion politique : le tribut est versé à ceux-là*

*même qui viennent piller (et non, comme dans le féodalisme classique, à ceux qui vous protègent des pillards) » (Olivier de Sardan, 1984, p. 69).*

Aujourd'hui, cette domination ancienne reste présente sous différents aspects. D'une part, son simple souvenir continue de marquer les relations entre Touaregs et Songhay, et ce d'autant plus que c'est l'arrivée des colons français qui a libéré les Songhay du joug touareg. Lors des conflits, par exemple celui qui a concerné la création ou non d'une commune de Bankilaré conjointement à une commune du Gorouol lors de la décentralisation, le souvenir de cette domination fut réactivée par les Touaregs pour faire valoir leurs droits, alors que les Songhay font valoir le droit du premier occupant. D'autre part, certaines tribus maraboutiques, profitant non pas tant du fait qu'ils sont Touaregs, mais du fait qu'ils sont marabouts – se disant descendants du Prophète et son représentant sur terre, ils jouent sur la peur de Dieu –, demandent occasionnellement à des familles songhay de leur verser un tribut en sac de riz ou de mil. Plus généralement, les relations entre Touaregs et Songhay sont réduites au minimum (avec toutefois des différences en fonction du contexte local et des rapports que les uns et les autres entretiennent avec leurs chefferies respectives), marquées soit par l'ignorance, soit par la méfiance, voire le mépris.

L'arrivée des colons au début du XX<sup>e</sup> siècle s'accompagne de la fin de la domination touarègue sur la rive gurma et annonce une période d'incertitude et de répression jusqu'en 1916, celle de la pacification. Chacuns de manières différentes, Touaregs et Songhay, ont résisté à l'occupation française ; si les premiers ont choisi la voie des armes, les seconds se sont orientés vers des formes de résistance passive, que ce soit par la dispersion des villages en brousse, la fuite pour échapper aux travaux forcés, aux recrutements... La résistance armée des Touaregs face à l'arrivée des Français atteint son apogée, et son crépuscule, dans leur participation au mouvement de révolte conduit par Firhoun en 1915-1916<sup>34</sup> qui a touché l'ouest du Niger ; la chute de Firhoun à Andéramboukane en mai 1916 marque la fin de cette rébellion et le début d'une période de répression très violente qui a vu disparaître certaines tribus entières.

*« Ils [les Tinguereguedesh] prirent une part active à la révolte de 1916. Soumis en principe, ils nous respecteront tant que vivront ceux qui ont assisté à la répression et tant que nous saurons tout en nous montrant bons mais fermes envers les bellahs demeurer également fermes envers les Touaregs en ménageant cependant leur susceptibilité » (Dictionnaire des villages de la subdivision. Subdivision de Téra, Colonie du Niger, 1941. Archives Nationales du Niger).*

La mise en place de l'administration coloniale française, effective à partir des années 1920 consacre la soumission des différents groupes. L'objectif des colons est de faire perdurer la paix, tout en imposant le principe du paiement de l'impôt, le travail forcé (supprimé en 1946), le recrutement pour l'armée des plus jeunes. Aussi il s'avère important de contrôler les chefs traditionnels et leur fidélité envers la

---

<sup>34</sup> Pour plus de détails sur cette révolte, voir par exemple, parmi l'abondance des références sur cette question : (Bernus, 1981 ; Mariko, 1984 ; Claudot-Hawad, 1991 ; Bourgeot, 1995).

nouvelle administration ; le maintien de la chefferie traditionnelle s'impose en effet, ne serait-ce que parce qu'elle est la seule à même d'obtenir quelque chose de la part des populations, qu'elle contrôle parfaitement. Toutefois, ces chefferies ne doivent pas être trop puissantes, d'où la distinction établie entre deux groupements, l'un Tinguereguedesh et l'autre Doufarafarak.

En 1928 le canton Tinguereguedesh-Loghmatten est créé, officialisant la séparation avec le canton du Gorouol et celui de Kokoro. Si des limites ont été plus ou moins définies pour ce canton, celles-ci ne visent pas tant à faire la différence avec les cantons voisins qu'à établir l'aire de peuplement touareg, celle-ci pouvant se superposer à l'aire de peuplement songhay. Sur le même espace se superposent, se côtoient deux entités administratives, deux chefferies traditionnelles, deux systèmes de production. L'indépendance n'a pas entraîné de modifications fondamentales au sein de cette organisation territoriale, puis ;u'en 1959 est créé le poste administratif de Bankilaré qui exerce son pouvoir sur l'ensemble des personnes nomades.

*« Face à cette situation le Commandant du Cercle de Téra avait proposé dès octobre 1956 la création d'une Subdivision nomade dont le chef-lieu serait Ouroumba mais les deux groupements touaregs du cercle de Tinguereguedech-Loghmatten et les Doufrafrak se superposant aux sédentaires des cantons du Gorouol et du Kokoro, il était impossible de créer une subdivision nomade avec des limites territoriales comme cela avait été fait à Tahoua.*

*La création d'une Subdivision avec compétence rationae persone posant des problèmes juridiques difficiles à résoudre, on en vint rapidement à la formule de Poste administratif ayant son siège à Bankilaré où l'attaché de la France d'Outre Mer s'installa même pendant quelques mois, et où une résidence fut implantée dont le gros œuvre est maintenant terminé.*

*Le projet de décret que je soumetts à votre approbation crée officiellement le Poste administratif de Bankilaré dont la compétence s'étendra rationae persone aux deux groupements touaregs et aux petits groupements peul des Gaobé (3 500 personnes). Au total quelque 23 000 nomades et semi-nomades ». Le Ministre de l'Intérieur, Djambala Yansambou Maïga, Niamey le 18 juin 1959. République du Niger, Ministère de l'intérieur, rapport de présentation, Projet de décret portant création d'un Poste Administratif à Bankilaré, Cercle de Téra. (Document reconstitué d'après la lecture/enregistrement des archives de Bankilaré, Éric Hahonou, 2001)*

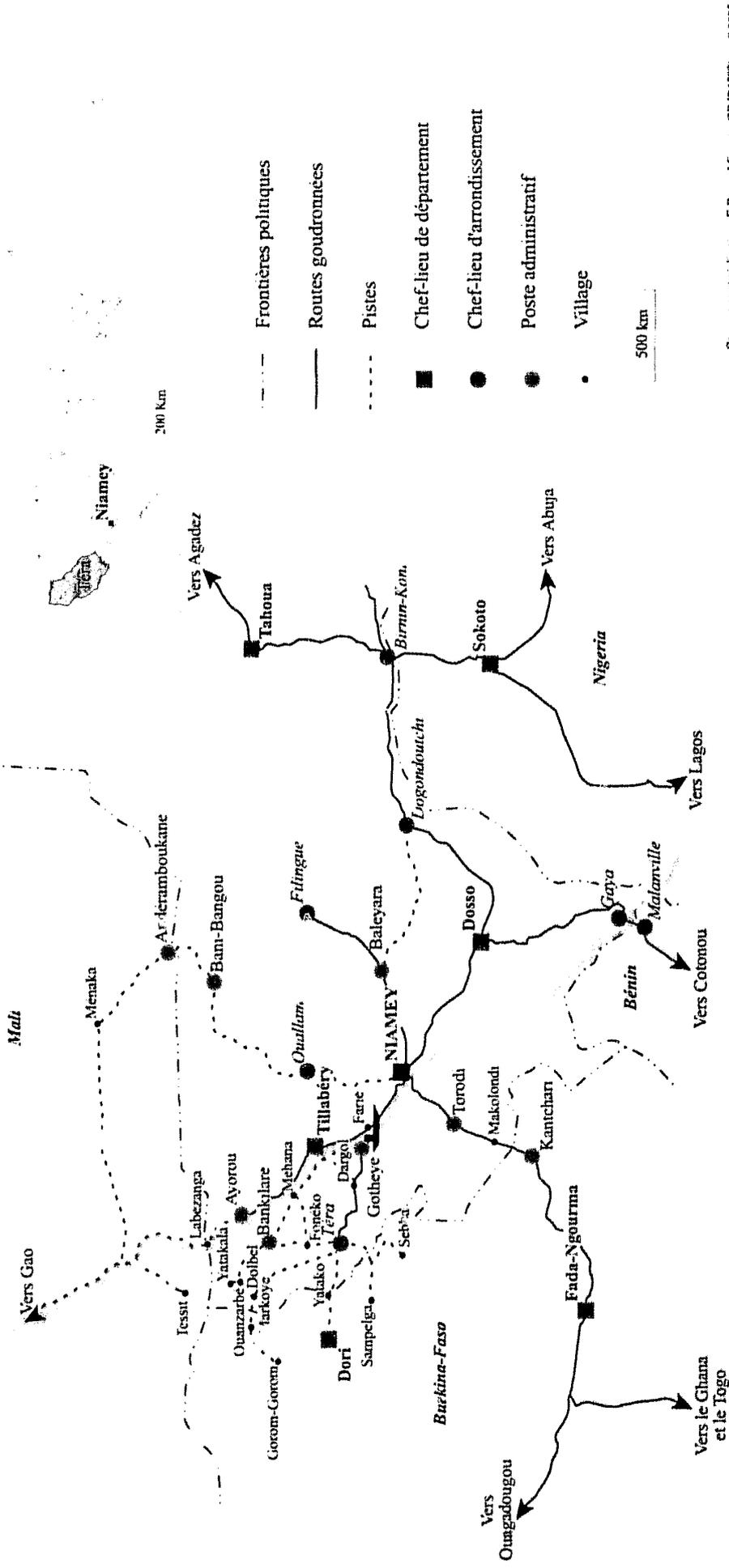
Ce projet fut entériné par le décret n°59-127 du Conseil des Ministres ; paradoxalement est donc créée une entité administrative n'ayant pas de territoire propre, puisque sa compétence s'étend « rationae persone », c'est-à-dire sur les personnes. Tout aussi paradoxalement est reconnue la qualité nomade des populations, qualité qui explique cette configuration territoriale particulière. Or dès cette période, nombre de Touaregs ne sont plus nomades, mais soit éleveurs transhumants-agriculteurs, soit semi-nomades. Dans le même temps, le canton du Gorouol est maintenu tout comme celui de Kokoro. Mais sur le plan administratif, ils dépendent directement de la sous-préfecture de Téra. La création d'une telle entité administrative posera par la suite quelques difficultés, en particulier lors de la mise en place du processus de décentralisation et de la création des communes (Cf. : Partie III, Chap.7).

Par ailleurs, une autre particularité du poste administratif de Bankilaré, sur le plan de la gestion administrative et politique vient de sa situation doublement frontalière, puisqu'au nord il est limité de fait par la frontière avec le Mali et à l'ouest par sa frontière avec le Burkina-Faso. Le rôle de chef de

Carte n°11 : La zone de Bankilaré : une zone à l'écart proche de la capitale

Le Niger

Figure Nige



poste est par conséquent assumé par un militaire et non par un civil, directement nommé par le gouvernement. Le poste administratif est donc fortement marqué par un souci sécuritaire, qui se traduit par l'implantation d'une brigade de gendarmerie en 1963, puis plus récemment d'une caserne des Forces Nationales d'Intervention et de Sécurité<sup>35</sup> (FNIS). À la localisation frontalière, s'ajoute une méfiance envers les populations touarègues, jugées trop mobiles et peu enclines à l'obéissance et au contrôle – cette méfiance est commune aussi bien aux anciens colons qu'aux représentants de l'administration. Bankilaré est également doté d'un Centre de Santé Intégré (CSI) et d'une école primaire, d'un service des eaux et forêts. Avec l'intervention de divers projets de développement ce bourg est également devenu le siège de certains de ces projets (Programme Cadre de Lutte contre la Pauvreté, Programme National pour l'Environnement et le Développement Durable jusqu'en 2001). Un marché hebdomadaire s'y tient chaque mardi, lieu de rencontre pour nombre de Touaregs de cette zone. Depuis la rénovation de la piste de latérite qui fait la jonction entre Yatakala et Téra en passant par Bankilaré en 2000, le P.A. se trouve directement relié à la capitale par un ou deux taxis-brousses hebdomadaires. Des véhicules plateaux<sup>36</sup> font également la jonction entre Téra et Bankilaré chaque lundi soir et mardi matin à l'occasion du marché. Globalement par la voie des transports collectifs, il faut une journée pour faire le voyage entre Niamey et Bankilaré, à condition de s'aligner sur les jours de marché. L'autre possibilité consiste à rejoindre Ayorou en taxi-brousse, un dimanche ; puis à la fin de prendre une pirogue jusqu'à Bongoroum sur la rive droite, où se trouvent un ou deux véhicules appartenant à des commerçants de Bankilaré qui fréquentent le marché d'Ayorou. Le poste administratif de Bankilaré apparaît donc comme relativement enclavé, non pas tant par rapport au temps de transport, qu'en relation avec le fait qu'il n'est pas possible de le rejoindre en transport collectif quotidiennement. Au sein du P.A., il n'existe qu'une latérite qui se termine à Yatakala, dernier village avant la frontière malienne. De part et d'autre de la latérite, un réseau relativement dense de pistes de charrettes plus ou moins tracées fait la jonction entre les différents villages et campements et cette voie principale.

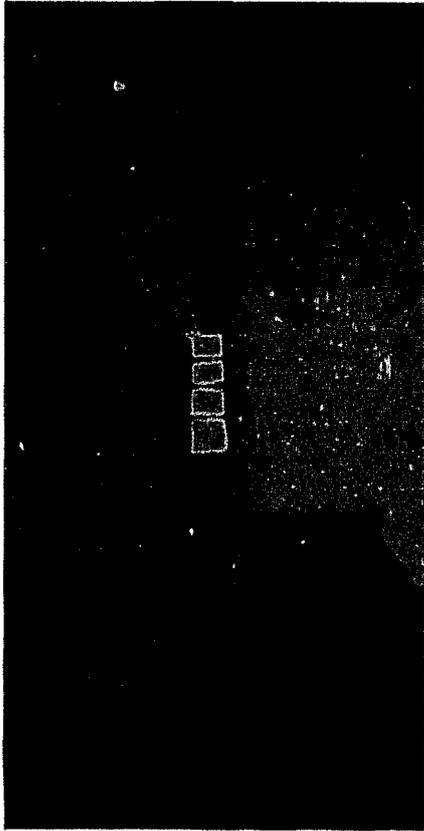
Ainsi, si l'on s'accorde sur la possibilité de parler de territoire, puisqu'il y a exercice d'un pouvoir tant administratif que coutumier, celui-ci se définit en fonction d'une centralité et non de limites. Le territoire se condense sur le village de Bankilaré, qui en devient le symbole. Bankilaré, en tant que lieu-centre signifie le territoire, ce qui explique notamment l'utilisation de l'expression floue « zone de Bankilaré ».

---

<sup>35</sup> Ces forces sont essentiellement composées d'anciens rebelles touaregs intégrés à l'armée à la suite de la signature des accords de paix entre le gouvernement nigérien et la rébellion.

<sup>36</sup> Il s'agit de vieux véhicules 4x4 : les passagers s'entassent sur le plateau arrière ainsi que sur les arceaux qui le recouvrent.

Planche n°1 : Bankilaré : un bourg à l'image des campements touaregs

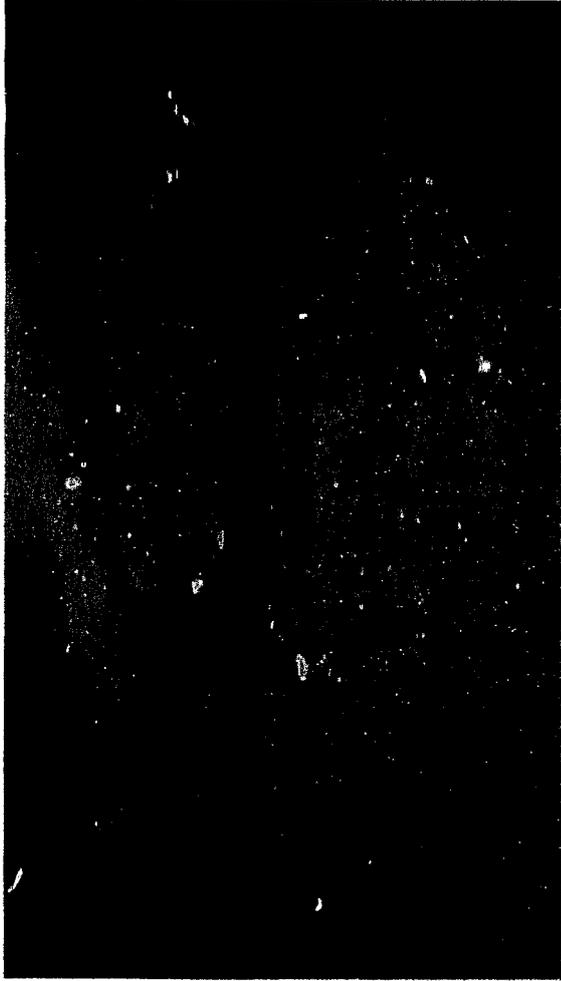


F. Boyer, 2002

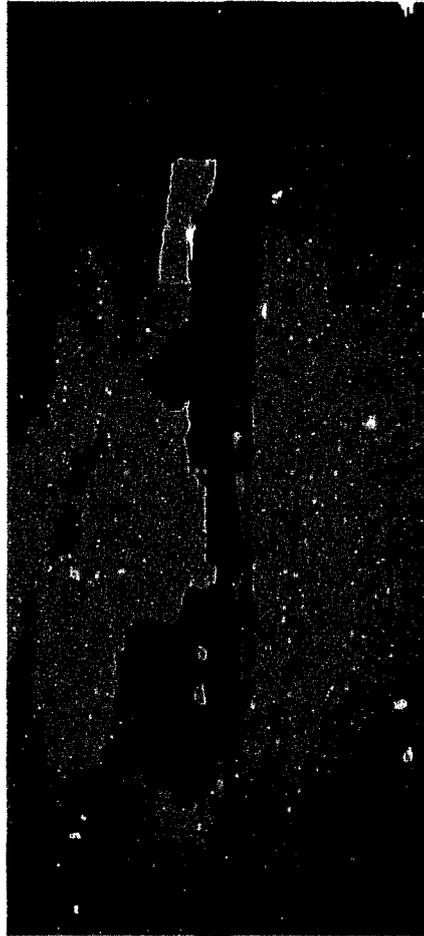
Au centre du village, la coopérative de Bankilaré est gérée par l'Etat. Y sont stockées et distribuées les céréales à prix réduit ainsi que l'aide alimentaire. A l'arrière-plan, un véhicule. signe le plus visible de la présence d'un projet de développement

;

F. Boyer, 2002



Une rue de Bankilaré. Le village est à l'image des campements nomades : les habitations sont très espacées les unes des autres, se trouvent à l'intérieur d'une grande concession. Récentes, les constructions n'ont pas fait l'objet d'un plan d'aménagement



F. Boyer, 2002

A proximité de la coopérative, le poste administratif est le symbole de l'Etat, d'autant plus que l'autorité est exercée par un militaire. Se trouve également dans ces locaux, le bureau de l'état civil

Bankilaré constitue un point de ralliement pour les Touaregs de cette zone, non seulement en tant que lieu d'implantation de l'administration et de différents services, mais aussi comme lieu d'établissement du chef de groupement Tinguereguedesh, Boula, c'est-à-dire du pouvoir traditionnel. Le chef de groupement Doufarafarak, Mohadata ag Goumar, s'il dispose effectivement d'une habitation à Bankilaré, n'y vient que périodiquement, résidant à Téra. Les deux chefs de confédération ou groupement exercent le pouvoir et le contrôle sur leur population, leurs fonctions allant bien au-delà du symbolique.

Dans l'un comme dans l'autre de ces groupements, se retrouvent les différentes catégories de la hiérarchie sociale touarègue classique, avec cette particularité que la catégorie des [əklan] domine largement puisqu'elle représenterait autour de 90 % de la population touarègue totale dans cette zone. Le chef de groupement, [amənokəl wən əttəbəl]<sup>37</sup>, est secondé par ses enfants et ses conseillers, au premier rang desquels les [ənnəsləm] ; le groupement lui-même se subdivise en un certain nombre de tribus ou [təwšit] ayant chacune leur propre chef. L'assemblée de ces derniers est chargée, en accord avec l'administration, d'élire le chef de groupement au sein d'une seule famille.

Que ce soit au cours de la période coloniale ou à la suite de l'indépendance, le nombre de tribus n'a fait qu'augmenter ; des conflits, par exemple lors de la succession d'un chef, la libération des esclaves ont conduit les différentes administrations à créer de nouvelles tribus, et ce, en accord avec le chef de groupement. L'objectif d'une telle création était bien souvent de satisfaire au mieux l'ensemble des partis, sachant que la division est un facteur de faiblesse. Ainsi, aujourd'hui, le groupement Tinguereguedesh compte 72 tribus et le groupement Doufarafarak en compte cinq ; les deux groupements sont donc de taille très différente, ce qui confère à chacun un poids politique également très différent. Le groupement Doufarafarak a la particularité de n'avoir qu'une seule famille noble, celle du chef ; en effet, le chef actuel étant encore enfant à la mort de son père, le groupement a été dirigé jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge adulte, par la sœur de celui-ci ; un certain nombre de tribus ont alors décidé de rejoindre le groupement Tinguereguedesh. La taille des tribus varie également d'à peine une centaine de personnes à plus d'un millier ; cependant, elle reste relativement modeste.

La composition des groupements actuels est non seulement le résultat de fractionnements successifs, acceptés par l'administration, mais de façon plus ancienne, le résultat du rattachement de différents groupes arrivés dans la zone au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle : « *assemblage de groupes hétérogènes de populations de culture et de langue tamasheq qui, au hasard de leurs fuites et conquêtes, par vagues successives, se sont retrouvés sur un même territoire sur la rive droite du fleuve Niger* » (Komlavi Hahonou, 2002, p. 36). Des tribus déjà constituées, comme des familles isolées se sont par conséquent placées sous l'autorité et la protection des groupements et/ou tribus déjà en place.

---

<sup>37</sup> Littéralement, le chef qui appartient au tambour ; la possession du pouvoir se marque par celle d'un tambour placé dans la tente du chef, tendu entre deux pieux, et qui change de tente quand le groupe change de chef.

Les fonctions des chefferies restent importantes ; d'une part, elles sont chargées de collecter l'impôt auprès de leurs membres, impôt qu'elles versent ensuite au chef de poste de Bankilaré, qui se charge de le faire parvenir à Téra. Autre fonction tout aussi fondamentale, l'exercice de la justice coutumière : celle-ci est en principe régie par le « droit coutumier ». *« Les textes législatifs qui déterminent les attributions de la chefferie traditionnelle précisent que le chef dispose du pouvoir de conciliation des parties en matière coutumière, civile et commerciale. Ces jugements ne peuvent en principe pas être remis en cause par les parties devant l'administration ou la délégation de justice »* (Komlavi Hahonou, 2002, p. 38). Dans la mesure où le droit coutumier prime sur le droit administratif et judiciaire dans certains domaines, les chefs conservent une position privilégiée que ce soit vis-à-vis de leurs populations ou vis-à-vis des autorités politiques et administratives. La justice coutumière s'exerce soit au niveau du village ou de la tribu, soit au niveau du chef de groupement, si le litige n'est pas réglé à l'échelle précédente. Enfin, en cas de non-règlement il est possible de faire appel au chef de poste de Bankilaré. Les chefs peuvent ainsi jouer le rôle d'intermédiaire entre les populations et l'administration, fait assez important dans une logique de conservation des hiérarchies coutumières, comme nous le verrons par le biais de l'analyse de la place des esclaves au sein de cette société. En effet, ce rôle d'intermédiaire remplace quelque peu une partie de l'autorité et du prestige perdus.

Au pouvoir coutumier, il faut ajouter un autre pouvoir, celui des religieux exercé par les tribus maraboutiques et non par la noblesse. Au nombre de trois dans la zone de Bankilaré, elles sont théoriquement chargées, entre autres d'enseigner l'Islam. Toutefois, cet enseignement semble être réservé à leurs seuls enfants et éventuellement à ceux des nobles, les personnes d'origine servile en étant exclues. Ils jouent également le rôle de juge, en particulier pour toutes les affaires relevant de la religion et du mariage (divorce, mariage, héritage...). Enfin ils sont souvent conseillers des chefs de groupements.

L'histoire de l'occupation de la zone de Bankilaré peut s'assimiler à l'histoire d'une domination : domination sur les Songhay, domination sur leur propre population servile. Brisée par l'arrivée des colons, la mise en place de l'administration française puis nigérienne, la fin de la logique de domination a entraîné des recompositions à la fois dans les relations entre les groupes et au sein de chacun des groupes. Je reviendrai par la suite plus amplement sur la question de l'esclavage et de ses formes contemporaines, dans la mesure où la zone de Bankilaré présente quelques particularités dans ce domaine. Malgré l'intervention de pouvoirs extérieurs, les chefferies traditionnelles ont conservé une grande part de leurs attributs : le passage de la guerre à la paix en quelque sorte, même s'il ne s'est pas fait sans heurts, n'a pas mis fin à toutes les formes de domination. Le pouvoir conféré aujourd'hui aux chefferies traditionnelles est le résultat d'un rapport de force, d'un compromis entre ces chefferies d'une part et l'administration d'autre part. Pour ce qui est des relations avec les anciens dominés, les Songhay, elles sont assez ambiguës ; le processus de sédentarisation a amené à une tendance à l'uniformisation des modes de vie comme des systèmes de production. Les villages songhay et les campements touaregs sont placés dans une grande proximité géographique, en particulier pour ceux

qui sont proches de la vallée du Gorouol. Pourtant cela ne signifie pas une accentuation des relations entre les deux groupes ; si des relations interpersonnelles existent, elles restent minoritaires. Songhay et Touaregs s'ignorent, ne fréquentant pas tout à fait les mêmes marchés, ne relevant pas du même système de gestion politique et administrative.

Pour ce qui est du poste administratif et de la chefferie traditionnelle, le pouvoir s'exerce sur les personnes et non sur l'espace. Entité administrative dite nomade, la zone de Bankilaré n'a pas de limites clairement établies. Aussi est-il relativement complexe d'établir un tableau de la répartition de cette population au sein de la zone, comme de la dénombrer.

## *2- La population touarègue de Bankilaré . de la difficulté de la représenter*

Présenter les caractéristiques démographiques du poste administratif de Bankilaré, et de la population touarègue qui en dépend, pose un certain nombre de difficultés, que ce soit en termes de volume et de croissance de la population ou en termes de répartition, de localisation de cette population. En effet, les données sont inexistantes, partielles, voire difficiles d'accès. Si les fiches du recensement nigérien font état des catégories ethniques, les résultats n'en sont donnés qu'à l'échelle départementale et non à l'échelle cantonale. Par ailleurs, pour ce qui est du recensement de la population et de l'habitat de 2001, ces résultats ne sont pas disponibles ; les résultats préliminaires donnent le chiffre de 66 976 habitants pour le canton du Gorouol, chiffre qui réunit aussi bien les populations touarègues que les populations songhay et peules, présentes sur les deux entités, que sont le poste administratif de Bankilaré et le canton du Gorouol. Aussi les seules données dont je dispose concernant spécifiquement la population touarègue, sont d'une part les données des recensements établis sous la colonisation en 1937 et 1941, les données relatives au recensement administratif du P. A. de 1986 et enfin le relevé d'impôt du P. A. de Bankilaré pour l'année 2000, ce dernier ne prenant en compte que les individus entre 14 et 60 ans<sup>38</sup>. Ces données disparates, de sources différentes, ne permettent que d'avoir un ordre d'idée quant au volume global de la population. Par ailleurs, le fait que le nombre de tribus varie d'une date à l'autre, que certaines tribus du groupement Doufarafarak aient rejoint le groupement Tinguereguedesh dans les années 1950 introduit des biais dans les résultats.

---

<sup>38</sup> L'impôt étant un impôt par capitation, les individus entre 14 et 60 ans payent la somme de 700 francs CFA par an.

**Planché n°2 : Des campements au marché de Bankilaré**



F. Boyer, 2001

Sur le marché de Bankilaré : un marchand de tabac à chiquer. La vente du tabac est l'une des rares activités commerciales monopolisées par les Touaregs.

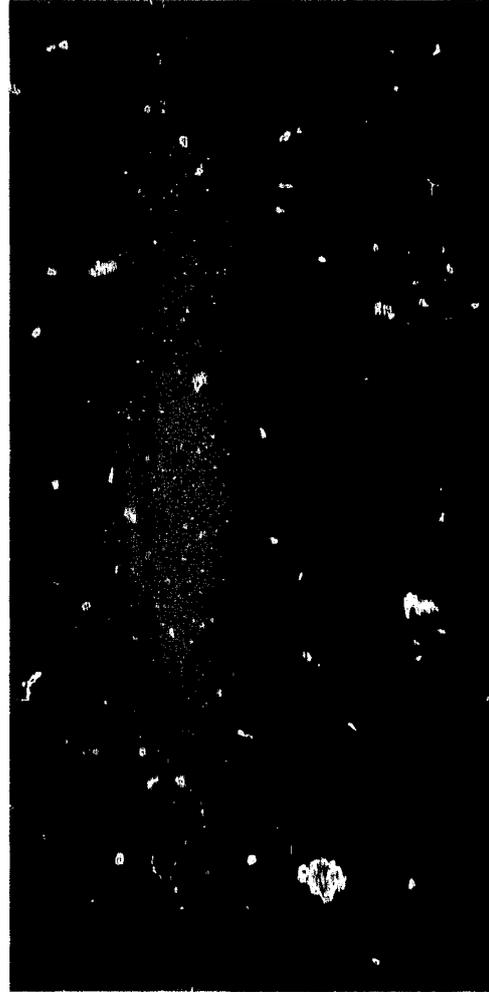
Les étals des commerçants sont limités par quatre pieux sur lesquels repose une natte en seko. Aussi pour discuter avec eux, il est nécessaire de s'accroupir. Les flâneurs se regroupent chez un commerçant avec lequel ils partagent leur origine géographique ou familiale, échangeant là des informations, au fil du passage des clients.



F. Boyer, 2002

Arrivée à Bankilaré : pour éviter la latérite de Téra, il est possible de se rendre à Ayorou, puis de traverser le fleuve Niger en pirogue jusqu'à Bongoroum, afin d'effectuer la vingtaine de kilomètres restants.

Les exodants d'Ingui - campement situé à 7 km de Bongoroum - empruntent cette route pour se rendre à Abidjan. L'attente du chargement de la pirogue est la première d'une longue série.



F. Boyer, 2002

La piste entre Bankilaré et Bongoroum : elle traverse un cordon dunaire. Espace de pâturages en saison sèche, certaines parties sont enssemencées en mil à la saison des pluies.

Tableau n°9 : Population touarègue de la zone de Bankilaré de 1937 à 1986

	1937		1941		1986	
	Population	Tribus	Population	Tribus	Population	Tribus
<b>Groupement Tinguereguedesh</b>	11 704	33	13 185	33	35 730	72
<b>Groupement Doufarafarak</b>	1 352	5	1 390	5	5 924	5
<b>Total</b>	13 056	38	14 575	37	41 654	77

*Sources : Tableau récapitulatif du recensement des nomades de la subdivision de Téra, 1937, document établi par le Chef de la subdivision de Téra, Plagnol, Archives Nationales du Niger. Dictionnaire des villages, subdivision de Téra, 1941, Archives Nationales du Niger. Liste des tribus et populations, Recensement administratif de 1986, P. A. de Bankilaré (service de l'état civil), Arrondissement de Téra, Département de Tillabéry, République du Niger.*

La faiblesse des chiffres pour les années 1937 et 1941 est à mettre en relation avec d'une part la répression coloniale qui a fait suite aux révoltes de 1915-1916, celles-ci ayant eu des conséquences démographiques, que ce soit par le nombre de victimes ou par une baisse sensible de la natalité ; d'autre part, dans un contexte où nombre de groupes étaient nomades ou semi-nomades, où les populations tentaient d'échapper au recensement pour échapper à l'impôt et aux recrutements, il était difficile de parvenir à des données exhaustives rendant compte de l'état de la population. Par ailleurs l'absence de données pour les années 1950, 1960 et 1970 empêche de déterminer le moment où la croissance de la population a connu une hausse remarquable. Aussi si le taux de croissance annuel moyen pour la période allant de 1941 à 1986 s'établit à 2,4 %, il ne rend compte que très partiellement de la réalité, notamment si on le compare au taux de croissance annuel moyen de l'ensemble nigérien pour la même période qui s'établit autour de 3,5 % par an.

Cependant, Jean Gallais dans une étude des populations du Gurma malien et nigérien, fait état, à partir de ses propres enquêtes, d'un renversement de la tendance démographique dans les 1950-1960 en défaveur des populations touarègues. « *Ce renversement de tendance démographique dans la décennie 1950-1960 dans un sens défavorable contraste avec l'évolution généralement positive qui apparaît précisément à cette même époque dans beaucoup de populations africaines* » (Gallais, 1975, p. 85). Il met cette détérioration démographique en relation avec une détérioration des conditions sanitaires (épidémie de rougeole, de choléra, de méningite...) par rapport aux décennies précédentes. Également un autre argument souvent avancé est la faiblesse du taux de natalité dans les sociétés touarègues par rapport aux autres groupes, une sorte de mythe de la stagnation, voire du recul démographique de cette société à mettre en relation avec le faible taux de fécondité féminin. Les rapports coloniaux notamment font état du mariage tardif des catégories nobles en particulier, en raison du caractère élevé de la dot ; à la stagnation relative de cette catégorie sociale, ils opposent le dynamisme démographique d'une autre catégorie sociale, celle des descendants d'esclaves. « *Alors que le mariage des femmes*

*nobles est tardif, que leur fécondité est probablement diminuée par les causes physiologiques évoquées précédemment, les unions iklan se pratiquant tôt, la femme a une réputation de liberté et d'ardeur sexuelle bien établie. D'un autre côté, la vie active, la nourriture plus abondante des iklan cultivateurs, contrastent avec l'inactivité malade ou fatiguée, la nourriture plus légère où le lait et le thé prennent une place excessive, des catégories supérieures» (Galleis, 1975, p. 86). Si cet argumentaire explicatif est largement contestable – en particulier pour ce qui est du lien entre nourriture et fécondité, la nourriture légère à base de lait n'ayant pas entravé le dynamisme du groupe – il n'en reste pas moins que pour cette période, on constate une croissance différenciée des deux catégories sociales, qui peut être certes imputable au caractère élevé de la dot mais aussi à l'endogamie au niveau des catégories sociales. Pour ce qui est de la période la plus contemporaine, nous ne disposons que des relevés d'impôt pour l'année 2000, tribu par tribu (Cf. : Annexe n°4).*

Pour ce qui est de l'état matrimonial et du niveau de fécondité, en l'absence de données chiffrées récentes, je ne peux que faire état de mes propres observations. Pour la catégorie des nobles, actuellement l'endogamie comme le caractère élevé des dots participe d'une tendance à l'élévation de l'âge au mariage, tendance que l'on observe également, dans une moindre mesure, dans la catégorie des descendants d'esclaves, là aussi en relation avec le niveau élevé de la dot. Pour cette dernière, s'ajoute la pratique des migrations circulaires comme facteur d'accroissement de la dot. Pour la première catégorie, l'âge moyen au mariage se situe autour de 35 ans pour les hommes et autour de 30 ans pour les femmes : le caractère tardif des unions réduisant d'autant la période de fécondité. La pratique de l'endogamie a amené également à une reconfiguration des stratégies matrimoniales, en particulier dans les classes maraboutiques. Dans la mesure où les femmes de cette classe ne peuvent se marier qu'avec un homme issu de la même catégorie – alors que les hommes peuvent se marier avec des femmes issues de la noblesse guerrière – certains font appel à des réseaux constitués par les membres ayant fait des études dans les universités islamiques soit de Mauritanie, soit d'Arabie Saoudite. Ainsi quelques femmes se marient en Arabie Saoudite ; elles partent alors s'installer dans ce pays, leurs enfants n'étant pas appelés à revenir. Dans la catégorie des descendants d'esclaves, l'âge moyen au mariage se situe autour d'un peu plus de 30 ans pour les hommes, et autour de 20 ans pour les femmes ; si le coût de la dot a une influence sur l'élévation de l'âge moyen du mariage chez les hommes, la migration circulaire reste sans doute le principal facteur. Par ailleurs, il est possible que l'absence des hommes pendant plusieurs mois, voire plusieurs années, y compris après leur mariage ait une influence, à plus long terme, sur le taux de natalité.

L'usage du terme mariage se doit d'être précisé puisqu'il correspond à deux moments distincts, qui n'ont pas le même sens au plan social et culturel : d'une part la cérémonie religieuse, d'autre part le paiement de la dot, qui est aussi le moment de la cérémonie, de la fête. La cérémonie religieuse peut avoir lieu de nombreuses années avant le paiement de la dot qui correspond au mariage effectif. En effet, comme les mariages sont généralement arrangés, soit en fonction d'intérêts familiaux, soit en fonction du système de parenté – mariage entre cousins croisés –, la cérémonie religieuse peut avoir

lieu alors que les deux prétendants ne sont que des enfants<sup>39</sup>. Une fois que le mari a rassemblé la dot nécessaire, celle-ci étant discutée avec les parents, la fête du mariage peut se dérouler. La dot est variable dans son montant comme dans sa nature en fonction des catégories sociales. Par exemple, le frère d'un chef de tribu maraboutique a donné cinq chameaux à sa belle famille pour se marier, ce qui est très élevé. Dans les catégories nobles, guerrières ou maraboutiques, la dot est traditionnellement versée en chameau, ou plus récemment en vaches et bœufs. Le nombre de têtes varie en fonction de la famille des prétendants, de leur place dans la hiérarchie sociale. Dans les catégories d' [əmyəd], la dot est versée en vaches, leur nombre pouvant varier de deux à environ cinq têtes. Enfin, pour ce qui est des catégories serviles, la dot est versée en chèvres et moutons, le nombre de têtes s'élevant d'environ cinq à plus d'une dizaine ; cette dernière catégorie étant la seule à pratiquer les migrations circulaires, cette dernière fut un facteur d'augmentation du montant de la dot.

Si les hommes payent plus que les femmes, celles-ci apportent toutefois lors du mariage l'ensemble de la vaisselle nécessaire au ménage, ainsi que la tente. En effet, l'habitation est traditionnellement la possession de la femme et non du mari. Au soir de la fête du mariage, la future épouse arrive dans le campement de son mari avec les femmes de son campement et la tente ; la première étape de la cérémonie consiste en la construction de la tente en cuir par les femmes, la fête se déroulant par la suite devant et à l'intérieur. Avec la sédentarisation, et la transformation des formes de l'habitat, dont l'abandon de la tente traditionnelle en peau, cette pratique a perduré mais sous des formes différentes. Chaque famille, de quelque catégorie sociale qu'elle soit, possède en effet, une tente ; celle-ci se transmet de génération en génération par voie utérine. Elle est donc simplement construite à l'occasion de la cérémonie. Au bout de quelques semaines, le mari se charge de construire une case, soit en paille, soit en banco, dans laquelle la femme rangera soigneusement sa tente, jusqu'à ce qu'elle puisse la transmettre à sa fille. Symboliquement lors des divorces, les femmes rentrent dans le campement de leurs parents en emportant cette tente.

Le tableau démographique de la population touarègue de la zone de Bankilaré présente nombre de lacunes. Il est vraisemblable que la population s'élève autour d'un peu plus de 40 000 personnes ; il est également vraisemblable que son taux de croissance soit quelque peu inférieur à la moyenne nationale, en particulier pour ce qui est des catégories nobles. L'élévation de l'âge du mariage étant le seul fait nous permettant d'établir une telle hypothèse.

Les données concernant la répartition et la localisation de la population au sein du poste administratif de Bankilaré, sont quant à elles inexistantes. En l'absence d'un relevé nominatif de chacun des campements et villages touaregs, en l'absence de cartes récentes élaborées en particulier à la suite du

---

<sup>39</sup> J'ai pu constater, dans certaines familles d'[əmyəd] qu'une fois la cérémonie religieuse célébrée, alors que les prétendants ont autour de 10 ans, la jeune fille s'installe dans la famille de son futur époux où elle est élevée, au même titre que ses beaux-frères et belles-sœurs. Lorsque son mari paye la dot, que la fête du mariage a eu lieu, les époux construisent leur propre case.

mouvement de sédentarisation massif des années 1970 et 1980, en l'absence également de limites propres au P. A. de Bankilaré, il n'est pas possible d'établir une cartographie de la répartition et de la localisation de cette population. Simplement à partir des propos recueillis auprès des chefferies de groupements et de tribus, cette population semble se répartir sur un espace limité au nord par la frontière malienne, à l'ouest par la frontière avec le Burkina-Faso, à l'est par le fleuve. Au sud la limite est beaucoup plus floue : elle s'établirait autour de Méhana, Dargol et Téra, sachant que des groupes isolés sont présents jusque vers Torodi. Nous avons pu constater que le chef de groupement Tinguereguedesh, et certains chefs de tribu ne savent pas exactement où se trouvent certains de leurs dépendants. À cela il faudrait ajouter l'ensemble des ressortissants qui se trouvent à l'étranger ou à Niamey, qu'ils s'y soient installés définitivement ou temporairement. Des ressortissants du P. A. de Bankilaré sont ainsi présents en Libye, en Côte d'Ivoire, au Togo, au Bénin, au Nigeria et en Arabie Saoudite.

Afin de compléter ce tableau du P. A. de Bankilaré et de la population touarègue qui l'occupe, il est nécessaire de s'intéresser au système de production, à l'organisation économique, en insistant en particulier sur les liens entre les modes anciens de production, le processus de sédentarisation, et la pratique des migrations circulaires.

### *3- Agro-pasteurs, exodants : de l'uniformisation d'un système de production sahélien*

Le fait le plus remarquable des vingt dernières années est la sédentarisation, devenue massive notamment à la suite des sécheresses des années 1970 et 1980, des pressions exercées par le pouvoir colonial comme par la mise en place des frontières et des structures étatiques indépendantes. La sédentarisation, qui se matérialise avant tout par des changements en termes d'habitat et d'occupation de l'espace, s'accompagne d'un passage massif à l'agriculture ainsi que d'une croissance de la pratique des migrations circulaires. Toutefois, il est nécessaire de replacer le processus de sédentarisation dans un contexte plus large : d'une part, l'agriculture, comme la migration sont deux phénomènes préexistant à la sédentarisation. D'autre part, cette dernière n'est pas synonyme d'abandon de l'élevage, mais plutôt d'une modification non seulement des formes et de la nature de l'élevage mais aussi de son rôle sur le plan économique comme symbolique. Ainsi la tendance est celle d'une uniformisation du système de production dans un contexte sahélien.

---

Précédemment, j'ai signalé que les différentes aires de parcours propres à chacune des tribus s'étendaient sur un espace relativement réduit, d'Ansango à Tessit au nord jusqu'à Kokoro au sud, le point central de ces aires étant la région de Bankilaré. Ainsi nombre de tribus n'étaient pas tant constituées de pasteurs nomades que de pasteurs agriculteurs : si l'élevage restait une activité prépondérante, les déplacements étaient guidés autant par les cultures, notamment celle du mil, que par les besoins des troupeaux, le principal mouvement étant celui de la cure salée à la fin de la saison des pluies. Culture du mil et élevage de ruminants (ovins, caprins, bovins, camelins) se complétaient pour former un seul et même système de production, dans lequel l'élevage restait toutefois prépondérant, et où l'ensemble des catégories sociales se trouvaient engagées avec des rôles et des fonctions particulières. Seuls les [əklən] pratiquaient l'agriculture, et éventuellement l'élevage de petits ruminants – sous forme de gardiennage pour leur maître – alors que les [imažəyǎn] et les [əmyad] s'occupaient uniquement d'élevage et étaient par là même plus mobiles que les précédents. Y compris dans ce système où l'élevage était largement prédominant, la culture du mil avait sa place, constituant par là même un élément important de l'alimentation, ainsi qu'une ressource commerciale. Les produits de l'élevage, le lait, le beurre, étaient consommés par le groupe et les éleveurs répugnaient à vendre le croît des animaux. Enfin, la migration circulaire constituait, dès les années 1920, une ressource non négligeable, même si, comme aujourd'hui, elle n'était pratiquée que par les [əklən].

Progressivement, bien avant le processus massif de sédentarisation, l'agriculture est devenue la ressource essentielle, principale des groupes nomades. Il est probable que, pendant la période coloniale, la prise d'autonomie progressive des [əklən] vis-à-vis de leur maître ait favorisé cette tendance, de même que la réduction des parcours pastoraux et notamment l'impossibilité de se rendre au Mali actuel à partir des années 1940-1950. Différents témoignages, en particulier les archives de la colonisation, font même état d'un enrichissement des [əklən] consécutif à l'importance prise par la culture du mil.

*« L'élevage a toujours été considéré comme la principale source des nomades. Il est plus juste de dire maintenant qu'il constitue le principal capital. Le revenu annuel produit par la vente du mil étant supérieur au revenu produit par le coût du bétail, que, du reste, tous les nomades ne vendent qu'à regret. Ce revenu se transforme lui-même en bétail chaque année par l'achat des nouveaux animaux.*

[...]

*La plupart des nobles pourtant ne cultivent pas. Plus courageux au travail que les sonraï, les bellahs sont devenus de très gros producteurs de mil. Ils alimentent en totalité le marché de Mehana et celui de Wanzarbé pour la grosse partie, ceux de Téra, Ayorou, Gotheye et Yelewani. Ils assurent concurremment avec les Peuls de Diagorou, le ravitaillement du marché de Mougo et ceux de Taka et Bangarey où se fournit une partie de Yagha. Enfin, ils exportent sur Niamey et Dori des quantités non négligeables de mil. Tout ceci sans compter les multiples cessions locales à leurs voisins sonraï, les ventes de grenier, les échanges contre animaux. Et sans compter les quantités de mil qu'ils consomment eux-mêmes en moindre quantité que les sonraï mais d'une façon de plus en plus généralisée.*

*La production est difficile à évaluer, les déclarations d'es intéressés étant inexactes et imprécises. Et les « lougans<sup>40</sup> » n'étant pas comme chez les sédentaires cultivés par un ou deux cultivateurs mais par toute une famille. Mon prédécesseur l'évaluait en 1943 à 4 000 tonnes soit un rendement de 1 200 kilos par cultivateur pour 3 300 cultivateurs. Cela est une évaluation minimale. Ce mil est presque tout destiné à la vente sur les marchés. Les bellahs en consomment peu et nous verrons plus loin qu'un certain nombre consomme en saison sèche le mil des sédentaires en se plaçant dans les villages. En fait, c'est cette vente qui alimente tout le reste de la subdivision en période de soudure et évite les disettes. En effet, les bellahs liquident au moment de la récolte ce qui leur est nécessaire pour le paiement de l'impôt, et gardent le reste pour le vendre à un prix avantageux quant le mil se fait rare ». Document d'archives du Chef de Poste Administratif de Bankilaré, Alain de Geyer d'Orth, 1959 (Archives Nationales du Niger, Niamey).*

Le système de production caractéristique de la population touarègue de la région de Bankilaré, dans la période précédant les grandes sécheresses du début des années 1970 est donc marqué par l'importance de la culture de mil par rapport à l'élevage, du moins sur le plan strictement économique et pour une catégorie particulière de cette société. Le mil, plus que les animaux, semble avoir constitué le moyen par lequel cette société s'est insérée dans une économie de marché, dans la mesure où il était avant tout une ressource, certes pour la consommation, mais surtout pour la commercialisation, voire une certaine spéculation puisqu'il était revendu essentiellement pendant la période de soudure, c'est-à-dire lorsque son cours était le plus élevé.

Cette forme de spéculation propre au groupe [əklən] fut rendue possible non seulement par l'élaboration d'un système de complémentarité entre l'agriculture et des formes différentes de mobilité, que ce soit des migrations de proximité ou des migrations circulaires, mais aussi par le statut même d'[əklən]. Les membres de ce groupe n'ont à supporter aucun interdit dans l'exercice du travail manuel ; cette forme de liberté dans l'accès au travail, liberté fondamentalement liée à leur aliénation, leur a ouvert des perspectives économiques, des sources de revenus nouvelles. Par exemple, à la fin de la saison des pluies, les [əklən] partaient vers les villages songhay louer la force de leurs bras pour travailler dans les cultures de contre-saison, dans les rizières, pour piler le mil... Cette forme d'emploi saisonnier et de proximité leur permettait de conserver leur récolte de mil jusqu'à la saison sèche chaude, période au cours de laquelle les cours sont les plus élevés. Également la pratique des migrations circulaires vers le Ghana ou la Côte d'Ivoire, si elle est une source de revenu supplémentaire, est aussi un moyen d'économiser les ressources produites au niveau de l'espace de départ. « Prenons le cas des *iklan imajeghen des Tinguereguedesh* : ils cultivent à l'ouest de Bankilaré. Après les récoltes, ils engrangent le mil dans les greniers, mènent leurs animaux à Kokoro, à une cinquantaine de km au sud-est. Pendant cette transhumance, les hommes vont travailler chez les Songhay sédentaires : ils débroussaillent pour eux de nouveaux champs, et pour cela on les paye à la journée ou à la tâche, le prix étant fixé à l'avance, de 500 à 1 000 F selon la taille du champ des Songhay, et en récompense du fumier fourni, on leur donne une gerbe de mil tous les trois jours. Enfin, ils vont au marché de Kokoro vendre du lait, de la gomme, du bois. Ainsi, quand ils rentrent chez eux, leur récolte est intacte, et ils peuvent attendre la saison chaude pour la mettre en vente,

---

<sup>40</sup> Lougan, nom donné aux champs.

*quand les prix commencent à monter* » (Bernus, 1982, p. 137). Si le système économique repose sur une complémentarité entre agriculture, élevage et travail salarié saisonnier, il repose également sur un système de mobilité qui reprend cette complémentarité selon une logique de maximisation des profits ; la transhumance, ici la cure salée, est aussi prétexte à l'emploi salarié.

La migration circulaire s'insère dans ce système de mobilité, avec cependant des différenciations selon les groupes ; ainsi il semble que les groupes ayant peu d'animaux migraient plus que ceux en ayant beaucoup. *« L'émigration dans le sud, au Ghana particulièrement, est souvent importante. Elle revêt deux formes différentes : d'abord ceux qui vont vendre leurs animaux à l'étranger et reviennent lorsqu'ils ont mené à bien leurs transactions. [...] Et il y a enfin tous les jeunes gens qui partent au Ghana, la récolte terminée, pour 4, 5 ou 6 mois. [...] L'émigration est plus importante dans les groupes de cultivateurs semi-sédentarisés que chez les nomades. Il semble que ce soit une règle quasi générale : en effet, les travaux agricoles n'occupent qu'une petite partie de l'année, et laissent aux hommes une grande liberté pendant plusieurs mois. Plus l'élevage a d'importance dans l'économie, moins les jeunes pourront s'absenter, car c'est justement pendant les mois de saison sèche que le travail de creusement des puisards et d'abreuvement des troupeaux réclame une main-d'œuvre abondante et dans la force de l'âge »* (Bernus, 1982, p. 137). Les mobilités lointaines participent de la différenciation des groupes, selon un critère de richesse en troupeaux ; les marchés d'animaux du Ghana pouvaient constituer des débouchés plus lucratifs que les marchés nigériens et à l'inverse ils étaient mieux pourvus en tissus notamment. D'une certaine manière, cette forme de mobilité lointaine en relation avec l'activité commerciale reprenait les logiques de complémentarité sur lesquelles reposait le commerce caravanier entre le Sahel et l'espace de la savane et de la forêt. Autre forme de mobilité lointaine, les migrations circulaires, qui adoptent alors la forme classique des migrations saisonnières, interviennent comme autant de compléments de ressources, vis-à-vis de l'élevage et de l'agriculture.

Ainsi bien avant que le processus de sédentarisation ne prenne de l'ampleur, les différents éléments constitutifs du système économique de cette société étaient déjà présents. L'élevage a déjà été supplanté, du moins dans une catégorie sociale par l'agriculture. Toutefois, il conserve un rôle symbolique fondamental. Auparavant comme aujourd'hui, la richesse d'une famille ne se mesure pas à l'aune du nombre de bottes de mil engrangées annuellement, mais plutôt à l'aune du nombre de têtes d'animaux en sa possession, en particulier de bovins et de caméus. Cette situation est en partie due au fait que l'élevage constitue la seule forme d'épargne possible ; les excédents dégagés de l'agriculture ou des migrations circulaires sont convertis automatiquement en animaux. Je reviendrai par la suite plus spécifiquement sur les changements induits par l'enrichissement des [əklən], en particulier sur leur enrichissement en troupeaux alors que dans les mêmes temps les catégories nobles connaissaient un appauvrissement dans ce secteur de leur économie ; toujours est-il que celui-ci leur a

---

permis de s'imposer en partie sur le plan politique et social et en particulier de pouvoir se constituer en tribu autonome.

Engagé à partir de la sécheresse de 1973, le processus de sédentarisation massif qui a touché l'ensemble des catégories sociales s'insère dans la continuité du système de production préexistant. Les seules ruptures que l'on peut identifier concernent d'une part les changements au niveau de l'habitat, d'autre part la fin des transhumances pour la très grande majorité des tribus.

Jusque-là les groupes nomades ou transhumants utilisaient soit les tentes en cuir, soit des cases en paille, [ikārbānān]<sup>41</sup>, c'est-à-dire des formes d'habitation facilitant les déplacements. Si les tentes en cuir ont à de rares exceptions disparues aujourd'hui en tant que mode d'habitat à long terme, les cases en paille restent toujours prépondérantes au-delà de la sédentarisation effective des groupes. Cependant nombre de familles ont adopté les maisons en banco, ou les cases rondes également en banco caractéristiques des paysans sédentaires, matérialisant par là même la fin du nomadisme, c'est-à-dire la fin de la mobilité de l'ensemble du groupe. Les changements dans le domaine de l'habitat ne semblent pas avoir affecté profondément, l'organisation interne des campements<sup>42</sup> ; l'habitat reste dispersé, chaque campement ne réunissant au maximum qu'une dizaine de familles. Les différentes familles constitutives d'une tribu sont alors éparpillées sur un espace de plusieurs dizaines de kilomètres. Certains campements conservent également l'alignement des cases selon un axe nord/sud — la position de chacun dans l'alignement étant fonction de la catégorie sociale à laquelle il appartient — celui-ci étant le garant de la préservation de l'intimité de chacune des familles. L'importance accordée à la dispersion de l'habitat peut se traduire par un proverbe, entendu dans la région de Bankilaré, selon lequel il suffit de voir le feu de son prochain pour savoir que l'on n'est pas seul.

La fin des transhumances consécutives du processus massif de sédentarisation est une rupture toute relative, dans la mesure où elle ne concerne qu'une partie seulement des tribus. Elle était déjà engagée depuis de nombreuses années simplement par le biais de la réduction des parcours pastoraux. Les transhumances disparaissent alors quasi totalement puisqu'une grande partie des troupeaux a succombé soit à la suite de la sécheresse de 1973, soit à la suite de celle de 1986. Actuellement, seules deux tribus, les Imrad Kel es Souk I et II, localisées autour de la mare de Yumban, sur les frontières avec le Mali et le Burkina-Faso, pratiquent une transhumance remontant vers le nord de la mare en saison sèche, pour descendre ensuite à la saison des pluies vers le sud où se trouvent leurs champs de

---

<sup>41</sup> Ces cases en paille reposent sur une armature de bois, sur laquelle sont posées des « plaques » réalisés par le tressage de tiges de mil sèches ; elles disposent d'une ouverture aux quatre points cardinaux, afin de faciliter l'aération.

<sup>42</sup> Nous avons choisi de conserver le terme de campement, au lieu de le remplacer par celui de village, pour désigner ces groupements d'habitations, dans la mesure où ils présentent une forme, une organisation, une architecture, fondamentalement différentes de celles des villages sédentaires, essentiellement songhay, voisins.

mil ; cette région est aussi celle où l'on trouve les plus fortes concentrations de camelins. Les pertes comme les gains en animaux sont impossibles à quantifier autant en raison de l'absence de données, qu'en raison du peu de fiabilité de celles qui existent, les populations ayant tendance à dissimuler leur cheptel<sup>43</sup>.

Dans le domaine du système de production, le processus de sédentarisation marque définitivement la prépondérance de la culture du mil en tant que céréale de base pour l'alimentation comme pour le commerce. Cultivé sur les dunes, plus rarement dans les bas-fonds, le mil est fortement tributaire de la saison des pluies. Or l'irrégularité des précipitations, la succession d'années de faible pluviométrie, rendent de plus en plus hasardeuse cette culture ; à cela il faut ajouter la croissance démographique qui a accru d'autant la pression foncière. Il est extrêmement difficile de déceler la part de l'un ou l'autre de ces facteurs ; on ne peut faire que le constat des disettes devenues structurelles au cours des dix dernières années. Le système décrit précédemment, qui permettait aux populations de spéculer sur le mil a totalement disparu aujourd'hui et avec lui les migrations de proximité. Pendant trois mois, au minimum d'avril à juillet-août, correspondant à la période de soudure, les populations sont dépendantes de l'aide alimentaire internationale ou du gouvernement (il s'agit soit de dons en céréales et en lait ou de la mise sur le marché de céréales à prix réduit).

Pour ce qui est des tribus disposant d'une localisation préférentielle soit au bord d'une mare semi-permanente ou permanente, soit au bord d'un kori, les cultures de contre-saison sont possibles, en particulier celles du niébé, qui tend à occuper une place de plus en plus importante étant donné son cours élevé par rapport à celui du mil ou du sorgho. Toutefois, l'enclavement de la région, son isolement par rapport aux principaux marchés rend difficile le développement d'autres cultures, en particulier celles de légumes à destination des marchés urbains, et ce malgré les interventions des projets de développement allant dans ce sens. Il faut ajouter enfin l'inertie relative aux habitudes alimentaires ; le mil constituant une céréale culturelle, les populations répugnent à cultiver comme à consommer d'autres céréales – comme le maïs par exemple – ou des légumes.

L'élevage reste une activité importante malgré de nombreux changements dans la structure des troupeaux comme dans l'organisation. Les camelins tendent à disparaître au profit des ovins, caprins et bovins, autant en raison de leur coût à l'achat, qu'en raison du développement d'un banditisme transfrontalier dans toute la région<sup>44</sup>. Par ailleurs, les mouvements de transhumance ayant quasiment partout disparu, les compléments en sel indispensables aux animaux sont achetés sur les marchés, de Bankilaré ou d'Ayorou, sous la forme de plaques de sel venues des salines de Taoudenit au Mali. Les

---

<sup>43</sup> Il est aussi particulièrement impoli de demander à un éleveur le nombre de têtes qu'il possède.

<sup>44</sup> Les vols de troupeaux en brousse tendent à se multiplier au cours des dernières années, concernant essentiellement les chameaux et chameaux, plus rapides et donc plus faciles à faire disparaître. Des propriétaires de chameaux en arrivent même à vendre leurs animaux pour les remplacer par des bovins afin d'échapper aux voleurs.

éleveurs ont trouvé dans le commerce le moyen de pallier aux manques créés par la fin des parcours pastoraux. Les animaux sont laissés libres de pâturer où bon leur semble autour des campements pour ce qui est de la saison sèche ; en saison des pluies, c'est-à-dire lorsque les champs de mil sont ensemencés, ils sont placés sous la garde de bergers, le jour comme la nuit, pour éviter les divagations dans les champs. Les produits de l'élevage, le lait et le beurre, sont consommés directement par les propriétaires de troupeaux<sup>45</sup> ; la viande n'est quant à elle, consommée que rarement, un animal n'est égorgé que lorsqu'un étranger de marque rend visite à quelqu'un ou lors des fêtes. Les animaux ne sont vendus, sur les marchés de la région, qu'en cas d'extrême besoin, c'est-à-dire lors des disettes, alors que leur cours est au plus bas. L'élevage conserve essentiellement sa fonction symbolique, de prestige – c'est toujours à l'aune du nombre de têtes que se mesurent la richesse et donc le prestige d'un individu – tout comme son rôle d'épargne, si par hasard des excédents sont dégagés de la culture du mil ou des migrations circulaires. Il faut noter que cette fonction d'épargne conférée aux animaux est partagée avec les populations songhay, élément allant dans le sens d'une uniformisation des systèmes de production dans cette zone.

Les migrations circulaires et leurs revenus constituent la dernière ressource possible pour ce groupe. Elles ne sont pratiquées que par les [øklan], très rarement par les [əmyad], et se dirigent essentiellement, depuis la fin des années 1980 vers la Côte d'Ivoire et surtout Abidjan. Cette dernière a remplacé le Nigeria, qui dominait dans les années 1970 et 1980, celui-ci ayant lui-même remplacé le Ghana. Actuellement des destinations plus lointaines tendent à prendre de l'importance, en particulier chez ceux ayant suffisamment d'animaux pour se permettre d'en vendre afin de financer leur voyage : il s'agit de l'Arabie Saoudite et de la Libye, qui sont aussi des destinations plus lucratives, surtout pour l'Arabie Saoudite, que les centres urbains côtiers. Les migrations circulaires concernent une population masculine jeune, essentiellement entre 18 et 35 ans ; leur importance, comme leur durée, varie selon les campements ou selon les tribus. Pendant la saison sèche, de 50 à 100 % des hommes appartenant à cette classe d'âge peuvent être absents pour une durée, qui varie entre huit mois et plusieurs années, rarement plus de deux ans. Selon la situation familiale de chacun – célibataire ou marié – selon leur situation économique, les migrations circulaires sont pratiquées plus ou moins régulièrement ; si certains partent et reviennent chaque année, d'autres préfèrent partir plusieurs années pour ne revenir que quelques mois, alors que d'autres encore partent pour une durée variable et font un séjour relativement long dans leur campement avant de repartir. Au final l'ensemble des hommes de cette classe d'âge a généralement effectué au moins un voyage vers une des villes de la côte au cours de sa vie, la migration étant souvent un préalable indispensable au mariage, que ce soit

---

<sup>45</sup> Le lait constitue avec le mil l'aliment essentiel ; il est soit consommé directement avec de la pâte de mil, soit sous forme de petit lait entrant alors dans la préparation de la boule, soit sous forme de beurre mélangé à de la pâte de mil ou à du riz.

pour acquérir le montant de la dot ou pour se charger du prestige indispensable pour que les filles vous regardent.

Sur le plan économique, au-delà de la durée de séjour en migration, les revenus ne varient guère : en moyenne un exodant arrive dans son campement avec des habits et des chaussures, pour lui et l'ensemble de sa famille, des quantités importantes de savons, un sac de riz, une caisse de voyage, et une somme allant de quelques milliers de francs CFA à plusieurs millions. Pour ce qui est de la somme d'argent, son montant est surtout fonction de la destination ; en moyenne les exodants ramènent d'Abidjan, entre 5 000 et 20 000 francs CFA<sup>46</sup> alors que ceux qui rentrent d'Arabie Saoudite ou de Libye peuvent arriver avec un à deux millions de francs CFA. Cette somme est utilisée avant tout pour financer la fête du retour, acheter un complément pour l'alimentation (sac de mil, de riz...) de la famille si nécessaire et éventuellement s'il y a un excédent, il est investi systématiquement et uniquement dans des animaux. Ainsi sur le plan strictement économique, l'objectif des migrations circulaires n'est pas tant de fournir un revenu permettant une amélioration de la situation dans le campement, que d'apporter ce que celui-ci ne peut fournir. La migration circulaire s'insère dans le système de production comme un complément, un élément aussi fondamental que l'agriculture ou l'élevage. D'une certaine manière, entre les années 1920 et aujourd'hui, le rôle des migrations circulaires n'a pas ou peu changé ; elles sont là avant tout pour apporter les biens ne pouvant s'acquérir que par le biais de monnaie fiduciaire, et éventuellement décharger le grenier familial par l'absence de certains des membres du groupe. Si dans les années 1950-1960, la culture du mil permettait de dégager suffisamment d'excédents pour rendre possible une insertion dans l'économie de marché, les difficultés contemporaines y ont mis fin conduisant en quelque sorte à un retour aux objectifs économiques premiers des migrations circulaires.

Le peu, voire l'absence d'efficacité économique des migrations circulaires constitue l'un des paradoxes dont elle est porteuse, paradoxe qui trouve en partie sa solution si nous le replaçons dans un contexte de pauvreté. En effet, toujours sur un plan strictement économique, la pauvreté se matérialise essentiellement d'une part par l'insécurité alimentaire endémique, d'autre part par l'absence de ressource fiduciaire. Or les migrations circulaires représentent une réponse possible à ces deux facettes de la pauvreté, une réponse mais non une solution ; par rapport à ce dernier fait, elles échappent à la logique de l'économie de marché.

Le système de production propre aux populations touarègues de la zone de Bankilaré se caractérise donc par la place prépondérante prise par la culture du mil, en particulier depuis le processus massif de sédentarisation, culture du mil mise en péril périodiquement en raison de la multiplication des années de faibles précipitations ou de précipitations irrégulières. Si l'élevage conserve toujours une place

---

<sup>46</sup> Lors de la récolte un sac de 100 kg de mil coûte environ 12 000 francs CFA ; en période de soudure il coûte de 19 000 à 25 000 francs CFA. En moyenne, un sac de mil est consommé en trois semaines.

importante, il est cantonné au rang de symbole, symbole de prestige et de richesse, ou au rang de système d'épargne. Enfin les migrations circulaires, si elles apparaissent comme des ouvertures vers l'économie de marché, en tant que moyen d'acquérir des biens par le biais de monnaie fiduciaire, leurs logiques y échappent pourtant en partie, dans la mesure où elles ne sont qu'une réponse, une stratégie face à ce contexte de pauvreté ; elles permettent en quelque sorte de maintenir le relatif équilibre du système économique et non de dépasser la pauvreté. Les explications strictement économiques ne suffisent pas à comprendre la complexité de ces pratiques migratoires. Comme cela sera abordé par la suite, elles se chargent d'une dimension politique et culturelle forte.

### *Conclusion*

La zone de Bankilaré présente la particularité d'être à l'écart : à l'écart de l'aire touarègue nigérienne, mais connectée à l'aire malienne, à l'écart des systèmes d'échanges qui animent l'ouest du pays, malgré leur proximité. Une autre particularité repose sur l'imbrication des espaces, des territoires et des populations. Si les populations songhay ont la capacité de délimiter un territoire politique, coutumier et administratif, dans le cas des Touaregs, le territoire est symbolisé par le lieu-centre qu'est Bankilaré. L'exercice du pouvoir ne relève pas tant d'un contrôle de l'espace que d'un contrôle des populations, où qu'elles soient. La dimension politique permet d'établir une continuité historique entre le passé nomade et la fixation contemporaine. À l'inverse, la dimension économique introduit des éléments de rupture : la culture du mil s'est accrue, l'élevage a diminué et surtout, il est pratiqué autrement, les migrations circulaires se sont imposées comme partie intégrante du système de production malgré la faiblesse des revenus.

Cette présentation amène à reconsidérer la notion de pauvreté ; cette dernière est une partie intégrante du système de production, et en tant que telle elle perd de son caractère coercitif, devenant l'un des principes sur lequel repose l'équilibre, non seulement économique mais aussi social. Plus largement, ainsi décrit, le système de production touareg est très proche du système de production des voisins songhay, même si le sens et la place dans le système culturel, conféré à l'un ou l'autre de ses éléments, c'est-à-dire l'agriculture et l'élevage diffèrent. Une certaine uniformisation des systèmes de production semble donc succéder au processus de sédentarisation, à la fin du nomadisme pastoral.

## CONCLUSION : TOUAREGS DE L'OUEST NIGERIE : LA FIXATION ET LES MIGRATIONS APRES LA FIXATION

Au cours du siècle dernier la société touarègue a connu des vicissitudes ayant amené à des redéfinitions dans les domaines culturels, sociaux, politiques ou économiques. Si la colonisation a introduit des changements au sein de cette société, l'indépendance et la formation d'un État souverain sont parties prenantes du processus de sédentarisation, de disparition progressive du nomadisme pastoral et caravanier. Sont également parties prenantes et déclencheurs de ce processus, les crises climatiques qui se sont succédé dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Si définir la société touarègue dans son ensemble relève de la gageure, la définir comme une société de pasteur nomade semble aujourd'hui tout aussi incongru. L'élevage reste certes, une activité fondamentale, tant sur le plan économique que sur le plan symbolique, mais il ne va plus que rarement sans l'agriculture, sans l'installation en ville.

Les différents processus à l'œuvre ont amené par ailleurs, à un éclatement de cette société, à sa dispersion, plus ou moins temporaire, sur un espace devenu international. Si la [təššuməra] a acquis un statut symbolique fort, son idéologie ayant été reprise par la rébellion du début des années 1990, et véhiculée par les chants dans l'ensemble du monde touareg, les migrations internationales circulaires s'enracinent, dans l'ouest du moins, dans un passé lointain. Dans la région de Bankilaré, elles renvoient aux années 1920, malgré une amplification plus récente, dans les années 1970. Les premiers départs se sont faits en direction du Ghana, puis les destinations se sont diversifiées s'orientant vers le Nigeria, la Côte d'Ivoire, et plus récemment, mais moins massivement vers la Libye et l'Arabie Saoudite.

Au sein du monde touareg nigérien, la zone de Bankilaré occupe une place originale, autant par sa localisation que par son histoire, ou par la composition des groupes qui l'occupent. Le processus de sédentarisation peut être envisagé comme un processus abouti dans cette région aujourd'hui : les Touaregs sont des éleveurs-agriculteurs, accordant sur le strict plan économique autant d'importance à la culture du mil qu'à l'élevage. Ce dernier est réduit à sa seule dimension symbolique ainsi qu'à un rôle d'épargne, partagé avec les Songhay voisins. La migration internationale constitue la troisième ressource. Toutefois, cette région est marquée, ces dernières années, par une forte insécurité alimentaire de plus en plus forte, la période de soudure ayant tendance à s'étaler dans le temps, ce qui oblige à reconsidérer d'une part, le système économique, et en particulier la culture du mil, d'autre part, le rôle des migrations circulaires, qui ne parviennent pas à pallier au manque.

Cette présentation de la zone de Bankilaré a permis de mettre en exergue deux caractéristiques, l'une politique et l'autre économique, qui ont des implications sur la façon d'aborder les migrations circulaires. Suivant la perspective politique, la configuration territoriale apparaît originale puisqu'elle se définit à partir du centre et non des limites, au point que l'usage même du terme de territoire peut

être questionné. Une telle configuration territoriale peut s'envisager comme un moyen, pour le groupe social, de résister à la dispersion de ses membres. Suivant la perspective économique, le système de production ne peut se penser qu'en référence aux disettes devenues structurelles.

## CONCLUSION : LES MIGRATIONS INTERNATIONALES AU REGARD DE LA PAUVRETE

Dans cette partie de l'Afrique de l'Ouest, la pauvreté se présente comme la donnée contemporaine incontournable au point qu'elle est devenue un élément de définition pour les espaces comme pour les populations concernées. Notion venue de l'extérieur, introduite par les acteurs du développement, par des politiques définies à l'échelle internationale, elle fut réinterprétée au niveau local, instrumentalisée en fonction des situations de chacun. Dans le cadre de cette relecture des problématiques locales par les populations, au regard de la pauvreté, l'exode est devenu l'une de ses dimensions, dans un contexte où la migration internationale ne permet pas de pallier aux manques locaux, alors que ces derniers s'accroissent.

Toutefois, cette relecture apparaît en inadéquation avec les réalités sociales, en particulier avec les projets migratoires élaborés à l'échelle du groupe social comme du groupe de parenté. À cette échelle, et sur le plan économique, la migration internationale s'insère dans une logique d'accès à l'économie marchande, en particulier d'accès à la monnaie fiduciaire, cette dernière ne pouvant plus être dégagée par les surplus de l'agriculture ou de l'élevage. Seulement, ni la pauvreté, ni la migration internationale ne peuvent se réduire à leur seule dimension économique ; l'une comme l'autre, ces notions impliquent, mettent en jeu l'ensemble du groupe social et de ses composantes.

Les liens entre pauvreté et migration internationale sont largement dépendants des contextes locaux ; en effet, si la pauvreté constitue l'arrière-plan, l'un des éléments du décor de la scène sur laquelle se jouent les pratiques migratoires, l'une comme l'autre dépendent par ailleurs de la dimension historique et sociale qui leur est propre. Ainsi pour ce qui est des migrations internationales, la force de l'habitude, c'est-à-dire l'enracinement de cette pratique dans un passé lointain, joue tout autant que la pauvreté. Ce constat oblige à dépasser une analyse des migrations en terme de déterminants, pour privilégier une analyse en termes de projet migratoire. De fait l'ensemble des dimensions sont prises en compte et surtout le projet migratoire permet de comprendre les liens entre un contexte global et des contextes locaux. Également le projet migratoire permet d'englober l'ensemble des acteurs, que ce soit les migrants ou les non-migrants.

La question des relations entre les migrations internationales circulaires et la pauvreté renvoie à deux notions qui sont d'une part le *risque migratoire*, d'autre part l'*installation de la mobilité*. La pauvreté n'est pas une situation de crise, mais plutôt une situation d'équilibre précaire où l'élaboration de projets, de stratégies est toujours possible. Dans cette perspective, la pauvreté ne s'institue ni comme un déterminant absolu de la migration, ni comme une entrave à la mobilité. Au contraire, il s'agit de renverser les points de vue pour faire de la mobilité une des stratégies possibles dans un contexte de

pauvreté. La gestion du *risque migratoire* participe du maintien de cet équilibre, dans la mesure où elle repose sur une complémentarité, une interdépendance des lieux et des acteurs impliqués dans la mobilité. Suivant cette logique il est possible de parler d'*installation de mobilité* au sens où celle-ci renvoie non seulement à l'idée de complémentarité et d'interdépendance, mais aussi d'habitude de la mobilité. L'entrée par la pauvreté est battue en brèche par ces deux paradigmes que sont le *risque migratoire* et l'*installation de la mobilité*. Alors que la pauvreté pointe un lieu, un groupe, la mobilité permet de pointer des lieux, des parcours et un groupe. Le champ des possibles s'ouvre vers une redéfinition du local.

Le local ne peut se limiter aux seuls lieux de départ, ces derniers n'ayant ni équilibre, ni cohérence lorsqu'ils sont envisagés seuls. L'échelle locale renvoie alors à l'ensemble des lieux et des acteurs constitutifs du groupe social, quelle que soit leur localisation effective. Il ne s'agit pas d'une addition de lieux mais plutôt de la constitution d'un seul et même ensemble, dans lequel la mobilité est facteur d'unité. Poursuivant dans l'utilisation de la métaphore théâtrale, le local correspondrait à la scène : sont présents et acteurs sur cette dernière, l'ensemble des membres du groupe social, avec leur localisation différenciée, leur parcours... : les scènes ne se multiplient pas avec la migration internationale ou d'autres formes de mobilité, il n'y en a qu'une seule qui s'agrandit simplement au fil des mouvements.

Dans la logique de la construction du local par la mobilité, le parcours se présente comme l'une des entrées possibles dans la mesure où il est l'action même de la migration internationale. Le parcours, contrairement au lieu peut se définir dans un premier temps comme de l'espace et du temps en mouvement, au sens où il est une ligne, un segment et non un point. Comment envisager cette figure spatio-temporelle originale, plus précisément comment aborder le mouvement, la mobilité sur le plan spatial ? En effet, celle-ci met les catégories classiques de lieu, de territoire en déroute puisque ces catégories sont avant tout associées à la notion de résidence, à une *liaison* statique<sup>47</sup>. Cette mise en déroute du lieu et du territoire exclut-elle pour autant ces concepts de l'analyse, ou bien y a-t-il un lien de complémentarité construit par le biais d'une définition du lieu et du territoire par la mobilité ?

Répondre à ce questionnement amène à l'élaboration d'un appareil méthodologique particulier, dans la mesure où l'intérêt se porte sur le mouvant et l'éphémère et non sur le fixe et le structurant. Par ailleurs, la redéfinition du local par la mobilité et le parcours oblige à une adaptation des méthodes ; classiquement celles-ci se portent d'une part sur les structures propres à un groupe social et à son espace, d'autre part sur les dynamiques et les stratégies mises en œuvre. Or la mobilité, si elle constitue un élément structurant des groupes sociaux, se caractérise par une certaine fluidité, elle renvoie à un art du passage et du lien. Les méthodes mises en œuvre doivent donc s'adapter à cette

---

<sup>47</sup> Le statique n'exclut pas la relation ; simplement dans les concepts de lieu et de territoire, il est premier par rapport à la relation, à la mobilité alors que l'idée de parcours place cette mobilité au centre.

idée de passage, de fluidité. Alors, quel appareil méthodologique mettre en œuvre pour comprendre, décrire cet art du passage ?

La pratique des migrations circulaires par les populations touarègues de la région de Bankilaré constitue le support de l'analyse. En tant que populations auparavant nomades, engagées relativement récemment dans un processus de sédentarisation, les populations touarègues disposent en quelque sorte d'un « bagage culturel » fort dans la pratique de la mobilité. En quoi la dimension culturelle du nomadisme influence-t-elle les migrations contemporaines ? Plus précisément, la gestion de la distance et de l'écart présente-t-elle des caractéristiques originales, empruntées au nomadisme passé ? En définissant la dimension locale par la mobilité, celle-ci se trouve empreinte paradoxalement de la distance, distance topographique et distance sociale. Cette distance est constitutive du parcours dans la mesure où il peut se définir dans un deuxième temps, comme une oscillation, une alternance entre le proche et le lointain, une mise en sens de ces idées de proche et de lointain.

**DEUXIEME PARTIE :**

**DE L'ART DU PASSAGE : LE PARCOURS DANS LES MIGRATIONS  
CIRCULAIRES**

L'art du passage s'exprime à différents niveaux ; par définition, la migration est un passage entre deux espaces, entre deux mondes. Le migrant se rend d'un lieu à un autre. Au-delà des aspects spatiaux, elle renvoie au passage entre deux sociétés et donc à un changement de statut. D'autochtone et exodant pour sa société d'origine, l'individu devient un étranger pour la société dans laquelle il se rend. Plus particulièrement les exodants de la zone de Bankilaré vers Abidjan, d'esclave-migrant deviennent des hommes libres, au sens où ils s'installent pour un temps, dans un contexte où leur appartenance à cette catégorie sociale est inconnue, où les catégories sociales en vigueur sont différentes.

La migration circulaire ou définitive, interne ou internationale, peut s'envisager comme un art du passage entre différents mondes, une confrontation à des modes de représentations, de pratiques du temps et de l'espace différents. Cet art du passage, qui confère à tout migrant un rôle original – celui d'être un passeur – renvoie non seulement à l'acte de migrer en lui-même, mais aussi et surtout au voyage, ce moment de la traversée hors du temps, hors de l'espace, moment d'une *mobilité généralisée*.

L'hypothèse est que le parcours est au centre de la construction spatiale de ces populations, ce qui permet d'ouvrir vers une redéfinition de l'espace local dans un contexte de mobilité. Comment définit l'espace local avec/par le mouvement ? L'objectif est de tenter de comprendre les migrations circulaires non pas tant à partir des lieux qu'elles relient, qu'à partir du mouvement, mouvement dans l'espace et le temps qui est aussi mouvement du social.

Une telle hypothèse a eu des implications méthodologiques. Comment construire une méthode qui permet d'appréhender, de rendre compte du mouvement ? Toute méthode relève d'un *bricolage*, au sens où elle doit faire face à la fois au questionnement de départ et aux contraintes particulières à la réalisation du terrain. Toutefois, toute méthode est aussi un passage, passage entre l'expérience vécue des autres et celle du chercheur, passage entre ces expériences et l'écriture. Ainsi peut-être est-il possible d'établir une analogie entre les interrogations précédentes et la construction de l'appareil méthodologique.

Le choix méthodologique préalable a consisté en celui d'une échelle d'observation micro, c'est-à-dire de se centrer sur un nombre restreint de tribus et d'individus. Il relève autant de ma propre formation que des interrogations précédentes. Quels sont les outils induits par l'échelle micro ? En quoi l'observation participante et les entretiens non directifs obligent-ils à s'interroger sur la position, la place du chercheur dans son terrain, comme par rapport à la compréhension de celui-ci ? Sur le plan formel, les choix méthodologiques ont aussi été orientés par l'hypothèse précédente de la centralité du mouvement dans les modes d'habiter. En quoi la monographie de la mobilité constitue-t-elle une forme de récit permettant de se centrer sur le mouvement ? En préalable de la réalisation de cette monographie, l'objectif fut de « mimer » la circulation, c'est-à-dire de réaliser le voyage avec les migrants, de séjourner dans l'ensemble des lieux, les campements et Abidjan.

Cette démarche a nécessité une implication, aussi bien en termes de temps passé dans les campements, avec les migrants comme avec les non-migrants, et ce afin d'acquérir le niveau de confiance indispensable pour me permettre de partir avec eux à Abidjan, d'y séjourner. L'implication, même recherchée pose question : en particulier elle amène à réfléchir autour de la question lancinante des perturbations, réelles ou supposées, induites par la seule présence du chercheur. Par ailleurs, elle possède un caractère enfermant dans la mesure où le chercheur se trouve pris dans des enjeux, qui peuvent lui échapper, dans la mesure où il fait des choix s'intéressant plus ou moins à telle ou telle catégorie sociale. L'implication pose la question de l'altérité, de la construction du rapport à l'autre : comment décrypter cette construction, sachant que de celle-ci dépend notre position dans la relation au terrain ?

L'expérience de terrain s'est construite autour de différents récits, qui sont autant de voyages, de cheminements : récit relatant la migration, récit relatant l'histoire du groupe, récit relatant le déroulement des cultures dans l'année... Le lien entre les différents types et niveaux de récit est fait de rencontres, le plus souvent au fil de la route, rencontres qui ont constitué autant de moyens pour sortir du carcan que peut représenter l'individu, comme autant de possibilités pour pénétrer dans cette dimension de l'individuel.

*« Le voyage est d'abord une rencontre avec l'autre, une découverte de l'ailleurs, une quête libertaire, une plongée dans l'inconnu où se déloge la part d'imprévu, une double rupture avec la peur des autres et le repli égotique, une lutte acharnée contre la sécurité et la platitude, contre la banalisation de la banalité du monde »* (Michel, 2000, p. 14). Cette définition moderne du voyage renvoie à une conception particulière du monde et de la mobilité, conception occidentale, avec toutes les imperfections qu'induit l'usage d'un tel terme. Cependant, elle peut être reprise en partie dans le cas des populations touarègues. En effet, le voyage y acquiert un sens différent du nomadisme, de même que le sens conféré à la migration internationale est original. Le voyage renvoie à une projection dans l'inconnu, une découverte de l'ailleurs, une volonté de se confronter à l'autre pour acquérir de plus grandes connaissances : il a un sens initiatique. Le nomadisme, quant à lui, avait d'une part la particularité d'être pratiqué par l'ensemble du groupe, d'autre part de faire se répéter les parcours à l'identique selon le rythme immuable des saisons. Si le voyage est une expérience solitaire, le nomadisme est une pratique de groupe, point commun avec la migration internationale. Est-il possible d'établir des continuités entre le voyage, le nomadisme et les migrations circulaires contemporaines ? Quelles sont les spatialités et les temporalités que ces trois formes de mobilité mettent en jeu ? Sont-elles exclusives ou bien se placent-elles en situation de complémentarité ?

La période du voyage, c'est-à-dire lorsque le groupe est effectivement en mouvement apparaît comme relativement particulière. Espace et temps sont alors en mouvement, à l'image du groupe, et inversement. Pourtant la route constitue un lieu de l'étrangeté associé autant à la prise de risque qu'à la

curiosité. Elle est, pour les exodants, le moment des paradoxes et de l'étonnement, alors que les lieux sont plus associés à la norme.

Ainsi cette capacité de traverser les espaces, conduit à interroger la notion de frontière, systématiquement présente au long du voyage en tant que frontière étatique, et réactualisées au travers de nombreux barrages de police. Le voyage est le moment par excellence de confrontation avec l'étrangeté : que nous apprend la notion de frontière quant à la gestion de cette étrangeté ? Comment se conjuguent, s'articulent *frontière* et *ailleurs* tout au long de la route ? Est-il là aussi possible d'établir des continuités entre la frontière telle qu'elle est perçue dans le cadre du parcours migratoire et la frontière dans un contexte de nomadisme ?

En contrepoint de cette analyse du voyage et de la conception de la frontière dans le monde des migrants touaregs, je me suis intéressée à ceux qui ont fait du voyage leur métier, à savoir les passeurs et les chauffeurs effectuant le trajet entre Niamey et Abidjan. L'objectif n'est pas tant de mener une comparaison que de mettre en évidence les particularismes de chacun, sachant que lors de ce voyage les migrants se placent sous la protection des chauffeurs et surtout des convoyeurs. En quoi chauffeurs et convoyeurs se positionnent-ils comme des habitants de la route, à la fois au travers de leur quotidien et de leur savoir-faire ? En quoi l'observation des pratiques et représentations des migrants au miroir des précédentes permettent-elles de préciser la définition de l'espace local par le mouvement ?

Le voyage, moment éphémère, est l'espace où se construisent de nouvelles relations, de nouvelles dépendances entre ces deux groupes d'acteurs que sont les migrants et les professionnels de la route, convoyeurs et chauffeurs. L'objectif de cette relation de dépendance, est de passer au mieux les différentes frontières, de les contourner. Pour ce faire, les migrants se placent certes sous la protection des convoyeurs, mais ils construisent également leur propre espace, dont le point de référence est le bus. En quoi peut-on affirmer qu'au long de la route le bus fait lieu ?

Au-delà de la route en elle-même, le voyage se construit par le biais des arrêts dans des lieux bien établis, par le biais également de l'attente : attente du départ, attente de l'arrivée. Les gares routières qui accueillent les voyageurs dans ces moments d'attente constituent ainsi des espaces où s'affirment des relations originales. Comment se construit l'espace relationnel au sein de ces lieux, qui sont quasiment hors du monde ?

La description et la compréhension du voyage vers Abidjan permettent d'ouvrir vers une réflexion plus large concernant la construction d'un espace par et avec le mouvement. Deux notions apparaissent comme fondatrices de l'espace, la distance et l'écart. Or dans un contexte de mobilité, la distance et l'écart semblent tendus à l'extrême, puisqu'ils sont associés à l'absence et à la dispersion de certains des membres du groupe. Comment la distance, qui se matérialise par l'éloignement, est-elle gérée par le groupe ?

Dans la conception du monde nomade, la distance n'est pas perçue comme une contrainte, mais plutôt comme une donnée sans cesse dépassée par le biais de la mobilité. Toutefois, le nomadisme implique

le déplacement du groupe en son entier et donc entretient une proximité sociale, une intimité qui se traduit par le campement et son organisation. Dans le cadre de la migration internationale, la circulation fait également lien – le va-et-vient étant la condition de possibilité de l'unité du groupe social – dans l'espace et dans le temps. Comment la circulation s'impose-t-elle comme le moyen par lequel les migrants annihilent la distance ? Quel est le rôle de cette distance dans la construction de l'espace géographique des migrants ? En quoi celle-ci est-elle l'un des éléments fondateurs de la dimension locale ?

La question de la distance et de la circulation conduit à s'interroger sur les modes de représentation ; en effet si la distance euclidienne est synonyme d'éloignement, malgré la continuité, la circulation est créatrice de contiguïté. Il s'agit là d'un paradoxe cartographique : comment représenter l'éloignement et la proximité sur un même support et en deux dimensions ?

Répondre à ces interrogations proprement spatiales demande à s'intéresser également au temps. Plus que dans d'autres pratiques, le temps est fondamental pour la compréhension de la mobilité ; en effet, elle est mouvement, à la fois de l'espace et du temps, les deux dimensions étant alors indissociables.

Dans le nomadisme pastoral en particulier, le temps est cyclique, c'est-à-dire qu'il se déroule au fil des saisons à l'image de la mobilité. À plus long terme, la conception reste cyclique, les marqueurs étant constitués par des événements naturels ou politiques (sécheresse, coup d'état, mort d'un chef...). Toutefois au sein de ces cycles, une certaine linéarité apparaît, il s'agit de la généalogie. Son origine se perd dans des temps mythiques et sa poursuite s'apparente à une ligne de fuite. D'une certaine manière l'individu est pris *au milieu* de cette généalogie, de la même façon qu'il est pris à l'intérieur des cycles, ceux-ci n'ayant ni début ni fin mais exprimant une continuité. « *Partir au milieu, par le milieu, entrer et sortir, non pas commencer ni finir [...] Entre les choses ne désigne pas une relation localisable qui va de l'une à l'autre et réciproquement mais une direction perpendiculaire, un mouvement transversal qui les emporte l'une et l'autre, ruisseau sans début ni fin, qui ronge ses deux rives et prend de la vitesse au milieu* » (Deleuze, Guattari, 1980, p. 37). La scansion du temps n'est pas la mesure, la comptabilité, mais le rythme du parcours, celui-ci n'ayant ni début ni fin. En quoi ces deux dimensions, l'espace et le temps, sont-elles fondatrices de l'unité du groupe social ? En quoi participent-elles d'une mise en ordre du monde ?



**CHAPITRE 4 :**

**QUESTIONS DE TERRAIN, QUESTIONS DE RECIT :**

**L'APPRENTISSAGE DES PASSAGES**

Aborder la question du terrain et de sa méthodologie dans le champ de la géographie peut apparaître à bien des égards comme une gageure, tant les écrits sur cette question sont rares, voire inexistantes que ce soit dans la période récente ou dans les périodes plus anciennes. Par exemple, les quatre dictionnaires de référence parus récemment, n'abordent pas ou peu cette question. Ainsi les termes méthode ou méthodologie sont absents du glossaire de *l'Encyclopédie de géographie* (Bailly, Ferras, Pumain, 1995) comme du *Dictionnaire de la Géographie* (George, Verger, 1996) et du *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* (Lévy, Lussault, 2003) ; si les deux termes sont présents dans *Les mots de la géographie* (Brunet, Ferras, Théry, 1993), les définitions données sont généralistes et courtes, ne faisant pas état de démarche propre à la discipline. Par contre si le terme terrain est présent dans ces quatre dictionnaires, la place qui lui est accordée est tout à fait différente. Le premier introduit la place du terrain en géographie pour la comparer à celle qui lui est accordée en ethnologie : « Chez les géographes, le terrain est une sorte de point d'honneur. Si l'on ne fait pas de terrain, on n'est pas crédible. Certes, s'il n'est qu'un point d'honneur, cela n'en vaut pas la peine. Comme les autres, j'ai longtemps cru qu'il n'y avait que la géographie, mais j'ai découvert un terrain différent. Pour les ethnologues, le terrain est une sorte d'initiation, il présente un aspect initiatique, au sens fort du terme, dans la formation dispensée par de « grands patrons » des sciences sociales françaises. Cela ne signifie pas qu'il y ait un fétichisme du terrain, mais une grande honnêteté intellectuelle par rapport aux exigences du terrain » (Sautter, 1995, p. 197). Est simplement mise en exergue la place du terrain dans chacune des disciplines, sans que ne soit évoqué l'appareil méthodologique déployé par l'une et par l'autre. Le deuxième définit le terme de terrain dans un sens strictement géologique. Le troisième, s'il évoque les deux postures possibles et classiques dans le champ des sciences sociales – méthode inductive, méthode déductive –, il se contente par la suite de faire une énumération des différentes méthodes utilisables – enquêtes, questionnaires, observation... ; la place du terrain en géographie est par contre plus développée. Enfin le quatrième présente les définitions les plus communes du terrain et ne l'aborde que rapidement dans son sens d'*étude de terrain*. La réflexion semble plus porter sur la place du terrain au sein de la géographie, que sur les particularités, s'il y en a, de ses méthodes ; ces préoccupations se retrouvent dans les deux numéros de la revue *Hérodote* consacrés à l'enquête et terrain, parus en 1977 et 1978 (expérience non renouvelée à ce jour). Ces questionnements autour du terrain, de sa place dans la discipline, de l'attitude que le géographe devrait adopter vis-à-vis de celui-ci, traduiraient-ils un certain malaise ? Plus précisément, la limitation à ce type d'interrogations est-elle synonyme de l'absence de méthodes, d'une incapacité à les formuler ou plus simplement de laisser à d'autres – démographe, ethnologue... — le soin de les formuler ?

Si dans la période la plus contemporaine les géographes se sont interrogés, suivant la voie ouverte par l'anthropologie interprétative, sur la production des textes scientifiques, fut laissé de côté la réflexion sur la production des données (à l'exception peut-être, de l'analyse spatiale). Pourtant dès ses débuts la géographie s'est imposée comme une discipline de terrain, que ce soit pour l'étude des paysages, des *genres de vie*, que ce soit dans le cadre de l'école vidalienne, ou dans la logique d'Elisée Reclus ; dans

le cycle universitaire, la sortie de terrain s'est instituée comme une expérience incontournable. Malgré la place privilégiée accordée au terrain, l'École française de Géographie, c'est-à-dire Vidal de la Blache et ses successeurs, n'ont pas pour autant mené une réflexion méthodologique, contrairement à l'ethnologie ou la sociologie à la même période, suivant une logique insistant sur la description et l'explication de faits, de réalités au détriment de la réflexion théorique. Malgré la multiplication des sources disponibles, la pratique du terrain en géographie semble reposer sur un système de débrouille, un bricolage propre à chacun. « *Dans ma discipline [la géographie], jusqu'à la dernière guerre, l'empirisme était souverain. Entre les questions adressées aux ruraux et plus rarement aux citadins, l'observation du visible, l'exploitation des séries statistiques et la consultation des textes et documents à valeur historique, chacun se débrouillait comme il pouvait* » (Sautter, 1993, p. 695).

Il ne s'agit pas tant de mener un procès d'intention contre la géographie et sa discrétion sur la pratique du terrain, que de mettre en évidence le fait que cette pratique, comme les méthodes qui la sous-tendent, ne sont pas strictement dépendantes d'un champ disciplinaire constitutif des sciences humaines et sociales. « *Il reste à repérer quelques lignes directrices quant à la place qu'occupent les méthodes dans la recherche en sciences sociales. Un premier constat est celui de la banalisation des méthodes entre les disciplines. Tout se passe comme si elles constituaient aujourd'hui une sorte de fonds commun où puisent les chercheurs de toute paroisse. Bien sûr, il y aurait des bémols à apporter. Ethnologues et anthropologues montrent beaucoup plus d'aisance à mettre au jour des univers qui leur sont culturellement ou socialement étrangers. Géographes et agronomes, familiers du paysage et du « terrain », manipulent plus volontiers ou plus facilement les données satellitaires. Mais les procédures d'enquête, le traitement statistique des données s'imposent aujourd'hui à des chercheurs de toute formation, dans des formes largement similaires* » (Sautter, 1993, p. 703). D'une certaine manière, les procédures d'enquête seraient plus guidées par le choix de tel ou tel objet d'étude – sachant que celui-ci ne peut être réservé à une seule discipline –, le choix de tel ou tel lieu, de telle ou telle société, que par une appartenance disciplinaire.

Envisager les méthodes de terrain comme un fonds commun aux sciences sociales, ne revient pas pour autant à gommer, éliminer les spécificités disciplinaires. En effet, la pratique du terrain, comme la constitution d'un corpus méthodologique, est faite d'allers-retours, de va-et-vient entre ce terrain et la théorie, cette dernière dépendant d'un champ disciplinaire original : terrain, méthodes et théories sont placés en situation de dialogue, chacun de ces éléments correspondant à des moments de la réflexion et la pratique, comme à remises en cause de celles-ci.

Dans cette perspective, il m'a paru opportun de retracer, de reconstruire, l'itinéraire méthodologique et pratique, comme l'itinéraire réflexif de cette thèse. Le choix d'un corpus méthodologique qui se fonde largement sur les acquis de l'ethnologie relève tout autant du choix de travailler à une échelle micro, que d'une sensibilité issue d'un passage dans cette discipline au cours de ma formation universitaire.

La reconstruction de cet itinéraire repose dans un premier temps, sur une réflexion autour de la monographie et de sa pertinence pour l'étude de phénomènes contemporains : en quoi la monographie

est-elle toujours d'actualité aujourd'hui pour la compréhension des sociétés et de leur organisation ? La réflexion concernant la monographie, son adaptation possible à l'étude de phénomènes de mobilités, s'inscrit dans une réflexion plus large touchant à la possible mise en concordance d'un sujet d'étude et de sa mise en récit. Forme du récit et interrogation sur la définition de l'espace local dans un contexte migratoire sont concomitantes : comment rendre compte de la centralité du mouvement dans la construction de l'espace local, par le biais d'un texte qui a plutôt tendance à fixer, à stabiliser par la description ? Les interrogations sur la forme du récit sont parallèles à la pratique du terrain, ou plutôt à la mise en pratique d'un corpus de méthodes particulier, reposant sur l'observation participante et l'entretien libre. Ce choix repose implique de travailler à une échelle micro, c'est-à-dire sur un ensemble d'individus, sur des lieux relativement restreints ; suivant une logique ethnologique, l'objectif n'est pas la représentativité. Toutefois, l'échelle choisie, de même que les méthodes employées sur le terrain, conduise à mener une réflexion sur la place du chercheur sur le terrain : que signifie faire de l'observation participante, c'est-à-dire vivre comme/avec, ceux que l'on se propose d'observer ? Quelles sont les conséquences de l'implication ? En quoi les images que la société renvoie au chercheur, comme les images que le chercheur renvoie à la société sont révélatrices des biais, de contraintes, comme d'atouts, qui rejaillissent ensuite sur le corpus de données obtenu ? Dans la suite de l'expérience de terrain, le passage à l'écriture, au-delà de la forme du récit interroge sur la manière de relier cette expérience à un corpus théorique, de même que sur la manière de rendre compte du terrain. En quoi le chercheur se présente-t-il comme un passeur entre différents niveaux de récit, mais un passeur qui reconstruit artificiellement des situations dialogiques ? Que signifie interpréter, comprendre ? Enfin, plus généralement, le risque n'est-il pas de se réduire au silence à trop revenir sur le texte lui-même ?

De telles interrogations s'inscrivent en regard de mon expérience de terrain, de ses caractéristiques. Au-delà du questionnement politique sur la pertinence de se rendre dans une ancienne colonie française, sur les rapports que cela induit, la problématique de l'esclavage, contemporain dans la société touarègue de Bankilaré, a obligé à un retour justement sur la politique coloniale, mais aussi sur les écrits scientifiques concernant les Touaregs. Comment traiter de l'esclavage aujourd'hui, face à cette histoire ? Plus directement en relation avec le sujet, les migrations circulaires, la difficulté a consisté à résoudre le paradoxe d'une affirmation de la centralité du mouvement alors qu'il me fallait débiter par une description des lieux.

## I- UNE MONOGRAPHIE DE LA MOBILITE

L'approche monographique classique repose sur la recherche d'exhaustivité dans la description et l'analyse d'un lieu, d'un groupe social ; de fait elle s'insère dans le cadre d'une analyse à l'échelle micro. Pendant longtemps approche classique des géographes comme des ethnologues, même si les échelles d'analyse n'étaient pas forcément similaires, l'approche monographique fut remise en cause en particulier par l'introduction de l'idée de complexité, du caractère artificiel du choix et de l'analyse d'un lieu d'un groupe comme totalité cohérente. Pourtant, en terme méthodologique, l'approche monographique conserve de son intérêt, puisqu'elle a participé de l'acceptation – au travers de Malinowski notamment – de cette méthode qu'est l'observation participante. Comment dépasser les a priori du choix d'un objet cohérent, en proposant une monographie de la mobilité ? Quels sont les outils à notre disposition pour réaliser une monographie ? En quoi doivent-ils être adaptés dans un contexte de mobilité, puis dans un contexte sahélien ?

### *1- Monographie et mobilité : un récit inadapté ?*

Dans l'introduction, j'ai signalé que ce travail, sans se positionner totalement dans l'un ou l'autre des courants de la géographie contemporaine, présente des affinités avec la géographie culturelle dans la démarche et les méthodes comme dans les postures théoriques. Construite aux marges de la géographie et en relation avec l'ethnologie, la géographie culturelle a emprunté à cette dernière discipline une posture, des démarches et des méthodes — Joël Bonnemaison allant même jusqu'à affirmer que la géographie culturelle est une anthropologie de l'espace et inversement. Suivant cette perspective, la monographie, telle qu'elle est employée en ethnologie, fut adoptée dans le cadre de la géographie culturelle. « *Genre ethnologique consistant en l'analyse la plus complète possible d'un groupement humain, d'une institution ou d'un fait social particulier (exploitation agricole, campement nomade, communauté rurale, tribu, atelier, quartier de ville, fête villageoise, etc.), la monographie désigne à la fois une méthode spécifique d'enquête et une forme d'exposition des résultats de la recherche. Fondée sur une démarche inductive, privilégiant l'observation directe et prolongée des faits, la formule monographique s'est développée, dans des contextes différents, en réaction contre les courants spéculatifs (évolutionnisme, diffusionnisme) qui dominaient la discipline dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle* » (Bromberger, 2000, p. 484). La monographie en tant que forme de récit ne correspond pas tant à un corpus analytique et théorique particulier, qu'à une démarche méthodologique originale. Par ailleurs, la monographie n'est pas non plus un récit fixé par des normes et des codes. La mise en forme dépend des impératifs de la démonstration, des courants de pensée ; elle présente ainsi l'avantage d'une certaine plasticité. En effet, le manuel de Mauss (Mauss, 1992) qui présente les canons de la monographie a été bien vite abandonné, au profit d'une approche

plus pragmatique, celle de l'observation participante, introduite par l'anthropologie anglo-saxonne, notamment Malinowski. Parallèlement, quelques dizaines d'années plus tard, en géographie, les canons de la monographie régionale ont disparu, avec la géographie régionale, laissant là aussi place à des approches plus pragmatiques.

Le texte monographique apparaît comme la mise en récit d'une expérience de terrain en fonction d'une problématique particulière, jugée pertinente, qui s'insère dans un corpus analytique et théorique. La forme du récit ne répond donc pas tant à des principes établis au préalable qu'aux exigences de ce corpus. Cette remarque conduit à s'interroger sur les possibilités d'une démarche inductive ; en effet, la mise en récit correspondant à un dialogue, un processus d'interaction entre corpus théorique et analytique et expérience de terrain, la démarche inductive est toute relative. Il s'agit de relier *« différents niveaux d'information empirique et d'analyse théorique aux formes de raisonnement mobilisées sur le terrain. Il focalise l'attention sur les interrelations entre a) les données recueillies dans le contexte local de l'enquête – qu'il s'agisse d'états de faits observés, de connaissances ordinaires ou de routines pratiques mises en œuvre par les acteurs en contexte, b) des prédicats de niveau supérieur ou méta-prédicats qui proviennent de cadrages préalables d'expérience, de raisonnement et de mémoire de l'enquêteur et qui contribuent au traitement de l'information »* (Cicourel, 2003, p. 381). Autrement dit le chercheur, y compris lors de son expérience de terrain, ne peut se départir de son bagage théorique et analytique, celui-ci influençant de fait le traitement des informations recueillies, voire plus en amont la manière de noter, de rendre compte de ces informations. L'induction stricte se trouve mise en péril par une telle posture, dans la mesure où cela conduit à reconnaître l'impossible neutralité du chercheur ; le terme de neutralité renvoyant tout autant aux interrogations touchant à la subjectivité/objectivité, qu'aux questionnements relatifs à la posture du chercheur sur son terrain et au passage à l'interprétation et la compréhension. La démarche inductive apparaît comme un vœu pieux le chercheur étant pris dans un système de pensée, des grilles de lecture, comme dans une dimension relevant de l'affectivité, de la subjectivité. La place du chercheur sur le terrain sera analysée plus avant ultérieurement ; toutefois, la monographie porte la subjectivité de celui qui a observé et qui rend compte de son expérience. Si l'induction totale n'existe pas, par contre, l'approche monographique est forcément une approche comparative. *« Toute monographie résulte d'une approche comparative, qu'on le veuille ou non, puisqu'elle se construit sur la comparaison – jamais explicite – entre les traits culturels dont chaque ethnologue est porteur et ceux auxquels son expérience de terrain le confronte. [...] Cet impératif comparatif, tel qu'il est présenté, accentue indirectement le statut « d'objet » des sociétés étudiées »* (Caratini, 2004, p. 17). Pour contrer l'approche comparative qui ne dit, et ne doit pas, dire son nom, le danger est de s'enfermer dans les catégories indigènes, c'est-à-dire dans l'immédiateté de l'observation et de l'expérience de terrain, au risque de s'oublier et de se perdre. Formulée autrement, la question serait : est-il possible de se limiter aux *concepts proches de l'expérience* ou est-il possible de se limiter aux *concepts éloignés de l'expérience* ? Est-ce la seule alternative ? *« Se limiter aux concepts proches de*

*l'expérience laisse un ethnographe barbotant dans l'immédiat aussi bien qu'empêtré dans le dialecte ; se limiter aux concepts éloignés le laisse échoué dans l'abstraction et étouffé dans le jargon. La vraie question, est celle que Mulinowski a soulevée en démontrant que, dans le cas des « indigènes » vous n'avez pas besoin d'en être un pour en connaître un, concerne les rôles que les deux sortes de concepts jouent dans l'analyse anthropologique. Ou, plus exactement, comment, dans chaque cas, il faut y avoir recours de façon à produire une interprétation de la façon dont un peuple vit qui ne soit ni emprisonnée dans leur horizon mental, une ethnographie de la sorcellerie écrite par un sorcier, ni systématiquement sourde aux tonalités distinctes de leur existence, une ethnographie de la sorcellerie telle que l'écrivait un géomètre » . La démarche consisterait à trouver l'équilibre, la distance nécessaire entre expérience de terrain et analyse, interprétation de celle-ci. Si les concepts proches de l'expérience, se doivent d'être mis en évidence, car ils révèlent les modes de pensée d'une société, ils ne se suffisent pas à eux-mêmes ; ils sont parties prenantes de processus analytiques plus large, faisant appel à un au-delà de l'expérience directe.*

Reposant sur une démarche empirique – terme que nous préférons à celui d'inductif – le récit qui est la monographie, n'est pas en opposition avec la théorisation de même que la géographie culturelle n'est pas réductible à la multiplication d'études de cas de par le monde. « *Toute démarche est subjective, et [...] toute procédure de recherche repose d'abord sur une intuition. Cependant, la démarche empirique, au risque de perdre sa crédibilité, ne peut faire l'économie de l'explicitation des méthodes mobilisées pour appréhender le fait culturel. De même, sa légitimité dépendra de sa capacité à dépasser l'idiographisme (nécessaire dans un premier temps) au profit de développements théoriques reposant sur les connaissances acquises grâce aux études de cas* » (Collignon, 1998, p. 3). Réfléchir sur la contemporanéité de la monographie dans le cadre d'une approche de géographie culturelle, conduit à revenir sur les oppositions classiques, telles que idiographie/nomothétie ou empirique/déductif ; en effet, ces différentes démarches ne sont ni exclusives, ni excluantes l'une par rapport à l'autre. Elles sont plutôt en position de complémentarité. Si le récit monographique constitue une étude d'un ou plusieurs cas, il ne peut se réduire à la seule description ; au contraire, sa légitimité repose sur sa capacité d'abstraction théorique, en relation avec les études de cas. La monographie peut ainsi s'envisager comme le récit d'un passage de l'expérience à la théorie, et inversement, passage qui met en jeu le chercheur au sens où celui-ci est dans une position où il mobilise, plus ou moins consciemment, des cadres interprétatifs et cela à tous les moments de la recherche.

Toutefois, malgré la mise en avant d'une comparaison induite, d'un nécessaire passage entre différentes dimensions analytiques, l'approche monographique a été critiquée au sens où elle institue la société, le phénomène observé en objet. Cette critique oblige à replacer l'approche faite de la monographie dans le cadre de l'analyse des migrations circulaires, selon une perspective géographique. Si l'on s'accorde sur la définition minimale, selon laquelle l'espace est l'objet de la géographie, par assimilation les migrations circulaires seraient l'objet de la monographie. Que signifie une telle affirmation. Quelles sont les implications inhérentes au fait de parler d'objet ?

Selon l'acception de Mauss, l'idéal de la description monographique est sa portée objectivante, puisqu'elle « *postule, en effet, que la société, ou le groupe, est un tout, donc est. L'objectivation commence par la distinction puis se poursuit par la limitation. L'objet ainsi isolé et identifié peut être nommé et représenté dans l'espace et dans le temps (situé sur les cartes des géographes et dans les suites événementielles repérées par les historiens)* » (Caratini, 2004, p. 17). Si les successeurs de Mauss ont réduit l'ambition de la monographie — elle ne concerne plus la totalité des domaines du savoir —, ce positionnement de l'objet a perduré. La monographie renvoie toujours à un objet géographiquement et historiquement situé, objet qui serait la société, la culture pour les uns, plus simplement les migrations circulaires pour nous. Or, par définition, les migrations circulaires ne sont pas géographiquement situées, au sens de localisées sur une carte, mais elles mettent en jeu une pluralité de localisation, de même qu'elles mettent en jeu le mouvement. Au-delà de la seule localisation, la monographie dans ses formes classiques, se situe à l'échelle locale. Ainsi à partir des réflexions précédentes sur la définition de l'échelle locale, comment concilier approche monographique et compréhension des migrations circulaires ?

En langage géographique, la monographie renvoie à l'échelle locale. « *Qui dit local dit proximité physique et sociale ; interaction obligée des hommes et des choses producteurs directement confrontés au jeu national ou international des forces politico-économiques ; impératifs de développement s'imposant aux habitants et à leur environnement sous la forme la plus immédiatement concrète. Loin d'apparaître simplement comme un agencement particulier de nature et de culture, d'espace et de société, le local est donc aussi le siège d'une articulation originale avec tout ce qui pèse sur lui, venant de loin et d'en haut* » (Sautter, 1993, p. 720). Plus que toute autre échelle, le local est le lieu de l'articulation. Tel qu'il est défini précédemment, le local implique la proximité et de facto il interroge la notion de lieu à laquelle il est associé, les deux termes sont même parfois employés l'un pour l'autre. La mobilité perturbe ce schéma dans la mesure où elle met en cause la proximité, au moins spatiale, multiplie les lieux, et discute les limites. Elle vient questionner notre *géographie spontanée*, c'est-à-dire qu'elle interroge les découpages en surface et aire, puisqu'elle privilégie les itinéraires, les réseaux, jouant de la distance et des proximités.

De façon classique, la notion de lieu renvoie à une dimension géographique particulière, combinant la proximité — dans l'idéal une réduction de la distance à 0 — et la continuité. Cependant, le lieu ne peut se réduire à cette seule dimension, déterminée à partir d'un espace supposé homogène. Ce dernier est perturbé par la seule présence sociale et culturelle. « *Un espace quelconque n'est pas une somme de lieux ; le lieu n'est pas un cadre de dimension donnée. [...] L'unité du lieu tient à un principe qui recouvre et réunit tous les phénomènes s'y rejoignant et les domine au point de leur donner un sens commun* » (Retailé, 1997, p. 86). Si le lieu renvoie à une dimension donnée, il renvoie également à une circonstance, c'est-à-dire qu'il se construit dans un moment à partir d'une configuration sociale, culturelle, économique ou politique originale. Il peut se définir comme l'espace localisé de l'interaction, c'est-à-dire comme un moment où les acteurs sont amenés à se rencontrer, à

communiquer, construisant par là même une forme géographique particulière. Je reviendrai par la suite plus amplement sur les implications d'une telle définition de la notion de lieu. Ces premiers éléments permettent de distinguer le lieu et le local, autant par le biais de l'espace que par le biais du temps. En effet, le lieu est un moment alors que le local est une temporalité, les durées en jeu étant différentes, non pas que l'un soit plus fixe que l'autre, mais ils sont engagés dans des périodisations différenciées. Le lieu est éphémère, se reconstruisant sans cesse au fil des interactions alors que le local est défini dans le temps social, c'est-à-dire selon des logiques empreintes d'une certaine inertie, des logiques plus lentes ou plus durables.

Retranscrite dans le cadre de l'analyse des migrations circulaires, cette définition du lieu renvoie aux « points » mis en relation, les caractéristiques de ces points s'établissant par le moyen des circonstances produites par la circulation ; ainsi l'absence ou la présence des migrants en un de ces points conduit à leur ré-agencement. À l'opposé le local aurait une certaine pérennité, même s'il est complexe de la définir avec précision. Or la mobilité, même si elle place certains des acteurs à distance, dans un sens mesurable du terme, la proximité sociale n'est pas remise en cause, parce qu'il y a circulation. Ainsi le local peut se définir comme la dimension spatiale, mettant en jeu des acteurs en relation entre eux, qui conservent des liens forts, quelle que soit leur localisation effective. Une telle définition du local permet de dépasser d'une part la contrainte de la surface, de l'aire et d'autre part ne préjuge en rien d'une dimension et d'une configuration spatiale. Le local se définit par le biais de ce que fait le groupe social de l'espace qu'il mobilise. Dans le cadre des migrations circulaires, le local serait donc cet ensemble – qui n'est pas une addition – de points mis en relation, entre lesquels les acteurs circulent. À l'aune de cette redéfinition du local au travers des migrations circulaires, la définition a priori de l'objet, de ses limites propres à l'approche monographique est remise en cause. La monographie se doit de s'adapter à l'ensemble des lieux mobilisés dans le cadre de l'échelle locale. Elle n'est plus alors géographiquement située, mais géographiquement multi-située.

Elle n'est pas non plus vraiment une description exhaustive d'un groupe social particulier, dans la mesure où son objectif est plutôt la description d'un phénomène, les migrations circulaires et plus largement les différentes formes de mobilité. L'objectif est de renverser l'approche monographique, c'est-à-dire de donner au récit la forme de l'objet ; au-delà, l'objet n'en est alors plus un, devenant le sujet du récit puisqu'il participe de/à sa construction. Suivant cette perspective, les migrations circulaires, et les migrants, sont les sujets du voyage qui est décrit par la suite, de même que chacun des lieux mis en relation sera analysé en alternance, à l'image du parcours, de l'appréhension qu'en ont les migrants.

À l'image des migrations circulaires, la monographie n'exclut pas les dimensions sociales, culturelles, politiques et économiques qui participent à leur compréhension. Les migrations sont les sujets d'une monographie au sein d'un ensemble plus vaste. Pour en revenir à la géographie culturelle, une telle approche permet de comprendre les migrations, en relation avec la culture propre à une société. La permanence du référent culturel tout au long de ce récit, en particulier par le biais de la comparaison

entre les migrations et le nomadisme, peut s'analyser au travers de la notion de « savoir situé ». « *Le savoir est alors toujours inscrit dans un espace et un temps spécifique, il ne voit pas tout de nulle part mais, plutôt, voit un certain nombre de choses depuis quelque part. La compréhension située place dans une position dans laquelle il est toujours possible d'organiser, de conceptualiser et de juger le monde d'une façon qui demeure, cependant, toujours partielle, jamais finie, ni complète, qui est toujours imparfaitement élaborée, et ne peut légitimement prétendre être un savoir absolument supérieur à tous les autres* » (Merrifield, 2001, p. 140). Faire appel à la notion de « savoir situé » permet de dépasser les catégories classiques que sont le relativisme d'une part – relativisme souvent reproché à la monographie – et l'universalité d'autre part – dont la monographie serait incapable. En effet, si le relativisme absolu, tendance que l'on peut retrouver dans le post-modernisme, implique un désengagement, une déresponsabilisation, l'universalisme a quant à lui tendance à nier les différences, à lisser les réalités pour ne s'intéresser qu'aux structures générales. Au contraire, la notion de « savoir situé » implique le recours au politique au sens où « *toute compréhension de la réalité doit procurer les moyens de mettre en œuvre une pratique politique dont elle peut être tenue pour responsable* » (Merrifield, 2001, p. 140). Cette posture permet une certaine ouverture de l'analyse, celle-ci n'étant plus enfermée dans l'alternative entre le général et le particulier ; si l'idée de responsabilité oblige à une reconnaissance de l'imperfection, voire de l'impossibilité d'accéder à un « savoir juste », elle ne délégitime pas pour autant ce savoir. Le savoir est légitime, tout comme il est discutable. La culture, qui renvoie au relativisme, est toujours présente sans être au centre de l'analyse, sans se réduire non plus à un simple élément de contexte. Elle permet de situer le savoir cumulé sur les migrations circulaires.

Toutefois, l'approche monographique n'est pas seulement un récit, une description et une interprétation d'une réalité ; elle s'accompagne d'une pratique particulière du terrain, elle repose sur un appareil méthodologique. Il peut apparaître paradoxal de présenter les méthodes à la suite d'une présentation de la forme du récit. Pourtant la forme choisie n'a pas donné lieu à un choix entre telle ou telle méthode. Elle résulte de ces dernières et réciproquement. Par ailleurs, la forme du récit rend compte de l'expérience de terrain, c'est-à-dire qu'elle est, non seulement à l'image des migrations circulaires, mais aussi à l'image de mon propre parcours dans l'univers des migrations et des migrants.

## *2- Les outils de l'expérience de terrain : observation participante, entretiens*

Dans la perspective d'une approche de géographie culturelle, comme d'une approche par la monographie, l'observation participante occupe une large place, constitue une source de données à l'égal de la réalisation d'entretiens. Définir l'observation participante est parfois malaisé tant

l'expression est sujette à caution, renvoyant à une diversité de postures, de conditions d'exercice du terrain. « *Par un séjour prolongé chez ceux auprès de qui il enquête (et par l'apprentissage de la langue locale si celle-ci lui est inconnue), l'anthropologue se frotte en chair et en os à la réalité qu'il entend étudier. Il peut ainsi l'observer, sinon « de l'intérieur » au sens strict, du moins au plus près de ceux qui la vivent, et en interaction permanente avec eux. On peut décomposer analytiquement (et donc artificiellement) cette situation de base en deux types de situations distinctes : celles qui relèvent de l'observation (le chercheur est témoin) et celles qui relèvent de l'interaction (le chercheur est coacteur). Les situations ordinaires combinent selon des dosages divers l'une et l'autre composantes* » (Olivier de Sardan, 1995, p. 75). Cette définition générale de l'observation participante fait état de sa complexité comme de ses ambiguïtés. En effet, cette démarche consiste à vivre avec et à vivre comme la société que l'on se propose d'étudier, c'est-à-dire que ses objectifs sont d'atteindre une forme de complicité avec les acteurs. Le chercheur se pose en acteur de la société étudiée, mais un acteur particulier, ayant une position paradoxale dans la mesure où il vise à l'intériorité tout en conservant une forme d'extériorité. Toute la difficulté de l'observateur participant réside dans la résolution de ce paradoxe entre intériorité et extériorité. Comment un chercheur, qui s'implique au point de vivre avec et vivre comme ceux qu'ils étudient, parvient-il à se détacher de cette proximité construite pour en rendre compte ? Comment parvient-il à conserver une distance, certes lors du passage à l'écriture, mais aussi au cours de ses différents séjours lorsqu'il retrace, par le biais de cet outil qu'est le carnet de terrain, son expérience ?

L'observation participante met en jeu deux activités sensorielles : le regard et l'écoute, la première se concentrant sur les attitudes, les comportements, la gestuelle, alors que la seconde se concentre sur les conversations naturelles, quotidiennes, dont le chercheur peut également être partie prenante. Le regard n'est pas à confondre avec la vue, celle-ci renvoyant à l'immédiateté de l'expérience, à ce que l'on a sous les yeux. « *Cette idée, ou plutôt comme l'on dit aussi cette « vue de l'esprit » d'une vision saturée et satisfaite, d'une évidence béate d'un monde ou d'une microsociété sans histoire dans tous les sens du terme, qui pourrait être saisie dans la répétition du visuel et la reproduction du langage, est le contraire du regard de l'ethnologue : un regard si ce n'est inquiet, du moins questionnant, qui part à la recherche de la signification des variations*<sup>47</sup> » (Laplantine, 1996, p. 15). Alors que la vue est une activité sensorielle neutre, stricte, le regard serait une mise en sens de cette activité sensorielle ; alors que l'on voit tout, on ne regarde ni n'importe quoi ni n'importe comment. Cependant, il serait réducteur de limiter le regard à la seule activité visuelle ; en effet, les sens ne fonctionnant pas indépendamment les uns des autres, l'odorat, le toucher comme l'ouïe sont également mobilisés et mis en sens. Au long de cette activité reposant sur le regard, celui-ci est orienté, guidé par les préoccupations propres au chercheur, à savoir celles de sa thématique de recherche. Toutefois, l'observation participante ne se limite pas au seul champ de la thématique : elle se doit de concerner

---

<sup>47</sup> C'est l'auteur qui souligne.

l'ensemble des dimensions du social. Si la monographie est restreinte aux migrations circulaires, l'observation participante n'est, quant à elle, pas limitée.

Si l'observation participante concerne l'ensemble des dimensions du social, elle n'est pas une activité univoque. Elle se décline, non seulement en fonction du statut du chercheur, mais aussi en fonction de la place accordée à l'observation d'une part, à la participation d'autre part. Il est possible de distinguer entre le pur participant, le *participant-comme-observateur*, l'*observateur-comme-participant*, et le *pur observateur* (Gold, 2003). Le statut de pur participant renvoie au fait que l'enquêteur ne révèle pas aux enquêtés son statut ; restant anonyme, il cherche à se fondre totalement dans le groupe social étudié. Le participant-comme-observateur diffère du précédent dans la mesure où lui comme les informateurs ont conscience d'entretenir une relation de terrain ; « *ce type de rôle est le plus utilisé sans doute dans les études de communauté, où un observateur développe des relations dans la durée avec ses informateurs, et où il a tendance à accorder plus de temps et d'énergie à la participation qu'à l'observation. À certains moments, il observe sur un mode formel, comme dans des situations d'entretien directif. À d'autres moments, il observe de façon informelle quand il assiste par exemple à des fêtes* » (Gold, 2003, p. 345). L'observateur-comme-participant, quant à lui, renvoie à des situations où l'enquêteur ne réside pas sur le terrain, c'est-à-dire que les entretiens sont effectués simplement lors de visites ponctuelles ; ainsi il n'y a pas d'implication de la part du chercheur. Enfin, le pur observateur est celui qui dissimule aux enquêtés son observation, pratiquant l'écoute indiscreète ; il fait semblant de rien en quelque sorte. Une telle distinction est à bien des égards rigide ; en effet, en fonction des périodes de séjour – début, mi-terrain, fin... -, en fonction des objectifs visés, le chercheur peut changer de rôle, même si l'une des positions reste dominante. Le type de données guide aussi la position adoptée. Le tableau suivant récapitule les différentes attitudes, que j'ai choisies, suivant les lieux et le type de données recueillies. Une telle catégorisation a simplement pour objectif de dégager des tendances dans l'observation, dans l'attitude. Il est difficile d'être observateur, lorsque chacune des personnes présentes vous connaît, et réciproquement, vous demande parfois de participer aux activités ou à la conversation. Quel que soit le type de données, la position du participant comme observateur est toujours affirmée ; elle est simplement en recul en fonction d'objectifs ponctuels. Ce tableau, malgré l'excès de catégorisation, permet d'ouvrir vers l'ambiguïté de la position du chercheur qui se propose d'observer, participer, faire des entretiens. Le chercheur ne choisit pas toujours sa propre position ; elle peut lui être imposée par ceux qu'il se propose d'observer. La place du chercheur est plus le résultat d'une négociation qu'un choix. « *La communauté n'a pas décidé*

---

Tableau n°10 : Tableau récapitulatif des positions d'observation, selon les lieux et le type de données.

Lieux	Type de données	Position d'observation
<b>INGUI</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- parcours/projet migratoire</li> <li>- pratiques spatiales</li> <li>- représentations de l'espace</li> <li>- hiérarchie sociale</li> <li>- techniques (culture, artisanat...)</li> <li>- place des projets de développement</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- entretiens, participante comme observatrice (écoute et participation à des conversations). Entretiens et conversations de groupe, sauf lors des déplacements vers Bankilaré ou Bongoroum.</li> <li>- pur observatrice, au sein du campement : observation des déplacements, écoute indiscrète.</li> <li>- participante comme observatrice : en groupe, soit au sein du campement, soit lors des déplacements. Orientation de la thématique des conversations vers mes préoccupations.</li> <li>- avec les enfants et les femmes : pur observatrice au sein de la chefferie, surtout : observation des donneurs d'ordre, de la façon dont ils sont donnés...</li> <li>- avec les migrants : participante comme observatrice. Conversations la nuit au campement, mais surtout lors des déplacements</li> <li>- pur observatrice, puis au fil du temps, participante comme observatrice (participation à la réalisation de certains travaux réservés aux femmes)</li> <li>- pur observatrice des réunions du groupement de femmes, et du bureau de la banque céréalière</li> <li>- réponses à des demandes de conseil de la part des paysans, porteuse de messages pour les animateurs de ces projets</li> </ul>
<b>Wississi</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- parcours/projet migratoires</li> <li>- pratiques et représentations spatiales</li> <li>- techniques</li> <li>- hiérarchie sociale</li> <li>- place des projets</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- entretiens avec les migrants à Wississi, sur les marchés de Belley Koira et Teguey. Assistance en traduction, présentation assurées par l'écrivain public</li> <li>- pur observatrice</li> <li>- pur observatrice</li> <li>- entretiens et participante comme observatrice avec le chef de tribu, l'instituteur et l'écrivain public</li> <li>- participante comme observatrice</li> </ul>
<b>Yumban</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- pratiques et représentations spatiales</li> <li>- parcours/projet migratoire</li> <li>- place des projets</li> <li>- hiérarchie sociale</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- observatrice comme participante (résidence à Yatakala) : entretiens de groupe (hommes, femmes, migrants)</li> <li>- observatrice comme participante : entretiens de groupe (hommes, migrants)</li> <li>- informateur – guide à Yatakala, entretiens de groupe (hommes, femmes)</li> <li>- informateur à Yatakala</li> </ul>
<b>Route Niamey/Abidjan</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- passage des frontières et barrages de police</li> <li>- attitude des migrants que j'accompagnais</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- participante comme observatrice</li> <li>- pur observatrice</li> </ul>
<b>Abidjan</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- parcours/projet migratoires</li> <li>- pratiques de l'espace</li> <li>- représentations de l'espace</li> <li>- hiérarchie sociale</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- entretiens avec les migrants non rencontrés à Ingui, poursuite des entretiens commencés à Ingui avec les autres. Participante comme observatrice</li> <li>- pur observatrice sous forme de parcours commentés, avec les commerçants ambulants, et avec un migrant hors de leur quartier</li> <li>- participant comme observatrice : écoute et orientation thématique de conversation</li> <li>- participante comme observatrice : écoute et orientation thématique de conversations</li> </ul>

*d'être ainsi observée, loin de là, donc elle n'a, a priori, rien « en vue », puisqu'elle n'a rien demandé. Néanmoins la présence de l'intrus a provoqué quelque chose, car quand quelqu'un vient vous regarder, et même s'il ne dit rien sur lui et qu'il n'a rien à vous dire sur vous sur vous parce qu'il ne vous connaît pas, il devient lui aussi un miroir dans lequel on ne peut s'empêcher de se réfléchir »* (Caratini 2004, p. 50). Le groupe vous observe, vous fait une place ou non, souvent en fonction des conditions de l'arrivée (y a-t-il eu introduction par un tiers, chez qui logez-vous ?...). Le risque est souvent d'être assimilé aux intervenants du développement, dont il faut se démarquer absolument, parce que l'on n'a rien à proposer, à offrir et que souvent, on ne souhaite pas être assimilé à ceux dont on réprovoque l'attitude. L'explication donnée par le chercheur est réappropriée, réinterprétée dans le cadre des catégories propres au groupe. Cette ré-interprétation, et donc le rôle accordé au chercheur, évolue au fil du temps, en fonction d'un processus de connaissance et de reconnaissance mutuelle, en fonction des enjeux qui peuvent se cristalliser autour de sa personnalité.

Au cours de mes séjours dans la zone de Bankilaré, j'ai eu à décrypter la place qui m'était accordée, place qui se modifiait tant selon les périodes, que selon les campements. Ce travail oblige à se placer dans une position d'attente, de même qu'il oblige à réfléchir sur chacun de ces gestes, chacune de ses attitudes : l'observation est à double sens, et on ne sait qui est le plus fin observateur. Cette période d'observation et de décryptage réciproque peut se résumer en deux phrases : *« il faut, sur le terrain, avoir perdu du temps, beaucoup de temps, énormément de temps, pour comprendre que ces temps morts étaient des temps nécessaires »* (Olivier de Sardan, 1995, p. 74). *« Quand tu arrives dans un campement, il faut prendre un morceau de tissu : il faut t'asseoir et regarder, et puis faire comme eux. même s'ils sont bizarres »* (Instituteur<sup>48</sup>, Wississi, juin 2001). Ces deux phrases résument l'attitude de l'observateur observé, cette phase au cours de laquelle, chacun cherche à fixer des codes. Il s'agit de reprendre ici, en suivant la chronologie des séjours, les différents rôles qui m'ont été conférés, sachant que je garde la possibilité de m'être trompée.

Je suis arrivée à Ingui la première au début du mois de décembre 1997, accompagnée de mon directeur de maîtrise. Celui-ci avait entamé un travail dans ce campement, alors qu'il était en poste à l'université de Niamey, et il cherchait une étudiante pour le poursuivre. Je suis restée dans ce campement pendant jusqu'en avril 1998, m'intéressant aux conséquences de la sédentarisation et aux réseaux sociaux particuliers à la chefferie (Boyer, 1998). Lors de ce premier séjour, se sont mis en place quelques éléments qui perdureront par la suite : je logeais alors chez le frère du chef de tribu, parce qu'il est le seul membre de cette famille à parler français. S'est aussi mise en place, l'habitude d'allers-retours hebdomadaires au marché de Bankilaré ; accompagnée de l'esclave personnel du chef, B.M., je commençai à m'initier à la problématique de l'esclavage ainsi qu'à celle des migrations circulaires.

---

<sup>48</sup> L'instituteur de Wississi est Touareg, mais vient de l'Aïr : il ne comprenait pas bien la tamasheq parlée dans la zone et n'était pas habitué à leur mode de vie, leur organisation.

Toutefois, au-delà de ce campement, dans la zone de Bankilaré, je commençais à être connu comme la « Blanche d'Ingui ». L'identification à un lieu, une famille a eu pour conséquence de me fermer certaines portes à Bankilaré, ce qui a forgé ma décision ultérieure de ne pas travailler directement dans ce village. Je retournais ensuite à Ingui en 2000 pour un séjour de quatre semaines, avec comme objectif de travailler sur les migrations circulaires (Boyer, 2000) ; ce séjour constitue une charnière quant à la place qui me fut attribuée dans ce campement. En effet, alors que j'annonçais mon intérêt pour les migrations circulaires, mon arrivée a coïncidé avec le retour d'un groupe de migrants d'Abidjan, en particulier de B.M.. Deux changements se sont produits alors parallèlement. D'une part, je bénéficiai de la connaissance de B.M., et à mon étonnement, de sa confiance ; il m'a permis d'entrer dans le monde des exodants et par là même dans le monde des esclaves. D'autre part, la chefferie, chez qui je logeais toujours a adopté une attitude paradoxale : accueillie par cette famille, je passais de la maison du frère du chef à celle de sa sœur, ce qui me mettait à l'égal de toutes les jeunes filles célibataires et me faisait entrer dans le monde des femmes. Parallèlement, les hommes se sont désintéressés de mon travail, et progressivement ont cessé de me questionner comme de répondre à mes questions. Ce cadre a perduré, tout en s'accroissant tout au long de mes différents séjours entre 2001 et 2002. À la suite de mon voyage en Côte d'Ivoire à l'automne 2001, je fus assimilée aux esclaves, étant même surnommée parfois [takɪt]. La société est organisée de telle manière qu'il est impossible de relever de plusieurs catégories sociales : l'intérêt pour les migrations circulaires m'a obligé à choisir le côté des esclaves, choix par défaut, puisqu'il me fut impossible d'obtenir une quelconque information de la part de la chefferie d'Ingui, mais aussi de toutes les chefferies nobles de la zone de Bankilaré. En contrepartie, la fermeture d'un monde a conduit à l'ouverture d'un autre. Des relations privilégiées, de confiance avec certains migrants, mon insistance également, ont fait qu'à la suite de quelques semaines de négociation, ils acceptent ma présence lors de leur départ pour Abidjan. Au sein du groupe des migrants, et plus largement au sein de la catégorie des esclaves, le voyage à Abidjan a joué un rôle d'initiation : pour les exodants, j'étais devenue une égale, alors que pour leur épouse, j'étais la seule femme à être partie et donc susceptible d'apporter des informations quant à ce qui pouvait attirer leur mari dans cette ville. Alors qu'avant ce voyage, j'étais cantonnée aux seuls migrants, par la suite j'eus accès à leur famille.

Au cours de mon travail de thèse, il était nécessaire de multiplier les campements, même si Ingui est resté la base. L'un des instituteurs d'Ingui en 2000 fut nommé l'année suivante à Wississi. À la suite de discussions avec lui à Bankilaré, il me conseilla de venir dans ce campement, connaissant ma volonté de me rendre en un lieu où les migrations circulaires étaient importantes, alors que l'esclavage y était inexistant. L'instituteur s'est chargé de préparer ma venue, en expliquant au préalable mon travail au chef de tribu. Lors de mon séjour à Wississi, le chef s'est occupé de prévenir les exodants du fait que je voulais les rencontrer, ce chargeant lui-même de leur expliquer mon travail. L'absence de contrôle direct sur ma présentation a conduit à des ré-interprétations, d'autant plus que le contexte ivoirien n'était pas favorable aux migrants. Ainsi, ceux-ci sont venus à ma rencontre soit à Wississi,

soit sur les marchés de Belley Koira et Tegueï, avec l'idée que je pouvais leur apporter une aide, quant à leur situation en Côte d'Ivoire, quant à leur obligation de partir en migrations. Ce point de vue n'a pas eu de véritable incidence, si ce n'est dans le déroulement même des entretiens. La reconstruction des trajectoires de chacun, ne pouvait se faire, qu'à la suite d'une interrogation directe quant à leurs difficultés à Abidjan. Par ailleurs, tous savaient que je venais d'Ingui, ce qui a suscité une certaine méfiance, ce campement étant réputé pour les pratiques esclavagistes ; la méfiance a été désamorcée par l'instituteur, plus que par moi, celui-ci bénéficiant de suffisamment de crédit et de respect pour imposer ma présence.

Le travail effectué à Yumban est quelque peu différent. Il résulte de discussions avec le chef de projet du PNEDD, qui souhaitait intervenir dans cette zone. Afin de diversifier le point de vue sur les migrations circulaires, je souhaitais me rendre dans des campements proches de villages songhay, et dans des campements où la culture de niébé est importante, c'est-à-dire où le revenu local est élevé. Par ailleurs, je devais faire face à l'absence de moyen de transport propre. La mare de Yumban correspond à ce profil, aussi un compromis fut-il trouvé avec le chef de projet : le projet se chargeant de me déposer à Yatakala, de me présenter à un intermédiaire traducteur pour les villages songhay comme pour les campements touaregs, je réalisais une étude sur cette mare pour le projet (Abdou, Boyer, 2001). Je logeais à Yatakala, chez l'informateur, également responsable d'une ONG locale. Lors des premiers séjours, en 2001, j'étais de fait clairement associée au projet et tributaire de leur méthode d'entretien (entretien de groupe successivement avec les hommes, les femmes et les migrants). Toutefois, lors des retours en 2002, dans le cadre d'enquêtes personnelles, je commençais à me départir des liens avec le projet, sans que mes intentions ne soient pour autant claires pour tous. Par ailleurs, la dépendance d'un informateur, initié aux logiques du développement, pour me rendre de Yatakala à Yumban, fut parfois un handicap.

Ainsi, la place que j'ai occupée, est le résultat d'une négociation avec les populations des différents campements où j'ai séjourné. De manière plus générale, en particulier à Bankilaré, la répétition des retours, le fait que je vivais dans les campements, ont contribué à me dissocier des acteurs du développement ; souvent, je fus amenée à jouer le rôle d'intermédiaire entre les animateurs ou les responsables des différents projets de développement et les paysans. Toutefois, le manque principal qui résulte de la place occupée est le fait que les différentes chefferies nobles se sont refusé à me fournir des informations, m'assimilant aux esclaves.

Progressivement, au long de ces séjours, des enjeux se nouent autour de la personne du chercheur, enjeux qui peuvent offrir des facilités, mais qui peuvent être aussi des contraintes en bloquant l'accès à certaines informations, ou en donnant lieu à des discours erronés. L'objectif vise alors à être dans la capacité de déceler à tous moments le rôle, le statut qui nous est assigné, c'est-à-dire « *utiliser sa propre présence en tant que chercheur comme méthode d'investigation. [...] L'anthropologue se met peu à peu, et surtout il est mis par le groupe d'accueil, dans une position d'« étranger sympathisant »* »

ou de « compagnon de route ». Son intégration est relative mais réelle. Elle ne le dispense pas pourtant d'observer les effets que sa présence induit, y compris la forme d'« intégration » qui lui est affectée » (Olivier de Sardan, 1995, p. 78). Si le chercheur de par sa présence perturbe effectivement la marche quotidienne du groupe social, le fait qu'il se retrouve au sein d'enjeux, qui lui échappent parfois est sans doute l'une des meilleures preuves de son intégration. Ces quelques remarques obligent à s'arrêter un instant sur les implications de la position induite par l'observation participante, sur ce jeu de miroir entre chercheur, société...

Pratiquer l'observation participante et donc le vivre comme et le vivre avec conduit le chercheur à accepter de se laisser prendre par une réalité autre ; il prend place à l'intérieur de la société, s'y installe, se donne et se voit assigner un rôle. Pas simplement œil extérieur, omniscient et omnipotent, il tisse des liens avec ceux qu'il rencontre, liens qui sont de l'ordre de l'affect. Ainsi, en acceptant de vivre dans un groupe différent, il accepte aussi de se laisser affecter par cette différence. « *Le seul fait que j'accepte d'occuper cette place et d'en être affectée ouvre une communication spécifique avec les indigènes : une communication toujours involontaire et dépourvue d'intentionnalité, et qui peut être verbale ou non* » (Favret-Saada, 1990, p. 6). L'utilisation du verbe affecter fait référence non seulement au sensible, au fait que le chercheur s'engage aussi en tant que sujet, que subjectivité, mais aussi au fait qu'il se trouve changé, modifié par cette expérience.

Le terrain met en jeu un processus communicationnel, quel que soit le choix des méthodes, observation participante, entretien... Ce processus repose sur une empathie de la part du chercheur envers ceux à qui il s'adresse. Si l'empathie est une qualité nécessaire, elle reste cependant un idéal, une ligne de tension. En effet, le processus communicationnel est marqué par la différence entre les sujets en présence, d'autant plus si le cadre de l'étude est un groupe social dont la langue n'est pas celle de l'enquêteur. Pour reprendre le vocabulaire de l'ethnométhodologie, l'objectif fixé est celui de devenir membre de la société considérée. « *La notion de membre ne réfère non pas à l'existence sociale mais à la maîtrise du langage naturel* » (Coulon, 1987, p. 43), c'est-à-dire à la maîtrise des allants de soi, de l'indexicalité du discours. Or une telle maîtrise est-elle possible si la langue utilisée par les acteurs n'est pas celle du chercheur ? Il apparaît que la maîtrise du langage naturel, comme l'empathie, est un idéal, quelque chose vers lequel on tend sans pouvoir y parvenir. La pratique du terrain est un apprentissage, lent, nécessitant du temps, apprentissage d'une langue, d'une société ; il n'est qu'apprentissage autant parce que l'on ne peut devenir autre, que parce que l'on ne peut maîtriser cet autre, qui est par définition insaisissable. Le processus communicationnel relève de la rencontre, rencontre qui se fait dans le cadre du quotidien et de sa banalité. Jusqu'au jour du départ, on reste incapable de qualifier, de comprendre l'ensemble des dimensions de cette rencontre. Les retours annuels permettent juste de nous conforter dans le fait que l'on est au moins accepté, « de la famille », ce qui oblige à entrer dans un système d'obligations. Le départ « final » laisse place à l'incertitude.

Faire du terrain ne se limite pas à observer, écouter ; ces activités se doivent d'être transcrites en ce qui devient déjà un corpus de données analysables et compréhensibles. Le carnet de terrain reste la forme consacrée pour dire l'observation participante ; le passage à l'écriture consiste en un premier niveau d'interprétation, ne serait-ce que parce qu'il y a changement de langue, ou simplement passage de l'oral à l'écrit. Par ailleurs, tout n'y est pas noté, puisque le chercheur n'est pas systématiquement en position d'écoute ou de regard attentif ; un certain nombre d'éléments relève de l'imprégnation, c'est-à-dire du domaine exclusif de la subjectivité. Le carnet de terrain constitue pourtant, un corpus de données, au même titre que les entretiens, à condition qu'il remplisse quelques critères, en particulier savoir d'où l'on parle, qui est-ce qui parle. « *Les procédés de recension passent pour une part par du discours (et donc de l'entretien), pour une autre part par du visuel (et donc de l'observation). [...] Tout plaide [...] pour prendre en compte des données qui sont de référence, de pertinence et de fiabilité variables, dont chacune permet d'appréhender des morceaux du réel de nature différente, et dont l'entrecroisement, la convergence et le recoupement valent garantie de plausibilité accrue* » (Olivier de Sardan, 1995, p. 90-91). La pratique de l'observation participante, d'entretiens, n'empêche pas la vérification, le croisement des données. Celui-ci passe par la multiplication des interlocuteurs, en s'attachant à faire varier les catégories sociales, d'âge, de sexe... Le regard, comme l'écoute, n'ont de valeur que s'ils se démultiplient, en reviennent au même au risque de la monotonie.

Pratique du terrain et mise en récit de ce terrain sont un autre moyen de décrire l'alternance, le va-et-vient que constitue le terrain dans la mesure où ils mettent en jeu autant la subjectivité de l'individu qu'une volonté de retranscription la plus proche de la réalité et la plus neutre, la plus objective possible. D'une certaine manière l'apprentissage du terrain, comme sa première mise en récit, constitue une négociation de ces va-et-vient, des différents niveaux de l'alternance : passage entre deux cultures, entre deux mondes, passage du discours à l'écriture, passage de l'implication de la participation à l'explication de l'écrit qui est aussi mise à distance, de l'intériorité de l'expérience à l'extériorité de l'écrit.

Dans cette présentation des différentes méthodes employées, il y en a une un peu à part, concernant une catégorie d'individus originaux, à savoir les chauffeurs de bus, les convoyeurs et les coxers<sup>49</sup>. Interrogée sur leur lieu de travail, à la gare routière de Niamey, cette catégorie renvoie aux professionnels de la route. Ne pouvant résider à la gare routière, étant contrainte par un temps d'entretien court – chacun d'eux avait ses occupations – le choix s'est tourné vers la réalisation d'entretiens directifs. Toutefois, dans la mesure où cette enquête s'est déroulée entre septembre et novembre 2002, c'est-à-dire lors du déclenchement de la guerre en Côte d'Ivoire, la circulation entre les pays avait cessé. Ainsi seuls les chauffeurs et les convoyeurs bloqués à Niamey, ont été interrogés.

---

<sup>49</sup> Les convoyeurs sont des personnes qui, lors du voyage entre Niamey et Abidjan, sont chargés de négocier les passages de frontières et de barrages de police. Les coxers s'occupent, à la gare routière de Niamey, de loger les exodants en attente du départ, et de leur trouver un moyen de transport.

Si l'approche monographique est porteuse d'une démarche comparative implicite, les méthodes employées sont, quant à elles, porteuses de subjectivité et de négociation. Par son implication, le chercheur se plonge « corps et âme » dans son terrain ; face à ceux qu'il se propose d'observer, il est dans l'obligation de négocier sa place, se trouvant assigné à des rôles qu'il ne choisit pas totalement. Pour compléter ce tableau des conditions d'exercice du terrain, il est nécessaire de s'arrêter sur les calendriers : calendrier de la recherche, calendrier des migrants.

### *3- Des modalités de terrain : superposition des calendriers*

Les différents calendriers qui se superposent, s'entrechoquent lors des séjours peuvent apparaître comme des contraintes. M'intéressant aux migrations circulaires, j'étais soumise à la présence ou à l'absence des migrants dans les campements, à leur date de départ, lorsque je décidais de me rendre à Abidjan. Pourtant, ce qui peut apparaître comme des contraintes, se révèle être, au fil du temps, un atout : jouer avec la présence ou l'absence de certaines personnes est un moyen de croiser les données. Les calendriers sont de différents ordres : d'une part, le calendrier des séjours du chercheur sur place est le plus contraignant puisqu'il guide les absences et les présences de celui-ci. D'autre part, les calendriers des populations jouent sur leur disponibilité, leur présence et leur absence ; si globalement, en milieu rural, le calendrier des saisons constitue la base commune pour l'ensemble des acteurs, il se diversifie lorsque l'on passe à l'échelle du groupe social, du groupe de parenté, de la division sexuée du travail... En outre, les migrations circulaires, si elles restent en partie dépendante de l'alternance saisonnière, n'en n'ont pas moins leur propre logique. La saison du sarclage du mil mobilise l'ensemble des hommes alors que les femmes sont rendues disponibles au long de la journée puisque les horaires des repas, et donc du pilage du mil, changent. L'utilisation des variations saisonnières s'avère constituer un moyen d'accéder à l'ensemble des catégories, comme un moyen de dégager les rythmes et les logiques sociales et économiques du système de production. L'objectif recherché fut de calquer les différents séjours sur le rythme saisonnier, afin de pouvoir observer la division sociale du travail, le rythme comme le type d'activités ou les périodes de repos selon la saison sèche et la saison des pluies.

Tableau n°11 : Les calendriers : un premier guide

Période	Lieux	Saisons	Groupes disponibles	Présence des migrants
<b>Séjour : mars/décembre 2001</b>				
avril/mai 2001	Ingui Wississi	Saison sèche chaude, période de soudure	Les hommes préparent les champs Certains d'entre eux « voyagent » à la recherche de nourriture (aide, don, emprunt...) Période d'activité moyenne	Certains migrants commencent à rentrer. Ceux de Wississi sont quasiment tous là depuis quelques temps (pour cause de violence à Abidjan). Ceux d'Ingui ne sont presque pas rentrés
juin/juillet 2001	Yumban Ingui	Saison des pluies	Travaux de semis et début des sarclages pour les hommes. Les femmes se consacrent à des travaux d'artisanat (vannerie); elles ne pilent qu'une fois dans la journée, le matin. Période de grande activité	Tous les migrants ayant choisi de rentrer cette année sont là
août 2001	Ingui	Saison des pluies	Poursuite et fin des sarclages Période de grande activité	À la fin du mois ont lieu les premiers départs : deux groupes partent pour Abidjan, je pars avec le deuxième
septembre/octobre 2001	Abidjan		Les migrants ne sont disponibles que le soir ou tôt le matin, travaillant dans la journée.	Arrivée progressive de groupes de migrants
novembre 2001	Ingui Wississi Yatakala	Saison sèche froide	Période de faible activité. Tous sont disponibles	Peu ou pas de migrants
<b>Séjour : août 2002/janvier 2003</b>				
septembre 2002	Niamey	Enquêtes à la gare routière		
octobre 2002	Ingui Yatakala	Début de la saison sèche froide	Fin de la récolte du mil (très mauvaise récolte) Période de faible activité. Tous sont disponibles	Nombreux départ en migration, malgré des retards dans le calendrier étant donné les événements ivoiriens
Novembre 2002	Niamey	Enquêtes à la gare routière. Recueil de données historiques aux Archives Nationales du Niger		
mi-décembre 2002/début janvier 2003	Ingui	Saison sèche froide	Période de faible activité, sauf pour certains hommes qui partent à la « recherche » de mil Problème de disponibilité étant donné la disette forte	Absence des migrants
<b>Séjour : octobre/mi-décembre 2003</b>				
Octobre/mi-décembre 2003	Niamey	Recueil de données statistiques (recensement, gare routière...), de données bibliographiques et historiques (Archives Nationales du Niger)		

Le tableau n°11 présente synthétiquement l'organisation des trois séjours effectués au long de ce travail. Il faut ajouter un premier séjour à Ingui de la fin 1997 à mai 1998, dans le cadre d'un travail de maîtrise, et un séjour de cinq semaines dans ce même campement, en mars/avril 2000 dans le cadre d'un travail de DEA. Le découpage mensuel ou bi-mensuel repose sur un départ de la brousse à Niamey pour une durée de une à deux semaines. Par ailleurs ce tableau ne fait pas état des différents séjours à Bankilaré, rarement supérieurs à 5 jours, ce village constituant une étape incontournable – ne serait-ce que pour se signaler aux autorités administratives lors des retours –, le lieu d'attente entre deux campements. Le temps passé à Bankilaré fut mis à profit pour interroger les autorités administratives et les intervenants du développement, des animateurs aux chefs de projet. Enfin en tant que marché fréquenté par une grande partie de la population touarègue de la région, Bankilaré est aussi un lieu où se concentrent les informations avant leur dispersion en brousse : informations sur ceux qui sont à Abidjan ou ailleurs, sur ceux qui ont l'intention de revenir ou qui sont revenus, mais aussi informations sur les événements politiques nigériens ou locaux.

Si le souci de se confronter aux différents calendriers fut présent dans le choix de mes séjours comme dans les conditions de leur déroulement, il reste dépendant des conditions et des possibilités de circulation au sein de la zone de Bankilaré. La saison des pluies conduit par exemple souvent à être bloqué dans un campement ou dans un village, pendant une période peu propice aux entretiens, les hommes étant occupés dans les champs. Les difficultés de déplacement, dans une zone où les transports en commun sont rares, où aucune route n'est goudronnée, ont également guidé les séjours. Si la reconstruction d'une voie de latérite entre Téra et Yatakala a vu la mise en place d'un taxi-brousse hebdomadaire direct entre Niamey et cette zone, à partir de 2002, a facilité les déplacements, au sein de la zone de Bankilaré, ils sont restés contraints par les jours de marché. Par exemple, pour aller à Ingui, il me fallait être à Bankilaré le mardi pour trouver les gens du campement et effectuer avec eux les 15 km à pied jusqu'à ce campement. Je ne pouvais me rendre à Wississi que le jeudi et le dimanche, jours de marché respectivement de Tegueï et Belley Koirra. De Yatakala à Yumban, l'ensemble des déplacements se sont faits à pied ou en pirogue. Les moments de transport ne sont pas pour autant des vides, mais des moments privilégiés de conversation avec celui qui vous accompagne, dans un contexte où il est impossible d'avoir une conversation en tête-à-tête.

Enfin, les périodes de disette ont représenté une contrainte majeure au déroulement de ce travail. Les périodes de soudure constituent classiquement des moments difficiles en milieu sahélien, périodes au cours desquelles les populations ne sont pas toujours disponibles. Les hommes, notamment les chefs de famille, sont occupés à se procurer de quoi nourrir leur famille. Cette recherche les amène à augmenter leur mobilité, que ce soit en se rendant auprès des différentes autorités – projet de développement et administration – susceptibles de leur venir en aide, ou en se rendant à Ayorou, Tillabéri, Niamey pour ceux qui ont des liens sociaux forts dans ces différentes villes. La dispersion étant l'un des moyens de lutter contre la disette, les femmes ont la possibilité partir pour un temps déterminé, chez des membres de leur famille, localisés plus au sud, là où la disette est moins forte.

L'année 2002 fut marquée par une très mauvaise récolte dans la région de Bankilaré, en raison de la faiblesse comme de l'irrégularité des précipitations et des ravages des criquets. Certains paysans n'ont rien récolté alors que d'autres ont dû se contenter de trois ou quatre bottes de mil, là où ils en récoltaient d'habitude une vingtaine. La conséquence directe fut que les prix du mil ne baissèrent que très peu sur les différents marchés alors que ceux des animaux n'augmentèrent pas, bien au contraire. Si l'utilisation du terme de famine est abusif, celui de disette aiguë et localisée reste appropriée ; cette différence de vocabulaire est importante puisque l'un des termes renvoie à une situation de crise, alors que l'autre fait référence au recours à des stratégies éprouvées, telle que la dispersion, le repli sur le cadre familial, la vente occasionnelle d'animaux ou le ramassage de graines sauvages. La disette qui s'amorçait au début de la saison froide 2002, fut l'occasion d'approcher le fait que la préoccupation principale n'est pas simplement de l'ordre de la survie, mais s'inscrit dans une quête de sens, dans le souhait de maintenir un ordre au-delà du quotidien (Spittler, 1999). Au cours de telle période, il est parfois difficile de justifier et d'assumer sa présence, aussi ai-je été conduite à réduire mes périodes de présence dans les campements.

Dans la perspective d'une démarche qualitative de type ethnologique, le choix des campements comme des acteurs ne répond pas à un souci de représentativité, mais plutôt à la volonté de confronter les points de vue et les discours sur le thème des migrations circulaires internationales. *« On pourrait parler de triangulation complexe, dès lors qu'on tente de raisonner le choix de ces informateurs en fonction de leur rapport au problème traité. Elle veut croiser des points de vue dont elle pense que la différence fait sens. Il ne s'agit donc plus de « recouper » ou de « vérifier » des informations pour arriver à une « version véridique », mais bien de rechercher des discours contrastés, de faire de l'hétérogénéité des propos un objet d'étude, de s'appuyer sur les variations plutôt que de vouloir les gommer ou les aplatir, en un mot de bâtir une stratégie de recherche sur la quête de différences significatives »* (Olivier de Sardan, 1995, p. 93). Le choix des différents campements s'inscrit dans cette logique ; en effet, l'expérience acquise à Ingui allait dans le sens d'un lien entre migration internationale et esclavage. Aussi afin d'infirmer ou de confirmer ce premier constat, s'est imposée l'idée de le confronter à des pratiques migratoires s'effectuant dans un contexte social différent. Le départ pour Wississi, comme pour les campements des Imrad Kel es Souk I autour de la mare de Yumban, s'inscrit dans cette perspective. Dans l'un comme dans l'autre la structure de la hiérarchie sociale, sa prégnance diffèrent sensiblement. Le départ pour Yumban répond, quant à lui, à l'objectif de mettre en évidence un lien entre Songhay et Touaregs dans la pratique migratoire. Au-delà de ces éléments de confrontation qui ont guidé le choix des campements, l'objectif plus général est de recueillir un corpus de données quant aux conceptions de la mobilité dans cette zone, au travers des migrations circulaires.

Pour ce qui est du traitement des différents points de vue mis en exergue, l'objectif est de dégager des *« groupes stratégiques »*, c'est-à-dire *« une agrégation d'individus qui ont globalement, face à un*

*même « problème », une même attitude, déterminée largement par un rapport social similaire à ce problème »* (Olivier de Sardan, 1995, p. 93). La constitution de groupes stratégiques permet de dépasser la division classique en groupes sociaux, comme de transcender les différentes localisations ; en tant que notion empirique, les groupes stratégiques sont amenés à se reconstituer sans cesse selon la question soulevée. Ainsi par exemple, au long des séjours dans les différents campements, des groupes stratégiques se sont dégagés au sein de ce groupe que constituent les migrants circulaires, que ce soit en fonction de la pratique de cette migration, des représentations proprement urbaines, ou des représentations de l'espace rural particulières aux exodants. Une telle démarche a sans doute pour avantage de se détacher d'une tendance au déterminisme inhérente aux hypothèses ; accorder trop d'importance aux liens entre migration et esclavage pourrait par exemple amener à analyser la première simplement comme une conséquence du second. Je reviendrai par la suite sur la présentation des différents campements et des groupes qui se sont progressivement dégagés.

### *Conclusion*

La description de l'approche monographique, dont le sujet est les migrations circulaires, de même que la description des différentes méthodes de terrain ont permis de mettre en évidence la présence permanente de la subjectivité du chercheur et de la négociation dans laquelle il s'engage avec ceux qu'il se propose d'étudier. Chaque terrain a ses propres contraintes : les migrations circulaires dans la zone de Bankilaré n'en ont pas plus que les autres. Peut-être que le jeu consiste à détourner chacune de ces contraintes pour en faire des éléments porteurs de connaissances.

La monographie constitue une forme de récit qui se construit à l'image de son sujet ; l'échelle locale se trouve alors redéfinie par les migrations circulaires, comme elle (se) redéfinit dans l'espace du récit. En amont, le corpus méthodologique, l'observation participante et les entretiens, a suivi le fil déroulé par les migrants : le fil de leurs voyages, le fil de leurs discours, de leurs questionnements. Mais, au bout de cette chaîne, il y a le retour, qui s'accompagne de la confrontation à l'écriture, d'une nécessaire prise de distance. Quelles sont les implications du passage à l'écriture objectivée ? Comment se déroule la mise à distance, l'analyse d'une expérience de terrain ? Une fois que l'on a décidé de la forme du récit, décision qui s'effectue en parallèle de l'expérience elle-même, comment s'écrit le récit ? Jusque-là j'ai volontairement laissé de côté la présentation analytique des différents campements et du corpus de données. Quels sont les matériaux recueillis ? En quoi permettent-ils de décrire et comprendre les migrations circulaires dans la zone de Bankilaré ?

## II- « IL ETAIT UNE FOIS... » : LA CONSTRUCTION DU RECIT

« Permettez-moi de proposer un cosmopolitisme critique comme quatrième figure. L'éthique est ici le principe directeur. C'est une position contestataire, une position se défiant des pouvoirs souverains et des vérités universelles, de l'hyper-relativisme, de l'authenticité locale et des moralismes de grande et petite tradition. La compréhension est son second principe, mais c'est une compréhension qui n'ignore pas ses propres tendances impérialistes. Elle est attentive à et respectueuse de la différence. Le Sophiste en est la figure idéaltypique : certes Grec, mais exclu de la citoyenneté dans de nombreuses cités ; membre résident d'une communauté de membres non-résidents ; de surcroît s'excluant d'un état universel soumis à Dieu, à l'Empire ou aux Lois de la Raison ; adeptes de la rhétorique et par conséquent parfaitement conscients des excès de celle-ci ; embarqués dans le siècle, mais n'appareillant pas sans une ironique réserve ». (Rabinow, 1985, p. 109-110)

Dans la suite du choix de la forme, de la construction de l'appareil méthodologique, du recueil des données, il y a le récit lui-même, c'est-à-dire un texte qui se présente comme une interprétation, une compréhension de la phase précédente. À une période d'empathie et de grande proximité – voire d'intimité – avec le sujet succède une période de mise à distance, conçue comme la condition de validité du discours scientifique. L'interrogation sur le passage à l'écriture résulte de deux difficultés auxquelles je me suis heurtée : d'une part, l'obligation de débiter par la description des lieux, alors que je prône la centralité du mouvement. D'autre part, l'esclavage présent à Bankilaré, de même que dans les migrations circulaires, oblige à concilier le vécu de ce phénomène, avec toute sa complexité puisqu'il s'insère dans l'histoire coloniale, de même que dans l'organisation sociale touarègue ; dans la période la plus récente, il est devenu l'objet de débats, parfois virulents, au sein de la communauté scientifique, comme dans l'espace public nigérien.

### *1- Décrire, interpréter : le passage à l'écriture objectivée*

La figure du passeur permet de décrire la position particulière du chercheur : il s'institue comme passeur entre subjectivité et nécessaire objectivité, entre le vécu de l'expérience de terrain et le regard distancié de l'analyse, passeur entre théorie et pratique. Chacun de ces passages s'apparente à des allers-retours entre différents niveaux de discours. « *Le métier de passeur commence lorsqu'on est capable de sortir du manichéisme, de construire de la pratique sociale et du sens de l'entre-deux, c'est-à-dire ouvrir des espaces transitionnels et transactionnels, des lieux ouverts pour échapper à la radicalité du tout ou rien, qui est une impasse théorique et pratique* » (Marie, 1996, p. 42). Le dépassement des oppositions classiques renvoie à des interrogations sur l'entre-deux, c'est-à-dire sur ce qui se construit, non seulement dans le passage, mais aussi dans les lieux, les moments mis en relation. Toutefois, cette idée de passage n'est pas synonyme de réduction à l'unité, n'est pas un

processus de synthèse, mais plutôt de la diversité, du multiple : diversité des expériences, comme des réflexions, et multiplicité de soi et de l'autre, celle-ci s'exprimant par les différents niveaux du discours. « *Dans cet incessant travail de tissage dans tous les sens, il y a des fils qui relient les différentes approches utilisées ou les différents territoires explorés. Plus ces fils sont ténus, plus il faut s'exercer à la rigueur, avancer en suivant des maillons extrêmement serrés, très fragiles et ô combien susceptibles, car ils sont constitués d'affection, de mémoire, d'imaginaire. Et la difficulté, comme toujours, commence avec les mots. Comment nommer le rapport qui relie la pensée méthodologique et disciplinée et l'intuition soudaine qui illumine et s'impose comme une incertitude ?* » (Laplantine, 1994, p. 72). Dans l'entre-deux, au fil des passages, un discours nouveau se construit, le discours scientifique, qui n'est ni le corpus théorique, ni l'expérience directe du terrain, mais une traduction, une transcription de l'une par rapport à l'autre et inversement. « *La littérature et la science sont toutes deux des activités de représentation sémantique et linguistique du réel. La première relève de la figuration ou de la transfiguration narrative, la seconde de la figuration ou de la transfiguration conceptuelle et théorique. L'activité scientifique est un discours qui n'a pas pour but la retranscription fidèle de la réalité à la manière d'un magnétophone sur lequel on appuie pour enregistrer, mais l'analyse de ce que cette réalité ne révèle pas spontanément. Autrement dit, la science donne forme à quelque chose qui n'existait pas avant elle. Elle construit des objets, c'est-à-dire crée de l'inédit* » (Laplantine, 1994, p. 52). Les contours, que le discours scientifique trace, ne sont pas vraiment ceux de la réalité, même s'ils sont en lien avec elle. La réalité, ou du moins le corpus de données relatives au terrain, fonctionne comme un référent pour l'écriture scientifique, référent dont il est fondamentalement distinct. Dans cette perspective, les références faites au terrain, que ce soit sous la forme de transcription de morceaux d'entretiens ou d'extraits du carnet de terrain, jouent en quelque sorte le rôle de preuve empirique pour attester de la validité du discours scientifique. Toutefois, ces extraits constituent également une reconstruction dans la réalité dans la mesure où ils sont choisis, sont le résultat d'un tri opéré en fonction des objectifs de la démonstration – cette dernière s'élaborant cependant, au préalable dans le cadre d'allers-retours. La construction peut apparaître ainsi comme un dialogue, c'est-à-dire comme un échange discursif entre deux sujets. Le chercheur qui dit *je* se met en scène face à ses interlocuteurs ; mais le dialogue est une reconstruction, « *les textes dialogiques ne sont après tout que des textes, des « représentations » de dialogues. L'anthropologue conserve son autorité en tant que représentant d'une culture dominante. Le dialogue peut seulement être esquissé et contrôlé à la manière des textes expérimental et interprétatif* » (Rabinow, 1985, p. 98). Le statut de dialogue est d'autant plus ambigu que le « je chercheur » disparaît une fois qu'il a fait la preuve de sa légitimité en affirmant qu'il était là, qu'il a observé et écouté. Ensuite, il laisse place à un *je* autre, pour paraphraser P. Lejeune (Lejeune, 1980 ; Lejeune, 1985), un *je* impersonnel, qui ne s'assume pas, ni comme auteur, ni comme individualité. L'expérience de terrain se trouve mise en scène par la réécriture.

Au-delà des va-et-vient entre théorie et expérience du terrain, il s'agit de décrire les modalités du lien qui unissent le discours scientifique et la réalité. Comment parvient-on à la construction de nouvelles formes ? En quoi sont-elles pertinentes quant à la compréhension de la réalité ? L'écriture afférente au discours scientifique présente la particularité d'être contrôlée seulement par la logique de ses propres énoncés et par la confrontation, la mise en regard avec d'autres énoncés du même type ; le discours scientifique est en quelque sorte contrôlé par lui-même, sachant que la seule logique de l'énoncé ne peut y suffire.

Le tracé de nouveaux contours, de nouvelles formes distinctes de la réalité relève d'un choix conceptuel, choix qui reste toutefois intrinsèquement lié à la démarche méthodologique adoptée. Ainsi dans la perspective d'une approche s'insérant dans la géographie culturelle, l'écriture se construit autour de la compréhension et de l'interprétation de la réalité sociale et culturelle. En effet, l'objectif étant de mettre en évidence les modalités de construction de l'espace, du monde par un groupe social, cette démarche implique de porter de l'intérêt non seulement aux différentes pratiques de l'espace et du temps, mais aussi au système de représentations, c'est-à-dire au domaine de l'idéologie, du symbole. L'idée de compréhension, qui renvoie à un courant philosophique particulier, celui de la phénoménologie, s'établit autour de l'idée de totalité signifiante, c'est-à-dire autour du fait que nous ne percevons pas seulement des objets, des pratiques, mais du sens. Dans la continuité de l'appel au sens se trouve la réhabilitation du sensible. Suivant cette logique, objet et sens sont inséparables dans la description, l'analyse compréhensive se trouvant alors au niveau du lien qui les unit. Toutefois, ce lien demande à être aussi analysé, interprété. L'interprétation oriente la réflexion vers le langage, c'est-à-dire vers l'idée de mise en situation, de mise en contexte d' la description non seulement en fonction de l'interlocuteur, mais aussi du locuteur. Compréhension et interprétation mettent en évidence la diversité des discours possibles en se centrant sur le sens et le sensible, les liens qui unissent l'objet au sens. Les formes nouvelles produites par le discours scientifique résultent de la mise en relation, des connexions établies entre ces différents niveaux. Interpréter et comprendre ne constituent pas deux étapes successives, mais s'entremêlent. Si l'interprétation peut apparaître comme l'outil de la compréhension, elle ne part pas de rien. Pour interpréter, il est nécessaire d'avoir, au préalable, compris l'objet. Ainsi l'interprétation serait un retour sur la compréhension première (Lenclud, 1996). « *En somme, interpréter serait cheminer vers un but qui est celui de comprendre ; comprendre serait, sinon être arrivé au terme du trajet, du moins arrêter le cheminement* » (Lenclud, 1996, p. 18) Toutefois, dans la pratique il est assez difficile de dissocier l'énoncé des faits, la première compréhension, l'interprétation et la compréhension aboutie, de la même manière qu'il est impossible de situer le moment où le corpus conceptuel s'établit, c'est-à-dire est-ce en amont, est-ce en aval de l'expérience, de la description, dans la mesure où ces différents types de discours se mêlent et s'entremêlent à l'infini. L'écriture se construit dans un processus interactionnel entre pratique, description et interprétation, processus permanent à tous les instants de l'expérience de terrain comme de la construction du discours scientifique. « *Ce qui pose question dans cette activité, ce n'est*

*nullement son caractère éminemment référentiel, c'est cette conception mimétique et non problématisés du lien entre le référent et le langage, c'est ce postulat d'une correspondance totale entre ces derniers. [...] L'aventure ethnographique, qui consiste dans l'expérimentation visuelle et linguistique des différences, appelle différentes façons de dire, de lire et d'écrire, une variété de versions, le contraire même de l'univocité » (Laplantine, 1996, p. 116-117). Si l'on en revient à la géographie, c'est-à-dire à cette activité de dire et faire un espace qui est dit et fait par les autres, il s'agirait de comprendre ce qui unit le monde – géo – à l'écriture – graphie.*

Si un retour sur la position du chercheur, comme sur le statut de l'écriture scientifique apparaît indispensable, le risque est qu'il impose le silence. La figure du Sophiste, proposée par P. Rabinow (Cf. : *exergue*) apparaît, à bien des égards, comme la plus réjouissante. Avec l'éthique comme principe directeur, elle propose de jeter un regard conscient et ironique sur le monde, sur notre travail, permettant alors une liberté d'écriture et de parole.

## *2- Paradoxes : raconter des lieux pour dire la mobilité*

Le récit des migrations circulaires ne peut paradoxalement que commencer par les lieux, parce qu'il s'agit des migrations circulaires dans la zone de Bankilaré vers Abidjan, parce qu'elles ne peuvent se comprendre qu'en relation aux lieux, que justement elles mettent en relation. Cependant, afin de contourner au mieux ce paradoxe, j'ai fait le choix de présenter chacun des campements sous la forme d'encadre, des « hors-textes », auxquels il sera possible de se référer. À l'inverse le corpus de données concernant directement les migrations est présenté dans la suite du texte. Quelles sont les caractéristiques des migrants interrogés ? En quoi le choix de trois lieux différents, Ingui, Wississi et Yumban, permettent-ils de croiser le regard porté sur les migrations circulaires dans cette zone ?

Quels que soient les campements, les migrations circulaires concernent les hommes, descendants d'esclaves, âgés de 18 à 35 ans. Ainsi, ils appartiennent tous non seulement à la même catégorie sociale, mais aussi à la même classe d'âge, et au même sexe. Ces trois dimensions sont les seules qui réunissent l'ensemble des migrants circulaires. Au-delà, malgré la primauté d'Abidjan, en terme de destination, les profils se diversifient que ce soit au niveau des revenus de la migration, de son ampleur, comme de la durée des séjours à l'extérieur des campements. La diversification des profils repose autant sur les caractéristiques de chacun des campements, que sur les caractéristiques du lieu de destination ; également, le projet migratoire, l'échelle à laquelle il est analysé, contribue à la différenciation du profil des migrants, à la fois entre les campements et au sein de chacun d'eux.

**Encadré n°9 : Carte d'identité : INGUI**

À proximité de la piste qui relie Bankilaré et Bongoroum, le campement d'Ingui est ainsi à une quinzaine de kilomètres du Poste administratif, à 7 km du fleuve. Il bénéficie d'un site favorable au bord d'une mare permanente de plusieurs hectares en période de hautes eaux, la mare d'Ingui-Ezak. Au nord, nord-est, il est limité par un cordon dunaire.

Catégorie sociale	Nombre de groupes de parenté	Nombre de chefs de famille
[änneslam]	1	4 (plus une veuve)
[əmyad]	2	8
[əklan]	-	40

En termes d'effectif, si la tribu Igoubéïtan compte, d'après le recensement administratif de 2000, 1099 personnes entre 14 et 60 ans, le campement d'Ingui n'abrite que 52 chefs de famille, c'est-à-dire d'après nos estimations 150 personnes. Les hommes actifs, c'est-à-dire de 16 ans et plus sont quant à eux au nombre de 52, dont 48 n'appartiennent à la chefferie.

La tribu Igoubéïtan s'est constituée progressivement par le regroupement volontaire ou non de famille autour d'un marabout charismatique ; ce dernier aurait quitté seul la Mauritanie au Moyen Âge pour répandre l'Islam en direction du Mali. La tribu aurait séjourné dans la région de Tombouctou avant de rejoindre les Tinguereguedesh au cours du XVIII<sup>e</sup> ou du XIX<sup>e</sup> siècle. Aussi la chefferie actuelle fait valoir une origine arabe, de descendants du Prophète : ils se disent [əššərifān], ce qui leur confère un statut à part y compris au sein de l'ensemble des tribus maraboutiques de la zone de Bankilaré. Toutefois, ni l'appartenance, ni l'origine n'impliquent une formation religieuse ; seuls deux fils du chef de tribu ont actuellement une formation religieuse, acquise auprès de grands marabouts de Tombouctou et de la zone de Tessit au Mali pour l'un, à l'université de Nouakchott et en Arabie Saoudite pour l'autre. Ce statut particulier leur a permis d'acquérir une certaine richesse jusqu'aux dernières sécheresses, richesse en troupeaux comme en esclaves, ces deux biens étant donnés en cadeau de remerciement ou de mariage, par des tribus guerrières notamment. La période coloniale comme les contraintes écologiques sont venues amoindrir ces richesses.

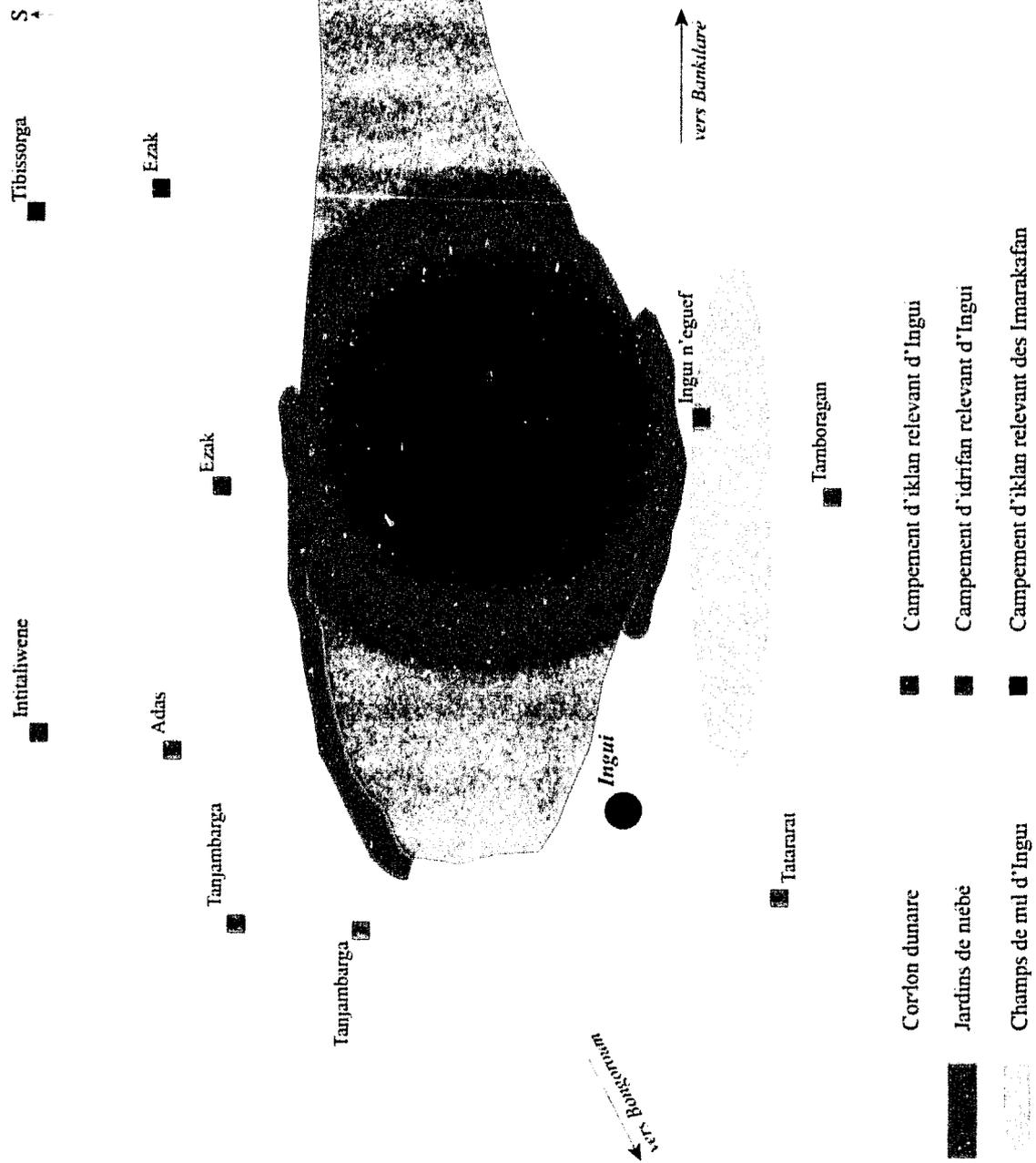
La mare d'Ingui-Ezak se trouve sur l'ancien parcours nomade de saison sèche ; avant la sédentarisation, devenue effective en 1986, ce groupe nomadisait en direction du nord-est pour rejoindre les pâturages salés au bord du fleuve Niger. L'ampleur des parcours était donc assez limitée. Aujourd'hui l'ensemble de la tribu Igoubéïtan est sédentarisé autour de la mare d'Ingui, seuls quelques groupes d' [əklan] et d' [idərifān] se trouvent plus au sud à proximité de Méhana. La sédentarisation à Ingui s'explique aussi bien par le fait que la mare soit sur l'ancien parcours nomade, que des avantages qu'elle procure. Lors de la sécheresse de 1986, l'aide alimentaire fut distribuée à Ingui, pour éviter un regroupement de populations trop important à Bankilaré. Encore aujourd'hui Ingui est surnommé [təmølle], la blancheur, en souvenir de la couleur des tentes de la Croix-Rouge. Progressivement, l'habitat s'est transformé, les maisons, les cases en seko dominent actuellement.

Le processus de sédentarisation consacre la culture du mil comme base du système de production. Il est cultivé sur les dunes, chaque famille disposant de son propre champ. Ceux de la chefferie sont cultivés par des [əklan]. Toutefois, comme ailleurs la culture du mil est mise en péril par la faiblesse et l'irrégularité des précipitations, comme par l'absence d'assolement, qui concourt à un épuisement des sols. La ressource en eau que constitue la mare permet d'étendre les cultures au niébé, d'autant plus qu'elle a bénéficié de deux projets en matière d'aménagement. L'UNICEF a creusé une vingtaine de puits-tonneaux<sup>50</sup> autour de la mare en 1986 suivant une logique de développement de l'agriculture. Au début des années 1990, la Caritas est intervenue dans le même sens creusant une quarantaine de puits cimentés autour de la mare. Malgré ces aménagements, les cultures de décrue et de contre-saison ne sont que peu ou pas développées, du moins pour ce qui est des campements dépendants de la tribu Igoubéïtan. L'une des raisons réside dans les échecs qui ont marqué le début de ces aménagements : l'éloignement par rapport aux marchés, la méconnaissance des techniques culturales appropriées ou des techniques de conservation des légumes (des tomates ont pourries dans les jardins au lieu d'être séchées) ont visiblement découragé les paysans. À cela il faut ajouter le fait que ces derniers n'ont pas forcément les capitaux nécessaires pour acheter des semences. Aussi aujourd'hui, seul le niébé est cultivé, uniquement les années où la récolte de mil est très mauvaise. Par exemple en 2001, il n'y avait pas de niébé autour de la mare alors qu'il y en avait en 2002, la saison des pluies ayant été catastrophique. Cultivé en décrue, le niébé n'oblige pas à l'utilisation des puits aménagés, puisqu'il n'est que rarement irrigué. Lorsque c'est le cas, les paysans préfèrent creuser plusieurs puits traditionnels de 50 cm à un mètre de profondeur, qui demandent moins d'effort pour puiser l'eau comme pour la transporter.

Seules les deux familles [əmyad] ont un jardin avec des arbres fruitiers (jubarier et manguié), les fruits étant

<sup>50</sup> Les puits-tonneaux, profonds de plusieurs mètres, sont maintenus grâce à des tonneaux récupérés dont on a enlevé le fond ; leur nom vient de cette technique.

Schéma n°3 : Les campements utilisant la mare d'Ingui - Ezak



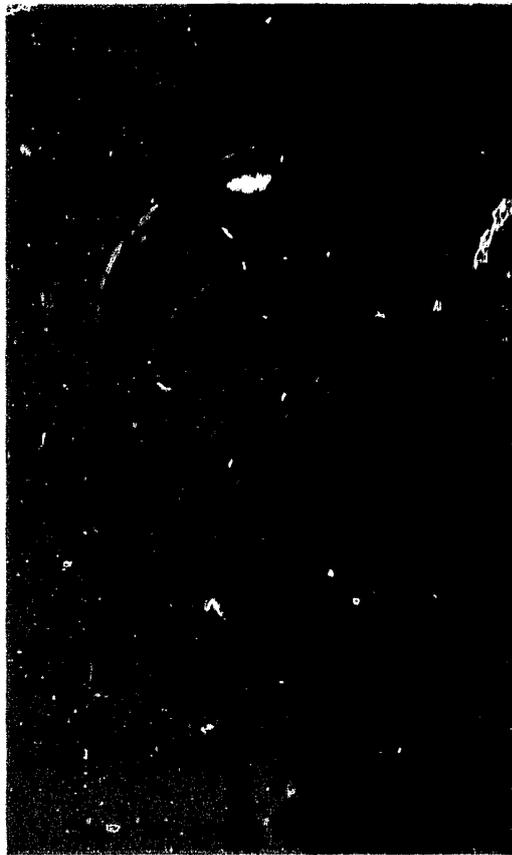
Concepteur et réalisation : F. Boyer, Migrations (UMR 6588), avril 2005

**Planche n°3 : Ingui, se fixer avec un habitat nomade**



F M Lecoultra, 1986

1986 : lors de cette sécheresse, les populations se fixent définitivement à Ingui. Se côtoient alors les cases traditionnelles en soko, les tentes en cuir caractéristiques du nomadisme, et les tentes en toile blanche de la Croix-Rouge. Afin d'éviter une trop grande concentration de populations à Bankilare, l'aide alimentaire était directement distribuée à Ingui.



F Boyer, 2000

Les cases en soko, qui renvoient à la période nomade, n'ont pas été abandonnées, malgré les facilités pour se procurer du mortier d'argile dans la mare. Elles sont reconstruites régulièrement, par les femmes, notamment au début de la saison des pluies. Sur l'armature en bois sont attachées de grandes nattes en soko (tiges de mil),



F Boyer, 2001

La mosquée d'Ingui est simplement entourée d'un petit mur de pierre, qui protège cet espace des animaux. Elle est surtout fréquentée par les hommes les plus âgés, les plus jeunes préférant prier en commun, là où ils se trouvent. En effet, la mosquée se trouve à proximité de la maison du chef de tribu.



F Boyer, 2001

L'école d'Ingui est située un peu à l'écart des habitations. Seule une classe est en ciment ; la seconde est en banco - troisième, en soko, est reconstruite chaque année par les parents d'élèves.

vendus sur le marché de Bankilaré. Autre ressource disponible à Ingui, le poisson : un projet du gouvernement avait consisté à empoissonner la mare afin de fournir une ressource et un complément alimentaire aux nomades. C'était sans compter sur le fait que les Touaregs ne mangent pas de poisson. Le chef de tribu a alors fait appel à deux familles de pêcheurs venus du Mali et de Bongoroum qui exploitent le poisson ; en retour ils versent un tribut à la chefferie.

Enfin l'élevage, même s'il n'a que peu d'importance sur le plan économique, reste fondamental pour tous. Seules la famille du chef, les deux familles [əmyəd] et cinq familles [əklari] possèdent des vaches (de une à une quinzaine au maximum). Actuellement le nombre de chameaux est limité à cinq ; il n'y a plus de chamelle depuis 2002, celle-ci ayant été volée. À cela il faut ajouter des ovins et des caprins, animaux possédés par toutes les familles. Les sous-produits de l'élevage, lait et beurre, sont consommés quotidiennement ; les animaux ne sont vendus que dans les cas de graves manques de céréales. Si les ovins et caprins sont vendus sur le marché de Bankilaré, les bovins sont commercialisés sur le marché de Méhana ou de celui de Boungourou, les cours y étant plus élevés.

Au niveau local ce campement occupe une place particulière non seulement parce qu'il est le lieu de résidence de la chefferie, mais aussi parce que s'y trouve une école, également créée en 1986, qui compte trois classes. L'ensemble des enfants résidant autour de la mare et appartenant à cette tribu fréquentent l'école. En 2001, une banque céréalière a été construite avec l'aide du CLCP ainsi qu'une case de santé avec l'aide du gouvernement (cette dernière ne fonctionne pas en raison de l'absence de personnel). Plus que d'autres, le campement d'Ingui bénéficie de projets et de l'aide internationale ; par exemple la Caritas vend des céréales à prix réduit lors de la période de soudure, parce que le chef a conservé des relations avec ses responsables, alors qu'ils n'y interviennent plus. Au niveau local, la chefferie possède un prestige certain, tant que le plan politique que religieux. Ingui est aussi un lieu de rassemblement lors des grandes fêtes musulmanes, en particulier à la fin du ramadan. La chefferie a conservé son rôle de conseillère auprès du chef de groupement ; en cas de conflits graves, de décisions importantes à prendre, elle reste incontournable. Par ailleurs, l'un des frères du chef est l'ancien secrétaire général de la préfecture de Tillabéri, ce qui lui vaut des réseaux politiques efficaces. Actuellement à la retraite, et installé à Ingui, il est pressenti pour être maire de Bankilaré.

Le campement d'Ingui compte 31 hommes entre 16 et 35 ans ; parmi eux 24 sont des migrants circulaires, c'est-à-dire qu'ils ont effectué au moins une migration, et qu'ils déclarent souhaiter poursuivre les allers-retours. Toujours, dans cette même classe d'âge, il faut ajouter trois exodants qui ont fait le choix de la migration définitive : l'un, divorcé, est installé dans la région de Torodi au Niger, l'autre à La Mecque avec son épouse, et le troisième, célibataire, est à Abidjan. Enfin n'ont pas été comptabilisés, deux [əmyəd] qui ont effectué un séjour, l'un de deux ans, l'autre de huit mois à Abidjan en 2000 et 2001 ; malgré leur jeunesse, ils ont déclaré ne pas vouloir repartir. Ainsi, parmi les hommes, esclaves, de cette classe d'âge, 77 % sont des migrants circulaires effectifs. Le tableau n°16 en annexe reprend les profils de chacun d'eux et leur localisation en décembre 2002 ; il n'est qu'un aperçu des mouvements à un moment T, les localisations pouvant se modifier très rapidement. Le caractère massif des départs se retrouve à Wississi, même si les particularités de ce campement, ainsi que les conditions du terrain, n'ont pas permis un comptage systématique. La tribu Doufarafarak 2 compte selon le recensement administratif de 2000, 1384 personnes entre 16 et 35 ans ; aux dires des migrants rencontrés, comme aux dires de mon informateur et du chef de tribu, l'ensemble des hommes de cette classe d'âge a effectué au moins un voyage. À Wississi, seuls neuf migrants ont fait l'objet d'un entretien retraçant l'ensemble de leur parcours (Cf. tableau n°17) : ceux-ci ont été complétés par l'observation participante, au travers des conversations plus informelles avec quatre exodants. Autour, les exodants ont été systématiquement recensés dans les villages de Bossiye et Tindaratan ; dans tous les cas, les entretiens se sont faits en groupe, avec l'ensemble des migrants présents, ce qui a empêché

la reconstitution des trajectoires individuelles. J'étais en effet contrainte par la méthodologie d'enquête du PNEDD. Toutefois, le caractère massif des départs est une fois encore mis en évidence.

**Encadré n°10 : Carte d'identité : WISSISSI**

L'étude du campement de Wississi se heurte à la difficulté de sa dispersion ; il se présente comme une succession de hameaux constitués par au maximum de cinq maisons, dispersés sur un espace de plusieurs dizaines de kilomètres, entre Tegueï et Belley Koira. Chacun de ces hameaux réunit une famille élargie, c'est-à-dire les parents, leurs enfants, éventuellement certains frères des premiers. Sur cet espace se trouvent les champs et les pâturages de la tribu Doufarafarak II ; le paysage se présente comme une alternance entre la pénélaine de latérite, milieu aride à la végétation rare et rabougrie, et des bancs de sable où est cultivé le mil et où coulent à la saison des pluies des kori ou des mares temporaires de taille réduite ; à la saison sèche sont creusés là les puits traditionnels servant à l'approvisionnement en eau pour les hommes comme pour les animaux. Le point noté sur les cartes comme étant Wississi occupe une place centrale au sein de cet ensemble de hameaux dans la mesure où y réside le chef, sa famille (ses fils, leur épouse et leurs enfants) ainsi que le marabout ; ont été construites là l'école communautaire et la banque céréalière, toutes deux avec l'appui de la CADEL<sup>51</sup>. Les membres de la tribu Doufarafarak II se sont sédentarisés dans leur espace de parcours de saison sèche, même s'ils n'ont jamais été nomades pasteurs, mais semi-nomades et transhumants. La sédentarisation définitive fut effective dès le début des années 1970 ; toutefois, une forme de mobilité perdure pour certains d'entre eux, notamment pour le chef et sa famille, en relation non pas avec les troupeaux, mais avec la culture du mil. Ainsi ceux qui se sont sédentarisés sur la pénélaine abandonnent leur campement dès la première pluie pour aller s'installer sur leurs champs, situés dans les espaces sableux. Là ils construisent soit des cases en soko, soit des tentes en cuir. Ils reviendront à la fin de la saison des pluies, lorsque le sarclage est terminé<sup>52</sup>.

Comme Ingui, le système de production s'articule autour de la culture du mil, de l'élevage, et de la migration internationale. Toutefois, plus qu'à Ingui, les populations sont dépendantes de la récolte du mil, puisque c'est la seule production agricole. L'élevage occupe une place plus importante : par exemple la famille du chef possède une quarantaine de bovins, ainsi que nombre d'ovins et de caprins. À cela il faut ajouter environ cinq chameaux utilisés exclusivement pour les déplacements<sup>53</sup>. L'alimentation repose uniquement sur le lait, le beurre et le mil : la boule est consommée le matin, et le midi, un repas à base de pâte de mil et de lait n'étant préparé que le soir. La sédentarisation n'a pas entraîné de modifications dans le régime alimentaire.

En saison sèche, l'activité s'organise autour du puisage de l'eau, que ce soit pour les hommes ou les femmes. Ces dernières partent le matin chercher l'eau à deux kilomètres, dans les puits traditionnels creusés dans le kori de Tegueï ; elles pilent le mil à leur retour avant de se consacrer à l'alphabétisation entre 12 heures et 15 heures. Le même voyage vers les puits se renouvelle en fin de journée, vers 17 heures ; à leur retour elles pilent de nouveau pour le repas du soir. Les hommes, quant à eux, se rendent chacun leur tour au puits pour abreuver les animaux une fois dans la journée ; le reste du temps, les animaux se dispersent.

La tribu Doufarafarak 2 compte, selon le recensement administratif de 2000, 1384 personnes imposables c'est-à-dire entre 14 et 60 ans, ce qui en fait une tribu assez importante pour la zone. La forte personnalité du chef de tribu a conféré récemment un rôle particulier à cette tribu. Sa position vis-à-vis de l'esclavage (Cf. : Partie II, Chap. 4, III), son implication dans les projets de développement en ont fait un personnage de référence pour l'ensemble des Touaregs de cette partie de la zone de Bankilaré, au point que de nombreuses familles demandent leur rattachement à sa tribu ou font appel à lui pour le règlement de conflits.

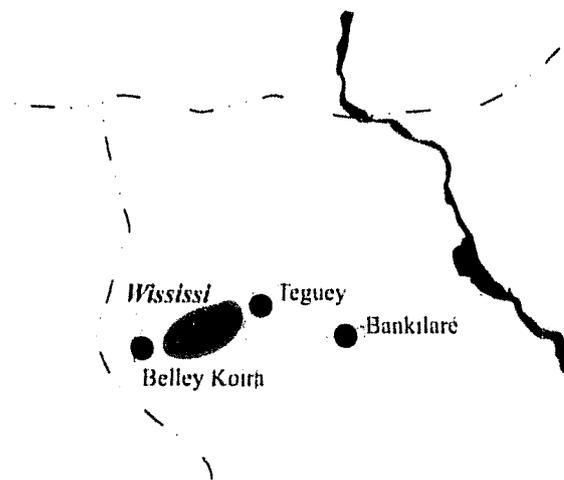
L'analyse des différentes destinations permet d'esquisser une diversification des filières à l'échelle de la zone de Bankilaré. En effet, à Ingui, les migrants circulaires se rendent uniquement à Abidjan, à

<sup>51</sup> Projet financé par la coopération suisse, la CADEL met en place des actions identiques à celles du PCLCP : construction de banque céréalière, alphabétisation, formation de parajuristes, soutien à la construction d'écoles, prêts pour le développement d'Activités Génératrices de Revenus (AGR).

<sup>52</sup> Cette forme de mobilité reposant sur la localisation des champs est partagée avec les populations songhay.

<sup>53</sup> Il est assez difficile de connaître le nombre d'animaux possédés par chacune des familles, puisque l'on ne peut interroger directement les individus sur ce thème. Les chiffres avancés relèvent donc de nos propres comptages, effectués en saison sèche, c'est-à-dire dans la période où les animaux sont dispersés, d'où le caractère approximatif des chiffres.

Schéma n°4 · Wississi : une aire de campements



Cours d'eau temporaire

Cordon dunaire

- "Wississi Moama" : campement de résidence du chef de tribu
- Aire d'installation des campements dits de Wississi
- Villages songhay, les plus proches
- Poste administratif

Représenter Wississi relève de la gageure, puisqu'il s'agit d'une nébuleuse de campements entre Teguey et Belley Koiré. Chacun de ces campements se limite à cinq ou six cases, ce qui correspond à une famille élargie.

Le chef de tribu résume ainsi cette configuration : "il suffit de voir le feu de son voisin !"

Conception et réalisation : F. Boyer, avril 2005

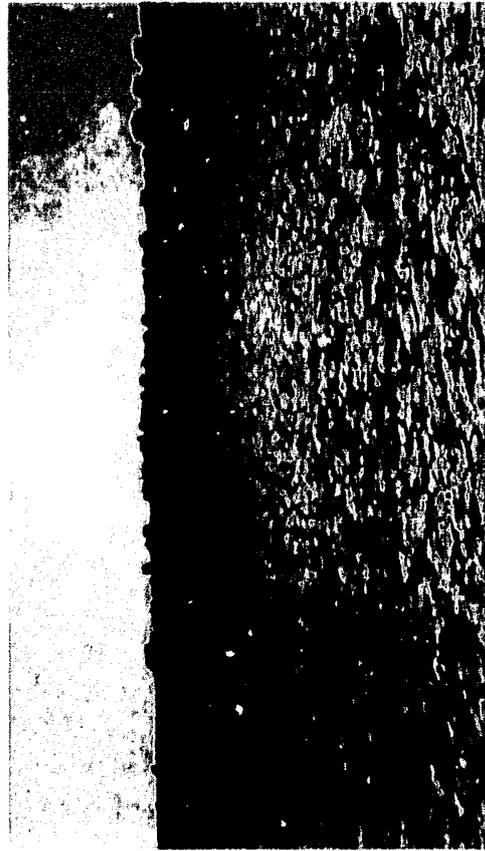
l'exception de deux exodants ; s'il y a eu des départs vers la ville de Cotonou, ceux-ci sont consécutifs à la fermeture des frontières ivoiriennes à la fin de l'année 2002. Dès 2003, les départs se sont tournés de nouveau vers Abidjan. À Wississi, Abidjan domine également largement, mais Lagos apparaît plus comme une destination possible, malgré son caractère ancien. Nombre de parcours ont commencé à la fin des années 1980 vers le Nigeria pour s'orienter ensuite vers Abidjan. Par contre autour de Yumban, Abidjan apparaît comme une destination minoritaire à côté de Lagos, qui domine tant dans les campements touaregs que dans les villages songhay. Le caractère identique des destinations selon la société d'appartenance est renforcé par l'existence de filières communes entre Touaregs et Songhay. Toutefois, chez ces derniers, la Libye se présente comme une destination de plus en plus fréquente, alors qu'elle est absente dans les campements touaregs. Ceux-ci préfèrent visiblement se rendre à La Mecque, destination absente des premiers. Ces quelques remarques permettent de supposer une différenciation géographique dans la constitution des filières migratoires, plus qu'une différenciation ethnique. Dans la partie nord de la zone de Bankilaré, les filières s'orienteraient plus vers le Nigeria, alors que dans la partie sud, elles s'orienteraient vers Abidjan. Les nouvelles destinations, la Libye ou La Mecque, si elles semblent faire état d'une différenciation ethnique, il est possible de faire l'hypothèse d'un effet d'entraînement, à plus long terme, jouant sur la proximité géographique. Cependant, le caractère géographique des filières migratoires est à nuancer, lorsque l'on change d'échelle d'analyse des destinations, que l'on passe de la ville au quartier de destination. L'ensemble des migrants originaires du campement d'Ingui se trouve dans le quartier de Garbel ; seuls deux d'entre eux logent dans un quartier proche du précédent, avec des exodants venant de Tatararat, c'est-à-dire d'un campement de la tribu Igoubeïtan. À Garbel se trouvent aussi quelques exodants de Tanjambarga, autre campement de la tribu Igoubeïtan. Les migrants originaires de Wississi se trouvent, quant à eux, soit à Bassam, soit à Yopougon, selon le hameau de provenance. À l'échelle du quartier, les filières se complexifient, recoupant à la fois l'appartenance à une même tribu et l'appartenance à un même campement. Si les migrants venant du même village logent généralement dans le même quartier, à l'échelle de la tribu, les situations sont plus variables. Il faut ajouter, d'après nos observations à Garbel et d'après les propos des migrants, que ceux-ci ignorent la localisation de ceux avec lesquels ils ne sont pas partis, avec lesquels ils ne logent. La très grande dispersion des exodants en provenance de cette zone au sein de la capitale ivoirienne, le fait qu'ils ne sortent que peu ou pas de leur quartier contribue à un cloisonnement des différentes filières. Celui-ci est d'autant plus accentué que les contacts entre tribu sont rares et distants dans la zone de Bankilaré : seuls les chefs ont l'habitude de se rencontrer, les liens de connaissance ne se nouant ensuite que par le biais de la proximité géographique. Les mariages entre tribu sont également très rares.

Planche n°4 : Les mares semi-permanentes, des réserves en eau permanentes



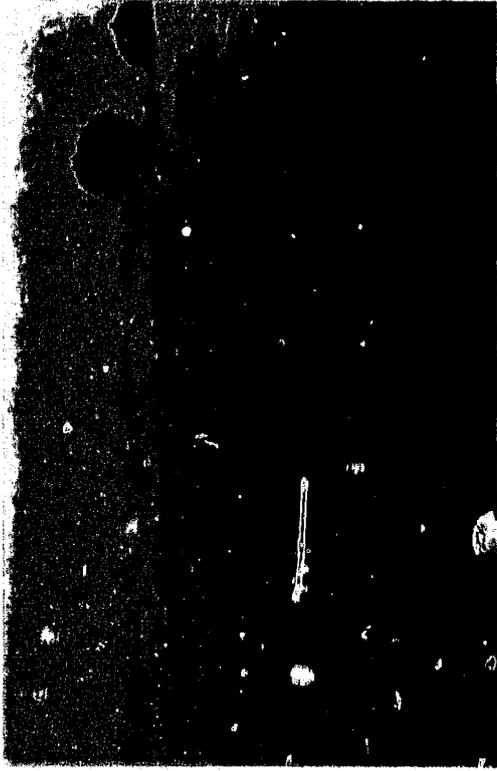
F Hoyet, 2001

La mare de Yumban : à la saison des pluies, l'eau s'étend jusqu'à l'horizon en direction du Burkina-Faso. Le seul moyen d'accéder à la mare est la pirogue. Les piroguiers remontent le courant, soit sur la rive droite, soit sur la rive gauche, mais ne franchissent pas la mare du nord au sud, en raison des courants trop violents.



F Hoyet, 2001

À la saison sèche, Yumban devient une immense étendue d'argile, où les villageois creusent des puits pour accéder à l'eau. Elle fournit également le mortier pour la construction des habitations.



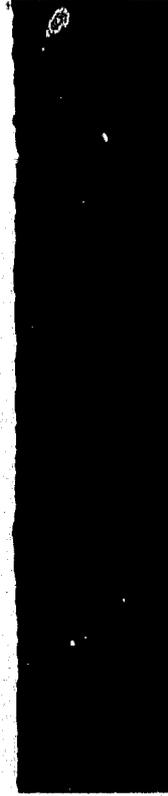
F Hoyet, 2000

Ingui à la fin de la saison sèche chaude : les tempêtes de sable sont annonciatrices de la saison des pluies.



F Hoyet, 2000

La mare d'Ingui au début de la saison sèche froide. Lorsque l'eau descend, elle laisse place à une pelouse, pâturage nourrissant pour les animaux.



F Hoyet, 2002

À la fin de la saison sèche, l'eau a quasiment disparu de l'ensemble de la mare. Les éleveurs creusent des puits traditionnels pour abreuver les animaux, ainsi que pour se procurer l'eau domestique. Seul le campement d'Ingui bénéficie d'un

Encadré n°11 : Carte d'identité : YUMBAN

Yumban n'est pas le nom d'un campement ou d'un village, mais le nom d'une grande étendue d'eau temporaire au bord de laquelle se sont établis différents groupes : trois tribus touarègues, les Imrad Kel es Souk I et II, qui appartiennent au groupement Tinguereguedesh, les Kel Tafadest, qui appartiennent au groupement Doufarafarak, et deux hameaux songhay, dépendant du village de Yatakala, Bossiye et Tindaratan. Aborder Yumban comme une entité, se justifie par le fait que non seulement les différents groupes ont aujourd'hui soit des systèmes de production équivalents, soit très proches, mais aussi qu'ils ont établi un système de relation reposant sur leur proximité et leur éloignement, leur isolement vis-à-vis des lieux de pouvoir dont chacun dépend ; par ailleurs pour tous, Yumban est un référent historique fondamental, étant donné l'ancienneté de leur installation.

Autrefois permanente, l'étendue d'eau qu'est Yumban est décrite comme une « mer intérieure » puisqu'elle s'étend sur plusieurs hectares, jusqu'à la frontière avec le Burkina-Faso à l'ouest. Elle s'est asséchée pour la première fois en 1984, à la suite d'un processus d'ensablement qui a débuté dans les années 1960 ; depuis, elle s'assèche chaque année dès les mois de janvier ou février. Au nord elle est limitée par un banc de sable, puis des dunes qui se transforment en montagne lorsque l'on s'approche de la frontière malienne. Au sud, elle est bordée par des bancs de cailloux, rendant la culture impossible, puis par des dunes de sable. À l'ouest en direction de la frontière avec le Burkina-Faso se trouvent de part et d'autre des rives des espaces de forêt. Au sud, elle est bordée par un espace de jardins, appartenant aux habitants de Yatakala, le village lui-même se trouvant sur l'autre rive du Gorouol (kori qui approvisionne Yumban pendant une partie de la saison des pluies et où elle se vide à la fin de la saison des pluies).

Ces différents groupes occupent la mare de Yumban depuis de très nombreuses années ; pour les Kel Tafadest comme pour les Imrad Kel es Souk, il s'agit de l'ancien espace de parcours de saison sèche. Auparavant ces groupes nomadisaient pour la cure salée, vers des pâturages situés sur la frontière actuelle du Mali. La baisse des ressources en eau, comme le développement du banditisme sur la zone frontalière ont conduit à l'abandon de ces mouvements. Les villages songhay ont été créés en 1948 pour Tindaratan et en 1974 pour Bossiye ; la création de ces hameaux répondait à une logique de rapprochement par rapport aux champs et d'occupation de nouvelles terres.

L'ensemble des habitants de la mare de Yumban cultivent du mil sur les dunes, parfois du sorgho. Tous, à l'exception de la tribu Kel Tafadest, ont des jardins de niébé, cultivés en décrue, jardins qui fournissent un revenu assez conséquent. Cette culture est en expansion bénéficiant directement de l'ensablement de la mare ; par exemple, les Imrad Kel es Souk, qui ont leurs jardins à Tokia, là où l'ensablement est le plus fort, voient leur parcelle s'étendre chaque année grâce aux dépôts de sables. Sur la rive droite, dans le village de Tindaratan, les jardins sont de taille plus réduite, puisqu'ils pâtissent de la présence de bancs de cailloux. Toujours dans le domaine agricole, il faut ajouter, pour les villages songhay de Bossiye et Tindaratan, des jardins de case, domaine des femmes qui y cultivent des condiments (arachides, gombo...), ainsi que des légumes (pommes de terre, manioc...), vendus sur les marchés de la région ou troqués. Le troc a lieu avec des membres de la famille installés à Niamey ; le gombo et les arachides en particulier, sont échangés contre du savon, des vêtements... Ces villages bénéficient également de la pêche, qui ne fait pas l'objet d'un commerce : le poisson est séché et consommé ensuite pendant la saison sèche.

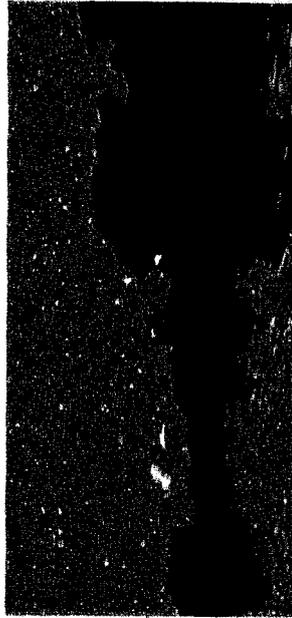
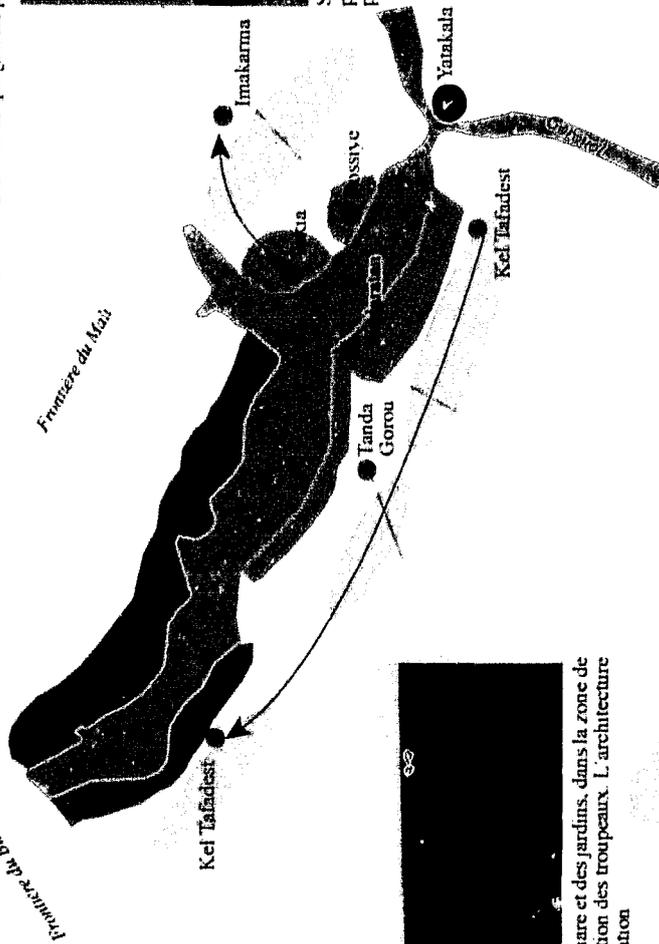
Autre activité l'élevage, également commun à l'ensemble des groupes en présence, mais selon une importance et une fonction très variables. Dans les villages songhay, les troupeaux de bovins et d'ovins restent réduits, leur rôle étant limité à la fonction d'épargne. Par contre les différentes tribus touarègues possèdent nombre d'animaux ; ainsi les Kel Tafadest, comme les Imrad Kel es Souk II pratiquent toujours une forme de mobilité en relation avec l'élevage. À la saison sèche, les Kel Tafadest, se dirigent vers le nord nord-ouest en direction de la frontière avec le Burkina-Faso, utilisant la forêt comme espace de pâturages ; les Imrad Kel es Souk II adoptent le même mouvement mais sur l'autre rive de la mare. Il ne fut pas possible de comptabiliser précisément les animaux. D'après nos observations toutefois, les Kel Tafadest posséderaient de nombreux chameaux et chamelles, ainsi que des bovins ; ils disposeraient de « trois bâtons », c'est-à-dire trois bergers peuls pour s'occuper de leurs troupeaux. Les Imrad Kel es Souk II posséderaient, quant à eux, essentiellement des bovins ; plus proches de la frontière malienne, plus isolés, ils sont directement touchés par le banditisme et par conséquent ont préféré vendre les chameaux pour les remplacer par des bovins.

Que ce soit sur le plan agricole ou sur le plan de l'élevage, les populations de la mare de Yumban apparaissent comme plus favorisées que leurs voisines du sud de la zone. En fait les difficultés naissent non pas tant des conditions environnementales que de l'isolement, de l'enclavement ; si la position frontalière peut apparaître a priori comme un atout, le développement du banditisme sur la frontière malienne a mis fin à la fréquentation du marché de Tessit, seul le marché de Markoye au Burkina-Faso est fréquenté plus ou moins régulièrement, mais il ne constitue pas un débouché pour le niébé notamment (Markoye est fréquenté en raison de la faiblesse du coût du mil par rapport aux marchés nigériens).

**Schéma n°5 : Villages et campements de la mare de Yumban**



Les Kel es Souk I résident pendant la saison sèche a Tokia, c'est-à-dire la où se trouvent leurs jardins de niébe et où les animaux peuvent s'abreuver facilement. Plus importants producteurs de niébe de la mare, ils bénéficient de l'ensablement progressif par le kori qui vient du Mali.



Sur les rives de la mare, Bossive est le seul village où toutes les familles pratiquent la pêche. Il est à la fois au milieu des jardins de niébe et à proximité des champs de mil.



Tanda Gorou se situe à distance de la mare et des jardins, dans la zone de pâturages, de façon à limiter la divagation des troupeaux. L'architecture des cases n'a pas changé depuis la fixation.

Cordon dunaire

Banc de cailloux

Forêt

Champs de mil

Jardins

Transhumance de saison des pluies



Tindaranan est construit au bord de la mare, dans une zone caillouteuse. ce qui rend difficile l'accès à l'eau, lorsque la mare se retire. L'habitat est peu dense, par comparaison avec d'autres villages songhay, les animaux y étant plus nombreux qu'ailleurs.

Sources : Enquêtes, observations, 2001  
(Clubs F. Boyer (2001))

Conception et réalisation : F. Boyer, Migration (UMRSSE), avril 2005

L'enclavement place les paysans dans une situation de dépendance vis-à-vis des commerçants soit de Yatakala, soit directement de Niamey, ces derniers sachant qu'ils peuvent y trouver du niébé à moindre coût. Pourtant, cet enclavement ne dispense pas les différents groupes de la pratique des migrations internationales, là aussi très anciennes, en particulier chez les populations songhay. Sur le plan politique, les populations touarègues de la mare de Yumban n'ont que peu de contact avec la chefferie de groupement à Bankilaré, préférant régler les éventuels conflits auprès du chef de village songhay à Yr'akala. Également les différents projets n'interviennent que de façon marginale à Yumban : la CADELTA a participé à la construction d'un forage à Tindaratan en 2001, le PNEDD, comme le PCLCP, ont abandonné toute idée d'intervention.

Si dans l'ensemble des campements et villages, le projet migratoire, quelle que soit l'échelle d'analyse s'articule autour de la pauvreté, avec toutefois, des différenciations quant à la place qui lui est accordée, l'impact des migrations circulaires est différent. D'une part, les trois lieux font apparaître un niveau de remises différent. D'autre part, la durée du séjour en migration dépend, certes du campement de provenance, mais surtout de la constitution du projet migratoire en relation avec la situation familiale. Dans tous les campements, les migrants reviennent avec l'habillement pour eux et l'ensemble de leur famille, du savon, et un poste radio, celui-ci signifiant la réussite du voyage : les variations les plus importantes se trouvent au niveau de la somme d'argent. Ingui est le campement où les remises sont les moins importantes : quelle que soit la durée du séjour, un migrant arrive avec en moyenne une somme de 5 000 francs CFA. Il est très rare qu'un migrant revienne avec suffisamment d'argent pour pouvoir acheter des animaux, d'autant plus qu'ils se doivent de venir en aide à leur famille, notamment sur le plan alimentaire. À Wississi, les remises sont plus importantes, autour de 100 000 francs CFA en moyenne, ce qui offre la possibilité d'acheter au moins des petits ruminants. Autour de Yumban, par contre, les remises sont nettement supérieures, autour de 200 000 à 300 000 francs CFA ; la hauteur des remises permet en partie d'expliquer l'importance des cheptels dans cette zone, d'autant plus que l'importance du niébé évite en partie de ponctionner les revenus migratoires pour assurer un complément alimentaire. Ces sommes ne sont valables que pour les destinations côtières. Dans le cas de l'Arabie Saoudite et de la Libye, la somme minimale se situe autour de un million de francs CFA ; en contrepartie, les séjours sont plus longs. Comme cela sera analysé par la suite, les différenciations quant au niveau des remises, alors que les destinations, comme les métiers effectués, sont identiques, reposent sur les conditions sociales propres à chacun des campements, qui influent sur la construction du projet migratoire.

Au-delà des différences liées à l'espace de départ, il est possible d'établir des profils de migrants qui recoupent les lieux, pour se fonder sur le projet migratoire. Ainsi une distinction s'établit entre ceux dont le projet individuel prime sur le projet familial et inversement. Dans le premier cas, les exodants sont généralement célibataires, ont des parents en âge d'assumer seuls la culture du mil ; les séjours en migration sont plus longs, systématiquement supérieurs à un an, s'établissant en moyenne autour de deux à trois ans, voire plus. Cette catégorie aspire à rester le plus longtemps possible hors du cadre familial et social du campement ; les remises ne sont pas pour autant supérieures, l'argent étant dépensé en milieu urbain. Cette catégorie est la plus nombreuse à Ingui, et elle est marginale autour de Yumban.

**Encadré n°12 : Carte d'identité : GARBEL**

Le quartier de Garbel à Abidjan est celui où logent et travaillent les exodants venant d'Ingui. Situé dans la commune de Port-Bouet, au sud d'Abidjan, ce quartier présente une organisation assez particulière. Coincé entre une voie rapide à l'est, une voie de chemin de fer au sud, l'abattoir à l'ouest et la lagune au nord, il est en plus entouré de murs à l'est et au sud. En effet, il s'agit d'une ancienne usine, dont les bâtiments et les logements ouvriers ont été reconvertis en habitat classique. Pour l'essentiel cet habitat s'organise autour de cours fermées ou ouvertes, en une succession de « chambres » d'environ 25m<sup>2</sup> chacune. Des familles, des groupes de migrants louent ces chambres (10 000 francs CFA), et y logent souvent à plus d'une dizaine.

Dans les interstices entre les habitations sont gardés les animaux, bovins et ovins, en attente de leur passage à l'abattoir situé à proximité. Un marché permanent anime quotidiennement ce quartier ; destiné aux migrants, on y trouve des vêtements classiques « de la brousse », du savon, des valises, des caisses, des postes radio... c'est-à-dire toutes les marchandises nécessaires à la préparation du retour.

Les migrants, commerçants ambulants, circulent au sein de ce quartier pour vendre leurs marchandises ; ils s'aventurent également dans le quartier des pêcheurs, situés au nord-ouest, ainsi que dans la zone du port à l'ouest, en fonction de la présence ou non des forces de police.

Au sein de Garbel, les migrants disent bénéficier d'une certaine sécurité, dans la mesure où il est rare que les forces de police ou les *commandos* y pénètrent du moins pendant la journée. Également ils bénéficient de la présence dans ce quartier, de nombreux Haoussas et Touaregs venus de la région de Tahoua, ceux-ci pouvant ponctuellement leur venir en aide et inversement.

Le quartier de Garbel apparaît comme doublement fermé : matériellement par la présence de ces murs et malgré les brèches qui y sont pratiquées, symboliquement par les pratiques des migrants qui n'en sortent que très rarement.

Dans la seconde catégorie, ceux dont le projet familial prime sur le projet individuel, se trouvent surtout les exodants mariés ou dont les parents ne sont plus âgés de travailler. Ils partent alors soit le temps d'une saison sèche, soit un an ou un an et demi, rarement plus. En ville, ils dépensent le moins d'argent possible : aussi paradoxalement, il arrive souvent que les remises de cette catégorie soient supérieures à celles de la précédente. Cette catégorie est la plus nombreuse à Wississi ainsi qu'autour de Yumban, minoritaire à Ingui. Par la suite, je développerai plus précisément les caractéristiques de chacune de ces catégories.

Ainsi les profils migratoires de chacun des campements sont assez différents, ce qui permet de les mettre en regard, d'observer l'un au miroir de l'autre. Toutefois, au-delà de ces différenciations, les migrations circulaires restent massives, et Abidjan s'impose comme une destination privilégiée.

### *Conclusion*

La question du passage à l'écriture a permis d'établir de préciser la place du chercheur, qui s'impose comme un passeur : passeur entre une expérience de terrain où la subjectivité et la complicité s'imposent et une écriture qui se doit d'être objectivée, d'être une mise à distance de l'expérience précédente. L'écriture reste une reconstruction dialogique, dans laquelle interprétation et compréhension introduisent des biais, dans la mesure où il est complexe de faire la distinction entre ces différentes étapes, de même qu'il est complexe de déterminer le statut du *je*, du *nous* ou du *on* qui sont énoncés. Par ailleurs, l'écriture correspond à un moment de fixation, d'autant plus rigide qu'elle

impose la linéarité du récit. Si les cartes peuvent permettre de dépasser la linéarité du déroulement, elles ne peuvent pas tout représenter, et en particulier, elles échouent souvent dans les représentations de la mobilité, puisqu'elles aussi fixent un récit.

Ainsi la présentation précédente, des lieux, comme des profils migratoires de chacun des lieux, n'est qu'une forme de récit, un récit introductif vers une analyse plus précise. En effet, malgré la volonté de placer le mouvement au centre de l'analyse, celui-ci ne peut s'entendre sans une présentation préalable des lieux qu'il relie, de l'espace dans lequel il se déploie. Avant de se centrer véritablement sur ce mouvement, un dernier thème se doit d'être présenté, thème qui a présenté des difficultés tant méthodologiques que d'exposition, il s'agit de l'esclavage.

### III- EN MARGE DU RECIT : DE L'ESCLAVAGE AUJOURD'HUI, ENTRE COERCITION MUETTE ET NEGATION

La problématique de l'esclavage contemporain dans la société touarègue, comme dans l'ensemble de la société nigérienne pose quelques difficultés. D'une part, elle a largement été niée jusqu'à une période récente<sup>54</sup>, a fait l'objet de fortes controverses et de débats, y compris au sein de la communauté scientifique. D'autre part, elle renvoie à des réalités très diverses, que ce soit en fonction des groupes ethniques concernés ou au sein de ces groupes ethniques. Observer, aborder la question de l'esclavage sur le terrain pose des difficultés, puisque, pour l'chefferie, l'esclavage n'existe pas, alors que nombre d'esclaves ont peur de parler. Aborder cette question a ainsi obligé à adopter des ruses, à utiliser le mouvement, c'est-à-dire ces moments où les esclaves sont loin : loin de leur chef, de leur famille. Analyser cette question est aussi assez malaisé, dans la mesure où cette question n'a été que peu abordée par les études, pourtant nombreuses, sur la société touarègue. Cette question oblige alors à revenir autant sur la période précoloniale, que sur la colonisation, qui a largement participé de sa pérennité, de même que sur les écrits scientifiques qui l'ont occultée.

Je ne parlerai ici que des manifestations de l'esclavage s'enracinant dans un passé lointain, fruit d'un héritage culturel et social ancien ; de même nous n'aborderons la problématique de l'esclavage que dans la société touarègue de la zone de Bankilaré, tout en gardant à l'esprit, que ni cette société, ni cette région n'en ont le monopole, de même que l'esclavage n'est pas partagé par l'ensemble du

---

<sup>54</sup> La création en mai 1991, lors de la Conférence Nationale, de l'association Timidria (fraternité en tamasheq) marque le début de la lutte contre l'esclavage. Celle-ci a pris un nouveau tournant en 2003, lorsque le gouvernement nigérien a fait de l'esclavage un délit criminel, et avec la publication d'un rapport (annexe n°8) sur le dénombrement des victimes de l'esclavage au Niger par l'association Timidria (Association Timidria, Anti-slavery International, 2003).

monde touareg nigérien. En effet, parler des manifestations contemporaines de l'esclavage dit traditionnel oblige à situer socialement et géographiquement le point de vue adopté tant les situations sont diverses, y compris malgré leur proximité. Si la région de Bankilaré, ainsi qu'une partie de la population qui l'occupe, connaît des formes d'esclavage, elles ne sont pas pour autant le reflet de la totalité des conditions pouvant être apparentées à l'esclavage dans l'ensemble nigérien.

Avant d'aller plus avant dans la description de cette catégorie sociale que sont les [əklan], il est nécessaire de faire un point au niveau du vocabulaire utilisé couramment pour les désigner : les termes de captifs, descendants de captifs, bellas, esclaves, descendants d'esclaves sont employés tour à tour sans que ne soient vraiment précisées les différences éventuelles de vocabulaire.

Le terme de captif utilisé couramment aujourd'hui dans le « français du Niger », par opposition au terme de « noble », qui désigne plus largement les hommes libres, vient de l'administration coloniale. L'esclavage n'ayant été aboli dans l'Afrique Occidentale Française qu'en 1906, le terme de captif s'est imposé, de préférence à celui d'esclave, afin de minimiser le phénomène, de dissimuler cette forme de rapports sociaux fondés sur la dépendance et la propriété : comme il ne pouvait y avoir d'esclaves dans les colonies françaises, il y a eu des captifs. Descendants de captifs est une expression que l'on retrouve actuellement, reprenant cette logique de minimisation d'une réalité sociale. Esclave ou descendant d'esclave sont des termes employés le plus souvent par ceux qui dénoncent et qui luttent contre le phénomène, l'objectif étant alors à l'opposé du précédent. Bella est sans doute le terme le plus employé dans le langage courant ; provenant de la langue songhay, il désigne les esclaves des Touaregs (dans les régions où la langue haoussa domine, on parlera de Bouzou). *« Les Bella, contrairement à une opinion répandue, ne forment pas une ethnie particulière [...] Mais les esclaves des Touaregs sont suffisamment différents tant de leurs maîtres (en raison à la fois de la ségrégation sociale et de leurs origines négro-africaines) que des sédentaires (dont ils étaient coupés par le mode de vie semi-nomade, la langue et la culture touareg) pour que l'on puisse, néanmoins, parler à la limite d'une « ethnie » : toute ethnie provient de brassages complexes au fil des migrations et des guerres. Cependant, avec les Bella, ethnie et classe sociale fusionnent : c'est exceptionnel. C'est aussi la base sur laquelle s'édifie le racisme anti-bella généralisé au Niger, qui est à la fois social (contre des esclaves) et ethnique (contre des gens « différents ») »* (Olivier de Sardan, 1982, p. 64). Si à l'origine le terme bella est employé par une société autre pour désigner une catégorie sociale touarègue particulière, son usage et son sens se sont étendus pour devenir ambigus et problématiques. Que ce soit dans l'usage courant au Niger ou dans le domaine scientifique, le terme bella tend à désigner, à ériger en un groupe ethnique original, l'ensemble des membres non libres de la société touarègue. Cet usage est largement abusif dans la mesure où les [əklan] partagent avec les hommes libres non seulement la langue touarègue, mais aussi l'ensemble des caractéristiques culturelles mises en évidence précédemment ; simplement au sein du campement, des normes en matière de prise de paroles, de comportement régissent le quotidien, de même qu'un certain nombre d'obligations, en

particulier touchant au travail. Toutefois, cet ensemble de normes, que je décrirai par la suite, n'a de valeur et de sens qu'au sein de la société touarègue.

Par conséquent, au vu de ces différents termes, je préférerai utiliser celui d' [akli], c'est-à-dire celui qui est en usage dans la société touarègue ; ce terme sera également traduit par esclave – et non par captif –, qui est sa traduction littérale. Adopter cette traduction demande toutefois de laisser de côté un certain nombre d'a priori attachés au terme esclave, en particulier les significations se référant à l'esclavage antique ou dans le Nouveau Monde, puisque le contexte est très largement différent.

Avant de présenter les différentes formes et manifestations de l'esclavage contemporain, je tenterai de définir l'esclavage dit traditionnel dans la société touarègue, dans la mesure où le premier emprunte largement à ce dernier. Quels sont les éléments constitutifs de la condition d'esclave dans la société touarègue ? À quels droits et obligations celle-ci fait-elle référence ? Comment se manifeste-t-elle dans le cadre contemporain, où l'esclavage est aboli et condamné depuis de très nombreuses années ?

#### *1- [akli], [taklit] : statut et condition servile dans le monde touareg*

L'histoire de la société touarègue sous ses différents aspects est avant tout, quelles que soient les périodes, l'histoire d'une catégorie sociale constitutive de ce groupe, à savoir les [Imaḣəyān], c'est-à-dire les nobles, les détenteurs du pouvoir. Certains auteurs, tels le Père de Foucauld sont même allés jusqu'à affirmer que seul ce groupe maîtrise la véritable tamasheq, niant par là même l'existence de dialectes au sein de cette langue. « Cette vision « aristocratique » du monde touareg est due au fait que les premiers écrits sur les Touaregs étaient l'œuvre de militaires eux-mêmes issus ou nostalgiques de la ci-devant noblesse européenne (et c'étaient précisément le cas du Père de Foucauld), et préoccupés avant tout de questions d'autorité politique, donc en relation avec les groupes dominants » (Bernus, 1976, p. 85). Ces premiers écrits, qui ont eu une influence non négligeable sur les analyses ultérieures, ont contribué à figer une imagerie valorisante des Touaregs, comme les « hommes bleus » vivant dans le désert, nomades, pasteurs et guerriers remplis d'honneur, de courage et de fierté (Cf. : encadré n°7). Ainsi que ce soit lors de la période coloniale, comme à la suite de l'indépendance, la position des différents pouvoirs face à la question de l'esclavage – dans la société touarègue comme dans les autres sociétés constitutives de l'État nigérien – est assez ambiguë oscillant entre la négation, la permissivité ou la condamnation.

Sur le plan du droit, l'esclave peut se définir comme « un objet de propriété, donc inaliénable et soumis à son propriétaire ». Partielle, cette définition s'attache qu'au cadre institutionnel qui lie le maître et l'esclave, faisant abstraction des rapports entre catégories sociales, pour se centrer sur l'échelle individuelle. Aussi est-il nécessaire d'analyser l'esclavage, certes par le biais de la relation,

entre le maître et l'esclave, mais aussi par la place que ce dernier occupe au sein du groupe social en son entier, plus particulièrement au sein du procès de production. La définition en droit est d'autant plus insuffisante aujourd'hui, puisque ce même droit ne reconnaît pas les situations d'esclavage<sup>55</sup> depuis son abolition. Suivant cette perspective, un certain nombre d'auteurs ont alors pu parler « *d'esclavage volontaire* » (Bernus, Bernus, 1975, p. 28 ; Claudot-Hawad, 2001), expression qui porte la contrainte inhérente au droit et surtout au principe même de l'abolition. En effet, l'abolition, puisqu'elle suppose la disparition de l'esclavage, ne peut supporter, a priori, la survivance de la condition d'esclave. En théorie, si l'esclavage disparaît, il n'est pas nécessaire de mettre en place des moyens pour lutter contre. L'expression « d'esclavage volontaire », si elle tente de retranscrire l'ambiguïté du droit, reste contradictoire, ne rendant pas compte de la réalité sociale et de sa diversité.

Au sein de la hiérarchie sociale traditionnelle, est faite la distinction entre les hommes libres [ilállan] et les hommes non libres, esclaves, [øklan] ; si cette dernière catégorie n'est pas uniforme, comme la précédente, le point commun repose sur la privation de liberté. Esclave est avant tout un statut social, c'est-à-dire qui s'hérite : si aujourd'hui on ne peut devenir esclave, on naît toujours esclave, de même que l'on transmet ce statut à sa descendance. Cependant, même si le fait d'être esclave relève de la transmission, les esclaves ne s'inscrivent pas pour autant dans une généalogie, autre caractéristique commune qui les distingue des hommes libres. L'identité de l'esclave ne s'inscrit pas dans une généalogie, mais dans le fait qu'il appartient à tel ou tel chef, à un maître. Cette caractéristique renvoie au moment fondateur de l'esclavage, qui est synonyme de perte des origines ; lorsque l'individu esclave intègre la société touarègue, que ce soit parce qu'il a été acheté, donné en cadeau ou razzîé, il perd son origine, plus précisément il perd ce qui le relie à ses parents, il en perd même parfois jusqu'à la connaissance. Un [akli] n'appartient à un groupe que parce qu'il appartient à un maître. La problématique de l'esclavage réside dans cette privation de généalogie : la négation de la personne humaine, qui est l'élément de définition fondamental de la condition d'esclave, est présente dans le refus de la reconnaissance d'une identité généalogique au profit d'une identité par la propriété. L'absence et la négation de cette identité généalogique renvoient non seulement au fait que l'individu n'appartient pas à une famille, à un groupe de parenté, mais aussi au fait qu'il ne s'appartient pas lui-même ; l'appartenance à un autre est la condition sine qua non de son appartenance au groupe. Cette définition originale de l'identité propre aux esclaves ne leur refuse donc pas leur appartenance pleine et entière à la société touarègue, dont ils partagent la langue et la culture.

Contrairement à ce qui a pu se passer dans d'autres sociétés esclavagistes, contrairement à d'autres formes de domination exercées par la société touarègue (Cf. : domination des Touaregs sur les Songhay au long du XIX<sup>e</sup> siècle dans la zone de Bankilaré), les esclaves ne sont pas des étrangers ou

---

<sup>55</sup> L'État nigérien a reconnu récemment l'existence de pratiques esclavagistes sur son territoire notamment par l'adoption d'une loi en mai 2003 faisant de l'esclavage un crime passible de la cour pénale.

du moins ne le restent que très brièvement. « À la différence de ce qui se passe dans certaines sociétés rurales, aucune politique de fusion n'a jamais été pratiquée, mais seulement une politique systématique d'assimilation culturelle ; en deux ou trois générations, celle-ci était accomplie. Les petites filles sont prises par les familles libres pour s'occuper des tâches domestiques, les petits garçons sont initiés aux techniques pastorales : intégrés à la vie familiale de leur maître, séparés de leurs parents, ils apprennent rapidement la tamasheq et acquièrent tous les usages de la société qui les a pris. [...] Les *iklan* sont ainsi devenus partie intégrante de la société touarègue, où ils jouent un rôle économique prépondérant » (Bernus, Bernus, 1975, p. 31). Si la logique d'assimilation culturelle fait des [əklan] des membres à part entière de la société touarègue, elle porte en elle également leur aliénation, dans la mesure où elle fonde et légitime la hiérarchie sociale, et par voie de conséquence le refus d'une identité généalogique. Ces différents éléments relevant de la notion d'identité et de celle de propriété constituent quasiment l'un des seuls points communs à l'ensemble des individus [əklan]. En effet, selon les régions considérées, comme selon les groupes sociaux ou les tribus, l'origine ou les conditions matérielles concourent à une diversification, diversité ancienne qui s'est accrue au long du XX<sup>e</sup> puisque le traitement de la question de l'esclavage fut différent au sein de l'espace nigérien. Aussi les éléments décrits ici se réfèrent essentiellement uniquement à la Bankilaré et aux groupements Tinguereguedesh et Doufarafarak.

L'origine des groupes serviles est autant diverse qu'inconnue des principaux concernés : il s'agit soit de rapt effectués à l'occasion de razzia dans d'autres groupes touaregs ou dans la zone sédentaire du sud, soit de cadeaux effectués lors d'un mariage par exemple, ou en guise de remerciement, notamment pour ce qui est des groupes de religieux<sup>56</sup>, soit d'achats réalisés dans certains marchés (Ayorou, fut par exemple un important marché aux esclaves). Une fois entré en possession d'un maître, l'esclave était rapidement assimilé à la société touarègue, ce qui l'amenait à assumer des devoirs comme des droits.

Le principal devoir du maître envers ses esclaves est celui de protection ; étant assimilé culturellement, l'esclave jouit de ce fait de la prise en charge par le maître, celui-ci en devenant le responsable. Il a accès à l'intimité de la tente, ce qui n'est pas le cas de l'étranger. Toutefois, l'esclave reste considéré comme un enfant, un être qui ne serait pas tout à fait accompli. Cette idée se retrouve dans le vocabulaire puisque le terme [akli] peut être employé, y compris aujourd'hui, soit pour appeler son esclave, soit pour appeler un enfant libre. « L'esclave a donc [...] le statut d'un mineur qui n'est doté d'aucune capacité juridique, qui ne possède rien et n'est pas responsable de ses actes. À sa mort, c'est le maître qui théoriquement hérite des biens qu'il a octroyés à ses esclaves de son vivant, ainsi que

---

<sup>56</sup> Ces groupes maraboutiques ne participant pas directement à la guerre, leur richesse en esclaves ou en troupeaux s'est constituée progressivement par le biais de dons effectués par les guerriers pour les remercier de la fabrication d'amulettes efficaces, de la réalisation de cérémonies...

*des droits sur leur descendance calculée exclusivement par voie utérine (c'est-à-dire revenant au maître de la femme esclave) »* (Claudot-Hawad, 2001, p. 154). Si l'assimilation de l'esclave à l'enfance oblige le maître à prendre des responsabilités, elle participe aussi du principe de domination. Sur le plan matériel, l'esclave ne possède rien ou du moins il ne possède quelque chose que de son vivant, étant dans l'incapacité de le transmettre à sa descendance ; de même ses enfants ne lui appartiennent pas, ils appartiennent au maître de sa femme. Dans certains cas, il est même fait état de l'impossibilité pour les esclaves de se marier selon la coutume ; ils sont contraints, soit à vivre en concubinage, soit à procréer hors du cadre du mariage. Ce type de situation se retrouve aujourd'hui de façon très minoritaire, dans quelques campements, uniquement pour des individus féminins. Dans les deux cas que j'ai observés, ce sont des femmes ayant eu un ou plusieurs enfants de père inconnu, qui sont directement attachées au service du chef de tribu ou d'un membre de sa famille ; leurs enfants ne sont pas baptisés (ils n'ont pas de prénom mais un surnom) et ils appartiennent au maître, chez qui ils travaillent dès qu'ils ont atteint l'âge de 7 ou 8 ans. Ces cas sont plutôt en faveur du maître, dans la mesure où sa [taklit] reste à son service, alors qu'en cas de mariage elle aurait rejoint la famille de son mari (par contre leurs enfants seraient venus travailler par la suite chez le maître). Cet exemple va par ailleurs dans le sens de la négation de la généalogie, puisque les enfants n'étant pas baptisés, ils n'ont pas accès à ce qui fait l'individu, c'est-à-dire le nom, et ce d'autant moins que l'équivalent du nom de famille est normalement le prénom du père.

Ne dépendant rien, l'esclave est donc au service du maître, participant activement au système de production. Le domaine économique est celui où la diversité des conditions est la plus grande. En effet, ... également est faite la distinction entre les [əklan n-egəf], esclaves de dune et les [əklan n-ehän], les esclaves de case. Dans le premier cas, les esclaves vivent assez éloignés de leur maître ; ils ne participent pas au nomadisme pastoral du groupe, s'occupant de la garde d'une partie des troupeaux et cultivant des champs pour eux et leur maître, pour ce qui est des groupes vivant dans la zone sahélienne. Ainsi ces esclaves jouissent d'une relative autonomie : ils bénéficient d'une partie des produits de l'élevage, même s'ils ne possèdent aucun animal, ils bénéficient de leur récolte, ne versant qu'un tribut fixe annuel à leur maître. Toutefois, le chef peut prendre chez eux ce qu'il souhaite, que ce soit dans les réserves alimentaires, les animaux, les biens matériels accumulés ou les enfants. Malgré cette autonomie, ces groupes restent esclaves et donc ne peuvent rien posséder, y compris la terre qu'ils cultivent qui reste propriété du groupe. Leur position d'éloignement par rapport au maître a favorisé leur libération ou leur constitution en tribu autonome lors de la période coloniale.

Les [əklan n-ehän], esclaves de case, vivent quant à eux dans une grande proximité par rapport à leur maître ; ils sont chargés des tâches quotidiennes du campement, que ce soit la garde et l'abreuvement des troupeaux, la cuisine, le puisage de l'eau domestique, la garde des enfants... Ils sont attachés individuellement à une personne, et par conséquent n'obéissent qu'à ses ordres (une personne ne peut donner d'ordre à un esclave qui ne lui appartient pas, même s'il appartient à des membres de sa famille). Les femmes ou les jeunes filles s'occupent des tâches de ménage alors que le gardiennage

des troupeaux est le rôle des hommes ; cependant la division sexuée du travail n'est pas forcément respectée lorsqu'il s'agit d'esclave, un homme pouvant être amené à piler en cas de nécessité. Les [əklan n-əhän] sont la catégorie qui a le plus de difficultés pour se marier. Les femmes, comme les hommes, n'avaient pas forcément la possibilité de quitter le campement de leur maître pour rejoindre celui de leur époux ou de leur épouse ; ainsi ils se mariaient de préférence dans le même campement que leur maître, afin de pouvoir constituer un tant soit peu une famille ; là aussi les enfants ne leur appartiennent pas. Ces derniers peuvent être même donnés en cadeau lorsqu'une fille ou un fils du maître se marie. Si c'est une fille, l'esclave qui lui a été donnée la suit dans le campement de son mari, perdant par là même toutes relations avec ses parents biologiques. Ce type de pratique est toujours en vigueur dans certaines tribus de la région de Bankilaré, des [taklaten] pouvant se retrouver dès leur plus jeune âge (à partir de 7 ou 8 ans) dans un autre groupe social, souvent éloigné, du Mali à Niamey, voire en Arabie Saoudite. Les parents ne peuvent refuser de voir partir leurs enfants, soit parce qu'ils ont peur des représailles éventuelles (et souvent théoriques) du maître, soit parce qu'ils craignent la honte qui pourrait s'abattre sur eux et les obliger à fuir définitivement le campement.

A ces deux catégories que sont les [əklan n-egəf] et les [əklan n-əhän], il faut en ajouter au moins une troisième, du moins pour celles qui sont présentes dans la région de Bankilaré : il s'agit des [idərfan], les affranchis, ceux à qui le chef a donné leur liberté. Ces individus ou ces groupes – en cas d'affranchissement collectif – ont acquis une certaine autonomie, notamment ils peuvent fonder une famille, posséder des biens sur lesquels le chef n'a pas de droit sans leur accord. Toutefois, leur origine servile reste présente d'une part par le biais du terme employé pour les désigner, d'autre part parce qu'ils versent toujours un tribut au chef de la tribu à laquelle ils appartiennent. Très souvent ces groupes mettent volontairement de la distance entre eux et leur ancien maître afin de faciliter leur nouvelle autonomie.

La classe servile occupe donc une place prépondérante dans le système de production. Elle est la seule habilitée au travail manuel, en particulier dans le domaine de l'agriculture pour les hommes, dans celui des tâches ménagères pour les femmes ; les techniques pastorales sont, par contre, pour une large part, communes aux hommes libres et aux esclaves. Toutefois au sein de l'espace touareg nigérien, l'importance de la classe servile varie considérablement. Peu nombreux dans la zone désertique – peut-être parce qu'elle ne pouvait supporter une charge humaine trop importante – ils sont très nombreux dans la zone sahéenne ou proche du Sahel, leur nombre étant souvent supérieur à celui des hommes libres. Ce dernier cas de figure correspond à la situation dans la zone de Bankilaré, puisque cette classe y représenterait plus de 90 % de la population touarègue totale.

L'esclavage ayant été aboli par la colonisation, abolition réitérée lors de l'indépendance, la description précédente ne devrait plus avoir cours dans le Niger contemporain. Pourtant dans certaines régions, celle de Bankilaré en particulier, l'esclavage survit sous des formes très différentes, qui dépendent tout

autant de l'histoire coloniale, que de la personnalité et/ou du statut des différents chefs de tribu qui ont pu se succéder.

La position de l'administration coloniale face à l'esclavage est assez ambivalente ; les administrateurs ont tenté de trouver des arrangements entre leur propre idéologie, apporter et diffuser les principes de la *civilisation*, de liberté et la nécessité de maintenir l'ordre, la paix, de contrôler les régions placées sous leur autorité. La question de l'esclavage est souvent passée après la nécessité de s'assurer une chefferie efficace et obéissante, de s'assurer que les populations ne se dispersaient pas. Aussi le traitement de l'esclavage est largement dépendant de la personnalité de chacun des administrateurs coloniaux. Il n'y a pas vraiment eu de traitement collectif de la question, chacun des conflits qui pouvait surgir étant traité au cas par cas. L'ambiguïté de la position des administrateurs coloniaux se retrouve dans les différents rapports transmis à leur autorité.

*« À propos des Bellahs et de la tribu Logomaten Assadek*

*Chef Assadek, père Anafran, mère Matiken, chef depuis 20 ans environ. Successeur éventuel, son frère Ismar. C'est une tribu de Bellahs appartenant avant la conquête à la mère de Mainassara, Targui de la tribu Logomaten Houssi. Suivant la coutume targui les femmes seules héritent des Bellahs<sup>57</sup> ; c'est la sœur de Mainassara, Al Raniet, également de la tribu Logomaten Houssi qui actuellement revendique la propriété de ces Bellahs. Il va s'en dire que son autorité sur ces Bellahs n'est plus ce qu'elle pouvait être autrefois, mais il n'en est pas moins vrai que, soutenu par Rabiden [alors chef de groupement Tinguereguedesh], elle cherche à tirer tout le parti possible de Bellahs encore trop impressionnés par leur soumission arabe aux Touaregs et trop enclins à supporter leurs vexations sans se plaindre. J'ai dû récemment intervenir pour faire rendre à leurs parents deux jeunes enfants que Raniet était allée prendre, sans autre forme de procès, pour s'en faire des domestiques. À ce sujet, je me permettrais une digression. Al Raniet est venue à Ossolo se poser en victime, toujours appuyée par Rabiden. Ce dernier, j'en ai rendu compte maintes fois se plaint des interventions du chef de subdivision compromettant son autorité auprès des Bellahs. Il vient de se signaler encore, après avoir paru s'assagir, par une captation d'héritage. Démasquant à Ossolo ses véritables sentiments, il m'a déclaré ceci : « Si la porte du poste de Téra est maintenant ouverte aux Bellahs, je connais le chemin de Niamey. Si je n'ai plus droit à l'héritage des Bellahs, il vaut mieux que je me retire ». À ce compte Rabiden serait propriétaire des 10 000 Bellahs de la subdivision et de leurs animaux.*

*Au moment où j'écris ce rapport je sais que Monsieur le commandant du cercle de Tillabéry se rend à Diagorou où je le rencontrerai. J'ai convoqué Rabiden pour qu'il lui expose ses revendications. Je serais heureux de voir, après avoir montré comme il les entend, les droits de Rabiden définis d'une manière précise. Je n'ai jamais eu l'intention d'abaisser et je n'ai jamais abaissé l'autorité de ce chef qui est indispensable pour assurer la bonne administration des nomades peu disciplinés. Elle est d'ailleurs assez grande pour se passer de l'appui de l'administration qui, c'est mon avis, doit plutôt la réfréner en ce qu'elle a d'incompatible avec nos principes. Rabiden, au demeurant, sait qu'il soutient une mauvaise cause et après avoir prononcé les propos cités plus hauts et fort mal accueillis, a cherché à les atténuer. Mais comme avec son entêtement et sa mauvaise foi il reviendra tôt ou tard à la charge, il est bon de mettre fin une fois pour toutes à ses prétentions intolérables ». Rapport de tournée effectuée du 17 mai au 27 juillet 1933 dans la subdivision de Téra par le chef de subdivision. Subdivision de Téra, Cercle de Tillabéry, Colonie du Niger. (Archives Nationales du Niger, Niamey).*

Se retrouve dans ce rapport l'embarras face à la nécessité de conserver la paix sociale, paix qui passe par l'assurance d'avoir des chefs traditionnels obéissants, soumis et ayant de l'autorité sur leurs populations, et des coutumes en désaccord avec la « morale ». Généralement l'administration

---

<sup>57</sup> Il y a vraisemblablement une erreur quant à l'interprétation de la coutume touarègue.

coloniale n'intervenait que lors des conflits, ceux-ci n'étant pas systématiquement réglé en faveur des [əklan] ; le règlement dépendait plus du résultat d'un rapport de force entre les plaignants, leur maître et l'administration.

La principale intervention de l'administration coloniale réside dans le morcellement de la société touarègue en un nombre de tribus toujours plus grand. En effet, après la révolte de 1916, la logique coloniale, pour asseoir son autorité fut de diviser les groupements en tribus autonomes ; des groupes [əklan] ont pu ainsi choisir un chef parmi eux et acquérir une certaine liberté, même si chacune de ces tribus restait sous l'autorité du chef de groupement, également chargé de lever l'impôt, de constituer les greniers de réserve ou de trouver la main-d'œuvre nécessaire aux recrutements obligatoires. Toutefois, les conséquences de cette forme de libération furent diverses et différemment appréciées par l'administration ; afin d'entériner leur autonomie, les groupes d'[əklan] ont eu tendance à se disperser en brousse, à s'éloigner de leurs anciens chefs. Rendant plus ardue l'administration des populations, les colons ont cherché à lutter contre cette dispersion, ce qui fut sans doute le principal facteur de non-libération des esclaves.

*« Dans l'administration des Bellas nous avons commis une grosse faute en amoindrissant l'autorité de leurs chefs ancestraux que la nôtre ne peut remplacer parce que nous ne pouvons vivre aussi près d'eux qu'il serait nécessaire.*

*Nous sommes arrivés ainsi à créer une race d'anarchistes qui n'acceptent plus que rarement les ordres de leurs chefs touaregs ou bellas et qui essaient par tous les moyens (car ils n'ont aucune conscience) d'échapper à notre autorité. Réfractaires à l'impôt, aux prestations, aux réquisitions, ils ne viennent d'eux-mêmes à Téra que pour se faire soigner ou pour régler des affaires de bœufs ».* Rapport semestriel d'ensemble, 1<sup>er</sup> semestre 1941, commandant Plagnol Louis Marius. Division de Téra, Cercle de Tillabéry (Archives Nationales du Niger, Niamey).

Face au constat que la liberté annihile l'autorité et la domination coloniale, les administrateurs ont été conduits à appuyer l'autorité des chefs traditionnels et donc à tolérer certaines manifestations de l'esclavage. Pourtant dans le même temps, la population ayant acquis une relative autonomie a connu une aisance économique plus importante, en particulier par le biais de la culture du mil ; en effet, étant donné sa participation active et ancienne au système de production, étant donné l'absence de contraintes, de tabous quant aux travaux effectués, les esclaves se sont imposés comme les acteurs économiques fondamentaux de la région.

*« Chez les Touaregs, noter la paix sociale – effet de l'immense enrichissement des Bellas par la vente du mil sur les marchés du Gorouol. Aussi bien les Bellas qui n'avaient droit qu'à s'habiller en peaux se vêtissent-ils de plus en plus comme les Imageren – civilisation par les marchés.*

*On constate après l'hivernage, que les campements bellas entourent tous les villages cadots. Ils ne se dissimulent plus comme autrefois*

*Le but est double : nourrir les bœufs aux champs des sédentaires ce qui est bon pour les champs et pour les bœufs.*

*Prendre à leur charge les divers travaux que les cadots ne font pas et piler le mil des femmes songhai. Ils sont payés en mil qu'ils revendent aux Cadots quand il sera cher ».* Rapport semestriel, 2<sup>ème</sup> semestre 1945, Subdivision de Téra, Cercle de Tillabéry, Colonie du Niger. (Archives nationales du Niger, Niamey).

En fait, même si les esclaves n'ont pas été totalement libérés dans les faits, ils ont acquis et affirmé leur autonomie par le biais de leur dynamisme économique, par rapport à la population noble. Cet

enrichissement fut d'autant plus important, qu'ils ont bénéficié des animaux que leur maître leur avait donnés à garder parfois depuis plusieurs générations. En effet, à l'arrivée des colons tout comme à la suite des indépendances, une partie des membres de cette catégorie sociale a fait valoir ses droits sur des animaux, qui selon le droit coutumier ne pouvaient lui appartenir. Des hommes libres, y compris le chef de groupement, ont par là même perdu une grande partie de leurs animaux, puisque les différentes administrations ont généralement reconnu la propriété des troupeaux à celui qui en avait la charge. Toutefois lors de conflits concernant ces animaux, certaines décisions sont relativement ambivalentes, faisant état du souci de ménager les susceptibilités de chacun. Par exemple, la « convention des Allachaten » signée en 1942, maintient les [əklan] dans leur condition servile : ils ont la possibilité de posséder des animaux à condition qu'ils s'engagent à continuer à servir leur maître, ce dernier s'engageant, quant à lui, à payer leurs impôts, à les vêtir et à ne pas s'approprier abusivement leurs animaux. Relecture et adaptation du droit coutumier, cette convention est pourtant en désaccord avec le droit colonial.

*« La politique coloniale oscilla entre ces deux extrêmes au gré des événements et de la personnalité des administrateurs en place. D'une façon générale, le statu quo se maintenait, et il fallait une période de crise, une cassure, pour que les disputes latentes viennent au grand jour, et que la scission entre maîtres et captifs soit consommée : mort d'un grand chef dont l'autorité indiscutée n'est pas remplacée, par exemple »* (Bernus, Bernus, 1975, p. 42). L'ambiguïté de la politique coloniale est largement responsable de la situation actuelle, c'est-à-dire de la survivance de pratiques esclavagistes dans cette région, et ce même si la tendance générale va dans le sens d'une libération. Par exemple, lors des mariages, il est possible de constater une plus grande mobilité des personnes : l'époux ou l'épouse peuvent quitter définitivement le campement de leur maître pour s'installer dans celui de leur conjoint(e). Si ces personnes conservent leur statut servile, elles n'ont plus vraiment de maître direct, s'étant placées plus ou moins volontairement, sous la protection de celui de leur conjoint(e). Les cas que nous avons pu constater ne concernent que des hommes ayant rejoint le campement de leur épouse ; si le couple ne participe que de façon épisodique aux travaux exigés par le chef de tribu, leurs enfants et en particulier leurs filles sont directement au service d'un des membres de la famille du chef, mais avec un statut particulier, c'est-à-dire qu'elles passent la nuit chez leurs parents et ont la possibilité d'être scolarisées – ce qui n'est pas le cas de toutes les [taklaten n-ehän]. Ces familles disposent également d'un champ, d'animaux ne versant qu'un tribut annuel au chef sous forme de bottes de mil ; leurs fils pratiquent librement la migration circulaire, même si à leur retour ils se doivent de donner une partie de leurs gains au chef. La plus grande mobilité de cette catégorie sociale non seulement en liaison avec les pratiques matrimoniales, mais aussi en relation avec les différentes formes de migration – que ce soit la croissance des migrations circulaires, ou le choix de la migration définitive pour certaines familles – a participé d'une diversification de cette population. Cette dispersion n'empêche pas les [əklan] d'être toujours recensés dans la tribu de leur ancien maître, obligeant ce dernier à parcourir de vastes espaces pour recouvrer l'impôt tout en lui permettant de

conserver une partie de son autorité – le prélèvement de l'impôt officiel est souvent l'occasion de prélever un tribut.

Résultant de cette histoire, la situation contemporaine est marquée non seulement par une très grande diversité des conditions, mais aussi par certaines contingences touchant autant à la personnalité du chef de tribu ou du maître, qu'à la catégorie à laquelle lui-même appartient ou à l'intérêt de l'administration et des acteurs du développement pour cette question.

## *2- La condition servile aujourd'hui : entre survivance et adaptation*

Pour analyser les caractéristiques de la condition servile dans la période contemporaine, je me centrerai sur deux campements, deux tribus particulières, c'est-à-dire là où les observations ont été les plus longues ; en effet, la question de l'esclavage relevant largement du tabou, que ce soit parce que les maîtres ne peuvent ignorer son interdiction, ou parce que les principaux concernés ont honte ou peur de parler de leur situation, elle ne peut être abordée qu'après un long moment passé dans les campements. Ingui est occupé, je l'ai dit, par l'ensemble des catégories sociales constitutives de la société touarègue. Lieu de résidence de la chefferie de la tribu Igoubéïtan, qui est une tribu de [änneslam], appartenant elle-même au groupement Tinguereguedesh, il abrite des nobles, des [əmyad] et différents groupes d'[əklan]. Le campement de Wississi est occupé quant à lui par la tribu, Doufarafarak 2, constituée exclusivement d'[əklan], c'est-à-dire ayant son propre chef choisi au sein de cette catégorie, et relevant du groupement Doufarafarak. Ces deux exemples reflètent assez largement la diversité de la condition servile, que ce soit dans son rapport au pouvoir ou dans sa participation au système économique.

Le point commun réunissant aujourd'hui l'ensemble de la population servile ou d'origine servile réside dans le fait que, quelle que soit leur condition économique, politique et sociale, elle reste marquée par son origine et son absence d'identité généalogique, telle qu'elle a été décrite précédemment. La simple désignation des individus par le terme [akli] ou [taklit] suffit à les isoler, à les stigmatiser ; plus concrètement la stigmatisation se retrouve dans la pratique d'une endogamie stricte, y compris dans les cas éventuels d'installation en milieu urbain ou de niveau éducatif élevé. Désignation, pratique de l'endogamie, absence d'identité généalogique, sont les trois éléments minimaux d'expression de l'esclavage contemporain, le dernier élément étant celui qui s'inscrit le plus dans la logique de la persistance de l'utilisation de la notion d'esclavage.

La population de Wississi correspond quasiment à ce cadre ; en effet, le système de production qui s'articule autour de la culture du mil, de l'élevage et de la migration circulaire est totalement

indépendant de la chefferie de groupement. Cette dernière ne joue a priori que le rôle d'intermédiaire entre les populations et d'une part, certains projets de développement (la CADELT en particulier), d'autre part la distribution de l'aide alimentaire ou des céréales à prix réduit par le gouvernement. Un événement particulier, survenu il y a deux ans a permis au chef de cette tribu, de se libérer des contraintes financières exigées par le chef de groupement.

« Discussion le soir avec Ahamed (instituteur) et le chef de tribu, Moama.

Moama ne paye plus le tribut que ce soit à Moadata ou aux gens du Mali, qui sont de la même famille. Moama est fait voler trois chameaux, il y a deux ans. Pour cela il est allé deux fois chez le chef de poste qui ne lui a fait que des promesses. Il est aussi parti vers le Mali, à la recherche de ses chameaux ; là-bas il a vu quelqu'un de la famille de Moadata qui lui a promis de partir à la recherche de ses chameaux. Pour cela, il a dépensé quasiment 100 000 francs CFA pour payer la personne ainsi que le carburant nécessaire à ses déplacements. Puis il a reçu une note selon laquelle cette personne avait retrouvé les voleurs, qu'ils avaient des chameaux, mais pas les siens. C'était des chameaux du Mali, qu'il fallait donc vendre là-bas, puisqu'ils étaient marqués. Puis, plus rien. À ce moment, Moama a voulu aller voir Tandja [président du Niger] ; Ahamed lui a conseillé de passer voir d'abord le chef de poste à Bankilaré ; ce dernier lui a alors expliqué, qu'à Bankilaré, Tandja c'est lui. Au bout d'un certain temps, il a abandonné ses recherches, en envoyant simplement quelqu'un au Mali avec une note expliquant que s'il voyait un Malien dans la zone, il l'égorgeait, considérant que lui n'avait plus rien à perdre. En effet, jusque-là, chaque année, à la fin de la récolte, une caravane d'une dizaine de Touaregs religieux maliens se présentait chez lui pour recevoir le [takute]<sup>58</sup>. D'une part, il fallait les nourrir pendant plusieurs semaines, d'autre part il fallait leur donner du mil déjà travaillé, c'est-à-dire déjà pilé. En plus de cela il versait un tribut à son chef de groupement. Depuis cet événement vieux de deux ans, il ne paye plus rien et personne n'est venu réclamer quelque chose. Il considère que lui a plus gagné que ceux qui ont volé les chameaux ». (Wississi, 1<sup>er</sup> mai 2001, C.T.)

La fin du versement d'un tribut qui est une des marques fondamentales de la dépendance, n'empêche pas l'existence de conflits entre cette tribu et le chef de groupement. Par exemple, cette tribu a souhaité se doter d'une école communautaire à partir de l'année 2000, puisque jusque-là si des parents voulaient scolariser leurs enfants, ils étaient dans l'obligation de les envoyer à Teguey ou à Bankilaré, le dernier village impliquant le pensionnat. Aussi d'après mes constats, seuls deux enfants avaient été scolarisés. Le chef de groupement a tenté de faire pression au niveau de l'inspection académique à Téra afin d'empêcher l'ouverture de cette école, estimant sans doute que les enfants n'avaient pas besoin d'être scolarisés. Il faut noter que les créations d'école sont les enjeux contemporains les plus importants dans la relation entre les esclaves et leur chef, maintenir les esclaves dans l'ignorance étant l'un des moyens de les maintenir en situation de sujétion. Après un premier refus de la part de l'inspection académique, le chef de tribu de Wississi a dû faire appel à l'association Timidria, association de lutte contre l'esclavage au Niger, qui est intervenue non seulement comme groupe de pression mais aussi comme bailleur de fond, apportant une aide substantielle lors de la construction des bâtiments. D'autres acteurs du développement, notamment la CADELT, sont également intervenus sur le plan financier.

---

<sup>58</sup> Ce terme peut se traduire par l'aumône ; il s'agit d'une forme de tribut réclamé par les seuls groupes maraboutiques, qui se posent comme les intermédiaires entre Dieu et les hommes, statut qui leur permet de bénéficier de ce type d'avantages. La peur du pouvoir conférée à ces groupes, la peur de Dieu fait que peu d'individus refusent de verser cette aumône.

Dans la zone de Bankilaré, le cas de Wississi est assez atypique pour ce qui est des luttes et de l'opposition envers le chef de groupement, au point que nombre d'[øklan] ont demandé leur rattachement à cette tribu, afin de bénéficier de sa protection.

*« Même lorsque les gens ont un problème, il [Moama] lui arrive de donner son propre argent, au point où beaucoup de personnes voudraient rejoindre sa tribu. Pour cela il attend le recensement<sup>59</sup>. Il vient même en aide à des personnes qui ne sont pas de sa tribu. Par exemple, des Peuls ayant été accusés à tort par les services des eaux et forêts, qui pratiquaient en fait la corruption, sont venus demander sa médiation : il a mis cette affaire de corruption à jour, la p...tant jusqu'à Téra<sup>60</sup>. Les Peuls devaient payer 15 000 francs CFA chacun. Finalement pour le remercier, ils lui ont donné 2 500 francs CFA chacun » (Wississi, 1<sup>er</sup> mai 2001, entretien avec Ahamed, instituteur de Wississi).*

La personnalité du chef de tribu lui confère la sympathie de ses voisins, qui font appel à son intégrité lors de conflits ; ainsi il est connu dans toute la zone de Bankilaré comme celui qui « n'a peur de rien », ni des chefs traditionnels, ni de l'administration. Ainsi la libération et l'autonomie de ce groupe tiennent plus à la nomination d'un chef charismatique qu'à l'attitude des autorités ou du chef de groupement, ces derniers ayant plus tendance à le considérer soit comme des Bellas, soit comme des [øklan].

Le campement d'Ingui, et plus largement la tribu Igoubéitan, présente, quant à lui des caractéristiques tout à fait différentes, dans la mesure où la chefferie de tribu est occupée par des nobles religieux, des [ǎr' ɛslam]. De façon générale, les campements de religieux sont réputés pour être ceux où les survivances de l'esclavage sont les plus prégnantes. En tant qu'intermédiaires entre Dieu et les hommes, que dépositaires du savoir religieux, les membres de cette catégorie sociale sont craints non seulement par leurs propres [øklan] mais aussi par ceux des autres tribus ou même par les populations songhay voisines. Suivant cette logique de peur, refuser quelque chose à un religieux équivaut quasiment à faire une offense à Dieu. Aussi ces derniers ont beaucoup moins de mal que les [imažəyǎn] à continuer de prélever un tribut. Toutefois, si pour ces derniers le tribut s'apparente à l'impôt, pour les religieux, il s'agit du [takute], c'est-à-dire de l'aumône ; le sens conféré au paiement n'est pas tout à fait identique, le premier relevant de la redevance alors que le second relève plus du devoir. Le sens de devoir accordé au don ne concerne pas seulement le versement d'une part de la récolte ou d'une part des gains obtenus en migration ; il s'étend au fait de donner l'un de ses enfants afin qu'il travaille dans la famille du chef, ou de ne rien refuser au chef lorsque celui-ci en fait la

---

<sup>59</sup> Il s'agit du recensement administratif qui sert de base à la collecte de l'impôt.

<sup>60</sup> En tant que sous-préfecture, Téra est aussi le lieu du pouvoir judiciaire. Faire appel à l'autorité du sous-préfet ou aux autorités judiciaires est assez exceptionnel ; seules les affaires les plus graves, ne pouvant être réglées ni par la justice coutumière, ni par l'autorité du chef de poste, « vont à Téra ».

Planche n°5 : L'esclavage au féminin : les travaux domestiques



F. Boyer, 2001

Les deux jeunes filles debout, l'une esclave de la femme du chef, l'autre esclave de la sœur du chef, pilent le mil pour le repas. Leurs journées s'organisent autour de cette activité, qui les occupe plus de deux heures le matin et en fin d'après-midi. Le reste du temps, elles s'occupent des enfants, du ménage...



F. Boyer, 2001

Les femmes esclaves plus âgées sont mobilisées lors de la construction des habitations (ici, le toit d'un hangar). Très souvent, elles ne sont pas voilées, contrairement aux femmes des classes noble et vassale.



F. Boyer, 1998

Les campements proches de la mare et dépendants d'ingui ne peuvent se fournir en eau au forage de ce village. Les habitants se rendent ainsi chaque jour au bord de la mare pour remplir les outres de la journée. Cette activité est souvent le fait des enfants ou des jeunes femmes.

demande, que ce soit une prestation en travail ou le don d'un bien matériel (animaux, couverture, savon...). Les données concernant l'esclavage dans ce campement sont essentiellement le résultat de nos observations, ainsi que de discussions avec les migrants.

Les différentes familles<sup>61</sup> [əklɪn] résidant au campement d'Ingui n'ont pas toute le même statut, soit parce qu'elles n'ont pas la même origine, soit parce que certains de leurs membres font état de résistance plus ou moins active vis-à-vis de la chefferie. Une première catégorie est constituée par les personnes travaillant et résidant dans la famille du chef : attachées à l'un de ses membres, elles s'occupent des tâches quotidiennes, puiser l'eau, faire la cuisine, s'occuper des enfants pour les filles, s'occuper des animaux et des champs pour les hommes. Généralement jeunes, voire très jeunes, ces individus ont des histoires familiales originales : certains sont orphelins de père, de mère ou des deux, d'autres viennent de campements éloignés ayant été donnés lors des mariages, d'autres enfin ont vu leurs parents fuir le campement. Isolées, ces personnes ont peu de chance de pouvoir fonder une famille, notamment pour ce qui est des femmes. Par ailleurs ces dernières sont nettement plus nombreuses que les hommes. Actuellement est dans cette situation une femme ayant autour de 35 ans, qui s'occupe des tâches ménagères pour la sœur du chef, et qui a eu trois enfants sans être mariée : le premier, un garçon a environ 16-18 ans, il s'occupe des troupeaux, le second est une fille qui a entre 8 et 10 ans, qui s'occupe également des tâches ménagères, le dernier est un garçon qui est encore bébé. Également, on compte une fille ayant autour de 20 ans, qui s'occupe des tâches quotidiennes pour la femme du chef ; elle a une fille encore bébé, hors mariage. À cela il faut ajouter une fille d'environ 10 ans qui a travaillé pour la sœur du chef jusqu'en 2001, date à laquelle son père établi à Torodi est venu la chercher et l'emmener avec lui (sa mère a fui au Mali, personne n'a pu me dire où exactement). Enfin, un homme d'environ 30 ans, B.M., demi-frère de la précédente (même mère dont il ignore la localisation et de père décédé) s'occupait jusqu'en 2000 des animaux du chef ; cette année-là, il a fui à Abidjan.

*Discussion avec I.H chez le maître d'école. « B.M a fui une nuit, il n'y a que moi qui étais au rorant. On a eu une pirogue pour pêcher sur la mare. La pirogue était pour quelqu'un de Niamey, mais il y avait le chef entre lui et nous. Le chef, il disait qu'on gardait tout pour nous, alors qu'il n'y avait pas de poissons dans la mare. B.M., il a fui au bout d'une semaine. Il a fui parce que le chef l'aurait empêché de partir. Il a été obligé de se marier avec S<sup>62</sup>, 13 moutons à payer, il en a payé plus de la moitié ». Entre-temps S a eu un enfant, qui ne pouvait être de son mari. Questionné sur l'enfant de S : « je sais pas, c'est pas moi qui ait mis ça ». Plus tard il me dira : « Tu n'as pas vu comme il est clair l'enfant, il peut pas être de B.M » (Ingui, 14 avril 2001). Discussion avec B.M à Abidjan : « Je veux divorcer de S, parce que cet enfant, c'est pas pour moi et en plus c'est la deuxième fois [le premier est mort-né]. Ils [la chefferie] savent qui est le père de l'enfant, et ils vont dire qu'il est pour moi. Je ne veux pas rentrer à Ingui : pourquoi je rentrerais ? Mes parents ne sont pas là-bas, je n'ai pas de maison, je n'ai rien. Je ne peux pas accepter de rentrer chez le chef. [...]*

---

<sup>61</sup> Dans cette description, le terme de famille est employé dans un sens large, proche de celui de groupe de parenté ou de famille élargie

<sup>62</sup> S. est l'esclave de la femme du chef.

*Mon grand frère est là [à Abidjan], il ne fait rien, moi je voudrais qu'il rentre parce qu'il est marié à Ingui. J'ai un autre petit frère qui a travaillé à Château I [Niamey] comme gardien, puis il est parti à Bobo-Dioulasso, je ne sais pas où il est maintenant » (B.M., Abidjan, 8 septembre 2001).*

Cette histoire autour d'un mariage plus ou moins forcé – ce mariage réunissant l'esclave du chef et celui de sa femme, ils avaient la garantie qu'aucun ne partirait – et d'une fuite, présentée comme définitive, à Abidjan résume la condition de cette catégorie, mais aussi les possibilités ouvertes aux hommes et interdites aux femmes. Si les hommes ont à tout moment la possibilité de partir en migration, parce qu'ils peuvent voyager et se débrouiller seuls, parce qu'ils savent qu'ils vont trouver à Abidjan la solidarité nécessaire pour démarrer une activité, les femmes sont quant à elles contraintes de rester au campement. Seul un éventuel mariage peut leur permettre d'échapper un tant soit peu à leur condition. Une famille peut relever aussi de cette catégorie, même si elle bénéficie d'une condition quelque peu différente ; comme les précédents, ses membres sont attachés directement au chef de tribu, puisqu'elle a été donnée par le chef du groupement Tinguereguedesh lors du mariage de sa sœur avec le père du chef de tribu. Toutefois le chef de cette famille occupe la fonction de gardien de l'école, cultive son champ, ses fils sont en migration ; seule l'une de ses filles sert dans la famille du chef, mais de façon non permanente.

Une autre catégorie est constituée par trois familles dont soit le chef de ménage actuel, soit son père est venu du Mali pour se marier avec des femmes de cette tribu et qui sont restées :

*« Quand il y a les enfants, tu ne peux plus partir. Nous sommes des [əklən], mais l'attachement avec la famille du chef n'est pas direct ». (A.R., Abidjan, 20 septembre 2001).*

Même si ces familles ne sont pas directement attachées à l'un ou l'autre des membres de la chefferie, ils sont dans l'obligation de donner l'une de leur fille en cas de besoin ; ainsi deux filles venant de ces familles servent actuellement la chefferie. Toutefois, par rapport à celles de la catégorie précédente, elles passent la nuit chez leurs parents et sont généralement scolarisées. Par contre aucun des fils n'exerce une activité pour la chefferie : ils sont tous migrants et tiennent à garder leurs distances avec l'autorité coutumière (je reviendrai par la suite plus amplement sur la relation entre migration et esclavage). Seul l'un des chefs de famille s'occupe occasionnellement de la traite. Enfin, dernière catégorie, les « [əklən] Igoubéitan » : rassemblant deux familles, il s'agit des esclaves présents depuis la constitution de la tribu, c'est-à-dire dont la période et les raisons de l'arrivée dans le groupe sont totalement oubliées. Ces familles jouissent d'une situation particulière : elles n'ont pas à donner leurs enfants, mais comme les autres, leurs membres peuvent participer à des travaux pour la chefferie, tels que la culture des champs ou la traite des animaux. Il est fait appel pour ces travaux aux hommes âgés, les plus jeunes étant là aussi en migration et répugnant de toute façon, quand ils sont là, à travailler pour le chef. L'établissement de ces différentes catégories repose essentiellement sur l'histoire familiale de chacun, plus que sur les obligations et devoirs des uns et des autres. Cependant, il faut noter que les jeunes filles et les femmes sont les plus concernées par l'esclavage ; les jeunes hommes ayant plus facilement la possibilité d'y échapper ne serait-ce que par leurs absences répétées lors des séjours en migration.

Si dans ce campement, le fait religieux participe largement du maintien et de la pérennité de la sujétion, il est renforcé par le fait que la chefferie s'impose comme intermédiaire entre les esclaves et les intervenants extérieurs, que ce soit l'administration ou les projets de développement. Par exemple, le chef s'occupe de la gestion de l'aide alimentaire ou de l'aide en céréales à prix réduit, pouvant même souvent revendre plus cher qu'il ne le devrait. Si dans certains cas, des [əklan] sont présentés comme des interlocuteurs privilégiés notamment des projets de développement, ils sont dans la capacité de faire correspondre leurs discours avec les attendus de la chefferie, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas en position de contestation.

En fait, la survivance de certaines manifestations de l'esclavage peut aussi s'analyser comme une gestion de l'équilibre social. La chefferie, consciente que l'esclavage est abolie, est aussi consciente qu'elle ne peut plus dépasser certaines limites, ces limites étant différentes selon les familles. Par exemple, il est rare qu'elle se saisisse d'un animal ou d'un bien matériel, sauf dans quelques familles particulières. De même elle n'a plus de prétention sur l'héritage des esclaves qui sont mariés – même si l'appel aux enfants peut être aussi analysé comme une captation de l'héritage. À l'inverse, certains [əklan] utilisent la protection du chef, son influence sur le plan politique au niveau local, pour bénéficier d'avantages (plus que d'autres campements, Ingui bénéficie de l'aide alimentaire ou de projets de développement, la chefferie disposant de ses propres réseaux à Niamey). Paradoxalement dans nombre de situations, l'esclavage, la soumission, est le résultat d'un rapport de force, d'une négociation où les notions de redevabilité, de don et de contre-don entrent aussi en compte aux côtés des notions d'obligation et de devoir.

Les différentes réactions des [əklan] face à leur maître, ainsi que les différentes attitudes de ces maîtres rendent compte de la diversité des conditions ; selon les campements ou selon les tribus, l'obligation et le devoir priment sur la négociation ou inversement. Ainsi non seulement les maîtres conservent en partie leur pouvoir, mais aussi les [əklan] disposent d'une marge de manœuvre dans laquelle la résistance passive est possible. Celle-ci peut par exemple, se lire dans les pratiques spatiales des exodants (Cf. : Chapitre 7), de même qu'elle se retrouve dans les migrations circulaires.

*« Effectivement il existe une sorte de résistance passive ; l'esclavagiste s'abstient de plus en plus de tenir certains propos. C'est une manière astucieuse de se rendre service l'un l'autre.*

*Il est possible de distinguer parmi les esclaves trois types de comportements :*

- ceux qui savent que le maître ne peut absolument rien ni contre ni pour eux*
- ceux qui ont des séquelles, c'est-à-dire ceux qui savent que les choses ont évolué mais qui ne sont pas très sûrs de cette évolution*
- une dernière catégorie qui est soumise complètement parce qu'en dehors du maître c'est le chaos (les vieux et certaines femmes surtout).*

*Chez les esclavagistes, on peut trouver deux types d'attitude .*

- ceux qui ont un comportement exemplaire, c'est-à-dire qui ont tout à fait intégré le fait qu'il est indispensable aujourd'hui de faire des détours : utilisation d'un vocabulaire du type « nous sommes des frères »*

*- les méchants, c'est-à-dire ceux qui insultent les gens. Cette catégorie est de plus en plus mise en quarantaine ».* (Entretien avec Moussa Zango, professeur de sociologie à l'Université Abdou Moumouni, Niamey, 16 décembre 2002).

Cette typologie reflète la complexité de la problématique de l'esclavage actuellement dans la zone de Bankilaré, c'est-à-dire cette oscillation entre négociation, résistance passive et soumission. Par ailleurs ces trois manifestations de l'esclavage recoupent en partie des classes d'âge ; notamment la résistance passive est plus le fait d'hommes jeunes pratiquant la migration circulaire. Je reviendrai sur les liens entre esclavage et migration lors de l'analyse des formes et conséquences de cette dernière.

### *Conclusion*

Au final malgré la diversité des manifestations de l'esclavage contemporain, tant dans ses formes que sur les personnes sur lesquelles il s'exerce, celui-ci reste présent, ne serait-ce que par la désignation des populations concernées par le terme esclave, par la pratique d'une endogamie stricte et surtout par la négation de l'identité généalogique. En effet, l'histoire des [əklan] n'est pas reconnue, elle n'est souvent pas connue du tout, même s'ils sont acquis, pour certains, la possibilité de construire une famille depuis de très nombreuses années. La négation de l'identité généalogique au profit d'une identité communautaire, c'est-à-dire d'une identité touarègue, dont les caractéristiques sont aujourd'hui largement communes avec celles des [Imažəyän], associés à un mouvement de libération lent et complexe, les intègre pourtant totalement au sein de cette société ; or l'emploi récurrent du terme *bella*, dans le langage courant comme dans le champ scientifique, les exclut en quelque sorte de cette société, pour en faire un groupe à part. Comme si leur identité était niée une seconde fois, comme s'il n'avait pas droit à une identité.

La question de l'esclavage est sous-jacente quelle que soit la dimension de la société touarègue de Bankilaré abordée. Elle est particulièrement importante dans le cas des migrations circulaires, puisque tous les exodants sont aussi esclaves. Ainsi, il est indispensable de conserver à l'esprit tout au long du récit, l'appartenance des migrants à cette catégorie sociale. En effet, sans tomber dans le déterminisme, être esclave signifie aussi s'exprimer, se mouvoir de façon particulière : une gestuelle caractéristique de l'esclavage, qui relève de l'allant-de-soi se retrouve au quotidien quel que soit le lieu ou les interlocuteurs de la personne concernée.

## CONCLUSION : AU RISQUE DU SILENCE...

La question de la pratique du terrain, comme de sa mise en récit, a conduit à faire appel quasi systématiquement à une autre discipline, l'anthropologie. Ces appels ne se sont pas faits au détriment de la géographie, mais résultent plutôt d'une démarche particulière dans cette discipline, une démarche de géographie culturelle. Ainsi l'objectif est de trouver les outils, les méthodes adéquates pour aborder l'espace par le biais de la culture, comme pour aborder la spatialisation des faits de culture, ces deux angles d'approche étant inséparables l'un de l'autre. Au-delà de la démarche disciplinaire, et dans le cadre de l'analyse des migrations circulaires dans la société touarègue de Bankilaré, l'objectif est de trouver des formes de correspondance, des coïncidences entre l'expérience de terrain, le sujet abordé et la forme du récit. La monographie de la mobilité se présente alors comme un cadre de récit suffisamment souple pour s'adapter aux exigences des migrations, du mouvement. Toutefois, cette forme exige de revenir sur la définition de l'espace local propre aux migrants : celui-ci ne se construit pas en référence à un lieu, mais en référence au/avec le mouvement, mobilisant un ensemble de lieux, éloignés les uns des autres. L'espace de la monographie de la mobilité est aussi en concordance avec l'espace du mouvement. De même, l'expérience de terrain s'est articulée avec les mouvements : le mouvement exigé par mon propre calendrier fait d'allers-retours avec la France, d'allers-retours entre les différents campements, le mouvement propre aux migrants qui m'a emmené jusqu'à Abidjan avant de revenir au campement.

Les trois lieux choisis et observés pour construire cette monographie de la mobilité s'organisent comme des échos à l'intérieur d'une caisse de résonance, qu'est l'espace du récit. En effet, ils permettent de croiser migration et esclavage, migrations et ressources de chacun des campements. De telles logiques d'échos ouvrent vers la possibilité de dépasser l'unicité parfois reprochée à la monographie. Également le système d'échos permet de mettre en évidence la diversité des profils migratoires, de même que l'existence de catégories de migrants au-delà du particularisme des lieux et des groupes.

Le questionnement méthodologique ne se limite pas, cependant, à la seule dimension du mouvement ; il touche à la problématique de l'esclavage particulière à la zone de Bankilaré. En effet, dans la pratique, aborder l'esclavage oblige à jouer avec les distances et les interlocuteurs, ce qui nous ramène au mouvement. Parler de l'esclavage oblige à se mettre en mouvement, c'est-à-dire à s'éloigner du groupe social d'appartenance. Par la suite, décrire les situations d'esclavage contemporaines conduit à faire un bilan du traitement colonial de cette question – ce qui interroge sur le rapport du chercheur à sa propre histoire –, de même que cette description oblige à faire avec le peu écrits scientifiques, anciens ou récents, sur cette question. À cela, il faut ajouter l'apparition récente de la problématique de l'esclavage dans l'espace public nigérien, en particulier par le biais de la publication d'un rapport

effectué par l'association Timidria (référence). De manière plus générale, la question de l'esclavage interroge sur la dimension politique d'un travail scientifique.

Les différents questionnements méthodologiques quant à la pratique du terrain, comme quant à la mise en récit de ce terrain, se doivent d'être dépassés – et non évacués – puisque le risque qui pointe est celui du silence. Aussi est-il nécessaire d'entrer dans le mouvement, de prendre la route avec les migrants et d'effectuer le voyage vers Abidjan.

**CHAPITRE 5 :**

**MIGRER LA-BAS, VOYAGER AILLEURS OU SAVOIR PASSER LES MONDES**



Le paradoxe méthodologique consiste à se positionner dans les lieux pour observer le mouvement, le faire décrire, tout en affirmant la centralité du mouvement ; il oblige à reconstruire des trajectoires individuelles et collectives, à reconstruire le mouvement. De même il oblige à reconstruire là-bas, le lieu autre qui fait son intrusion dans l'ici et maintenant des migrants, des immobiles, comme de l'observateur. Aussi pour dépasser ce paradoxe méthodologique, j'ai suivi un groupe de migrants d'Ingui jusqu'à Abidjan avant de séjourner avec eux dans cette ville : partir des lieux pour décrire le mouvement, mais aussi partir des lieux pour observer autrement l'intrusion du mouvement dans l'ici et maintenant de ces mêmes lieux. Suivant la perspective d'observer et de décrire les différentes dimensions de l'échelle locale, définie comme l'ensemble des lieux où se trouvent les membres du groupe social et entre lesquels ils circulent, le voyage vers Abidjan s'est imposé au même titre que la présence dans les campements. Le voyage vers Abidjan fut effectué au mois de septembre 2001 ; en 2002, à la même période, alors que je souhaitais réitérer cette expérience, la guerre civile a éclaté en Côte d'Ivoire, interdisant un nouveau départ.

Une telle posture méthodologique, comme de définition de l'échelle locale, pose la question de la limite, c'est-à-dire de la construction d'une échelle locale qui ne serait pas limitée spatialement, au sens de circonscrite, qui ne serait pas un espace continu et contigu. Quelle forme donner alors à l'échelle locale, sachant qu'elle est l'échelle à laquelle le groupe social construit son espace, sa représentation du Monde, se construit lui-même ? Quelle forme intelligible en géographie donner à cette échelle dans la mesure où les catégories classiques, telles que celles de territoires, de terroirs..., sont mises en péril ? Ainsi définie par le biais de la mobilité, l'échelle locale renvoie, certes, aux notions de lieu, d'espace mais surtout à la figure du parcours.

L'accent étant mis sur le lien unissant les lieux, et les individus, c'est-à-dire sur la circulation, il s'avère nécessaire de définir cette figure qui émerge de la circulation, à savoir le parcours. Inhérente à la figure du parcours se trouve l'idée de passage : passage d'un lieu à un autre, passage d'une entité sociale à une autre. À ce stade du questionnement sur la figure du parcours, du passage, on ne peut s'empêcher de faire un parallèle avec le passage propre au chercheur. Quelles sont les modalités de ce passage ? En quoi participent-elles de l'émergence de la figure du parcours ?

En parallèle de la description de la circulation, description qui est émergence de la figure du parcours, se dessine une réflexion autour du concept de frontière. Face à la circulation et au parcours, la frontière peut s'envisager soit comme une entrave à la mobilité – en particulier dans son acception de frontière étatique – soit comme la condition de possibilité de la circulation. Dans cette dernière perspective, la frontière serait plus définie selon des aspects idéologiques, symboliques que selon des aspects politiques. Alors quel est le sens conféré aux frontières étatiques dans le cadre des parcours ? Ces derniers ne sont-ils pas des lieux, des moments de construction de nouvelles frontières, propres aux acteurs de la circulation ? Suivant cette logique, ne pouvons-nous pas définir la frontière comme la forme de l'institutionnalisation de la distinction ?

Le parcours s'il renvoie à l'acte même de parcourir, de circuler et/ou de passer, traverser, ne se limite pas seulement à cet acte. Au-delà il intègre non seulement les éléments relevant de la préparation au départ, aux conditions du départ, comme de l'arrivée, dans la mesure où cet ensemble influence la manière de passer, de traverser. Le parcours intègre en fait quasiment l'ensemble du projet migratoire, ne pouvant être restreint à un acte, mais étant un ensemble de pratiques et de représentations tant sociales qu'individuelles.

Aussi plus spécifiquement, il est nécessaire de replacer le parcours de l'exode dans le cadre de l'ensemble des mobilités propres à la société touarègue, c'est-à-dire non seulement de lire le parcours en fonction de la lecture contemporaine faite du nomadisme pastoral passé mais aussi en fonction du sens accordé à l'ensemble des voyages pouvant être effectués par telle ou telle catégorie sociale, voyages qui concernent également des lieux très divers, plus ou moins éloignés. Quel est la place et le sens du parcours dans le système de mobilité de cette société touarègue ? Quelles sont les différences, les ressemblances entre ces formes de mobilité, c'est-à-dire en quoi se répondent-elles les une les autres donnant sens à l'espace de ce groupe social ?

Pour répondre à ces interrogations, je tenterai dans un premier temps de définir le sens contemporain du nomadisme pastoral, ainsi que le sens accordé aux voyages et ce afin de dégager les spécificités du parcours de l'exode. Dans un second temps, je décrirai le parcours vers Abidjan – et inversement – en insistant plus particulièrement sur la nécessité de la frontière qui répond aux entraves d'autres frontières, tout au long de cette route. Enfin pour préciser la définition du parcours dans le cadre de ces migrations circulaires, je tenterai de dégager les pratiques et le sens de la route dans un groupe social particulier, celui des chauffeurs de bus et des convoyeurs, qui travaillent sur la ligne Niamey/Abidjan. En fait, par différenciation avec ces chauffeurs et convoyeurs, comment le bus fait-il lieu et frontière pour les exodants ?

## I- LES SENS DU PARCOURS : NOMADISME, VOYAGE ET MIGRATION INTERNATIONALE

Dans la mesure où l'exode contemporain n'est pas la seule forme de mobilité concernant cette société, dans la mesure où le nomadisme pastoral ancien constitue l'un des éléments de l'identité touarègue, il s'avère nécessaire de replacer les migrations actuelles dans le cadre de cet ensemble de formes de mobilité. Quelles différenciations et/ou ressemblances peuvent-elles être établies entre le nomadisme, le voyage et l'exode ? En quoi l'idée de projet reste-t-elle fondamentalement liée aux migrations circulaires ? Comment définir le parcours en relation avec le projet migratoire, comme avec les autres formes de mobilité ?

### *1- Nomadisme pastoral, voyage : des mobilités sans projet*

Il est nécessaire de revenir sur la définition du nomadisme pastoral, ses significations dans la construction de l'espace touareg, afin d'établir les différenciations ou les ressemblances existantes avec les migrations circulaires contemporaines, au-delà du seul éloignement des destinations. L'espace du nomadisme pastoral ancien se caractérise par la réunion d'un ensemble de lieux, points d'eau, pâturages, établissements temporaires des campements, reliés entre eux par des parcours, des itinéraires. Il concerne l'ensemble du groupe social, plus précisément soit un groupe de parenté, soit un nombre réduit de groupes de parenté, sont mobiles ensemble, quelle que soit la catégorie sociale, la classe d'âge ou la catégorie de sexe à laquelle appartiennent les individus. Également au fil des saisons, les lieux et les parcours se succèdent à l'identique, à moins que des contraintes internes ou externes n'apparaissent. Toutefois, dans cet espace de parcours, il existe un attachement au lieu d'établissement de saison sèche, attachement qui présente la particularité de ne pas s'enraciner dans un temps long ; en effet, un groupe peut changer de lieu d'établissement de saison sèche relativement rapidement, réactualisant alors l'attachement au lieu. Guidé par la disponibilité des ressources naturelles, par les besoins des troupes, le nomadisme pastoral mobilise l'ensemble du groupe, celui-ci construisant son espace à partir de celui-là.

Le parcours nomade se déploie sur un espace spécifique, contrôlé par le groupe sur le plan politique. Celui-ci contrôle les ressources naturelles, les hommes, et ce même si au sein de cet espace il existe des zones en partage avec d'autres groupes. Par exemple, les pâturages de la cure salée étaient souvent partagés par de nombreux groupes, allant au-delà de l'appartenance à un même groupement ou confédération ; les modalités, les normes et codes de ce partage restaient clairement établis. L'exercice du pouvoir sur l'espace de parcours a ainsi conduit à parler de territoire nomade pour désigner ces entités politiques, sociales et économiques. « À l'intersection de l'espace et de la société, le territoire s'impose enfin comme la forme spécifique de cette rencontre. [...] Le territoire est le support d'unité et d'identité, par l'exercice de la fonction politique » (Retailé, 1997, p. 116). À cette idée de support

de l'unité et de l'identité, il faut ajouter deux autres caractéristiques : d'une part l'exhaustivité et d'autre part l'exclusivité. Si la première renvoie à la notion de limite, de continuité et de contiguïté spatiale, la seconde repose sur l'exercice du politique ; ces deux caractéristiques sont donc fondamentalement liées. Parler de territoire nomade conduit à réfléchir sur cette approche par l'exclusivité et l'exhaustivité. La configuration territoriale issue du nomadisme pastoral ne présente pas de limite précise, elle n'est pas circonscrite ; d'une certaine manière les limites de ce territoire se confondent avec le territoire lui-même dans la mesure où il est constitué par des itinéraires et des lieux. Cette configuration originale a conduit également à utiliser l'expression de *territoire en archipel* pour exprimer ce paradoxe d'un éclatement spatial et d'une unité sociale. En fait, l'introduction de la mobilité comme fondement du territoire nomade revient à introduire un paramètre classiquement délaissé, à savoir le temps ; l'unité territoriale nomade, c'est-à-dire l'unité qui se construit au-delà de la présence ou de l'absence du groupe en l'un ou l'autre des lieux, repose sur la succession des passages dans ces lieux. Aussi l'unité s'institue-t-elle par le biais du temps plus que par le biais d'une continuité et d'une contiguïté spatiales. La succession, dont les rythmes se calquent sur l'alternance des saisons, participe de l'élaboration de la continuité spatiale.

La définition d'un territoire du pastoralisme nomade reposerait donc d'une part, sur la constitution de l'unité par les temporalités saisonnières ; d'autre part, elle repose plus classiquement sur l'exercice du politique, c'est-à-dire sur la capacité du groupe à contrôler son espace de parcours et d'établissement. L'identité se construit alors en référence non seulement à la succession, mais aussi en référence à l'appartenance à un groupe, associé à un espace de parcours particulier. Je reviendrai par la suite plus amplement sur la construction identitaire du groupe, en insistant en particulier sur le rôle de la généalogie et des temporalités.

Le processus de sédentarisation a, a priori, mis fin à cette configuration territoriale particulière dans la mesure où il est synonyme de la fin du pastoralisme nomade. La localisation est alors devenue un élément de définition du groupe, localisation au sens de nomination d'un point particulier, qui est le lieu de résidence des membres du groupe social. Mais est-ce pour autant que la notion de parcours a disparu dans le système de représentation et de construction de l'espace ? En fait si les parcours propres au pastoralisme nomade ont disparu, le campement sédentaire reste le point à partir duquel se déploient des mobilités de divers ordres, que ce soit les migrations circulaires ou des voyages plus ou moins lointains. Le processus de sédentarisation ne doit pas être envisagé tant comme la fin des mobilités que comme un moment de redéfinition de celles-ci en continuité avec le système précédent. Si le mode de vie caractéristique du nomadisme pastoral a disparu, ce dernier subsiste en tant que référent identitaire, référent idéologique et symbolique pour le groupe.

Sur le plan politique, la logique d'un exercice du pouvoir sur un espace éclaté reste toujours présente mais avec quelques modifications. La tribu se définit en effet, non pas tant par un espace particulier, que par l'appartenance des membres au groupe, malgré leur dispersion. Le pouvoir s'exerce sur les

individus avec de s'exercer sur l'espace. Dans le cas de Wississi, les campements constitutifs de la tribu sont dispersés sur un espace de plusieurs dizaines de kilomètres entre Tegueï et Belley Koira ; Wississi n'est ni l'addition des différentes localisations de ces campements, ni un espace circonscrit qui les rassemblerait tous. Il s'agit plutôt d'une configuration territoriale en archipel, dont le sens réside dans la réunion des localisations, dans le lien qui les unit, celui de la tribu, c'est-à-dire la reconnaissance d'une chefferie commune. Dans le cas d'Ingui, la dispersion des campements sédentaires se fait sur un espace encore plus vaste, mais la configuration de l'exercice du politique reste la même. À Yumban par contre, les tribus étant plus réduites, et pour certaines semi-nomades, la configuration spatiale reste plus proche de celle du nomadisme pastoral. Je reviendrai par la suite plus largement sur les autres dimensions de ces configurations spatiales, en particulier sur les dimensions idéologiques, les représentations de l'espace ; l'objectif ici est plutôt de mettre en évidence la pérennité de la mobilité, des parcours sous des formes originales, qui ne sont pas le nomadisme pastoral, mais qui s'inscrivent en continuité de dernier.

L'affirmation du fait d'être nomade est récurrente chez les populations interrogées, tout autant que celle d'être Touareg dont elle est le plus souvent synonyme. L'affirmation du nomadisme relève aujourd'hui plus de l'identité que de la pratique, c'est-à-dire plus de l'idéologie que la connaissance effective de ce mode de vie. Les membres des différents groupes étudiés n'ont pour la plupart pas connu le nomadisme, soit parce qu'ils sont trop jeunes, soit parce qu'ils n'ont jamais été nomades, étant anciens esclaves de dune.

*« L'élevage est le plus important chez nous. Avant quand nos jardins n'étaient pas mêlés à ceux des Songhay, ça ne nous disait rien que les animaux passent dedans. Mais aujourd'hui il y a un jardin Tamasheq, un jardin Songhay... et les Songhay ne veulent pas des animaux dedans. Pour un Tamasheq, le meilleur de ses activités, c'est l'élevage. » (Imrad Kel es Souk II, Yumban, 2001)*

*« Si on nous donne des animaux, on va repartir. Les Touaregs c'est des nomades. » (Frère cadet chef de tribu, Ingui, 2001)*

Le nomadisme reste associé à l'élevage et à son importance dans l'organisation économique, le développement de l'agriculture étant envisagé à la fois comme une contrainte à la mobilité, comme à l'élevage. Pourtant la volonté de repartir si les troupeaux sont reconstitués reste largement de l'ordre du rêve, dont chacun sait qu'il ne réalisera pas. En fait l'affirmation du retour au nomadisme est essentiellement destinée à des interlocuteurs extérieurs, le chercheur ou les acteurs du développement ; il ne constitue pas une réalité envisageable, ni même souhaitée, pour le groupe.

*« Nous, les nomades, on part pas comme ça quand on est quelque part. » (I.H., Ingui, 2001)*

Cette affirmation prononcée à mon encontre, révèle plus que les précédentes, le rapport entretenu avec le nomadisme pastoral ancien. En effet, entendue comme un reproche, elle renvoie au fait que je circulais seule entre des campements, qui n'étaient liés par aucun système de relation particulier, ni politique, ni économique, ni social et que je passais du temps dans chacun d'eux, comme si j'en étais membre. Dans le cadre du nomadisme, les parcours, leur choix, ne relèvent pas du hasard mais s'inscrivent dans des logiques sociales et politiques particulières. Il s'agit soit de parcours appartenant au groupe social, soit de parcours faisant le lien entre des groupes ayant une histoire commune, des

relations de parenté... Circuler au hasard entre les campements relève de l'errance, c'est-à-dire d'une forme de mobilité en totale opposition avec le nomadisme.

Afin de préciser la conception contemporaine du nomadisme, conception qui est surtout une manière particulière de parcourir l'espace et de le construire, il est nécessaire de se centrer sur les formes de mobilité en présence, en dehors des migrations circulaires. Au-delà de la catégorie sociale à laquelle appartiennent ceux qui circulent, ces formes de mobilité peuvent se résumer sous le terme de voyage, même si celui-ci possède des facettes très diverses. La pratique du voyage s'inscrit dans un système de représentation de l'espace, reposant sur une opposition/complémentarité entre le campement, c'est-à-dire l'espace domestique et domestiqué et [əsuɸ], c'est-à-dire la brousse, mais aussi la solitude, le monde des esprits, l'espace non domestiqué.

Aujourd'hui comme hier, malgré la sédentarisation, ces deux mondes s'opposent et se complètent dans le système de représentations. Le campement, qui renvoie à l'espace domestique, est en relation avec [əsuɸ], terme polysémique et complexe, qui s'il désigne, dans un sens premier, la brousse, est plus largement associé à l'extériorité, à l'inconnu, au monde des esprits<sup>63</sup>, celui-ci étant en relation avec un certain nombre de dangers. [əsuɸ] désigne également la tristesse, le sentiment de solitude créé par l'absence des siens. « C'est l'abri d'élection du monde de « l'extérieur », appelé *essuf*, qui s'oppose à « l'intérieur » auquel s'identifient les humains, qui en est également l'indispensable contrepartie. L'univers, en effet, est construit sur ces deux axes, antagonistes et indissociables, qui se croisent comme les arceaux d'une tente » (Claudot-Hawad, 1993, p. 45). Le système d'opposition/complémentarité entre l'intérieur et l'extérieur, le connu et l'étrangeté constitue la frontière primordiale. Ni vraiment une ligne, ni vraiment une zone, la frontière est plutôt un seuil entre deux espaces, seuil connu de tous et en particulier des femmes. Celles-ci, lorsqu'elles sont seules ou par petit groupe de deux ou trois s'arrêtent à environ 500 mètres de l'espace habité ; elles peuvent toutefois, par groupe de quatre ou cinq, ou plus, s'aventurer plus loin, par exemple pour aller puiser de l'eau, se rendre dans les champs... Ce dernier cas s'applique quasi uniquement aux [taklatan]. La frontière entre ces deux mondes s'applique à l'ensemble du groupe, sans distinction de classe ou de genre. Si les hommes, parce qu'ils sont courageux, ont la capacité de franchir cette limite, le franchissement donne lieu à des préparatifs : on ne part pas en brousse n'importe comment, ni n'importe quand. Se confronter à [əsuɸ] demande en particulier à être armé, et il est très rare qu'un homme s'aventure seul loin du campement.

Suivant cette logique, le voyage « correspond au franchissement d'un seuil du connu vers l'inconnu, vers ce qui est considéré comme l'extérieur du parcours nomade régulier. Il implique la traversée d'un espace dangereux pour atteindre l'étape visée. [...] Le concept de nomadisme implique l'idée de

---

<sup>63</sup> La brousse est l'espace d'élection des [kəɫ əsuɸ], c'est-à-dire les « gens de la brousse » ou « gens de la solitude », plus précisément le monde des esprits.

*boucle, de parcours infini en spirale qui reproduit le mouvement de l'univers et « bâtit » le territoire ou la tente en conformité avec le modèle cosmique. Il connote un mouvement cyclique, récurrent, universel, cosmologique, avec des étapes stables et régulières, renvoyant au sens général du mouvement vital et de l'ordre du monde »* (Claudot-Hawad, 2002, p. 12). Le voyage se réfère à une traversée de l'inconnu alors que le nomadisme, même s'il suppose un passage dans l'[\u00e9suf], renvoie à un ordonnancement de l'espace par le biais de la récurrence et de la similarité des parcours. Plus que l'éloignement des lieux, ce sont les conditions du départ, les objectifs et les conditions du parcours qui font le voyage par différenciation du nomadisme.

La sédentarisation des populations n'a pas vraiment modifié ce système de représentations, sauf que les parcours cycliques du nomadisme ont disparu, remplacés par des formes de mobilité que je qualifierais d'habituelles. Les mobilités habituelles mettent en jeu des parcours sur de faibles distances, et elles se caractérisent par leur récurrence, le fait qu'elles sont pratiquées par les hommes comme par les femmes, en groupe, et qu'elles ne nécessitent pas de préparation particulière. Par exemple, il s'agit de la fréquentation hebdomadaire des marchés, ceux de Bankilaré, Bongoroum et Ayorou pour les gens d'Ingui, ceux de Tégueï et Belley Kaira pour les gens de Wississi, ceux de Wanzarbé, Yatakala et Markoye (Burkina-Faso) pour les populations de Yumban. Dans ce cas, les parcours sont parfaitement balisés, connus et reconnus, occasions de rencontres et d'échanges avec des membres d'autres campements. Si tous fréquentent régulièrement ces parcours, les hommes sont plus nombreux que les femmes ; ils peuvent également s'y aventurer seuls, alors que les femmes s'y rendent soit en groupe soit accompagnées d'un ou des hommes.

Une autre forme de voyage concerne spécifiquement les hommes jeunes et est associée à l'initiation. Il vise à faire la preuve de la capacité du jeune homme à vivre et survivre en brousse, à faire la preuve de sa connaissance des moyens de repérage en brousse.

*« En 1996 ou 1997, on est parti avec I.H. au Mali, presque jusqu'au sud de Tamanrasset. Mais on est allé seulement dans la brousse. On est parti pour voir mes parents, mes oncles. En fait mon grand-père et celui d'I. sont venus du Mali ; ils ont laissé des parents là-bas. Il faut connaître ses parents et la brousse ». (A.R., Abidjan, septembre 2001)*

Aujourd'hui tous les jeunes ne pratiquent pas ces voyages dont l'objectif était la connaissance de la vie en brousse, de sa famille – c'est la seule fois où ces deux jeunes verront leurs oncles – soit parce qu'ils n'ont pas les connaissances nécessaires, soit parce qu'ils partent en exode dès qu'ils ont 18 ans. En fait, l'exode tend à remplacer ces voyages initiatiques, même s'ils perdent alors une grande partie de leur sens. Le seul fait de partir devient alors le tournant marquant le passage de l'adolescence à l'âge adulte.

Une autre forme de voyage est apparue plus récemment avec la sédentarisation et l'arrivée des projets de développement : ne concernant que les chefs de tribu ou les interlocuteurs du développement (membres du bureau des banques céréalières, responsable des groupements de femmes...), ces voyages ont pour objectif de répondre à des convocations de la part des projets pour la tenue de réunions d'informations ou de formation. Elles se tiennent généralement à Bankilaré, très rarement à

Niamey. Malgré leur proximité ces parcours peuvent être assimilés au voyage dans la mesure où le rapport au projet est largement marqué par l'inconnu et où un séjour à Bankilaré pose problème pour les gens de la brousse, qui n'ont pas de lieu d'hébergement dans ce village. Par ailleurs, pour les gens de Wississi, comme pour ceux de Yumban, se rendre à Bankilaré relève de l'exceptionnel ; le voyage nécessite l'emploi de transports en commun et est assimilé à la projection dans un monde dont les normes, les codes ne sont pas connus. Ainsi seuls quelques hommes ont effectué ce voyage, malgré la proximité des lieux : Bankilaré est à une vingtaine de kilomètres de Wississi et à une quarantaine de kilomètres de Yumban.

Enfin, reste une dernière forme de voyage qui ne concerne que les gens d'Ingui, plus particulièrement les membres de la chefferie. Il s'agit des voyages liés au statut de religieux de cette famille. Selon la position des membres dans le groupe de parenté, ces voyages revêtent différentes caractéristiques. Ainsi les deux fils aînés du chef ont effectué nombre de voyages pour leur formation religieuse ; l'un d'eux est parti à l'université islamique de Nouakchott avant d'aller parfaire sa formation en Arabie Saoudite ; il réside aujourd'hui à Niamey, étant responsable d'une medersa<sup>64</sup>. Le second a effectué une formation religieuse plus classique auprès de grands marabouts à Tombouctou et à Gao ainsi que dans la région de Tessit, toujours au Mali. Toujours dans la perspective d'une relation entre le statut de religieux et les voyages, se trouvent également les voyages d'aumône. J'ai adopté ce terme dans la mesure où cette forme de mobilité est pratiquée uniquement par le chef de tribu, deux de ses frères cadets et son second fils. Il s'agit en fait de la récolte du [takute], c'est-à-dire de cette forme de tribut versée uniquement aux religieux, que l'on peut traduire en français par aumône<sup>65</sup>. Le [takute] est récolté auprès de l'ensemble des membres de la tribu sous la forme de bottes de mil, mais aussi auprès de certains villages songhay auparavant sous domination touarègue. Le fils du chef, dont la mère était originaire du Mali, se rend également dans la région de Tessit pour récolter l'aumône ; par exemple avant son mariage, il est parti pendant un mois dans cette région, avant de revenir avec les cinq chameaux nécessaires au paiement de la dot. Selon ses déclarations, ces chameaux lui ont été « donnés par des parents ». La levée de l'aumône ne concerne pas uniquement l'espace rural ; le chef notamment, effectue plus ou moins régulièrement des voyages à Niamey, selon les saisons, pour aller quêmander soit auprès de membres de la tribu installés dans cette ville, soit auprès de relations acquises au fil des années, en particulier chez les acteurs du développement ayant pu intervenir dans cette zone. Dans ce dernier cas, il s'agit en quelque sorte d'une version contemporaine du voyage d'aumône.

---

<sup>64</sup> Une medersa est une école coranique.

<sup>65</sup> Il s'agit en fait de la zakat, c'est-à-dire de l'aumône que tout musulman se doit de verser aux plus pauvres que lui et qui est récupérée ici par les groupes de religieux.

Malgré leur fréquence et leur importance, le point commun entre ces différents voyages réside dans le fait qu'ils sont perçus par ceux qui les pratiquent, comme par ceux qui restent, comme des passages dans l'inconnu, comme des sorties du système de normes classiques. Ceci explique leur brièveté en termes de séjour, comme le fait qu'ils ne soient pratiqués que par les hommes. En fonction de la destination, la préparation pour ces voyages est variable : toutefois, généralement les hommes revêtent leurs plus beaux habits, notamment leur voile indigo – au quotidien le voile porté est blanc ou de couleur – et ils portent une arme, soit une épée, soit un long poignard. S'ils se rendent à Niamey, cette arme est déposée à Ayorou pour les gens d'Ingui, à Bankilaré pour ceux de Wississ, à Yatakala pour ceux de Yumban. En fait l'arme est généralement déposée lorsque l'on emprunte un taxi-brousse et que l'on est amené à franchir des barrages de la gendarmerie. Autre caractéristique commune à ces voyages qui les différencie fondamentalement du nomadisme, le fait qu'ils ont lieu n'importe quand, ou du moins que le rythme des départs n'est pas inscrit dans la succession des temporalités saisonnières.

Par ailleurs, sur le plan social, les voyages se négocient à l'échelle du groupe de parenté ou à l'échelle familiale et individuelle. L'ensemble du groupe n'est pas mis en jeu, même si leurs significations acquièrent une dimension sociale. En effet, que ce soit le processus décisionnel conduisant au départ, le choix et les motifs de la ou des destinations, ils n'engagent au final que l'individu et son groupe de parenté. L'échelle sociale constitue une autre différenciation par rapport au nomadisme pastoral, qui lui engage l'ensemble du groupe dans la décision comme dans l'acte de mobilité. Enfin, dernière différence entre les parcours nomades et le voyage, l'un oblige à la mobilité de l'habitat alors que l'autre n'engage que la mobilité de l'individu. Emporter sa maison est synonyme de la possibilité de reconstruire ailleurs cet espace domestique, c'est-à-dire de s'approprier, de rendre humain, habitable, pour un temps, une partie de cet espace qu'est [əsuɸ]. À l'inverse le voyage est synonyme pour l'individu de la perte temporaire des repères sociaux et culturels, l'éloignement de ce qui est le fondement de son identité, le tente, la maison, le foyer c'est-à-dire [ehãɳ] et [ayixãɳ]<sup>66</sup>. Il faut noter que le sentiment associé à cet éloignement temporaire est la nostalgie, la tristesse, la solitude, c'est-à-dire [əsuɸ].

Les différenciations ainsi établies entre le nomadisme et le voyage, que ce soit en termes de pratiques ou de représentations, peuvent permettre d'aller plus avant dans la définition du parcours. En effet, celui-ci, dans la mesure où il est associé au nomadisme s'insère dans le cadre de processus qui engagent l'ensemble du groupe social. De fait le parcours reste associé à l'espace domestique, dont il est le corollaire. Cette première caractéristique du parcours ouvre vers le fait que ce qui caractérise une forme de mobilité par rapport à une autre serait non pas l'éloignement, la distance, mais plutôt paradoxalement l'habitat et ceux qui y habitent, c'est-à-dire est-il possible de reconstruire ou non le « chez soi » à l'arrivée ou du moins à chacune des étapes.

---

<sup>66</sup> [ayixãɳ] se traduit par le campement, et par extension par le foyer, la famille.

Ces différentes définitions du nomadisme pastoral et du voyage ont permis d'avancer dans la définition de la notion de parcours. Toutefois, il reste une forme de mobilité particulière, la principale aujourd'hui, c'est-à-dire les migrations circulaires. Quelles sont les différences entre migrations circulaires, voyage et nomadisme ? Est-il possible d'utiliser la notion de parcours pour décrire ces migrations, sachant que cette utilisation impliquerait une relative continuité avec le nomadisme ancien ? Pour répondre à ces interrogations, je partirai de la caractéristique fondamentale des migrations circulaires, à savoir qu'elles s'inscrivent dans le cadre d'un projet migratoire, celui-ci se définissant à toutes les échelles, du groupe social, du groupe de parenté comme de l'individu.

## *2- Les migrations circulaires : le projet pour fonder les parcours ?*

Contrairement au nomadisme qui est un mode de vie, et au voyage qui n'engage que l'individu selon un objectif ponctuel, les migrations circulaires s'insèrent dans le cadre de projets migratoires qui se redéfinissent sans cesse en fonction de l'échelle sociale à laquelle on se place, comme en fonction du lieu et du moment où ils sont analysés. Malgré cette différenciation fondamentale, est-il possible de replacer ces migrations circulaires dans la perspective d'une certaine continuité avec le nomadisme ancien ? Ou bien sont-elles simplement de l'ordre du voyage, un voyage qui mobiliserait l'ensemble du groupe social ?

*« Ils partent tous sauf les âgés, pendant six ou sept mois, parfois deux ans. Ils reviennent pendant l'hivernage. Ils sont obligés parce qu'il y a moins de ressources ici, il n'y a rien à faire » (Non migrant, Imrad Kel es Souk 2, juillet 2001).*

*« L'exode est un mal nécessaire, parce qu'il y a moins de ressources dans le village. Ils partent pendant deux ou trois ans ; mais il y a des problèmes à la saison des pluies car les pères sont vieux et les jeunes n'ont pas quelque chose à envoyer, ni pour revenir cultiver » (Non migrant, Tindaratan, juillet 2001).*

*« Certains jeunes ne vont là bas que pour acheter des habits, une radio, revenir et pouvoir faire les beaux. Ils ne ramènent rien à leur famille. D'autres au contraire ramènent pour leur famille, parce qu'ils sont obligés. En fait, tout dépend si la personne a toujours ses parents ou pas. Ceux qui ont leurs parents ne sont pas obligés de ramener, car les parents se doivent de lui assurer la nourriture, ce qui n'est plus le cas pour celui qui n'a plus ses parents. Aussi certains ne rentrent pas ou du moins restent longtemps sur la côte parce qu'ils ne peuvent rentrer sans rien. Ramener des habits, c'est important pour le campement. Mais dans les cultures, l'absence de main-d'œuvre pose des problèmes au niveau de la surface cultivée qui se trouve diminuée, alors il y a moins de récolte. Il est impossible d'empêcher les jeunes de partir : même la bouche ne suffit pas quand on sait ce qu'ils vont trouver en Côte d'Ivoire, tous les problèmes. Les gens ici, ils ne cherchent que le manger. Ils cultivent pendant trois ou quatre mois et les deux mois qui restent, ils mangent ce qu'ils ont produit. Alors les autres ils sont obligés de partir » (Écrivain public, Wississi, juin 2001).*

Le projet migratoire implique ainsi les non migrants, qui participent à son élaboration, passant en quelque sorte un contrat avec les migrants. Le départ de ces derniers est directement mis en relation avec les difficultés dans les villages et campements : absence de récolte, absence d'activités pendant les neuf mois de saison sèche. Si l'absence des plus jeunes a pour vocation d'alléger la pression sur le grenier familial, elle s'inscrit également dans une nécessaire recherche de revenus en particulier pour procurer l'habillement et éventuellement un complément en céréales. Toutefois, les migrations circulaires sont non seulement lues à la lumière des conditions de vie du quotidien, mais aussi à la lumière des pratiques migratoires effectives et de leur histoire. Tel qu'il est énoncé par les non migrants, le projet migratoire porte en lui la contestation de la migration circulaire, situation d'autant plus paradoxale qu'elle reflète une contradiction.

Les vieux, qui sont aussi parfois d'anciens migrants, sont dans la capacité de reconnaître qu'aujourd'hui comme auparavant, et peut-être même plus, les migrations circulaires constituent l'un des moyens de trouver une occupation pendant la saison sèche, voire même le seul moyen. Ils sont également à même de reconnaître que le système économique impose ces départs, ou du moins qu'ils y sont totalement intégrés. L'économie locale ne peut se penser sans le recours à l'exode. Pourtant, ils se heurtent d'une part à la baisse des ressources de la migration, d'autre part à une tendance à l'allongement des durées de séjour à l'étranger, deux éléments qui ne sont plus en accord avec leur conception de l'économie. Ce type de discours se retrouve chez les femmes, d'autant plus accentué et fort qu'elles subissent de plein fouet cette nouvelle donne migratoire.

*« La pratique de l'exode nous dérange trop, mais on ne peut le contourner car c'est le seul moyen de trouver de quoi manger et de quoi s'habiller » (Femme Imrad Kel es Souk I, juillet 2001).*

*« Le temps que mon mari était absent, le jour de la semence, j'ai cherché un homme pour semer le champ de mon mari. J'ai payé cet homme. Après la semence, au moment du sarclage, je me suis organisée et j'ai trouvé à manger pour travailler le champ. Nous, on préfère que notre mari reste, mais jamais on va le chercher. Parfois, il arrive quand même que l'on envoie un frère pour aller chercher notre mari. Moi j'ai vendu une vache pour cultiver le champ de mon mari absent, et en plus il n'y a pas eu de récolte. » (Femme, Tindaratan, juillet 2001).*

Les femmes, en particulier celles qui ne peuvent ni avoir recours à leurs enfants, parce qu'ils sont trop jeunes, ni à leurs parents parce qu'ils sont trop vieux ou décédés, se retrouvent seules et dans l'obligation d'assumer le rôle de chef de famille au moins temporairement. Certaines y parviennent, notamment lorsqu'elles possèdent des animaux, dont la vente leur permettra de pallier à l'absence du mari ; d'autres préfèrent se replier sur un membre de leur famille, leur frère souvent, ou leur belle-famille en fonction des relations entretenues avec elle, qui se chargera de leur subsistance en lieu et place du mari. Quelques unes parviennent à obtenir le divorce, seulement si leur époux est resté de 3 à 5 ans sans revenir ni donner de nouvelles.

Paradoxal et contradictoire, le projet migratoire est présenté par ceux qui ne partent pas comme une nécessité, voire même une norme, mais une norme qui n'est plus respectée en termes d'organisation. Dans la mesure où il engage les migrants comme l'ensemble du groupe social, le projet migratoire est assez proche d'un contrat, d'autant plus que ce projet repose sur une économie de la solidarité, dans la

mesure où les bénéfices de la migration sont reversés à l'ensemble de ce groupe. Autre caractéristique dans la présentation du projet migratoire par les non migrants, le fait qu'ils impliquent l'ensemble des exodants. Vraisemblablement, le groupe de parenté ne présente pas de projet spécifique : on passe directement de l'échelle sociale à l'échelle individuelle. Les seuls particularismes qui émergent au niveau du groupe de parenté dépendent de la manière dont il est constitué, c'est-à-dire est-ce que le chef de famille est en âge ou non de travailler, est-ce qu'il pratique ou non la migration. Selon la situation familiale, deux types de projets se dessinent : l'un qui oblige les migrants à la réussite, celle-ci conditionnant le retour, l'autre qui ne les oblige à aucune réussite, ni au retour.

À l'échelle individuelle, celle des exodants, les projets migratoires se complexifient dans la mesure où ils se modifient, sont redéfinis au long de l'expérience migratoire. Aussi est-il possible d'établir des distinctions plus fines.

*« Moi je suis allé à Lagos et à Cotonou ; et puis je suis revenu à Ingui. Après je suis venu ici. J'ai fait ça comme ça, juste pour voir ; c'est bon de circuler. Je suis comme toi, si je suis allé une fois, après c'est fini. Maintenant je veux aller à Agadéz, puis en Libye, toujours, juste pour voir [ . ] Ici, je suis gardien d'une antenne la nuit, grâce à Dieu, j'ai trouvé ça, ce qui me permet de manger ».* (MA, Abidjan, septembre 2001)

Le projet, tel qu'il est énoncé dans ce cas, est assez particulier dans la mesure où il ne dépend en aucun cas de la situation familiale, où il ne prend pas en compte les conditions laissées au départ. Proche de l'aventure, les différents séjours effectués par ce migrant ont pour objectif la connaissance des lieux, le fait de les avoir visités, en relation avec la nécessité de trouver de quoi survivre en ces lieux. La thésaurisation n'est jamais mentionnée. Le sens conféré au projet migratoire est relativement proche du voyage initiatique, tel qu'il a pu être défini précédemment dans le cadre des voyages en brousse ; de la connaissance de l'espace rural, l'initiation est transposée vers la connaissance du monde en général, ici l'espace urbain. Aussi le retour ponctuel, de quelques mois, à Ingui a simplement comme objectif de ménager les relations avec le groupe, de même que le séjour à Abidjan s'effectue au sein du groupe de migrants originaires de ce campement (à la différence des migrants définitifs qui mettent fin à toute relation avec le groupe de migrants résidant dans la même ville qu'eux). *« L'émigration temporaire est l'une des plus fréquemment envisageable car elle permet de satisfaire des aspirations individualistes [...] L'émigration temporaire ménage également la possibilité d'une réintégration dans le groupe mais, différence capitale, avec un statut amélioré permettant une plus grande marge de manœuvre et la liberté au sein d'une structure qu'en définitive l'on n'aura pas remise en question »* (Bardem, 1993, p. 386). Ce type de parcours résulte d'une négociation entre des exigences individuelles et la perspective d'un retour, du maintien d'un lien avec le groupe social. Ayant atteint un certain âge, le migrant se devra de rentrer pour se marier ; si la migration pourra alors se poursuivre, le projet migratoire ne sera plus le même. Il faut noter que le cas présenté ici est particulier : il s'agit d'un jeune d'une vingtaine d'années qui est allé au collège, jusqu'en troisième ; par conséquent, il dispose d'un bagage en termes de maîtrise des langues notamment – anglais et français – qui facilité la circulation et les séjours. Toutefois, malgré ces particularités, se retrouvent

dans cette catégorie quasiment l'ensemble des migrants lors de leur premier voyage : l'objectif de découverte, d'expérience domine largement par rapport aux objectifs économiques. Un tel projet migratoire est plus à mettre en relation avec la situation familiale des migrants, célibataires et ayant des parents ou des frères aînés en âge de cultiver, qu'avec une contestation du projet tel qu'il est énoncé par le groupe social. Malgré des aspirations individualistes très fortes, l'expérience migratoire de découverte, d'aventure, reste dans le cadre du groupe non seulement parce qu'elle est reconnue et acceptée par ceux qui restent, mais aussi parce qu'elle a lieu au sein du groupe de migrants, utilisant ses systèmes de solidarité, son organisation. Ainsi malgré son caractère individualiste, ce type de projet migratoire trouve sa place parmi les projets énoncés par le groupe social, dans la mesure où l'initiation, la nécessité de découverte et de connaissance du monde est reconnue, acceptée par tous, notamment parce que tous l'ont pratiquée que ce soit par le biais de l'exode ou par le biais du voyage en brousse.

*« S'il n'y avait pas les vieux, je resterais. C'est difficile, mais je suis bien ici, je resterais si les vieux n'étaient pas là ».* (IH, Abidjan, septembre 2001)

*« Moi je pense que j'irais avec ma femme au Nigeria, si je gagnais suffisamment d'argent. Après je pourrais en envoyer régulièrement ici pour ne rentrer que pendant les vacances, quelques semaines ».* (migrant 5, Wississi, juin 2001)

*« C'est la pauvreté qui fait que l'on est obligé de partir. Nous, on est pauvre, ceux d'avant ils étaient pas pauvres. [...] Je suis obligé de partir. J'ai une place là-bas [à Abidjan] avec mon frère et on change. Quand l'un est là, l'autre est là-bas donc je suis obligé de partir même s'il y a des problèmes, parce que mon frère il va pas revenir, même si c'est deux ans ou trois ans. On garde la place de l'essence ».* (migrant 3, Wississi, juin 2001)

Les exodants plus classiques, c'est-à-dire ceux qui effectuent régulièrement des allers-retours ou qui envoient de l'argent à leur famille (les cas d'envoi d'argent ne concernent que les campements et villages de Yumban et de Wississi), font état de contradictions dans l'énoncé de leur projet migratoire. Si l'absence de ressources est mise en relation avec la nécessité des départs, comme chez les non migrants, le retour est vécu comme une contrainte ; en fait dans les deux sens, paradoxalement la circulation est présentée comme une nécessité, alors que nombre de migrants préféreraient s'installer plus durablement à Abidjan. Malgré l'allongement des séjours en migration, les exodants restent dans le cadre du projet migratoire tel qu'il est énoncé par le groupe social, même s'ils le présentent différemment.

*« Les frères aident à commencer à travailler, ils te donnent un peu à crédit. Tu commences à travailler pour rembourser. Si tu as trouvé de l'argent, on peut acheter des habits. Si l'homme gagne, il peut rester ; si tu ne gagnes plus comme avant tu peux rentrer au pays. [...] Les gens ils viennent seulement pour la culture. Après on repartira avant la récolte. Si on a récolté beaucoup de mil, l'année tu peux rester. S'il n'est pas suffisant, on va ailleurs. Quelqu'un qui a beaucoup de troupeaux, il peut rester, celui qui n'en a pas, il est obligé d'aller chercher ailleurs. [...] La ville, c'est difficile. Mais ici, il y a trop de chaleur. Et puis la nourriture, c'est différent. Là-bas, la vie est plus facile, tu peux trouver un enfant de cinq ans, c'est un enfant de 10 ans alors que tu as vu les enfants ici ! Ici ce n'est pas comme là-bas. Si au moins on peut trouver une solution, s'il y a au moins assez de mil, on peut partir. Le problème c'est la pluie ».* (Migrant 7, Wississi, juin 2001)

Dans cette présentation du projet migratoire, les arguments habituels sont inversés ; certes l'absence de récolte pousse au départ, mais elle empêche également de partir tranquillement en quelque sorte au

sens où elle empêche de rester durablement sur la côte, c'est-à-dire de pouvoir accumuler plus de revenus. Autre argument inversé, le fait que si l'on ne gagne pas suffisamment d'argent alors il vaut mieux rentrer au campement ; est présent dans cette affirmation, le fait qu'en ville il est impossible de survivre sans revenu, d'autant plus que dans ce cas le système d'entraide ne joue plus, alors qu'en brousse, il n'est pas nécessaire d'avoir des revenus.

Au final les exodants présentent le projet migratoire de manière relativement ambivalente ; si sur le plan individuel, la vie sur la côte est préférable, sans qu'il y ait pour autant de véritable volonté d'installation définitive, ils sont pris dans un ensemble d'obligations sociales et familiales, dans un projet migratoire énoncé à cette échelle qui oblige à une circularité sur des périodes plus réduites. Ce n'est pas tant le principe de la circulation qui est remis en cause ici que le fait que sa fréquence par rapport aux aspirations individuelles. Ainsi le projet migratoire participe-t-il de la construction et de la pérennité du lien entre les différents lieux, comme entre les individus dans la mesure où il est porteur de la circulation. Sans cette dernière, il disparaît, de même que disparaîtrait le bon fonctionnement du système économique, voire même au-delà le bon fonctionnement du groupe social. En effet, sans la circulation, le lien social entre migrants et non migrants, entre parents et enfants, entre mari et femme se déliterait, mettant en péril l'existence même du groupe et ce d'autant plus que si les envois d'argent, ou de courriers existent, ils ne concernent pas tous les campements et là où ils sont présents, ils ne concernent qu'un nombre restreint de familles.

Si l'on en revient à la question de la définition de la migration circulaire par rapport au nomadisme pastoral ancien et par rapport au voyage, elle se caractérise avant tout par l'existence de ce projet, qui participe non seulement de sa pérennité, mais aussi de celle du groupe social, malgré la distance et malgré l'absence. La différence fondamentale entre ces trois formes de mobilité réside dans la présence d'un projet qui engage l'ensemble des membres du groupe, et ce même si chacun d'entre eux, en particulier les exodants, a la latitude de le redéfinir en fonction de sa propre expérience migratoire. La possibilité de redéfinition se construit comme une adaptation entre projet social et expérience individuelle, et non comme une rupture entre l'un et l'autre. Malgré les contradictions, les éléments de contestation présents dans les différents projets migratoires, le lien persiste, tout comme la circulation.

Si l'une des premières différenciations entre les migrations circulaires, le nomadisme et le voyage repose dans l'existence du projet migratoire, il est nécessaire de s'intéresser aux conditions des départs afin de préciser ces différenciations ou d'établir des ressemblances. La manière dont on quitte le campement guide en effet le type de mobilité dans lequel on s'engage, dans la mesure où les préparatifs sont a priori en liaison autant avec les objectifs assignés, qu'avec la destination envisagée en termes de distance comme de séjour dans ce lieu. Les préparatifs à un départ en migration restent cachés jusqu'au dernier moment à quasiment l'ensemble des habitants du campement. Seuls sont au courant, simplement quelques jours avant – de deux à trois jours – les parents de l'exodant, notamment

sa mère, ses ami(e)s les plus proches, à qui il a pu demander une aide substantielle pour financer ce départ. Ces départs s'effectuant systématiquement en groupe, au minimum deux personnes au maximum une dizaine, le nombre d'individus au courant dans le campement est très variable. Toutefois, l'information ne circule que peu ou pas : aborder directement ce sujet étant considéré comme tabou, vraisemblablement pour des questions de croyance – nommer celui ou ceux qui se préparent à partir pourrait leur attirer des ennuis. Malgré l'absence de discussion autour des départs effectifs, ces derniers ne peuvent cependant passer totalement inaperçus. Généralement le migrant fait l'ensemble de sa lessive, range ses affaires personnelles dans une caisse dont il confiera les clés à sa mère ou sa femme, les femmes étant les gardiennes du foyer. Ainsi l'importance du linge étendu chez un candidat à l'exode constitue un indice quant à l'imminence de son départ.

« Vendredi 17 août : je suis chez AR à la tombée du jour. C'est sans doute la première fois que nous nous retrouvons tous les deux. Ses parents sont assis juste derrière nous. Le but en blanc il me dit : « Voilà, on part à Abidjan lundi vers 4 heures ou 5 heures le matin, est-ce que tu veux venir avec nous ? Je pars avec HI, il est pressé de partir. » Je me vois dans l'obligation de lui expliquer que je ne peux partir aussi vite étant dans l'obligation de faire des papiers à Niamey ; je ne peux partir sans visa. Il m'explique alors qu'il vaut mieux que j'attende IH qui lui, ne peut partir qu'à la fin du mois lorsque le sarclage sera fini. Je partirais donc avec le deuxième groupe de migrants.

[...]

Dimanche, AR fait sa lessive. Les filles [filles du chef de tribu] m'expliquent alors qu'il se prépare à partir, parce qu'il a lavé ses affaires. Elles me demandent si je suis au courant et qui est-ce qui part avec lui. Je ne réponds pas.

Lundi 20 août : quatre départs, AR, ARA, HI et ABAM. » (C.T., Ingui, août 2001).

Par la suite, lorsque moi-même je quitterai le campement pour partir à Abidjan, les migrants me demanderont simplement de dire que je vais à Niamey, comme d'habitude. Le fait de dissimuler le départ, ou du moins de ne pas l'évoquer publiquement, n'est pas spécifique à l'exode ; il se retrouve également dans les voyages. Autre élément de préparation, qui se retrouve pour l'ensemble des départs lointains et durables, le fait d'aller voir un marabout avant de partir ; celui-ci lave les tablettes, lit dans le sable<sup>67</sup>, c'est-à-dire qu'il se charge de l'ensemble des protections que l'exodant doit avoir pour partir en sécurité. De même le marabout réalise des amulettes, petites pochettes de cuir dans lesquelles sont glissées des versets du Coran concernant le voyage. Sur cette question, il faut ajouter que le marabout chargé de ces préparatifs n'est pas celui du campement ; toujours dans la logique de dissimuler les départs, les exodants préfèrent se rendre chez des marabouts d'autres villages.

Le départ effectif a lieu systématiquement la nuit, avant la prière du matin, de telle manière à ce que personne ne puisse voir les migrants quitter le campement. Il me fut difficile de trouver une explication quant à ces départs nocturnes : partagés, les avis font état du fait que c'est comme ça depuis toujours, qu'ils ne savent pas pourquoi. D'autres avancent que c'est à cause de la honte : si les

---

<sup>67</sup> Laver les tablettes signifie laver avec du lait des tablettes de bois sur lesquelles sont écrits des passages du Coran. Lire dans le sable signifie dessiner des signes dans le sable, les effacer et transcrire la signification de ce qui apparaît. Lors de mon départ, le groupe d'exodant m'a demandé, sans me laisser le choix, d'aller avec eux voir le marabout, afin que tout se passe bien pour notre groupe.

femmes notamment les voient partir, ils auront honte et alors n'auront plus le courage de quitter. Étant donné le caractère aléatoire de ces explications, il est difficile d'en tirer des conclusions. Si les déclarations du marabout ou certains « signes » ne sont pas favorables, les départs sont alors retardés de quelques jours ; par exemple, si dans la nuit de leur départ, les exodants croisent une brebis, ils font demi-tour et réessaieront le lendemain.

L'ensemble de ces démarches, en relation avec le système de croyances, sont à analyser par rapport à l'opposition/complémentarité des représentations de l'espace, propres à cette société, c'est-à-dire par rapport à l'[\u0259suf]. Affronter le monde sauvage, inconnu, des esprits, demande non seulement une certaine connaissance, mais aussi d'avoir des protections pour se défendre contre les éventuels dangers. Le fait de partir en groupe, de partir avec des exodants ayant de l'expérience pour celui qui en est à son premier voyage, s'insère dans cette logique. Suivant cette perspective, la migration circulaire apparaît relativement proche du voyage, plus que nomadisme. Pourtant si l'on s'intéresse d'une part au vocabulaire utilisé pour désigner les migrants, il est nettement différent de celui utilisé pour désigner les voyageurs ; d'autre part, si l'on introduit un nouveau paramètre, à savoir celui de l'habitat, un rapprochement tend à s'effectuer avec le nomadisme.

Le terme *tamasheq* employé pour désigner les exodants est celui de [im\u0259\u026a\u026a\u028a], terme qui désigne un groupe de personnes mobiles, en marche, et que l'on pourrait traduire aussi en français par voyageurs. Toutefois, en *tamasheq*, les voyageurs, tels qu'ils ont été définis précédemment, sont nettement distingués des exodants. Pour parler de ces voyageurs est utilisée une phrase du type « [ikka] quelque part », c'est-à-dire il est allé quelque part, le verbe aller étant soit suivi du nom explicite du lieu de destination, soit de la direction prise – du type il est allé vers le sud – soit du nom d'un pays – il est allé au Mali. Cette différenciation de vocabulaire repose sur le fait que les voyages s'effectuent le plus souvent seul alors que la migration s'effectue systématiquement en groupe, et sans doute sur le fait que le voyage implique une certaine brièveté alors que dans la migration la durée d'absence est indéterminée. Par ailleurs le terme [\u026a\u028a\u028a] (forme verbale) insiste sur la mobilité, sur le fait que les individus sont en marche. Il n'implique pas un lieu de destination défini, de même qu'il n'exprime pas d'arrêt en ce lieu ; ce dernier semble conçu comme transitoire, une étape plus qu'une destination. Il est vrai que dans le voyage, la destination est aussi une étape, dans la mesure où il y a également retour du voyageur ; toutefois, cette destination constitue un objectif précis, particulier alors que les migrations constituent un projet qui ne peut exister et perdurer que dans la circulation, la mobilité. Il existe un autre terme employé parfois pour désigner les migrations circulaires ; [tan\u0259kkert] signifie ainsi la migration, mais aussi la transhumance. Sous sa forme verbale, [\u0259nk\u0259r], le terme signifie également se lever, s'éveiller, nomadiser, migrer. Sans accorder trop d'importance aux significations lexicales, celles-ci tendent cependant à rapprocher la migration circulaire du nomadisme, même si dans la

pratique il semblerait plus proche du voyage. En fait, le lexique met l'accent sur la circulation, l'idée d'allers et de retours, les deux termes pouvant s'inverser.

Afin de préciser ces ambivalences, il est nécessaire de se centrer brièvement – cette thématique sera plus largement développée par la suite – sur l'habitat et l'habiter dans la migration, l'objectif étant de parfaire les rapprochements possibles ou non avec le nomadisme. Les migrations circulaires n'impliquent pas à proprement parler de mobilité de l'habitat, bien au contraire puisque les exodants partent avec un minimum de bagages, c'est-à-dire à peine quelques habits de rechange et leurs papiers. Ils laissent derrière eux tous les symboles identitaires qui les rattachent à leur société, c'est-à-dire leur voile, leur arme, et leur boubou ; ils partent vêtus à l'occidentale, pantalon et tee-shirt ou chemise, tenue jugée indécente par les vieux dans les campements. Pourtant, et c'est la différence fondamentale avec le voyage, là où ils se rendent, ils retrouvent leur groupe social, certes reconstitué selon d'autres normes, d'autres codes mais bien présent. Voyager signifie se placer dans l'obligation de résider chez des *étrangers*, le terme pouvant désigner aussi bien des membres du groupe de parenté, que des membres de la tribu ou des personnes avec lesquelles les liens sont faibles. Ce type de séjour renvoie au respect de codes de comportement, tel que le fait de ne pas manger à sa faim pour des questions de politesse, de ne pas exprimer le moindre de ses désirs ou de ses envies, de ne pas pouvoir parler librement... À Abidjan, les migrants, dans leur quartier, et plus encore dans leur lieu d'habitation, n'ont pas à respecter d'interdits ; le fait qu'ils soient entre membres d'une même classe d'âge et d'une même catégorie sociale, qu'il soient à l'étranger les conduit même à laisser de côté les normes de comportement et de parole liées au respect des aînés ou de la relation de parenté. « Chez soi » se reconstruit en migration même si c'est sous une forme différente que celle qui prévaut dans les campements.

### *Conclusion*

La relation particulière à l'habiter, induite par la migration circulaire, conduit à la rapprocher du nomadisme. Même s'il n'y a pas de mobilité effective de l'habitat – on ne transporte pas sa maison – les modes d'habiter sont reconstruits ailleurs, conduisant à une forme de mobilité de la cellule, du foyer. Ainsi la migration circulaire occupe, semble-t-il, une position relativement paradoxale dans le champ des mobilités propres à la société touarègue. Si la manière de partir, de circuler la rapproche du voyage, en ce qu'elle est envisagée comme une confrontation à l' [əsuɸ], les modes d'habiter ainsi que le vocabulaire la rapprochent du nomadisme, alors que dans le même temps l'existence d'un projet migratoire lui accorde sa spécificité. Loin d'être paradoxale, les représentations, le sens associés à la migration circulaire apparaissent comme un compromis entre les différentes formes de mobilité et en tant que telle, elle se place en continuité avec le nomadisme comme avec le voyage.

Cette position de compromis et de continuité, le rapprochement effectué avec le nomadisme, permet d'utiliser la notion de parcours pour décrire les migrations circulaires. En effet, précédemment, nous avons vu que cette notion est associée à un rapport particulier à l'habiter, à l'espace domestique de même qu'elle est associée au groupe social, au fait d'être mobile à plusieurs. Aussi peut-être est-il possible à ce niveau de distinguer au sein de ce qui est un parcours, différents moments ; entre le campement et Abidjan, le lien se fait sous la forme d'un trait d'union puisque c'est le moment où les exodants sont rejetés de l'espace domestique vers l'inconnu, l'espace non domestique. Le terme de voyage peut alors s'appliquer à ce moment bien particulier. Analysé dans sa globalité, le parcours est par contre plus proche du nomadisme. D'une certaine manière, l'exode constitue une sorte de réconciliation entre ces deux formes de mobilité que sont le nomadisme et le voyage, réconciliation qui lui permet d'acquérir du sens dans le système de pratiques et de représentations de l'espace.

Cette réconciliation entre deux formes de mobilité, de même que l'acquisition d'un sens particulier pour la migration internationale, se retrouvent lors du voyage entre le campement et Abidjan, que ce soit au travers des relations et retenues par les migrants ou au travers de la manière dont ils désignent l'espace. Comment s'effectue ce parcours ? En quoi est-il le lieu d'une reconstruction et d'une redéfinition de cette frontière classique entre espace domestique et espace non domestique ?

## II- LA FRONTIERE NOMADE OU COMMENT VOYAGER EN SECURITE

La période du voyage vers Abidjan, qui s'étale entre le moment où les exodants franchissent les limites du campement et avant qu'ils ne franchissent de nouveau les limites de leur quartier de résidence, Garbel, ou inversement, se présente comme un trait d'union entre deux lieux, deux espaces domestiques. Comment se présente cette période ? Quelles sont ses particularités, plus spécifiquement en quoi le voyage est la période d'une réactualisation de la frontière, de la notion de limite ? Comment définir un espace et des temporalités dont le fondement en termes de définition est le mouvement ?

### *1- La route : mouvement de l'espace, mouvement dans l'espace*

L'analyse de cette période particulière qu'est le voyage des exodants repose essentiellement sur le récit du voyage que j'ai effectué avec un groupe de trois migrants, au départ du campement d'Ingui. Le choix de retranscrire l'intégralité de ce récit résulte de la volonté de montrer en quoi cette période présente une cohérence interne, que ce soit en termes de confrontation à l'étrangeté, à l'[ø]suf, en termes de modes de relations sociales au sein du groupe de migrants, ou de relations à l'espace. Les

exodants ne sont pas les seuls acteurs de ce voyage ; ils sont pris en charge sur la route par un convoyeur qui a la responsabilité du bus, que ce soit pour faciliter le franchissement des frontières étatiques ou des différents barrages de police. Au long de l'analyse du récit de voyage, je me suis attachée à mettre en évidence, d'une part, le rôle et le rapport à l'espace des convoyeurs, d'autre part, le sens et la pratique de l'espace du groupe de migrants observé. En filigrane de cette analyse, l'objectif est de mener une réflexion sur la notion de frontière, c'est-à-dire quelles sont les frontières établies par les migrants en particulier pour faire face à l'étrangeté des espaces traversés ?

Convoyeurs

Exodants

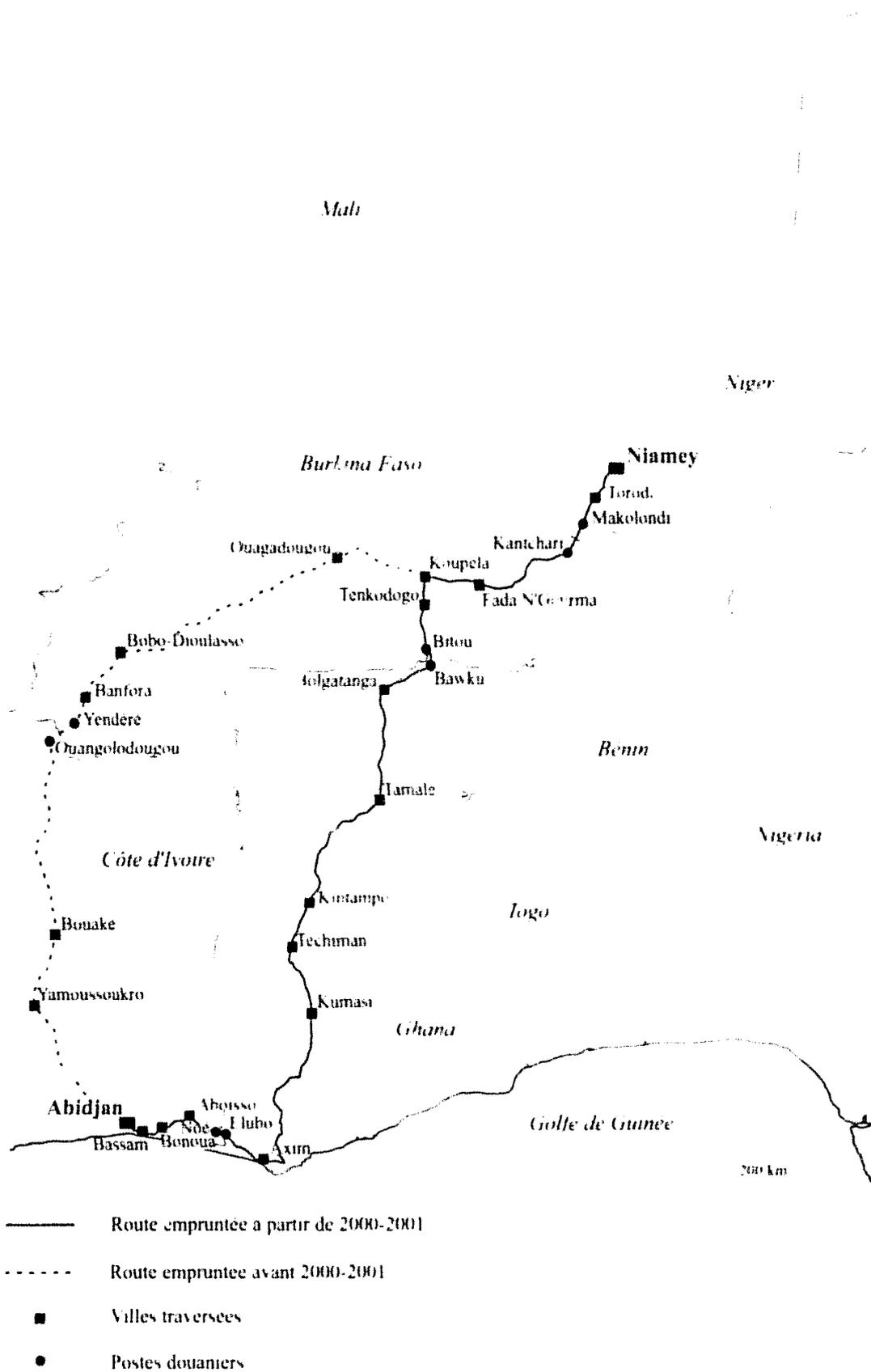
<p>Coxer touareg : appel à une relation reposant sur une identité commune.</p>	<p><u>Jeudi 30 août 2001</u> : je retrouve en fin de journée IH, SM et HGA à la gare routière de Katako<sup>68</sup>. On discute quelques minutes pour fixer un rendez-vous pour le lendemain matin : on se retrouvera à Katako à 8 heures pour aller ensemble à Waadata<sup>69</sup>. Ils passeront la nuit chez le fils aîné du chef de tribu, qui s'occupe d'une medersa. IH prend les différentes décisions, s'instituant comme le responsable du groupe, étant le plus vieux et celui qui maîtrise le mieux le français ; il connaît quelques notions de Haoussa.</p> <p><u>Vendredi 31 août 2001</u> : on se rend à Waadata. Là, on traverse la gare routière pour aller vers le côté gauche, dans la zone des boutiques. On s'arrête dans une boutique tenue par un Touareg Mallegazan d'Alimboulé. Il joue le rôle de coxer, intermédiaire entre notre groupe et d'autres coxers plus directement chargés du remplissage des bus. L'attente commence, on pose le thé, recréant par là un univers familial.</p> <p>Le coxer revient au bout de quelques heures, nous annonçant qu'un bus va partir aujourd'hui. Il prend nos papiers et récolte le paiement du voyage (17 500 francs CFA par personne). L'attente continue... jusqu'à vers 17 heures. On parle peu. Le coxer nous rend nos « pièces », c'est-à-dire nos papiers d'identité.</p> <p>Quelqu'un vient annoncer au coxer que le bus va partir. Nous nous rendons alors dans l'autre partie de la gare routière, là où se trouvent les bus internationaux. Le bus se remplit.</p> <p>Les voyageurs sont essentiellement des Haoussas, la moyenne d'âge du bus se situant autour de 20 à 25 ans. Seulement six femmes dont une qui voyage seule. Trois vieux, autour de 45 ans, qui accompagnent visiblement certains groupes d'exodants ; ils avanceront de l'argent au cours du voyage à ceux qu'ils accompagnent. Je bénéficie du même avantage que l'un de ces vieux, c'est-à-dire que l'on nous place à l'avant du bus, le groupe avec lequel je suis étant relégué à l'arrière. Au total 70 personnes, c'est-à-dire que les exodants sont parfois assis par trois par siège (bus prévu pour 50 personnes normalement), auquel il faut ajouter le chauffeur et un jeune homme d'environ 30 ans, qui s'avérera être « l'apprenti<sup>70</sup> » du convoyeur.</p>	<p>Hierarchisation du groupe</p> <p>Reconstruction d'un espace de l'intime</p>
--	--	--

<sup>68</sup> Katako est un quartier de Niamey où se trouve la gare routière qui concentre les lignes de taxis-brousses entre la capitale et Téra, Tillabéry, Ayorou.

<sup>69</sup> Waadata est la principale gare routière de Niamey, de là partent les lignes de bus internationales, ainsi que nombre de taxis-brousses pour l'ensemble du pays.

<sup>70</sup> Le terme « apprenti » désigne un jeune qui se destine à remplacer le convoyeur ; au long des voyages, il acquiert les connaissances nécessaires à un voyage en solitaire.

Carte n°12 : Les routes migratoires entre Niamey et Abidjan



© Institut National de la Statistique - F. Bessis (Mali) - Institut 2005

Énonciation de la prise en charge du bus par le convoyeur. Début du contrat tacite entre les parties.

Mise à distance des exodants du passage de frontière

Négociation en solitaire du convoyeur

Mise à distance des exodants du passage de frontière

Cotisation pour le passage : mise à distance des exodants

Nous partons enfin. Au premier poste de police, à la sortie de Niamey, un homme, d'environ 40 ans monte dans le bus et salue tout le monde. Il s'agit du convoyeur, c'est à lui qu'appartiennent les voyageurs.

140 km jusqu'à Makolondi, premier poste frontière, dernier au Niger. Le convoyeur ramasse les pièces d'identité. On descend du bus et on attend de nouveau un peu. On achète un peu de viande, IH m'explique : « Il faut en profiter, c'est la dernière fois que l'on peut trouver de la viande grillée comme ça ; après il faut Abidjan ». Puis le coxer nous demande de nous aligner devant le poste de police, les policiers font l'appel rendant à chacun carte d'identité et carnet de vaccination. Quant à moi, je suis rappelée à l'ordre pour aller faire tamponner mon passeport à l'intérieur. Une fois cet appel fini, nous remontons dans le bus, passant à pied la barrière, puisque celui-ci est allé se garer de l'autre côté.

La route se poursuit jusqu'à la frontière du Burkina-Faso : poste de police juste avant la douane de Kantchari. De nouveau le coxer ramasse les cartes d'identité, sauf mon passeport qu'il me dit d'aller faire tamponner, la femme qui voyage seule avec sa compagne puisqu'elle a un passeport CEDEAO. Les autres attendent autour du bus, puis récupèrent leur carte moyennant 100 francs CFA et un reçu expliquant que cette somme est destinée à l'entretien des routes.

Quelques kilomètres, puis le poste de douane de Kantchari : il fait nuit, il est trop tard pour continuer, la frontière est fermée. On s'installe donc pour la nuit, des loueurs proposent des nattes, moyennant 100 francs CFA. Chaque groupe s'installe donc, sans qu'il y ait de communication entre eux.

Discussion avec IH à propos de la situation politique et sociale à Bankilaré, thème que je n'avais jamais pu aborder aussi directement auparavant [...]

Dans la nuit, les véhicules continuent d'affluer délogeant les voyageurs endormis à même le sol.

Samedi 1<sup>er</sup> septembre : au matin, les différents parkings sont pleins. De l'autre côté de la barrière, un bus qui vient de la côte, on regarde si par hasard il y a quelqu'un que l'on connaît. IH : « C'est possible que certains rentrent pour cultiver le niébé, comme ils ne sont pas venus pour le mil ».

On attend encore, le convoyeur étant en train de régler le passage du bus avec les douaniers. Puis subitement, l'ensemble du groupe se dirige à pied vers la sortie du poste de douane, où le bus se trouve le bus. Nous repartons.

Quelques kilomètres plus tard, de nouveau un poste de police : le convoyeur nous fait aligner, au soleil, devant le bâtiment, papiers d'identité en mains. Pendant environ 20 minutes, les policiers font des allers-retours devant nous, arme en main, scrutant les visages. Puis ils contrôlent individuellement les papiers. « Tu as vu, ils nous traitent comme des animaux », me dit l'exodant à côté de moi. Nous repartons.

Traversée rapide du Burkina-Faso : le paysage change. Le Haoussa devient la langue dominante. A Koupéla, je me rends compte que l'on quitte la direction de Ouagadougou et donc de la route la plus directe vers Abidjan, pour se diriger vers la frontière du Ghana et du Togo. Changement de direction non prévu, dont les exodants d'Ingui n'étaient pas au courant. Je n'ai pas de visa, le convoyeur m'explique qu'il va arranger ça.

Bitou : poste de douane et de police à la sortie du Burkina-Faso, avant le Ghana. Le convoyeur ramasse les cartes d'identité, personne ne descend du bus, sauf moi pour faire tamponner mon passeport. Le convoyeur rend les cartes d'identité. On s'arrête en ville pour le repas et changer de l'argent avant d'entrer au Ghana. IH me répète plusieurs fois : « Tu vas voir, on va être bientôt chez nous, on va pouvoir poser le thé et retrouver les enfants d'Ingui ». Avant d'arriver au poste de police d'entrée au Ghana, on s'arrête en rase campagne. Le convoyeur récolte 1000 francs CFA par migrant, ramassant les cartes d'identité au fur et à mesure de ses prélèvements. Quelques palabres, certains protestent, ils n'étaient pas au courant du détour par le Ghana, au final tout le monde se résigne. Nous repartons.

Au poste de police tout le monde descend, sauf moi et la femme qui a un passeport CEDEAO, le convoyeur nous expliquant qu'il va régler l'affaire pour nous.

Frontière du Niger : dernier lieu familier

Aborde des sujets tabous dans le campement. Libération de prise de parole

Basculement « chez nous » Abidjan

Discussion avec l'apprenti du passeur « On ne peut plus traverser directement la Côte d'Ivoire à cause des barrages et des coupeurs de route. C'est trop cher. Ici c'est plus facile de passer ».

Puis le policier me fait appeler, la discussion dure pendant deux heures<sup>71</sup>. Au final, nous sommes autorisés à passer, l'expérience me valant une plus grande proximité avec les exodants, et le fait que le convoyeur conserve mon passeport avec leur carte d'identité « Même les Blancs, ils ont des problèmes pour passer, pourtant au Ghana, c'est facile, ils laissent passer tout le monde même sans les papiers. Tu n'as même pas besoin d'avoir la carte », me dira un exodant amusé. Bawku première ville et poste de douane, les exodants sont de nouveau contrôlés, je passe à l'écart avec l'apprenti du passeur. Nous repartons.

La descente vers le sud commence, on roule toute la journée et toute la nuit.

Dimanche 2 septembre Koumassi au lever du soleil HH « Mon père a travaillé pendant 20 ans dans cette ville. Moi je n'étais jamais venu jusque-là ». Cette ville marque la fin de la domination de la langue haoussa, le groupe avec lequel je suis parle de moins en moins. Ils ne maîtrisent plus rien, ni la langue, ni l'espace. À chaque arrêt, personne ne s'éloigne du bus.

Le soir, arrêt pour le repas dans la gare routière d'une petite ville. Le convoyeur et le chauffeur m'invitent à dîner avec eux. Apparemment ils ont leurs habitudes ici, ils connaissent et plaisantent avec les femmes qui préparent la nourriture. Ils en profitent pour me demander ce que je fais dans ce bus, en plus avec un groupe d'exodants. Je ne peux éviter d'expliquer que je ne suis pas une simple touriste.

Échange de plaisanteries à propos des particularités ghanéennes avec IH, HH et SM. Les deux derniers me parlent directement ce qui n'était pas le cas jusque-là. IA, en tant qu'ainé et responsable du groupe, servant d'intermédiaire. L'échange de plaisanteries avec IH aurait été impossible au campement, IH et HH étant des cadets. Ces deux derniers osent également s'éloigner de lui.

Nous repartons.

Lundi 3 septembre fin de journée, découverte de l'océan, que nous longeons jusqu'à Elubo. Plusieurs migrants affirment que nous sommes bientôt arrivés, l'espace d'un instant, jusqu'au poste frontière, un certain soulagement domine.

Le soir, arrivée au poste frontière d'Elubo. Très différent des précédents, il s'agit d'un espace fermé par une clôture de barbelés, avec à l'intérieur les bâtiments de la police et de la douane, les véhicules voulant franchir la frontière le lendemain doivent se garer à l'intérieur de cette enceinte, les voyageurs n'ont pas le droit de sortir. Tout est fermé, l'administration comme la frontière. Tout le monde s'installe pour la nuit comme il peut, beaucoup préfèrent s'allonger à même le sol, au lieu d'occuper les bancs situés à peine une centaine de mètres du bus.

Mardi 4 septembre lendemain matin, des passeurs nigériens apparaissent, portant un badge où est écrit « passeur de bus nigérien ». Le convoyeur s'efface à leur profit. Ces passeurs servent d'intermédiaire entre la police ghanéenne et les exodants. La somme versée par exodant est de 6 000 francs CFA, sans qu'il soit possible de déterminer le montant destiné à la police et celui destiné au passeur. C'est la première fois où le passage de la frontière se négocie individuellement, ce qui n'est pas à l'avantage des exodants. IH, HH et SM négocient leur passage sans s'occuper les uns des autres. Pour l'occasion, les cartes d'identité ont été redistribuées.

Nous remontons tous dans le bus, le convoyeur étant accompagné de l'un de ses passeurs. Franchissement de la barrière et arrêt au poste de douane ivoirien de Noé. Le deuxième passeur descend pour s'occuper de la négociation du passage. De l'extérieur, quelques insultes fusent en direction de ces exodants étrangers. À la sortie de Noé, on s'arrête de nouveau attente sans explication. Nous repartons.

Quelques kilomètres plus tard, arrêt au bord de la route. Un changeur de sidi en CFA apparaît miraculeusement pour changer les derniers sidi devenus inutilisés. Le convoyeur et le deuxième passeur récoltent 5 000 francs CFA par exodant et ramassent les cartes d'identité de nouveau, y compris mon passeport. Beaucoup

Individualisation du passage : effacement du convoyeur

Cotisation des exodants mise à distance des exodants des barrages

Début de la libération de prise de part des cadets. Imposition de silence : défilé de l'étrange

Fin du respect des normes de discussion et de comportement à l'âge, la pa

Regroupement autour du bus pour contrôler l'influence de l'étrange

Négociation individuelle du passage : acte de solidarité au sein du groupe. Silence total pendant toute la fin du trajet

<sup>71</sup> N'étant pas au courant de ce passage par le Ghana, je n'avais pas visa pour entrer dans ce pays

Tentative  
d'individualisation du  
passage : perte momentanée  
du contrôle par le convoyeur

Expression du contrat  
tacite, de la dépendance  
exodants / convoyeur.

de protestations, nombre d'entre eux n'ont apparemment plus d'argent ou du moins ne veulent pas donner ce qui leur reste. Les vieux avancent l'argent à ceux qu'ils accompagnent. 70 cartes d'identité, le passeur récolte donc 350 000 francs CFA ; cette somme est confiée au vieux qui est à côté de moi. Nous repartons, laissant là le deuxième passeur. Jusqu'à Abidjan, personne ne descendra du bus, les cartes d'identité sont confisquées. Une certaine tension apparaît tant chez les migrants que chez le convoyeur : silence total dans le bus.

Premier poste de police : constructions en bois, chicanes au milieu de la route, une dizaine de militaires. Un militaire monte, observe tout le monde et me demande ce que je fais là, où on va. Puis il prend le paquet de cartes d'identité et décide de faire l'appel, demandant à chacun de descendre du bus, de traverser les chicanes et d'attendre de l'autre côté. Visiblement, ce passage ne devrait pas se passer comme ça : le convoyeur tente de discuter avec le militaire, disant qu'il faut discuter, qu'il va arranger ça. Je suis appelée et donc obligée de descendre avec d'autres exodants ; je ne peux assister à la fin de la discussion.

Puis, le bus démarre et nous retrouve de l'autre côté des chicanes : tous les exodants ne sont pas descendus, le convoyeur discute avec les militaires au bord de la route.

En traversant les chicanes à pied, je remarque six jeunes, accroupis, torsos nus sous bonne garde. Il me semble les avoir vus dans le bus, ce qui n'explique par leur présence ici, avant nous.

Attente : 75 000 francs CFA (aux dires du convoyeur) changent de main. Les six jeunes sont libérés et rejoignent le bus. Nous repartons. Le convoyeur et le vieux à côté de moi, m'expliquent que ces jeunes, n'ayant pas d'argent pour cotiser les 5 000 francs CFA, avaient décidé de fuir entre Elubo et Noé. Là ils avaient trouvé une voiture individuelle. Arrêtés par les policiers, ceux-ci avaient trouvé sur eux leur ticket de bus où est inscrit le numéro d'immatriculation. D'où la nervosité des militaires, qui attendaient le bus. Comme de part et d'autre de cette route, il n'y a que de la forêt et de l'eau, il est impossible de contourner le poste de contrôle.

Au premier village traversé, on s'arrête de nouveau. Le convoyeur fait descendre les six jeunes, leur rend leur carte d'identité, confisque le ticket de bus et les laisse là. Nous repartons. « Ils se sont enfuis, ils ont trahi. Nous n'avons pas d'autres choix que de les abandonner là », dit le convoyeur approuvé par le vieux. Les trois exodants qui m'accompagnent me diront la même chose.

Nous poursuivons, ne s'arrêtant que lors des barrages de police, de douane, de militaires, du service des eaux et forêts ou de la lutte anti-drogue. À chaque fois, le convoyeur descend avec une somme allant de 2500 à 5000 ou à 10 000 francs CFA. La somme dépend du corps auquel on a à faire. J'essaye de faire les additions de ces barrages : au total, le convoyeur a dépensé entre 200 000 et 250 000 francs CFA pour faire à peine 200 km.

Abidjan se rapproche : dernier barrage à l'entrée de la ville, puis arrivée à la gare routière d'Adjamé. Une fois à l'intérieur de la ville, le convoyeur rend les cartes d'identité : brouhaha dans le bus. On le dépose avant d'arriver à Adjamé.

Gare routière d'Adjamé : nous prenons un taxi. IH se retourne vers moi, fait une grimace de gamin et me dit : « Nous sommes arrivés chez nous ».

Reprise de la  
paroles selon les  
nouvelles notations

À bien des égards, le voyage entre Niamey et Abidjan se présente comme un trait d'union entre ces deux villes pour les migrants, une période et un espace sur lesquelles les exodants n'ont aucune prise, non seulement parce qu'ils ne connaissent pas les subtilités de la route, mais aussi parce qu'ils s'en remettent au personnage du convoyeur. Un contrat tacite, jamais explicitement énoncé, lie les deux parties : le convoyeur s'engage à emmener les exodants à destination, sans qu'ils aient à subir trop de difficultés. En retour, ces derniers s'engagent à lui obéir, quasi aveuglément, c'est-à-dire à répondre à ses exigences lors des cotisations notamment, ou lors des interdictions de descente du bus ; ils sont censés aussi disposer des papiers nécessaires, carte d'identité et carnet de vaccination international. En

cas d'absence de ces pièces, il reste, cependant, toujours possible de négocier, moyennant finance, les passages étant alors plus difficiles. Ainsi tout au long de la route, les exodants sont maintenus à distance des postes de négociation des différents passages, étant de fait maintenus dans l'ignorance du savoir-faire lié à la route. L'avantage de ce type d'organisation pour les exodants est essentiellement financier ; en effet, négocier collectivement le passage d'un bus, cotiser lors des moments sensibles, reste beaucoup moins coûteux que passer individuellement. Également nombre de migrants ne maîtrisent pas ou mal les langues employées lors des négociations, le français et le haoussa. Les convoyeurs y trouvent un avantage aussi financier, puisqu'ils se rétribuent sur le surplus des cotisations versées. Arrivé à Abidjan, le convoyeur disposait encore de 100 000 à 150 000 francs CFA, qu'il a conservés. La force du contrat tacite, qui lie les exodants aux convoyeurs, se retrouve au travers de l'exemple du groupe de jeunes abandonnés dans un village ivoirien, après qu'ils aient volontairement quitté le bus sans le signaler. Le départ du bus au niveau de la frontière ivoirienne peut s'assimiler à une fuite dans la mesure où non seulement les exodants ne préviennent personne, mais aussi ils partent en cachette (l'attente à la sortie de Noé s'explique par leur absence injustifiée). Si le convoyeur les récupère lors du passage de police, ce n'est pas volontairement, mais parce qu'il y est contraint par les policiers, ceux-ci voyant dans cet échange un moyen de négocier le passage à un niveau supérieur que le niveau habituel. La trahison vient expliquer ensuite leur abandon dans un village : ils ont trahi le contrat, trahi la parole donnée, et cette trahison mérite châtement. Le registre explicatif de cette action est de l'ordre du religieux.

Pour tous la route constitue une épreuve, dans la mesure où elle comprend une grande part d'aléatoire : *aléatoire des barrages de police en Côte d'Ivoire surtout, possibilité de la panne du véhicule qui peut faire durer indéfiniment le voyage...* Le moment de la route est devenu une épreuve d'autant plus grande à la suite des événements en Côte d'Ivoire ; depuis la fin de l'année 2000 ou le début de l'année 2001, les bus empruntent la voie du Ghana, étant donné la multiplication des barrages et des coupeurs de route dans ce pays. Le voyage est donc plus long et plus hasardeux. Cependant, la présence de passeurs au niveau de la frontière ghanéenne à Elubo atteste de la rapidité avec laquelle les praticiens de la route se sont adaptés à cette nouvelle situation et ont su en tirer profit.

La route constitue donc une période particulière, dont la caractéristique principale est le mouvement : mouvement dans l'espace et mouvement dans le temps, ces deux dimensions étant étroitement en relation. Aux prises avec un espace qu'ils sont incapables de décrire, dont ils ne connaissent pas les éléments paysagers, avec des sociétés dont ils ne connaissent pas les codes, les exodants apparaissent comme un groupe en marche à l'intérieur d'un tunnel, ne regardant pas ce qui peut se passer autour d'eux.

Le mouvement de l'espace, en association avec la nécessité de résister, de se protéger de l'extériorité est alors le théâtre dans lequel se déploient des stratégies de construction de frontière, frontière symbolique dont l'existence ne dure que le temps de la route. L'analyse des pratiques autour du bus ou

dans le bus constitue l'un des révélateurs de la construction de ces frontières. Toutefois, avant ces frontières symboliques, les exodants se heurtent à des frontières, dans un sens plus classique du terme, les frontières étatiques qui se matérialisent sous la forme des postes de police et des postes de douane. Ainsi en quoi les frontières étatiques sont-elles des lieux d'une interaction inégalitaire ? Comment, au fil de la route, le bus s'institue-t-il en haut-lieu de refuge, de protection face à une extériorité jugée dangereuse ? C'est-à-dire comment se construit plus qu'une différence, une frontière symbolique entre les groupes de migrants et les autres ?

## *2- Les frontières étatiques : lieu d'un échange inégalitaire*

Les frontières étatiques au cours du voyage ne sont pas perçues comme ce qu'elles sont théoriquement, c'est-à-dire sur les cartes, comme des lignes. Elles se matérialisent sous la forme de ou des bâtiments abritant les forces de police et de douane chargées de contrôler le passage, bâtiments et forces de police que l'on retrouve de part et d'autre d'une zone pouvant faire plusieurs kilomètres comme entre le Burkina-Faso et le Niger et entre le Burkina-Faso et le Ghana, ou de part et d'autre d'une barrière comme entre le Ghana et la Côte d'Ivoire. La frontière se matérialise également par le biais du premier poste de police rencontré dans le pays où l'on vient d'entrer, premier poste de police de taille supérieure aux suivants et qui se trouve soit dans la première ville traversée, soit en rase campagne selon les pays. Ainsi la frontière est plutôt une zone linéaire, qui s'étire au long de la route en divers points de contrôle. Au niveau de ces différents points, le contrôle est mis en scène, par une gestuelle, des ordres particuliers, qui participent de l'affirmation de la souveraineté des forces de police, plus largement de la souveraineté de l'État : les postes de contrôle donnent à voir, rendent intelligible la frontière et la souveraineté de l'État.

La mise en scène varie selon les frontières traversées, le niveau et l'importance du contrôle, mais aussi le degré de corruption. Toutefois, différents points communs se retrouvent quels que soient les États : l'alignement des migrants pour effectuer collectivement les contrôles, le fait que les policiers tournent autour du bus le temps que le convoyeur négocie le passage... Si les migrants sont maintenus autant que faire se peut à distance des contrôles par les convoyeurs, les frontières constituent des passages individuels inévitables devant les forces de police, à l'exception de l'entrée en Côte d'Ivoire et de la sortie du Burkina-Faso.

Les discours sur le passage des frontières étatiques sont assez tranchés chez les exodants, faisant ressortir leur crainte ou leur colère face à des formes de violence (fouilles, humiliations diverses, violence verbale, corruption) qu'ils ne comprennent pas et qu'ils savent illégitimes. La comparaison avec le traitement réservé aux animaux est récurrente, que ce soit lors de l'expérience directe de la route ou lors des récits effectués dans les campements de cette route.

*« Sur la route, on est toujours embêté, les fouilles, c'est tout le temps. La police, les militaires, les gendarmes, tout est mélangé. Si tu fais erreur, on peut te tuer » (Migrant 3, Wississi, avril 2001).*

*Pour sortir, il faut passer par Ghana, là c'est Koumassi et puis le Niger. Mais c'est toujours les problèmes. La route est plus courte de l'autre côté, de ce côté, c'est long ; mais tu es obligé de suivre. On nous enlève tous les papiers, à chaque fois il faut payer . (Migrant 4, Wississi, avril 2001).*

*« La route, c'est difficile. On ne peut plus prendre le train, parce qu'on est toujours dépouillé. Alors on cache l'argent dans les coutures des vêtements pour faire croire que l'on a rien. Pour rentrer on est obligé de passer par le Ghana, maintenant. On cotise tous pour le chauffeur, comme ça on est un peu tranquille » (Migrant 9, Wississi, avril 2001).*

*« Cette année, on n'est plus comme des hommes, on est comme des moutons » (Migrant 2, Wississi, avril 2001).*

Il faut noter que ces entretiens effectués à Wississi sont influencés par les événements ivoiriens de la fin de l'année 2000 et du début 2001, événements qui ont touché Abidjan comme la route ; beaucoup ont alors choisi de fuir le pays et ont donc subi directement l'accentuation des pressions policières en Côte d'Ivoire. Au-delà des frontières étatiques, chaque barrage de police où les migrants se trouvent en situation de face à face avec les autorités est vécu comme une frontière ; son passage est soumis soit à une fouille, soit à un paiement d'argent, systématiquement à une présentation des papiers d'identité. D'une certaine manière ces différents barrages se présentent comme des réactualisations de la frontière étatique, symbole de souveraineté nationale.

Pour reprendre une définition classique de la notion de frontière, elles *« ne sont pas simplement des tracés sur une carte, un lieu géographique unidimensionnel de la vie politique, où un État finit et un autre commence. Elles sont des institutions établies par des décisions politiques et régies par des textes juridiques. La frontière a été et, en bien des sens, demeure une institution politique de base »* (Anderson, 1997, p. 1). Si cette définition se retrouve à bien des égards au niveau des frontières étatiques, elle est cependant mise à mal par la pratique systématisée de la corruption. L'exercice du pouvoir passe alors de l'échelle nationale, celle-ci s'exprimant par le contrôle des papiers et assurant théoriquement la libre circulation à l'échelle individuelle ou collective du groupe de policiers ou de douaniers présents à ce moment-là. Le changement d'échelle dans l'exercice du pouvoir participe d'une accentuation de la frontière, dans la mesure où un nouveau paramètre est introduit, l'arbitraire. La décision de laisser passer et les conditions dans lesquelles les exodants sont autorisés à passer, ne dépendent pas de la loi mais de l'arbitraire du groupe ou de l'individu représentant pourtant cette loi. Paradoxalement les frontières étatiques ne sont pas transgressées tant par les migrants, les circulants, que par ceux qui sont chargés de leur contrôle.

La transgression de la frontière, de même que sa réactualisation lors des différents barrages participent d'une interaction inégalitaire entre forces de l'ordre et exodants : inégalité parce que les exodants sont placés face à l'arbitraire, inégalité parce qu'ils n'ont pas d'autre choix que de poursuivre la route dans le sens qu'ils ont décidé, inégalité parce qu'il faut passer à tout prix au sens propre comme au sens figuré du terme. Cette forme particulière d'interaction confère à la frontière, plus particulièrement aux postes frontières et aux barrages, le statut de lieu. Avant de poursuivre cette

analyse de la frontière comme lieu d'une interaction inégalitaire, il est nécessaire de s'arrêter plus précisément sur la définition de la notion de lieu.

À minima, le lieu serait la plus petite entité spatiale, selon une acception proche du local ; le lieu permettrait alors de sortir de l'indifférenciation spatiale, simplement parce qu'il est nommé, qu'il renvoie à une toponymie particulière. Une telle définition reste amplement trop réductrice, dans la mesure où elle ne tient pas compte du processus de construction du sens conféré à un lieu particulier. Or ce sens se construit, non seulement par le biais de ce qui est donné à voir, mais aussi par le biais d'assemblages, selon le principe de la ressemblance ou de la dissemblance, c'est-à-dire par le biais d'une indexalité spatiale, consécutive de l'expérience et des représentations. Empruntée aux sciences du langage, l'indexalité renvoie à l'ensemble des « *déterminations qui s'attachent à un mot, à une situation. [...] Cela signifie que bien qu'un mot ait une signification transsituationnelle, il a également une signification distincte dans toute situation particulière dans laquelle il est utilisé* » (Coulon, 1987, p. 29). Associée à l'espace, l'indexalité fait référence à la multiplicité possible, voire à l'infinité des sens pouvant être accordés à cet espace, sens qui dépendent tout autant de la dimension sociale, culturelle ou politique que de la dimension temporelle.

L'espace géographique, qui ne peut se concevoir ni se définir comme un simple support de l'expérience est porteur de sens, de significations originales ; cependant, saisir ces significations dans leur totalité relève à bien des égards de la gageure, dans la mesure où ces dernières font état de différenciations, de découpages de la totalité. D'une certaine manière les significations propres à un espace géographique particulier sont le résultat de l'articulation des significations propres à différentes unités spatiales. Suivant cette perspective, dégager les significations de l'espace géographique oblige à dégager les significations de chacune de ces unités spatiales, significations propres, mais aussi modalités de l'articulation des significations. « *La démarche est simple dans son principe : il s'agit de considérer les éléments de l'espace comme des unités ayant une (ou plusieurs) significations et dont l'agencement produit également des significations. Tout comme les mots d'une langue qui ont pourtant chacun un sens en eux-mêmes, fournissent un autre sens lorsque nous les arrangeons entre eux* » (Ma Mung, 1999, p. 393). Pluralité des significations en fonction des modalités de l'agencement des unités spatiales, mais aussi pluralité des significations en fonction des situations, des contextes. Plus précisément, si les significations naissent des modalités de l'agencement, celui-ci s'effectue dans à un moment particulier, s'inscrit dans des temporalités ; les significations de l'espace géographique, comme celles des unités spatiales sont dépendantes du temps, qui leur confère épaisseur et/ou actualité et/ou futur. Le temps est sans doute l'une des principales dimensions de l'indexalité de l'espace.

Pour en revenir au lieu, celui-ci se présente comme l'une des unités spatiales, c'est-à-dire qu'il est porteur de significations pour l'espace, de même qu'il est porteur d'une articulation des significations. Défini dans son sens le plus restreint comme ce qui se donne à voir, le lieu en ce qu'il est porteur de significations peut aussi se définir comme ce qui se soustrait au regard, c'est-à-dire dans une

dimension symbolique. « Parler de lieu symbolique n'est pas une facilité de langage pour désigner l'emplacement d'un objet ou d'un ensemble de formes symboliques. L'expression désigne bien une combinaison entre emplacement, formes, pratiques de ces formes et de cet emplacement ; le lieu est réellement symbolique. L'un de ces ordres pris isolément ne suffit pas à produire un lieu symbolique, au sens où nous l'entendons ici. Le lieu n'est donc pas une figure dissociée des formes symboliques. Elle leur est consubstantielle » (Debarbieux, 1995a, p. 17). Ainsi dans sa dimension symbolique, le lieu se présente comme une combinaison, une articulation de divers éléments ; l'objectif n'est pas alors tant de distinguer et d'analyser la forme puis la pratique de la forme, l'emplacement puis la pratique de l'emplacement, c'est-à-dire une analyse d'un signifiant et d'un signifié, que de s'intéresser à l'articulation des significations. Cette dimension symbolique résulte d'un processus rhétorique, c'est-à-dire que le lieu est transformé, chargé d'une signification seconde sans pour autant perdre sa signification première. B. Debarbieux (Debarbieux, 1995a ; Debarbieux, 1995b), suivant cette logique, met en évidence trois figures rhétoriques : la métaphore, la métonymie et la synecdoque. Utiliser ces trois figures rhétoriques permet de mettre en relation les significations du lieu, sa symbolique, avec d'autres unités spatiales, qu'il révèle, en particulier le territoire. Se centrer sur les significations permet de sortir de l'alternative entre idiographie et nomothétie, puisque le lieu, par sa symbolique, permet de révéler le territoire, de même que les significations de ce dernier prennent sens par rapport au lieu.

Le lien entre le lieu et le territoire est récurrent (Debarbieux, 1995a ; Debarbieux, 1995b ; Berdoulay, Entrikin, 1998 ; Bédard, 2002) dans la définition et l'analyse du premier, comme si celui-ci ne pouvait prendre de sens qu'en relation avec l'autre. Les deux concepts qui sont le lieu et le territoire apparaissent comme fondamentalement liés. « Nous parlerons des lieux symboliques comme des constructions rhétoriques destinées à désigner par connotation le territoire et la collectivité sociale qui l'érige » (Debarbieux, 1995b, p. 99). Ce lien entre les deux concepts de lieu et de territoire pose question : les significations du lieu ne seraient-elles réductibles qu'au territoire ? Dans ce cas comment définir ce dernier, comment établir ses significations par rapport à celles de l'unité spatiale qu'est le lieu ? Plus spécifiquement, si les significations du lieu ne sont réductibles qu'au territoire, alors est-il possible de parler de lieu dans un cadre de mobilité, de passage ?

**Encadré n°13 : Lieu et territoire : pourquoi éluder le territoire ?**

Jusqu'à présent, et y compris dans les pages suivantes, la démarche consiste à éluder le territoire. Laisser de côté un tel concept, fondateur pour une grande partie de la discipline, peut apparaître comme un manque. Pourtant suivant la démarche de se centrer sur le mouvement, de construire cette monographie de la mobilité, il s'agit de ne préjuger en rien de la configuration socio-spatiale construite par les exodants, comme par les immobiles. Plus largement, au-delà du seul souci méthodologique, l'objectif est de mettre en évidence des spatialités et des temporalités non territoriales, d'ouvrir vers l'hypothèse qu'un groupe social ne fonde pas son unité uniquement sur un territoire articulé à des réseaux. Ceci ne revient pas pour autant à affirmer la non-pertinence du territoire, dans un contexte de mobilité, mais plutôt à chercher à comprendre une forme d'espace autre, capable tout autant que le territoire de dire et faire le social, le culturel, le politique et le géographique.

Le lieu n'évoque simplement – ou avec complexité – qu'un espace, le fait qu'il évoque ou non un territoire dépend du contexte, de la qualité des significations du lieu. Cependant, la déconstruction du lien entre le lieu et le territoire, pour le replacer dans le cadre de l'espace géographique, ne résout pas

la question du lieu dans un contexte de mobilité, c'est-à-dire dans un contexte où le mouvement est premier, où l'espace est d'autant moins saisissable qu'il change en permanence. Ainsi « *un espace de grande dimension ne nous apparaît qu'au travers d'un lieu, et que la totalité de cet espace est évoquée (mais seulement évoquée) à partir d'une de ses parties parce que cet espace ne nous est pas directement accessible* » (Ma Mung, 1999, p. 397). Plus que le lieu en lui-même, ce sont ses significations et leurs agencements qui permettent d'affirmer qu'une chaîne de significations se construit du lieu à un territoire ou du lieu à un espace, qu'il convient en fonction de ces chaînes de qualifier.

Abordez les frontières étatiques comme des lieux d'une interaction inégalitaire suppose de se situer du point de vue des exodants, lorsque ces derniers sont directement confrontés aux forces de police et de douane. Est-il possible de parler de lieu dans une telle situation ? Quelles seraient alors les significations de ce lieu, quelle est l'unité spatiale qu'il évoque par le biais de ces significations ? Au-delà d'une analyse des significations du lieu, il est nécessaire de s'intéresser plus classiquement non seulement à la détermination d'une échelle spatiale, mais aussi d'une échelle temporelle du lieu. Non réductible à la seule vision, le lieu possède en effet une dimension sociale et temporelle, dimension qui permet de préciser le champ de ses significations. Si le lieu est à bien des égards marqué par une épaisseur temporelle dans la mesure où simplement ce qui se donne à voir, à sentir, à entendre, s'inscrit généralement dans une histoire longue, il est tout autant marqué par la brièveté, le caractère éphémère non seulement des perceptions, mais aussi des interactions sur le plan social. En effet, « *le lieu n'est un objet présent qu'autant qu'un sujet se trouve en situation* » (Retaillé, 1997, p. 92). L'unité spatiale qu'est le lieu n'apparaît que parce qu'un sujet est là, placé dans un ici et maintenant, dans l'immédiateté de la circonstance. Les significations de cet ici et maintenant, de même que leurs articulations avec d'autres systèmes de significations, donnent sens au lieu, lui conférant son caractère symbolique. Le poste de douane et de police, le moment de l'interaction entre policiers et exodants, se présentent comme des condensés de la violence sur la route, que la relation effective entre les deux sujets soit violente ou non. En cela l'interaction inégalitaire qui caractérise ce lieu évoque la violence plus générale, plus large que les exodants associent systématiquement au moment de la route, du voyage. Les significations du lieu évoquent ici non pas tant un espace géographique, ou un territoire, mais le parcours de l'exode. Les caractéristiques de l'échange verbal, le port de l'uniforme, les armes constituent autant de synecdoque du parcours, de la violence qui lui est associée.

Dans ce contexte précis, qui est celui de la mobilité au sens propre du terme, puisque les exodants sont en mouvement, en marche, l'approche par les lieux permet de saisir, de déceler les significations du parcours. En effet, par définition ce dernier est insaisissable par le biais de nos outils classiques, puisque espace et temps sont en mouvement. Si la route en tant qu'objet matériel est parfaitement localisable, encore que la forme linéaire ne soit pas dans les habitudes des géographes, le parcours, notion qui rend compte du mouvement du groupe social sur cette route, de la spatialité et des

temporalités de ce mouvement, reste fluide, liquéfaction, déliquescence spatio-temporelle. Localisable dans l'espace comme dans le temps, le lieu permet de révéler, d'évoquer les significations du parcours. Pourtant, les significations de ces lieux que sont les frontières étatiques et certains barrages de police jouant le même rôle, ne sont que l'un des éléments constitutif des significations du parcours ; si celui-ci repose sur des points localisés et localisables, il repose aussi, et sans doute beaucoup plus sur le mouvement. Les significations des lieux-temps d'arrêt ne sont alors que l'un des éléments parmi d'autres pour saisir les significations du parcours. « *Les significations d'un lieu sont localisées, [...] elles ont un emplacement de sorte que lorsqu'elles sont mises en relation avec celles d'un autre lieu, cette relation est ordonnée par la position respective des lieux et leur position les uns par rapport aux autres. Cette contrainte spatiale représenterait ainsi, la syntaxe des compositions spatiales* » (Ma Mung, 1999, p. 398). Aussi afin de saisir la *syntaxe* de cette composition spatiale qu'est le parcours, il est nécessaire d'étendre le champ d'investigation. Or la question spécifique que pose le parcours est comment sortir de la contrainte spatiale, non pas que celui-ci soit délocalisé ou a-localisé, mais parce que sa localisation n'est pas fixe, change à tout instant ?

### *3- Lieu référentiel de l'enfermement : le bus*

L'objectif de l'observation de la route, de cette période et de cet espace situés entre le départ et l'arrivée, est de mettre en évidence certaines caractéristiques du parcours, celui-ci dépassant toutefois le cadre strict de la route, et ce en se plaçant du point de vue des exodants. Si précédemment nous avons insisté sur les lieux, sur les temps d'arrêt, en tant que lieu d'interaction inégalitaire, il est nécessaire de se centrer à présent sur le mouvement.

Envisagé comme une composition spatiale, le mouvement est localisable, sous forme d'une *progression linéaire*. une avancée dans l'espace et dans le temps. Toutefois, cette localisation présente la particularité de dépendre autant de l'espace que du temps. Si la route, objet matériel, est une ligne, un *segment reliant deux points*, le mouvement renvoie au *tracé*, c'est-à-dire qu'il est ce *segment en train de se construire*. Le mouvement place le groupe social dans une position quelque peu *paradoxa*le : groupe en mouvement, en marche dans un espace lui-même en mouvement. Le *tracé* renvoie au mouvement du groupe avec l'espace et non dans l'espace, dans la mesure où ce dernier n'est à aucun moment le même. Pour décrire cette composition géographique originale, il est possible de reprendre la *métaphore du fleuve* ; l'eau qui y coule n'est jamais la même, approvisionnée par les pluies, les différents affluents, de même que les berges ne sont jamais les mêmes autant en termes de *végétation*, de *sol...* qu'en termes d'occupation humaine. Comment saisir une telle dynamique, de tels changements ? Comment saisir ce fait que ni les berges, ni l'eau ne sont jamais pareilles, et ne seront plus jamais pareilles après leur passage éphémère en un point particulier ? En fait, en quoi entre le

moment où le bus quitte la gare routière de Niamey et le moment où il entre dans celle d'Abidjan, ce véhicule et ceux qui l'habitent sont-ils semblables à l'eau du fleuve ? Répondre à ces interrogations revient à poursuivre dans l'élaboration de la monographie du mouvement, évoquée précédemment.

Cet objet qu'est le bus présente un certain nombre de caractéristiques dont la principale est son caractère polarisateur pour l'ensemble du groupe d'exodants qui y voyage. En effet, il apparaît comme un phare, un point nodal pour les exodants au sein des espaces et des sociétés traversés, qui, eux, sont perçus comme différents, étrangers, au sens d'étrangeté. Au long du voyage, j'ai pu observer les comportements des migrants autour du bus, leur manière de bouger, de circuler à la fois à l'intérieur et à l'extérieur. À partir de ces observations, il est possible de dégager des étapes, des périodes différenciées dans le voyage. Entre la gare routière et la frontière avec le Burkina-Faso, surtout le poste nigérien de Makolondi, les comportements s'articulent autour de la reconstitution des groupes au sein du bus, notamment par la proximité et une certaine liberté vis-à-vis de ce bus. Chaque migrant se place soit à côté, soit à proximité du groupe avec lequel il voyage ; l'organisation spatiale dans le bus s'articule ainsi selon le village d'origine de chacun des migrants. Le convoyeur quant à lui se place à l'avant, de même que son apprenti et les vieux, ceux qui font office de chef de groupe et qui ont une connaissance plus accrue de la route que le commun des exodants. Par ailleurs, leur âge les place en position supérieure, c'est-à-dire qu'ils peuvent avoir des responsabilités au long du voyage – l'un d'eux gardera l'argent récolté entre la frontière ivoirienne et Abidjan. Lors du premier arrêt, au poste de Makolondi, chacun se disperse, quelques paroles sont échangées entre les groupes ayant une langue de compréhension commune, souvent le haoussa ; ces moments d'échange de parole, de présentation sont extrêmement rares au cours du voyage, réduits au minimum. Arrivé au poste de Kantchari en territoire burkinabé, le groupe se resserre autour du bus où il passera la nuit ; plus jamais, jusqu'à l'arrivée, il ne s'en éloignera. Kantchari, qui est aussi le passage hors du territoire national, marque ainsi un changement de statut du bus : il devient le point référentiel pour l'ensemble du groupe, autour duquel, tous non seulement se regroupent, mais aussi se reconnaissent.

Par la suite, au fur et à mesure de l'avancée, il est possible de faire la distinction entre trois types d'arrêts : d'une part les frontières étatiques et les barrages de police où les migrants sont placés directement en face à face avec les forces de police et dont j'ai parlé précédemment. D'autre part, les différents barrages où les exodants sont relégués au rang de spectateur, le convoyeur étant le seul à descendre du bus pour aller négocier son passage. Enfin, les lieux où le bus s'arrête pour les repas ; là, les migrants descendent, mais restent à proximité, ils ne s'éloignent généralement que d'à peine une centaine de mètres. Les arrêts constituent autant de révélateur du rapport entretenu avec cet espace qu'est le bus ; le fait de ne pas s'en éloigner renvoie à un principe de sécurité, de familiarité dans la mesure où il est le seul point de raccordement à un « nous » dans un univers dominé par les autres. Un exemple assez révélateur de ce rapport au bus est le comportement des exodants lors de la nuit passée à la zone frontière d'Elubo. Fermé, cet espace ne permet certes aucun échappatoire, de même que la

nuit il est totalement désert, et protégé de fait. Pourtant les exodants se sont organisés au sein d'un espace très proche du bus, c'est-à-dire ne s'installant qu'à quelques mètres, à même le sol. Or légèrement en contrebas, à peine à une centaine de mètres, se trouvaient des bancs, plus confortables que le sol. A priori paradoxale, cette attitude renvoie sans doute à la peur de l'éloignement, voire à la peur de perte du bus, c'est-à-dire la peur d'être oublié.

Malgré ce repli sur l'espace du bus, les exodants ne nouent pas particulièrement de relations entre eux ; l'organisation de groupe qui prévaut au départ, prévaut également tout au long du voyage. Les quelques échanges qui ont lieu sont relatifs à des anecdotes tirées de l'expérience du voyage de chacun. Jamais n'est évoqué le village ou le groupe de départ, comme jamais n'est évoqué le quartier d'habitation ou le métier à l'arrivée : sur la route, on parle peu et quand on parle on parle de la route. Les conversations ont généralement lieu en haoussa, beaucoup de migrants venant de la région de T'ahoua, plus rarement en français qui est pourtant la langue véhiculaire en Côte d'Ivoire et de la migration internationale, et que tous connaissent quelque peu. Le bus se présente alors comme une enveloppe protégeant du monde extérieur, de sa violence certes, mais aussi de son étrangeté, du fait qu'il reste totalement inconnu. Pourtant malgré l'absence de forts échanges entre les différents groupes d'exodants, un *nous* se construit autour du bus, *nous* collectif qui s'oppose, se différencie d'un *eux* désignant pêle-mêle les forces de police, les habitants des territoires traversés... Le repli autour du bus constitue l'un des marqueurs spatiaux de cette volonté de différenciation entre *eux* et *nous* ; aussi l'existence d'un *nous*, voyageurs et passagers du bus, renvoie à une tentative de reconstruction d'un espace que l'on peut qualifier de familier, espace marqué tout autant par la proximité spatiale que par une proximité, une complicité sociale.

Espace de repli, d'enfermement pour les groupes d'exodants, sous contrôle du convoyeur, mais aussi espace de cristallisation d'un *nous* collectif, le bus se présente alors comme l'un des éléments fondamental du mouvement. De par son caractère d'objet en marche, il illustre parfaitement ce mouvement, tout en présentant des caractéristiques proches de l'analyse d'une portion d'espace localisée et localisable. Aussi en quoi est-il possible de parler de limite, de frontière construite autour du bus ? En quoi l'institution de cette frontière fait-elle de ce dernier un lieu référentiel pour l'ensemble des groupes d'exodants ?

*« La limite est cependant fondatrice de la différence ; elle accompagne tous les grands mythes et toutes les cosmogonies. [...] Dans ce cas, la limite est porteuse de différence ou, si l'on préfère, la différence suscite la limite. [...] La limite n'est donc pas ce qui est projeté, ici, du tracé, là, arbitrairement, elle est le produit d'une relation »* (Raffestin, 1990, p. 297). Résultant d'une relation, la limite est alors porteuse de significations, en particulier sur la manière dont le groupe est amené à se définir, comme sur la manière dont il est amené à définir l'autre. La limite dit, signifie la différence, elle lui confère une légitimité, légitimité certes inventée, mais nécessaire. Dans ce cas, la limite s'impose comme l'antithèse de la violence qui caractérise la relation dans la mesure où elle constitue une réponse face à cette violence, et surtout où elle est refus de l'interaction. En effet, la limite et

l'enfermement volontaire au sein de l'espace qu'est le bus, empêchent, restreignent les relations avec le monde extérieur. d'autant plus que le personnage du convoyeur est délégué comme médiateur entre le *nous* et le *eux*, entre une certaine familiarité et l'extériorité absolue. Toutefois, il apparaît comme relativement paradoxal d'analyser le mouvement en dégageant en premier lieu une limite, c'est-à-dire une figure géographique qui s'oppose au mouvement.

Les significations du parcours résident dans la gestion de ce paradoxe ; précédemment j'ai défini les significations des lieux d'arrêt et d'interaction comme autant de révélateurs de la violence de la route et du parcours, violence effective, violence symbolique que représente la confrontation à des espaces, des mondes totalement inconnus. L'institution de cette limite autour du bus, associée au choix du recours à un médiateur, le convoyeur, s'inscrivent dans la continuité de ce premier niveau de significations. Le groupe en mouvement en se distinguant, se place à distance de l'extériorité, et par là même se protège de cette extériorité. Cependant les significations de la limite, comme du bus, ne concernent pas simplement la seule violence ; en effet, la construction d'un *nous* exodants participe de la construction éphémère d'un espace dont la caractéristique est la familiarité. En cela, il est possible de parler de lieu référentiel pour qualifier le bus.

Espace de repli, espace délimité, mais aussi espace d'interaction, le bus se constitue comme une composition spatiale signifiante, comme un lieu. Cependant si le bus est localisable, s'il a un emplacement précis, ce dernier n'est à aucun moment le même, sauf en cas d'arrêt prolongé. Objet en mouvement, le bus est tout autant un point qu'une trace, mais une trace qui s'efface, qui ne laisse pas, a priori, d'empreinte derrière elle. En fait, si pour les exodants la route est vierge, toujours nouvelle parce que toujours inconnue, pour les convoyeurs elle est chargée de significations, que ce soit pour ce qui est de la connaissance des barrages de police et de leurs tarifs, ou pour ce qui est des endroits où il est possible de s'arrêter lors des repas ou pour passer la nuit ou même plus largement pour ce qui est des frontières linguistiques, de certains éléments paysagers remarquables... Nous verrons par la suite plus amplement la manière dont les convoyeurs construisent leur propre voyage par rapport aux exodants. Le bus serait donc pour les exodants un lieu, mais un lieu en mouvement, c'est-à-dire un lieu sans localisation fixe et définitive – ce qui ne signifie pas absence de localisation. Toutefois, si nous passons à l'intérieur de ce bus, c'est-à-dire là où les significations du lieu se construisent, la fixité prévaut dans la mesure où l'organisation interne qui se met en place au départ perdure jusqu'à l'arrivée, que ce soit en termes d'emplacement des exodants et des groupes d'exodants ou en termes de relations entre ces différents individus et groupes. Par ailleurs, le bus s'institue en lieu non seulement parce qu'il est porteur de significations, qu'il est chargé d'une dimension symbolique, mais aussi parce que chacun des exodants y joue et y assume un rôle bien particulier. Le lien primordial qui unit l'ensemble des membres du bus repose sur la reconnaissance tacite de l'autorité du convoyeur, sur ce contrat passé au départ, contrat reposant sur la parole donnée. La présence du convoyeur renforce l'institution du bus comme lieu puisqu'il constitue le garant du *nous*. D'une part, il n'intervient que

lorsque le bus est en marche, au sens où il n'intervient que lorsque le voyage a commencé, pour disparaître dès le moment où il se termine. D'autre part, dans la mesure où les pièces d'identité sont systématiquement entre ses mains, sauf dans les cas rares où les forces de police exigent un contrôle individuel des exodants, ces derniers sont placés dans une situation de dépendance vis-à-vis du convoyeur, placés non seulement dans l'impossibilité de quitter le bus mais aussi dans l'obligation de payer les sommes demandées sans protestation, ou avec des protestations strictement formelles. En échange, le convoyeur s'institue comme le garant de l'intégrité de l'espace du bus, puisqu'il empêche toute intrusion extérieure. Par exemple, lors du passage au premier barrage de police ivoirien, lorsqu'un policier est monté d'autorité dans le bus, l'objectif premier du convoyeur fut de le faire descendre, plus que d'empêcher le contrôle individuel, même si ces deux événements sont liés. Ce fut le seul moment où un élément extérieur s'est introduit dans le bus, qui fut vécu comme une violation de l'espace réservé, raconté plus tard comme le moment le plus violent du voyage.

Le contrat unit les exodants au convoyeur, unit aussi les exodants entre eux, lien de dépendance où la survie de tous passe par le respect de la parole donnée ; ce lien matérialise l'objectif partagé qui est d'atteindre Abidjan sans encombre. Si l'un des exodants prend un risque, rompt le contrat, les conséquences rejouent sur l'ensemble du groupe ; pour preuve, les difficultés rencontrées lors du premier barrage de police ivoirien, lors de la « trahison » de quelques exodants qui furent rejetés de fait. Ainsi l'institution d'une limite autour du bus, de même que le fait qu'il soit un lieu, constituent, en termes de significations, autant l'évocation de la violence que du parcours ; dans un premier sens, le bus rejoint dans le champ des significations les lieux d'arrêt évoqués précédemment.

Toutefois, le bus se charge d'une seconde signification en tant que lieu de repli, d'enfermement. Si l'enfermement, la limite sont une réponse à la violence, ils participent également de la construction d'une certaine familiarité. À l'inconnu, les exodants répondent par le connu, la maîtrise de ce lieu qu'est le bus. Or dans la mesure où ce type de configuration se répète dans la succession des voyages, une certaine habitude se dessine autour de la maîtrise du bus. Une idée d'habitude, celle-ci étant associée à une certaine épaisseur temporelle, s'exprime dans la rapidité avec laquelle chacun des exodants trouve sa place dans le bus ; elle se retrouve dans le fait que la parole donnée au convoyeur, qui est aussi parole donnée entre les exodants, n'est pas dite explicitement, mais simplement par le biais d'un échange d'argent et par le fait que l'on voyage en bus. Choisir de voyager en bus signifie accepter ce type de contrat. Aussi en tant que lieu de repli comme en tant que lieu marqué par l'habitude et la maîtrise, le bus devient, au long du voyage, un lieu référentiel pour l'ensemble des exodants. Cette qualité lui confère alors non seulement la capacité de résister à la violence de la route, mais aussi la capacité de ne pas se « perdre » dans des espaces non maîtrisés, non connus.

Lieu en mouvement, le bus présente la particularité de n'être qu'une référence éphémère, qui ne dure que le temps du voyage. Il établit une distinction ; il ne dit pas tant l'identité du groupe d'exodants, celui-ci n'ayant quasiment en commun que le fait d'être Nigérien et exodant, que la différence, entre ce groupe et l'extérieur. De même, si appartenances il y a, celle-ci ne se pose pas tant sur un groupe

social constitué, que sur le simple partage, la simple reconnaissance de ce contrat tacite qui lie l'ensemble des membres du bus. Les significations du bus évoquent alors d'autres caractéristiques du parcours, en particulier cette combinaison entre résistance à la violence et familiarité du lieu. Le parcours apparaît alors comme tout autant porteur de violence que comme porteur d'une intégration de cette violence dans un système de compréhension permettant de la dépasser.

En tant que lieu référentiel en mouvement, le bus constitue également une portion d'espace dans laquelle s'exprime le passage entre deux mondes, entre deux systèmes de références. Au sein de chaque groupe de migrants un basculement s'opère au cours du voyage pour ce qui est de la désignation « chez nous ». Si jusqu'au Ghana, « chez nous » fait référence au campement de départ, au cours de la traversée de ce pays, « chez nous » fait référence à Abidjan, plus particulièrement au quartier de résidence dans cette ville. Toujours au sein de chaque groupe d'exodants, les relations de respect, les codes de comportement habituels reposant sur le droit d'aînesse, sur la qualité de la relation de parenté, disparaissent pour laisser place à une libération de la parole et des comportements. Cette libération perdure à Abidjan. Le bus constitue le cadre, le lieu de déploiement de ces nouvelles relations sociales et spatiales ; d'une certaine manière, le groupe social se reconstitue, certes avec les mêmes membres, mais selon de nouvelles modalités, à l'abri des regards extérieurs et étrangers. Pourtant malgré cette mise à l'abri, c'est bien le mouvement, le passage qui sont à l'origine des redéfinitions. Il semble alors que le bus ne soit pas tant un lieu référentiel, au sens de lieu de repli identitaire, qu'un lieu référentiel au sens de lieu de construction d'une nouvelle identité en relation avec le mouvement ; ce dernier oblige à redéfinir la différence, il oblige en quelque sorte à redéfinir les liens unissant les membres du groupe. Au sein du bus se met en place un processus qui conduit à rompre « définitivement » avec le campement pour construire un lien avec l'arrivée. Le passage, le voyage constituent un moment de préparation à la ville.

### *Conclusion*

La route, ce moment du voyage où tout et tous sont en mouvement, offre une compréhension autre du parcours ; si ce dernier est en partie expliqué par le biais du projet migratoire, comme par la manière de partir, de franchir la limite entre le « chez nous » et l'extériorité, l'étrangeté, le voyage révèle les contours violents que prend cette confrontation. Effective, la violence est vécue directement lors des barrages de police et des contrôles douaniers, dont l'arbitraire est la caractéristique principale ; symbolique, la violence réside également dans cette traversée d'espaces et de sociétés inconnus, compréhension dont les exodants se privent plus ou moins volontairement en s'en remettant à ce personnage du convoyeur. Pourtant, dans le même temps et dans un même mouvement, les groupes

d'exodants reconstruisent un lieu référentiel, le bus, qui représente tout autant un abri qu'une proximité, un entre soi. Suivant cette perspective, le bus comme figure de l'entre soi s'institue également comme le lieu de redéfinition des relations au sein du groupe. Le parcours crée une rupture avec le départ comme il prépare l'arrivée et l'installation dans un espace autre, où non seulement les pratiques et les représentations, mais aussi les relations sociales sont différentes. Les groupes d'exodants en mouvement font plus que traverser l'espace, ils évoluent avec cet espace, changent avec et tout autant que lui. Pour reprendre la métaphore du fleuve, il est aussi approvisionné par ces infiltrations infimes et incessantes venues des berges, qui colorent différemment et à tout moment les flots ininterrompus qui s'écoulent. De même malgré l'absence apparente d'interaction forte avec l'extériorité, celle-ci s'insinue au sein de ce lieu référentiel qu'est le bus, participant de l'apparition de nouvelles représentations de l'espace, comme de nouvelles relations sociales.

Afin de préciser cette définition du parcours des exodants, ainsi que le statut du voyage au sein de parcours, il est nécessaire de s'intéresser plus avant à ces acteurs que sont les convoyeurs. L'analyse d'un groupe différent de celui des exodants, mais en relation avec lui, permettra d'apporter un éclairage nouveau sur le parcours, en mettant en évidence, par différenciation, un autre point de vue.

### III- FAIRE DE LA ROUTE UN METIER OU COMMENT HABITER LA LIGNE ?

L'analyse du groupe des convoyeurs repose sur des enquêtes effectuées à la gare routière de Niamey ; l'ensemble des convoyeurs présents travaillant sur la ligne Niamey/Abidjan a pu être interrogé dans la mesure où ces enquêtes ont été effectuées entre septembre et octobre 2002, c'est-à-dire dans une période où la frontière ivoirienne était fermée. Les convoyeurs, comme les chauffeurs également interrogés, étaient alors bloqués dans la capitale nigérienne. Ces enquêtes furent complétées par différents entretiens avec les coxers, c'est-à-dire les personnes résidentes à la gare routière et qui se chargent d'accueillir voyageurs, convoyeurs et chauffeurs en transit. Ces deux catégories de population, convoyeurs et coxers, renvoient à une économie du transport, de la circulation. Cet aspect, qui concerne l'infrastructure ne sera pas analysé directement pour privilégier une approche concernant les représentations et les pratiques de la route que ces individus développent. Il s'agit d'observer les représentations et pratiques de la route des exodants au miroir de celles des convoyeurs et chauffeurs, afin de préciser leur compréhension.

### *1- Coxers : l'activité de médiateur du transit*

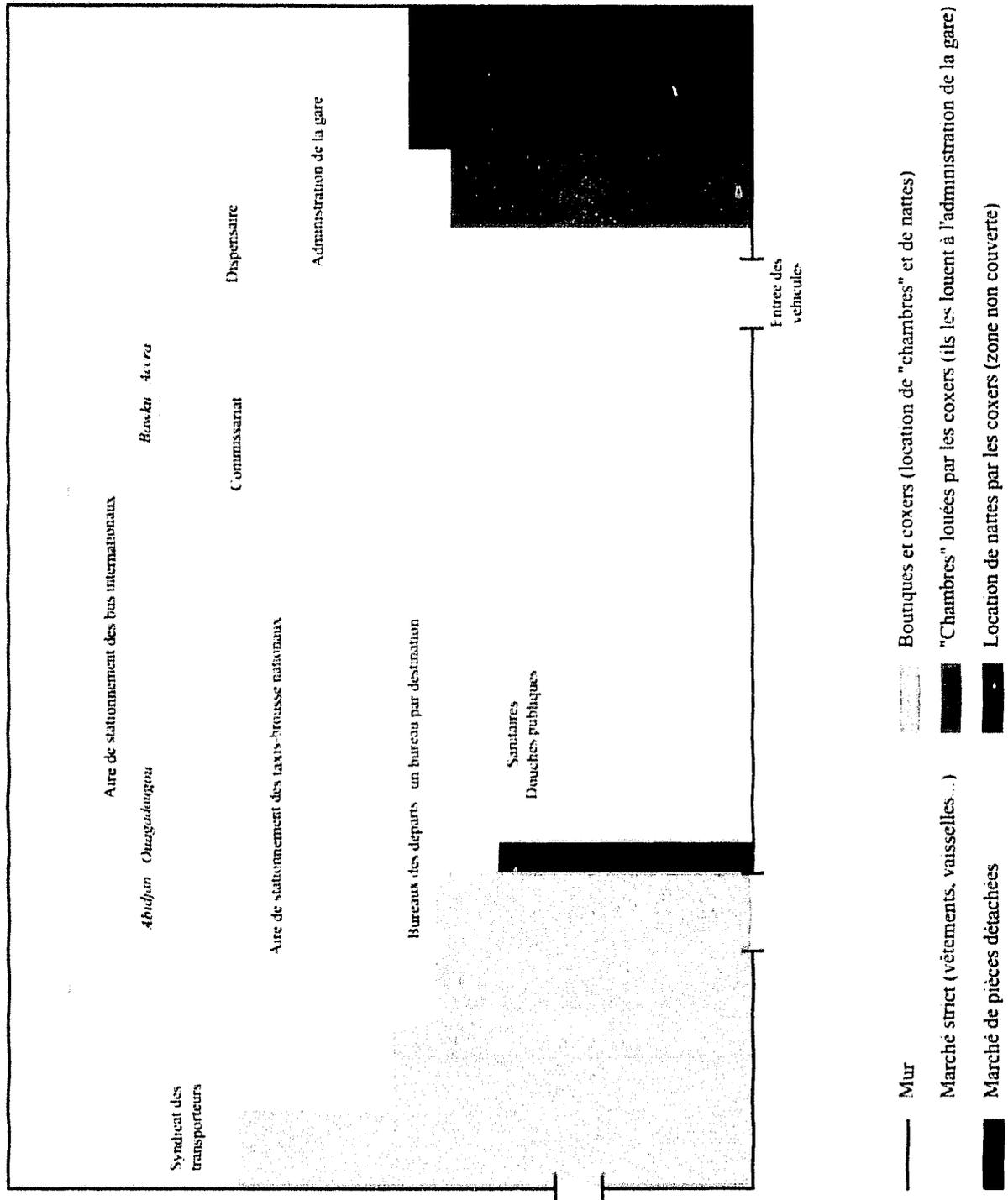
Les migrations internationales circulaires, étant donné leur importance notamment nécessitent l'existence d'infrastructures, d'une logistique en matière de transport des voyageurs, que ce soit en termes de véhicules, de capacité d'accueil des exodants au niveau des points de passage ou en termes de présence d'individus dont le métier est la route. Parmi ces individus, se trouvent certes les chauffeurs et les convoyeurs, qui interviennent directement sur la route, mais aussi les coxers, personnages dont le rôle se cantonne à l'accueil et à l'aide des exodants en partance dans les gares routières. Ils sont donc confinés dans ces espaces particuliers, ces points de passage essentiels que sont les autogares. Afin de mettre en évidence d'une part le savoir-faire, les métiers en relation avec la route, les pratiques et représentations sociales et spatiales particulières à ceux qui exercent ces métiers d'autre part, nous avons interrogé six coxers et neuf chauffeurs et/ou convoyeurs présents à la gare routière de Niamey entre septembre et octobre 2002. Qui sont ces personnages dont le rôle repose sur leur capacité à être des médiateurs, médiateur entre exodants et forces de police pour les convoyeurs, médiateur entre exodants et chauffeurs et/ou convoyeurs pour les coxers ? Quelles sont les logiques sociales à l'œuvre dans les relations qui se nouent entre ces différents groupes ? Celles-ci représentent-elles sur des logiques d'appartenance, à un même village, un même groupe ethnique, ou sur le simple hasard de la rencontre ?

La gare routière de Niamey est un point nodal dans le système migratoire reliant le Niger à la Côte d'Ivoire, dans la mesure où elle est un passage obligé pour l'ensemble des exodants, de quelques régions du pays qu'ils viennent. Située au nord-est de la ville, cette gare routière est une construction relativement récente. Elle se présente comme un espace fermé, entouré par des murs, à l'intérieur desquels se trouvent aussi bien des boutiques, un commissariat, un poste de santé, les bureaux de la direction de « l'Écogare de Wadata »<sup>72</sup>, que le syndicat des transporteurs, des « chambres » où les passagers en transit peuvent se loger, les bus en partance pour différentes capitales ouest-africaines, des taxis-brousses en partance pour les villes de l'intérieur du pays. Se garent là des taxis-brousses pour l'ensemble des préfectures et sous-préfectures du pays – même si chaque département est desservi à partir d'autres gares routières dispersées dans la ville – ainsi que des bus pour le Ghana, le Burkina-Faso, le Mali et la Côte d'Ivoire. Ponctuellement certains bus peuvent se rendre au Togo ou au Bénin, cette dernière destination étant toutefois desservie pour l'essentiel par un opérateur privé, qui dispose d'un quasi-monopole, et qui ne passe pas par l'intérieur de la gare routière. À bien des égards l'entrée dans cette gare routière ressemble à l'entrée dans n'importe quel autre marché de la

---

<sup>72</sup> « Écogare de Wadata » est le nom officiel de cette gare routière.

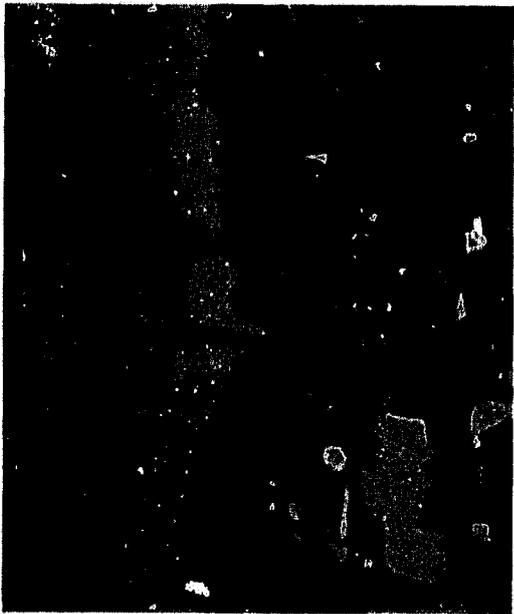
Schéma n°6 : La gare routière de Wadata : un lieu organisé pour l'attente



Conception et réalisation : Boyer Mignotier / MIRESAH, avril 2004

Source : Enquêtes personnelles (2002)

Planche n°6 : Gare routière de Wadata, lieu de vie, lieu de transit



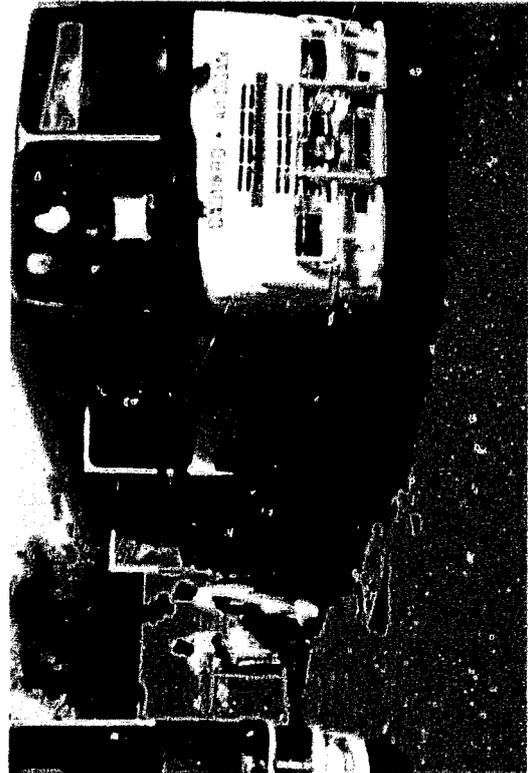
F. Boyer, 2002

L'entrée des véhicules de la gare routière : de part et d'autre de la rue, s'alignent des commerçants de nattes, de bancs, de mortiers. Derrière les murs se trouvent les commerçants de vêtements, de pagnes, de matériel audio.



F. Boyer, 2003

L'espace de la gare est divisé en deux : d'un côté les taxis-brousse et d'un autre côté les bus. Entre les véhicules, circulent nombre de commerçants ambulants, qui proposent leurs marchandises aux voyageurs et aux travailleurs de cette gare



F. Boyer, 2002

Les bus internationaux se trouvent à l'opposé de la gare par rapport à l'entrée. un peu à l'écart des va-et-vient fréquents des taxis-brousse. Lorsqu'un bus se prépare à partir, il quitte sa place de stationnement pour s'aligner au milieu de la voie. Chauffeurs et convoyeurs s'installent dans leur bus, le temps de l'attente, profitant de leur inactivité forcée pour le nettoyer. Nombre de bus sont immatriculés en Côte d'Ivoire, que les propriétaires soient Nigériens ou Ivoiriens. L'immatriculation ivoirienne facilite le passage des



F. Boyer, 2002

ville, sauf que l'avenue principale est plus large, et surtout que les marchandises proposées sont différentes. Les produits vendus ici sont essentiellement destinés aux migrants ou aux transporteurs : boutiques de pièces détachées, de pneus pour ces derniers, boutiques de « tissus de brousse<sup>73</sup> », de pagnes, de caisses de voyage, de postes radios, de lunettes de soleil, pour les premiers... Le marché intérieur se prolonge dans la proximité immédiate de la gare routière, le long de ses murs où se localisent, à même le sol, des vendeurs de marmites, de mortiers, de nattes, de caisses de voyage, de braseros... Aux boutiques fixes s'ajoutent nombre de marchands ambulants de bazar ou de voiles de tête indigo (la gare routière est quasiment le seul endroit de la capitale où l'on peut trouver des voiles indigo). En journée, des femmes s'installent provisoirement dans les endroits laissés libres pour préparer et vendre des plats.

Les exodants arrivent soit directement dans cette gare routière, soit dans une autre pour finir à Wadata en taxi ; une fois entrés dans la gare, ils n'ont plus besoin d'en sortir jusqu'à leur départ effectif dans la mesure où elle est à même de répondre à toutes les nécessités, les besoins d'un individu. Si l'on devait décrire le parcours type d'un exodant désirant se rendre à Abidjan ou de retour de cette ville et désirant se rendre ailleurs dans le pays, cela pourrait se résumer à la description de sa prise en charge par un coxer de son choix, à partir du moment où il a franchi les limites de la gare routière. Celui-ci s'occupe alors de lui fournir un endroit où ranger ses bagages, lorsqu'il en a, de lui trouver une natte pour s'installer, de lui fournir de l'eau et surtout de lui trouver un véhicule pour la destination de son choix, le plus rapidement possible.

*« Si le passager est venu, je prends les bagages et je les mets de côté. Je négocie avec le chauffeur et il prend les bagages. Si le passager veut se laver, je l'emmène à la douche publique et je l'aide à trouver de quoi manger » (coxer, 24 septembre 2002, Wadata)*

*« Si les passagers sont venus, je donne là où ils vont passer la nuit, je leur donne à boire et à dormir, mais la nourriture c'est à eux de se l'acheter. Et le matin, je les emmène là où ils vont partir. [...] Je m'en occupe s'ils ont emmené des bagages. C'est dur d'emmener un pagne d'Abidjan à ici, c'est plus cher que d'aller chercher ça au Grand Marché<sup>74</sup>. Ce travail, ils font ça à cause de Dieu et des parents ; si les gens ils viennent, ils connaissent personne, c'est pour cela qu'il faut case de passage. [...] Y'a des passagers qui font plus d'un mois pour chercher un peu d'argent avant de partir. Par exemple les gens qui vont en Libye, et qui viennent du Mali, du Burkina-Faso, du Ghana. Je les aide et je leur donne pour manger à cause de Dieu » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata)*

*« Si le passager est venu, je mets ses affaires dans magasin. après je lui donne une natte et il y a des enfants qui surveillent. Le matin je demande au passager de donner 200 francs CFA, seulement s'ils ont ça. [...] Y'a d'autres qui viennent, certains partent aussitôt, directement. Ils restent s'ils n'ont pas de véhicule » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata)*

*« Je leur donne des nattes à coucher, je leur achète à manger, tout ce qu'ils veulent. J'ai loué un magasin ici » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata)*

---

<sup>73</sup> Les « tissus de brousse » sont des tissus utilisés dans la fabrication de vêtements dont le port a disparu en milieu urbain. Il s'agit en particulier de tissus unis de coton noir, bleu ou vert, destinés à la fabrication de vêtements pour les femmes. Dans cette catégorie, on peut ajouter les larges bandes de coton de couleur utilisées comme voile de tête pour les hommes.

<sup>74</sup> Le Grand Marché est le plus grand marché de Niamey pour ce qui est des vêtements, tissus, chaussures, vaisselles...

*« S'ils sont nombreux, je peux pas donner à tous à manger, s'ils sont deux ou trois, je peux leur donner à manger. Je donne le thé, l'eau. S'ils sont cinq, je peux pas donner à tous. [...] Si la personne vient, on va s'en occuper, parce que quand la personne vient elle a de l'argent. Des fois ils viennent pas parce qu'ils ont de l'argent » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata)*

Les coxers fournissent ainsi nombre de services aux exodants, service gratuit ou payant suivant sa nature mais aussi suivant le statut du coxer. Parmi ces services, le plus important reste celui de trouver un véhicule ; en effet, dès leur arrivée à la gare routière puis chez le coxer, les exodants s'installent pour une durée indéterminée. Celui qui les accueille s'impose comme l'intermédiaire entre eux et les chefs de ligne<sup>75</sup>, la durée du séjour dépendant alors du fait qu'il y ait ou non des véhicules présents et en partance à ce moment-là, de la rapidité avec laquelle le véhicule se remplit. Les exodants ne bougeront que lorsque le véhicule sera plein et prêt à partir. Les coxers affirment, quant à eux, venir pallier à la ruine de la ville, au manque de structure d'accueil dont les exodants disposent à Niamey. Toutefois l'espace de transit relativement bref, de un à quelques jours, la gare routière peut devenir un espace d'installation temporaire de plusieurs mois pour ceux qui n'ont pas suffisamment d'argent pour continuer leur route. Apparemment les exodants à destination des pays côtiers sont peu concernés par cette situation contrairement aux côtiers souhaitant se rendre en Libye. Ceci est dû en particulier à la pratique dite des « arrivées-payées » pour les Nigériens se rendant sur la côte. Les exodants voyagent à crédit, sous réserve que leurs compatriotes à Abidjan régulent le coût du transport ; le convoyeur conserve pendant tout le voyage les papiers de l'exodant. Une fois à Abidjan, ce dernier se rend dans son quartier accompagné du convoyeur, à qui ses compatriotes présents remettent l'argent en échange des papiers et de l'exodant. Une fois encore, ce sont les coxers qui se chargent des négociations avec les convoyeurs pour les « arrivées-payées ».

*« Oui, parfois, c'est moi-même qui paye l'argent, ou je négocie avec le chauffeur. Je fais ça seulement si je connais la personne, si je connais pas je laisse au chauffeur » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata).*

*« Parfois je négocie et je sers de garantie. Si les voyages sont pas payés, les chauffeurs viennent me voir » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata).*

*« Je fais ça aussi, je négocie. Je donne même à des gens qui n'ont pas d'argent et qu'il me remettent ça ensuite » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata).*

*« Je vais voir le syndicat pour les mettre en contact avec le chauffeur et là-bas c'est la famille qui va payer. Parfois je donne 5 000 francs pour les frais de route. Mais c'est seulement les gens que je connais ou bien ceux qui sont de Tahoua [région d'origine du coxer], d'un endroit que je connais » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata).*

*« Si la personne n'a pas l'argent, je négocie avec le chauffeur en disant qu'il n'a pas l'argent et qu'il va payer à Abidjan. Je prends sa carte d'identité et je la remets au convoyeur. À Abidjan, il garde la personne » (coxer, 24 septembre 2002, Wadata)*

La question des « arrivées-payées » révèle les logiques sociales que les coxers entretiennent avec les groupes d'exodants qu'ils accueillent. Ce type de négociation n'a lieu que lorsque le coxer « connaît » la personne, c'est-à-dire lorsqu'ils sont originaires de la même région et pris de fait dans des relations

---

<sup>75</sup> Les chefs de ligne relèvent du syndicat des transporteurs. Chacun s'occupe de vendre les billets de transport pour la destination, la ligne dont il a la charge.

de solidarité et d'entraide. Plus particulièrement, les coxers peuvent servir soit de cautionnaire vis-à-vis des chauffeurs, soit de créancier vis-à-vis des exodants : dans chacun des cas, la proximité familiale et sociale joue en faveur de l'exodant. Exodants et coxers sont liés alors par des liens sociaux forts – le lien social fort n'impliquant pas l'interconnaissance préalable – qui se fondent sur l'origine géographique recoupant ou non l'origine ethnique. Toutefois, au-delà de cette forme d'entraide particulière que sont les « arrivées-payées », un coxer peut et se doit d'accueillir toute personne, même si dans les différents entretiens effectués se dégagent des logiques reposant soit sur la communauté de langue, soit sur la région d'origine, soit sur le statut du coxer.

Si l'aide fournie aux exodants par les coxers est relativement la même, il est nécessaire d'établir des distinctions au sein de ce groupe. Un premier niveau de distinction repose sur le fait qu'il possède ou non une « boutique » ou une/des « chambres », où il entrepose les bagages et peut loger les exodants ; ces derniers peuvent passer la nuit soit à l'intérieur de ce bâtiment, mais plus généralement devant, sur une natte. Cette distinction en recoupe une autre qui renvoie à la manière dont chacun des coxers se rémunère. Ceux qui possèdent un local peuvent exercer une autre activité, généralement le commerce ; d'autres conservent un champ qu'ils cultivent à la saison des pluies. D'autres encore se suffisent de cette activité. Enfin, ceux qui n'ont pas de local sont employés directement par le syndicat des transporteurs, qui les chargent de remplir les bus. Le système de rémunération est variable, même s'il existe une base commune. Généralement ceux qui ont un local font payer la location de la natte, 200 francs la nuit ; toutefois, ce paiement n'est pas systématique en particulier si le coxer possède une autre activité. Tous par contre se font payer par les chauffeurs et/ou convoyeurs des bus selon un tarif établi, à savoir 1 500 francs pour un passager se rendant à Abidjan, 1 000 francs pour un passager se rendant à Bobo-Dioulasso et 500 francs pour un passager se rendant à Ouagadougou. En fonction des saisons, de la difficulté ou non de remplir les bus, ces tarifs peuvent être revus à la hausse ou la baisse. Relativement élevés eut égard au niveau de vie à Niamey, ces tarifs permettent alors aux coxers de venir effectivement en aide aux exodants en difficulté.

Un deuxième niveau de distinction toujours au sein de ce groupe repose sur le type de personnes accueillies, c'est-à-dire est-ce que les liens entretenus avec elles sont des liens forts ou des liens faibles. Tous les coxers interrogés ont déclaré que pour une part majoritaire, ce sont les exodants qui les connaissent qui viennent les voir. Cependant, cette idée de connaissance repose tout autant sur le partage d'une origine commune, régionale ou ethnique, que sur l'habitude qu'ont les exodants de revenir systématiquement chez le même coxer. En fait l'objectif de ces derniers, dans la mesure où ils savent que les exodants pratiquent des migrations circulaires et sont amenés à revenir dans un sens ou dans l'autre, est de fidéliser sa clientèle en jouant sur la qualité de l'accueil. Seuls trois coxers ont déclaré recruter l'essentiel de leur clientèle parmi les ressortissants de leur région d'origine.

*« Les gens qui viennent du village, qui connaissent là où je suis, ils viennent chez moi ou alors je pars les chercher » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata)*

*« Ce sont les gens du village qui viennent me voir. Tous ceux qui me connaissent envoient des passagers »* (coxer, 17 septembre 2002, Wadata).

*« Les gens de chez moi [Tahoua] sont les plus nombreux. Mais si la personne me connaît pas je vais quand même la voir si elle veut voyager »* (coxer, 17 septembre 2002, Wadata).

Malgré une préférence pour les ressortissants de la même région qu'eux, les coxers restent dans l'obligation d'accueillir tous ceux qui se présentent à eux avec la volonté de voyager, ne serait-ce que parce que cet accueil est leur métier, mais aussi parce que les règles de l'hospitalité en vigueur les empêchent de refuser. Dernière stratégie employée pour recruter des exodants, le fait de circuler au sein ou aux abords de la gare routière et d'accoster tous ceux qui passent en leur proposant ses services. Trois coxers nous ont déclaré agir ainsi, soit directement, soit par l'intermédiaire « d'enfants », c'est-à-dire de jeunes adolescents à qui ils fournissent le repas, parfois le coucher et quelques pièces en échange de leurs services. Si des liens sociaux forts président aux logiques d'accueil, celles-ci ne sont pas exclusives ; coxer est un métier, une activité lucrative quasiment assimilable à du commerce, et à ce titre ceux qui l'exercent sont à la recherche d'une clientèle toujours nouvelle. En fait, on peut constater que ceux qui ont déclaré ne recevoir quasiment que des compatriotes sont aussi ceux qui exercent une activité complémentaire de type commercial ou alors qui sont implantés depuis suffisamment longtemps pour bénéficier d'une large connaissance.

Il apparaît que dans ce point nodal, ce lieu de transit qu'est la gare routière de Niamey, la migration s'organise déjà selon des logiques qui ne sont pas des logiques villageoises ou de groupes d'appartenance. Au vu de mes observations dans cette gare, les exodants préfèrent se rendre chez un coxer ayant la même langue maternelle qu'eux ; parfois la langue maternelle commune recoupe une région d'origine commune. La logique linguistique s'explique par le fait que les exodants ne maîtrisent que peu ou pas le français, qui est elle-même une langue dont l'usage à Niamey reste marginal.

Dès la gare routière, les exodants semblent adopter des logiques similaires à celles qui prévalent sur la route ; ils s'en remettent à un intermédiaire, qu'ils ne choisissent pas pour ce qui est la route, qu'ils choisissent a minima pour ce qui est de la gare routière. Si les logiques de solidarité classique en matière d'organisation de la migration internationale sont présentes, c'est-à-dire celles reposant sur l'origine villageoise ou l'origine régionale, elles sont supplantées par des logiques reposant sur le simple partage de l'aire linguistique. Les différentes aires linguistiques nigériennes étant relativement vastes, regroupant des catégories sociales et ethniques très diverses, il est difficile de les envisager comme des aires régies par des normes, des codes de solidarité et d'entraide. Toutefois, l'hospitalité reste une obligation, selon une logique religieuse, plutôt que selon une quelconque logique identitaire ou linguistique. Par ailleurs afin de comprendre le rôle des coxers, comme leurs logiques d'accueil, il est nécessaire d'envisager ce métier comme une activité économique reconnue, qu'elle relève du secteur formel ou du secteur informel de l'économie. À l'exception de ceux qui exercent une activité commerciale complémentaire, mais présentée comme principale aux autorités de la gare routière, les coxers sont déclarés à ces mêmes autorités, d'une part parce qu'ils sont, pour certains, payés

directement par le très officiel syndicat des transporteurs, d'autre part parce que ceux qui disposent de locaux pour l'accueil les louent à l'administration de la gare, de même qu'ils louent l'espace situé devant leurs locaux où les exodants peuvent passer la nuit ; également ils payent des impôts. La seule dimension strictement informelle de cette activité, même si elle est connue de tous, est le paiement effectué par les chauffeurs/convoyeurs aux coxers qui remplissent leurs bus. Au final, en caricaturant quelque peu, on pourrait dire qu'en l'absence de structure hôtelière à très bas prix, les coxers assument ce rôle.

Autre volet de l'activité de coxer, le rôle d'intermédiaire entre les chauffeurs/convoyeurs et les exodants. Paradoxalement, les exodants ne découvrent leur moyen de transport, leur chauffeur et leur convoyeur que lorsqu'ils montent à l'intérieur du bus, juste avant de partir, et ce malgré l'importance que les deux personnages auront tout au long du voyage ; ne choisissant rien dans ce domaine, ils s'en remettent au coxer et au hasard du bus qui se prépare à partir. Une fois les exodants installés, le coxer se rend au syndicat des transporteurs afin de savoir si un véhicule se prépare à partir pour la destination demandée et quel est-il. Puis, il revient voir les exodants, leur prend l'argent nécessaire au transport, leurs papiers d'identité, avant de repartir vers le syndicat des transporteurs chargé d'établir les tickets de transport nominatifs. Ces va-et-vient excluent de fait les exodants des différentes tractations, aussi bien lorsque ceux-ci peuvent financer leur voyage, que lorsqu'ils choisissent les « arrivées-payées ». Pourtant, a priori, rien n'empêche les exodants de négocier directement avec les chauffeurs/convoyeurs ; ils ont systématiquement une langue de compréhension, le zarma ou la haoussa, et les exodants connaissent par habitude le tarif du transport. Comment expliquer cette multiplication des intermédiaires entre les exodants et un savoir-faire lié à la route ?

Du point de vue strictement économique, la multiplication des métiers est l'une des caractéristiques des systèmes où le secteur informel est très développé ; un système de reversement entre les différents niveaux d'intermédiaires permettant à chacun de trouver une ressource. La présence des coxers peut s'expliquer ainsi, d'autant plus qu'eux-mêmes délèguent à des « enfants », c'est-à-dire des plus jeunes qu'eux, avec qui ils ont ou non un lien de parenté, des tâches telles que garder les affaires des exodants, effectuer les allers-retours entre leur local et celui du syndicat des transporteurs... Dans le cadre de telles organisations, principe de solidarité et nécessité économique se mêlent. Toutefois cette explication économique ne se suffit pas à elle-même ; il est nécessaire pour aller plus loin d'observer les parcours professionnels des coxers.

*« Avant j'étais seulement dans le syndicat. Y'a des passagers qui viennent chez moi parce qu'ils ne savent pas où aller, alors je suis devenu coxer [ ] Je suis parti là-bas [à Abidjan] plus de treize fois, maintenant j'ai trouvé un magasin et donc je ne pars plus. Avant je faisais du commerce là-bas » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata).*

*« Y'a un gars qui est venu d'Abidjan, il a un million sur lui, il est venu, il a bu du café et il s'est endormi. Quand il s'est réveillé, on lui avait pris son argent. C'est la cause qui m'a fait prendre des maisons à louer pour héberger les passagers [ ] Avant j'étais de l'autre côté de la gare, je louais plusieurs maisons, maintenant il y en a deux seulement ici » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata).*

*« Avant j'étais dans le syndicat, j'amenais des passagers aux camionneurs. Ils ont organisé un bureau pour faire coxer ici » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata)*

*« Je ne suis pas vraiment un coxer mais s'il y a un passager, il vient chez moi. En 1984, je suis là et donc j'héberge les Touaregs avant qu'ils ne partent [ ] Je suis commerçant, je vends des radios, des habits » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata).*

*« Je suis allé là-bas six fois [à Abidjan], après j'ai cessé et je suis parti au Nigeria. J'ai travaillé dans une société de ciment à Abidjan, après je suis devenu marchand ambulant. Au Nigeria j'étais commerçant, j'allais à Cotonou pour acheter des habits, puis je ramène ça au Nigeria pour les vendre. Avant c'est mon grand frère qui a le magasin, moi je suis au Nigeria, mon grand frère m'a dit alors de venir et de m'occuper des passagers » (coxer, 17 septembre 2002, Wadata).*

*« J'ai commencé à travailler dans un garage, je suis devenu apprenti. Quand j'ai fini, je suis venu à la gare. [...] Je suis allé quatre fois à Abidjan pour faire du commerce. C'est le pays qu'est pas bon à cause des tracasseries » (coxer, 24 septembre 2002, Wadata).*

Les parcours professionnels des coxers font apparaître deux types de profil ; d'une part, ceux qui travaillent depuis toujours pour ou en relation avec le syndicat des transporteurs, d'autre part ceux qui sont eux-mêmes d'anciens exodants. Toutefois parmi ces six parcours, l'un n'entre dans aucune des catégories : il s'agit du seul coxer, également commerçant de la gare routière, touareg. Déclarant n'accueillir que des Touaregs et surtout ne devoir les accueillir que parce que lui-même est Touareg, il est venu à la gare routière en 1984, suite à un départ de la brousse consécutif à la sécheresse (c'est chez lui que nous avons attendu le bus avant de partir à Abidjan). Pour ceux qui dépendent du syndicat des transporteurs, leur métier est en relation directe avec l'organisation de la gare routière mise en place par ce même syndicat. Chaque transporteur doit payer, en fonction du nombre de passagers, une taxe au syndicat ; ce dernier tient alors à contrôler l'attribution des tickets de transport afin qu'aucun d'eux ne lui échappe. Pour les autres, le métier de coxer apparaît comme la conclusion de parcours migratoires divers marqués par la multiplication des destinations comme des séjours à l'étranger. S'inscrivant dans la continuité de ces parcours en termes d'activité, le commerce reste dominant sous différentes formes. Le métier de coxer permet également un établissement définitif non dans la zone de départ, où pour certains il est impossible de revenir par manque de terre par exemple, ou par la rupture des liens, mais dans l'espace urbain. La continuité se retrouve également selon une dimension plus symbolique dans la mesure où ces individus restent en contact avec la migration internationale, faisant profiter généralement les exodants de leur propre expérience, comme de leurs connaissances sans cesse réactualisées au contact des chauffeurs/convoyeurs.

Si le métier de coxer peut s'expliquer aussi bien par le biais de l'organisation économique générale que par le biais de préoccupations administratives en relation avec le syndicat des transporteurs, leur rôle trouve sa pleine compréhension dans le savoir-faire de la migration qu'ils ont pu acquérir au fil de leur voyage comme au contact de ceux qui voyagent effectivement. L'origine rurale des migrants oblige à cette logistique de l'accueil propre aux lieux de transit – on retrouve ce type de logistique sur les frontières à Kantchari et à Bitou. Les coxers assument également le rôle d'intermédiaire dans la conclusion du contrat tacite qui lie les groupes d'exodants au convoyeur ; ils s'instituent en quelque sorte comme les garants de ce contrat puisque le convoyeur connaît parfaitement chacun des coxers qui lui a emmené des passagers. La parole donnée entre ces différents groupes est donc fondamentale :

les groupes d'exodants donnent ainsi d'abord leur parole au coxer puis au convoyeur, ces deux derniers étant eux-mêmes liés selon une logique de respect des exodants. Par exemple lors de la perte de bagages par les chauffeurs, ce sont les coxers qui sont appelés pour aider à retrouver ces bagages, ou pour vérifier que l'indemnisation fournie à l'exodant est correcte – ils fixent le montant de l'indemnité. Au final, plus que l'origine géographique ou ethnique, les logiques qui prévalent, dès le départ, dans l'organisation de la migration internationale, reposent sur la parole donnée ; paradoxalement dans ce cas non plus elle n'est pas explicitement dite. Toutefois, les règles de l'hospitalité et du respect sont connues de tous : en particulier, lorsque quelqu'un vous accueille, vous fournit de quoi subvenir à vos besoins pour finir par vous remettre aux mains de quelqu'un d'autre, la reconnaissance envers la première personne passe avant tout par le respect de la seconde. *« Ce lien exprime des valeurs et des normes communes qui confèrent valeur à la parole donnée, interdisant de présence, donc de commerce, le tricheur. Ces valeurs ne sont pas partagées par les seuls commerçants, mais encore par les clients, si nombreux »* (Tarrus, 1996, p. 23). Le partage de la connaissance de ces règles et de ces normes, de même que le contrôle social, aidé par la facilité de circulation des informations tout au long de cette route, rendent possible le silence de la parole donnée. Les coxers participent ainsi de ce système dont le fondement n'est pas la solidarité, mais la confiance, système qui prévaut sur la route, et qui est le garant d'une arrivée sans trop d'encombre des migrants. La distinction entre liens sociaux forts et liens faibles utilisée précédemment pour distinguer entre les relations sociales reposant sur une origine géographique et/ou ethnique commune, n'est alors plus valable. En effet, la parole donnée, le respect de règles et de normes agissent avec tout autant de force ; *« ni contingentements, ni accords bi ou multilatéraux, ni normalisations ou codifications n'arrêtent les flux d'hommes, de marchandises, d'idées, qu'ils véhiculent ces réseaux sont forts parce qu'ils expriment des liens éthiques intenses et des régulations juridiques faibles »* (Tarrus, 1996, p. 33). Si cette citation renvoie à un contexte migratoire très différent, elle peut être reprise ici, quant à l'accent qui est mis sur l'accord verbal, qui exprime un lien éthique. Ce dernier agit avec autant, voire plus de force, qu'une origine commune. Il est probable que les normes et les codes éthiques liés à la religion musulmane participent de la construction et de la force de ce système de valeurs.

Deuxième intermédiaire sur cette route, les convoyeurs qui n'entrent en scène qu'une fois que les précédents se sont effacés, lorsque le moteur a démarré, et que le voyage a effectivement commencé. Quel est le rôle de ces autres médiateurs ? Quelles connaissances ont-ils de la route et de ses subtilités ? Quelles sont leurs représentations et pratiques spatiales, dans la mesure où ils exercent un métier qui les conduit à être quasi en permanence en mouvement ?

## *2- Passer les frontières, habiter la ligne : des convoyeurs avec le mouvement*

Précédemment dans la description du parcours, j'ai présenté le rôle du convoyeur au long de la route, c'est-à-dire comme un intermédiaire entre les différentes forces de police et de douane et les migrants. Intermédiaires, les convoyeurs apparaissent comme des facilitateurs de passage, dans la mesure où ils disposent des connaissances nécessaires aux négociations avec les différentes forces de police : connaissance des tarifs du passage mais aussi connaissance de la manière de mener les négociations en fonction du corps de police auquel on a à faire ou de sa nationalité. Ils sont aussi à même de faire franchir frontières et barrages à ceux qui n'ont pas leurs papiers en règle. Comment envisagent-ils l'exercice de leur métier ? En quoi leur pratique de la route apporte-t-elle un éclairage quant à la définition du parcours ?

Les convoyeurs ne sont pas toujours présents à la gare routière de Niamey, lorsque le bus se remplit et part ; ils peuvent monter simplement à la sortie de la ville lors de l'arrêt au barrage du syndicat des transporteurs<sup>76</sup>. Chauffeurs et convoyeurs participent pourtant d'un seul et même groupe puisqu'ils ont en commun non seulement une pratique de la route mais aussi un savoir-faire de cette route, savoir passer les frontières et les barrages, savoir s'arrêter là où il y a des possibilités de faire jouer des réseaux d'entraide. Au-delà du partage d'un savoir-faire et d'une pratique du voyage, ce groupe social réunit des individus de diverses nationalités, nigérienne, ivoirienne et burkinabée, même si pour ce qui est des convoyeurs les Nigériens dominent largement. Il faut noter que les enquêtes effectuées à la gare routière ont eu lieu dans un contexte de fermeture de la route entre Ouagadougou et Abidjan ; aussi nombre de chauffeurs burkinabé ou ivoirien se sont repliés sur Niamey, les départs à partir de la capitale du Burkina-Faso ayant largement diminué. Sur les neuf personnes interrogées, cinq sont Nigériennes, deux sont Ivoiriennes, et deux sont du Burkina-Faso. Toutefois, la nationalité ne préjuge en rien du métier ; si tous les Nigériens sont convoyeurs, un Ivoirien l'est également, le second étant chauffeur et apprenti convoyeur. Seuls les Burkinabés sont tous chauffeurs. Simplement il apparaît que la moyenne d'âge des chauffeurs est plus basse que celles des convoyeurs ; les premiers ont entre 25 et 30 ans alors que les seconds ont entre 35 et 40 ans ou plus.

Au vu de l'organisation en vigueur autour des bus, les convoyeurs s'imposent comme les maîtres du véhicule non seulement parce qu'ils maîtrisent la route mais aussi parce qu'ils sont, soit propriétaires du bus, soit ils le louent à un propriétaire, même si ce dernier système prend de multiples facettes.

*« Le propriétaire du camion, il prend son argent et il donne 300 000 à 400 000 francs au convoyeur, des fois tu rentres à Abidjan sans rien ou à crédit [ ] Les chauffeurs sont payés par le patron, 50 000 ou 40 000 francs par mois » (Convoyeur 1, 10 septembre 2002, Wadata).*

*« Moi, je suis propriétaire de mon bus depuis cinq ans [ ] Le métier de convoyeur c'est gagné-perdu, ça dépend » (Convoyeur 3, 10 septembre 2002, Wadata)*

---

<sup>76</sup> Le syndicat des transporteurs dispose de barrages à la sortie des plus grandes villes afin de vérifier si les transporteurs sont en règle vis-à-vis de lui (vérification de l'accréditation, du respect du nombre de passagers...)

*« Le bus c'est pour mon grand frère ; avant j'étais derrière lui. Mon grand frère a deux bus maintenant, il est membre du syndicat. [...] Le convoyeur il a 30 000 ou 40 000 francs par voyage, si le voyage est bon, souvent, tu peux venir sans rien. [...] Les chauffeurs ils ont 50 000 ou 60 000 francs par mois, plus des sommes par voyages, 50 000 ou 80 000 par voyage si le voyage est bon ». (Convoyeur 5, 12 septembre 2002, Wadata).*

Trois systèmes semblent coexister : soit le propriétaire du bus emploie directement un convoyeur, lui confiant l'argent nécessaire au voyage, soit le convoyeur est le propriétaire, soit le convoyeur loue au propriétaire. Dans ce dernier cas, les tarifs mentionnés varient entre 300 000 et 900 000 francs CFA, suivant si le bus est loué pour l'aller/retour ou non. Toujours est-il que le convoyeur, comme le chauffeur – sauf dans les cas où ils sont employés par une compagnie – se rétribuent sur les « frais de route », c'est-à-dire sur les bénéfices dégagés à partir de la somme des tickets de transport et de la somme des cotisations obligatoires effectuées lors de certains barrages de police. Autre particularité remarquable dans l'organisation de ce système de transport, l'ensemble des bus observés sont immatriculés en Côte d'Ivoire et l'ensemble des propriétaires de ces bus, quelle que soit leur nationalité, résident également dans ce pays.

Les convoyeurs, comme les chauffeurs, ne sont que rarement attachés à une compagnie ou à un seul propriétaire de bus, de même qu'ils ne sont pas attachés à une seule ligne. Sur les neuf personnes interrogées, seules trois ont toujours travaillé sur la ligne Niamey/Abidjan. Trois autres travaillaient avant 2002 sur la ligne Ouagadougou/Abidjan, l'impossibilité de traverser la Côte d'Ivoire du nord au sud, les ont conduits à remonter sur Niamey. Trois autres ont des itinéraires plus complexes : l'un a travaillé sur la ligne Niamey/Ouagadougou et sur la ligne Niamey/Bawku, tandis que l'autre a travaillé sur les lignes entre le Mali, le Burkina-Faso, le Nigeria et la Côte d'Ivoire ; enfin le dernier a effectué les lignes Niamey/Lagos et Abidjan/Lagos avant de revenir sur la ligne Niamey/Abidjan. Ainsi que ce soit dans le cas des chauffeurs ou des convoyeurs, toujours au-delà de leur nationalité, les circulations au sein de l'espace ouest-africain sont nombreuses, répondant à des logiques opportunistes, selon les facilités de voyage, les lignes les plus fréquentées. Par la suite nous verrons que ces changements de lieu d'exercice du métier sont à mettre en relation avec des parcours migratoires individuels plus anciens et relativement complexes.

Le rôle principal et la qualité des convoyeurs résident cependant dans leur capacité à effectuer un voyage sans trop d'encombres entre Niamey et Abidjan. Pour ce faire, ils disposent d'un savoir-faire de la route, mais aussi de connaissances tout au long de cette route : connaissance de certains policiers et douaniers, ce qui permet de passer des accords en matière tarifaire, connaissance des passeurs postés aux frontières étatiques...

*« Le convoyeur s'occupe des formalités, des pièces d'identité des passagers et du véhicule. Il n'y a pas de problème si on a les pièces et il faut mettre en plus. Il n'y a pas de problème au Burkina-Faso et au Ghana. En Côte d'Ivoire, c'est l'argent seulement, ils s'en foutent des pièces » (convoyeur 1, 10 septembre 2002, Wadata).*

*« Le convoyeur, c'est lui qui descend avec les pièces, va voir les agents sur la route, la police, la*

Tableau n°12 : Abidjan/Niamey : le prix de la route (francs CFA)

	Police	Gendarmerie	Douane	Eau et forêts	Police anti-drogue	Police de l'immigration
Corridor Abidjan	65000					
Petits barrages	10000					
Petits barrages					10000	
Avant Bassam		10000				
Bassam	10000					
Bonoua (entrée)	10000					
Bonoua (sortie)	10000					
Samo	10000					
Zikou		10000				
Corridor Aboisso			10000			
Corridor Aboisso	50000					
Corridor Aboisso			15000			
Corridor Aboisso				5000		
Corridor Aboisso					15000	
Aboisso, corridor sortie		20000				
Aboisso, corridor sortie	50000					
Aboisso, corridor sortie				5000		
Aboisso, corridor sortie					15000	
Aboisso, corridor sortie		20000				
Entrée Noé		50000				
Noé						105000 (1500/pers.)
Noé			50000			
Entrée Ghana	4000					
Elubo (ZI)						105000
Laisser-passer						35000
Elubo (ZI)			40000			
Elubo					5000	
Elubo				1000		
Elubo (sortie)	21000 (400/pers.)					
Première douane			4000			
	1000					
		2000				
	2000					
			2000			
Kumasi (entrée)	2000					
Kumasi (sortie)			2000			
	1000					
	1000					
Techiman (sortie)	2000					
	1000					
Kintampo			2000			

<i>Tamale</i>	2000					
<i>Tamale</i>	2000					
			3000			
<i>Tamale (sortie)</i>	3000					
	1000					
	1000					
<i>Bolgatanga (entrée)</i>		2000				
<i>Bolgatanga (entrée)</i>	2000					
<i>Bolgatanga (entrée)</i>			2000			
<i>Bolgatanga (sortie)</i>			2000			
<i>Bolgatanga (sortie)</i>	1000					
<i>Avant Bawku</i>	1500					
<i>Avant Bawku</i>			1500			
<i>Bawku (entrée)</i>	2000					
<i>Bawku (entrée)</i>			2000			
<i>Bawku (entrée)</i>	2000					
<i>Bawku (entrée)</i>	2000					
<i>Bawku (entrée)</i>	2000					
<i>Bawku</i>	4000 (200/pers.)					
<i>Bawku</i>			3000			
<i>Bawku</i>	1000					
<i>Bawku (sortie)</i>			15000			
<i>Bitou</i>	10000					
<i>Bitou</i>		10000				
<i>Bitou</i>			52000			
<i>Bitou (sortie)</i>	5000					
<i>Bitou (sortie)</i>			20000			
<i>Vers Tangoudougou</i>	10000					
<i>Vers Tangoudougou</i>		10000				
<i>Fada</i>			50000			
<i>Fada (sortie)</i>	5000					
<i>Kantchari</i>		5000				
<i>Kantchari (laisser- passer)</i>			25000			
<i>Kantchari (sortie)</i>	5000					
<i>Kantchari (sortie)</i>		5000				
<i>Makolondi</i>	5000					
<i>Makolondi</i>			150 à 200000 selon bagages			
<i>Niamey (entrée)</i>		5000				
<b>TOTAL</b>	<b>316500</b>	<b>149000</b>	<b>500500</b>	<b>11000</b>	<b>45000</b>	<b>245000</b>
				<b>1267000</b>		

Source : Enquêtes personnelles (Écogare Wadata, septembre 2002)

*douane. Avant y'a pas d'emmerdement, si tu as chargé le camion, c'est 2 000 ou 3 000. Jusqu'à maintenant, c'est trop d'emmerdements, y'a des postes c'est 100 000, d'autres 80 000. On fait cotisation de 10 000 avant de sortir ou de rentrer [en Côte d'Ivoire]. Y'en a que nous on connaît [des policiers] ; celui que tu connais, on va le dégager. Avec le nouveau on va souffrir avant de connaître le travail de la route » (convoyeur 3, 10 septembre 2002, Wadata).*

*« Aujourd'hui tous ceux [les policiers], nous les connaissons tous ; à chaque voyage, quand je viens pour n'importe quelle chose, que ce soit au pays ou ailleurs, je n'ai pas de problème » (convoyeur 4, 12 septembre 2002, Wadata).*

*« Au contrôle on descend, on présente les pièces, en qu'il y ait des problèmes avec les passagers tu viens intervenir, et puis tu gardes ton argent, c'est comme usurier. Si c'est le Burkina-Faso, y'a pas de problème, pour le Ghana non plus. Pour l'entrée à Abidjan, c'est le problème. Un seul poste, la police, ils vont dire donner 100 000 » (convoyeur 6, 13 septembre 2002, Wadata).*

Intermédiaire entre les exodants et les autorités, connaissance des tarifs sont les deux maîtres mots de ce que les convoyeurs eux-mêmes nomment le « travail de la route ». Leur présence rend ainsi possible le fait que les exodants ne soient pas tous en règle – en particulier nombre d'entre eux ont des cartes d'identité périmées ou n'ont pas de carnet de vaccination international. Si tous les convoyeurs reviennent sur les difficultés rencontrées en Côte d'Ivoire, difficultés qui ont conduit au changement de route, ils n'annoncent pas tous les mêmes tarifs de passage. Ces derniers dépendent d'une part du sens du voyage, est-ce que l'on va ou est-ce que l'on revient d'Abidjan, mais ils dépendent également des connaissances dont le convoyeur dispose. Le tableau ci-dessus qui présente les différents tarifs appliqués est le résultat d'un entretien avec un convoyeur ivoirien faisant état de la route entre Abidjan et Niamey. Il semble qu'en fonction de la nationalité du convoyeur, celui-ci ait plus ou moins de difficulté à traverser le Niger d'une part la Côte d'Ivoire d'autre part.

Travaillant indépendamment les uns des autres, les convoyeurs mettent en œuvre leur capacité à construire, faire la route, en fonction des réseaux dont ils disposent, comme en fonction de leur propre expérience. L'usage, la répétition des voyages, dans la mesure où ils permettent de tisser des liens avec les policiers, comme avec certaines personnes, lors des arrêts non obligatoires notamment, sont au cœur de l'acquisition du savoir-faire. Le « travail de la route » se présente comme un apprentissage, chaque voyage étant soumis à l'aléatoire de la présence ou non des personnes connues lors du passage dans tel ou tel point. La route se dessine comme une liste de noms associés ou non à des sommes versées, noms de villes et de postes frontière, ou alors simplement comme une liste de sommes d'argent non associées à des lieux précis dans la mesure où ces barrages se trouvent en rase campagne. Le tableau 13 laisse apparaître de fortes différences en fonction des lieux ; les villes où se trouvent les postes frontières sont citées le plus fréquemment, les chiffres étant identiques pour les villes de part et d'autre de la ligne frontière. Toutefois, il faut faire exception de la frontière entre le Niger et le Burkina-Faso, Makolondi n'étant citée que par un seul convoyeur. L'absence de citation de cette frontière est à mettre en relation avec la facilité de passage qui l'accompagne. Par la suite viennent les plus grandes villes, au premier rang desquelles Kumasi au centre du Ghana, ville où les bus ne s'arrêtent pourtant pas forcément. Koupéla comme Takoradi sont citées également fréquemment dans la mesure où l'une est un carrefour, c'est-à-dire là où les voyageurs quittent la direction de Ouagadougou pour prendre celle du Ghana, alors que l'autre correspond à l'arrivée sur la côte

atlantique, carrefour également où le bus prend la direction de l'ouest, de la frontière ivoirienne. Cette liste de lieux, relativement complète, en particulier pour ce qui est du Ghana et de la Côte d'Ivoire, est très différente de celle que les exodants sont à même de fournir ; ces derniers ne citent que les postes frontières, qui sont les lieux où ils sont généralement directement confrontés aux forces de police, ainsi que Kumasi non seulement parce que c'est la plus grande ville traversée, mais aussi parce que nombre d'entre eux en ont entendu parler auparavant, cette ville étant l'une des destinations privilégiées au Ghana, lorsque ce pays accueillait l'essentiel des migrants nigériens.

Tableau n°13 : Les villes citées par les convoyeurs : de la récurrence des postes frontière

Villes citées	Fréquence de citation	Qualité des lieux
Torodi	2	dozane
Makolondi	1	poste frontière
Kantchari	3	poste frontière
Matiakoali	1	ville traversée
Fada N'Gourma	3	ville traversée
Koupéla	4	carrefour
Tenkodogo	1	ville traversée
Bitou	5	poste frontière
Bawku	5	poste frontière
Bolgatanga	2	ville traversée
Walewale	2	ville traversée
Tamalé	3	ville traversée
Kintampo	3	ville traversée
Techiman	4	ville traversée
Kumasi	6	ville traversée/carrefour
Obuasi	1	ville traversée
Takoradi	4	ville traversée
Elubo	5	poste frontière
Noé	5	poste frontière
Aboisso	4	ville traversée
Bonoua	3	ville traversée
Bassam	4	poste d'entrée à Abidjan

Source : entretiens avec les convoyeurs, gare routière de Wadata, septembre 2002.

Autre manière de rendre compte de la route pour les convoyeurs, l'évocation des différents tarifs sur les postes de contrôle. Là aussi il s'agit d'une liste, mais d'une liste particulière dans la mesure où elle repose sur l'énonciation de sommes d'argent plus que sur l'énonciation de lieux, ces derniers étant généralement réduits au seul énoncé du nom du pays.

*« En Côte d'Ivoire, les policiers et les douaniers ne prennent que l'argent, c'est la même chose pour les anti-drogue et les eaux et forêts. [...] Une carte d'identité ou un carnet de la CEDEAO et la vaccination. Tout ça n'existe pas en Côte d'Ivoire. Au Burkina-Faso si les pièces sont périmées, ils donnent une amende, il faut payer 2 300 francs. Au Ghana, ils demandent pas les pièces, tu payes 200 à l'entrée et 400 à la sortie » (Convoyeur 1, 10 septembre 2002, Wadata).*

*« Souvent les douaniers, là où on gagne les problèmes c'est au Burkina-Faso et ici [au Niger] ; chaque jour, ils augmentent l'argent. Au niveau du Niger, y a des brigades qui fatiguent la route. C'est pas normal de fatiguer les passagers qui rentrent dans leur pays. [...] À l'entrée de la Côte d'Ivoire, c'est 10 000 par personne. À la frontière du Ghana, on fait 1 500 francs par personne.*

*Dans les grands postes en Côte d'Ivoire, on peut donner 50 000, 60 000, 80 000 » (convoyeur 5, 12 septembre 2002, Wadata)*

*« Les tracasseries sont les mêmes, c'est une affaire de donnant-donnant. Dans les pays francophones, c'est plus élevé qu'ailleurs. Il n'y a pas trop de problème au Burkina-Faso, c'est en Côte d'Ivoire. Entre Noé et Abidjan, tu dépenses 750 000 francs, on cotise 10 000 par personne. À chaque poste vous savez le montant que vous devez amener, entre 30 000 et 50 000 francs ou plus, jusqu'à 100 000. Vous jonglez, on négocie. Les policiers, ils disent « il faut parler bon français », c'est-à-dire donner de l'argent. » (Convoyeur 2, 10 septembre 2002, Wadata).*

*« Le problème, c'est la Côte d'Ivoire ; pour 160 km, y'a cinq barrages sur le corridor<sup>77</sup>. Ghana, y'a un poste de douane où il faut tout déclarer ; tout le long du Ghana, y'a pas un poste qui prend plus de 500 francs. Quand on rentre au pays des hommes intègres [Burkina-Faso], si tu as les pièces, tu passes. Si tu as pas, tu payes 2 400 francs et ils te font un papier pour traverser tout le pays. Après on paye 3 000 francs pour le reste. On rentre à Makolondi au Niger, on décharge tout, on paye le péage mais la route est gâtée. Ici la police n'embête pas trop le citoyen » (Chauffeur 2, 17 septembre 2002, Wadata).*

Dans cette litanie qui fait état des difficultés en Côte d'Ivoire et à l'entrée du Niger – pour le voyage retour exclusivement –, des facilités au Burkina-Faso, des barrages peu chers au Ghana, se trouvent quasiment les mêmes préoccupations que chez les exodants. Les uns comme les autres, de manière différente c'est-à-dire avec plus de détails pour les convoyeurs, insistent sur cette « route gâtée » ou « route cassée » en Côte d'Ivoire depuis le début des « événements ». L'expression qui désigne la multiplication et le coût abusif des barrages de police est la même que celle qui désigne une route en mauvais état ou une route non goudronnée : elle est gâtée, cassée. État et coût de la route sont ainsi mis en relation, dans la mesure où ces deux phénomènes constituent autant d'entraves, d'occasions de ralentissement de la circulation. Pour ce qui est de la Côte d'Ivoire, certains convoyeurs racontent, comme les exodants, les violences et l'arbitraire auxquels ils sont soumis.

*« Noé, là-bas, c'est la mort même, y'en a certains qui pleurent ; si tu n'as pas l'argent, on t'enferme » (Chauffeur 3, 17 septembre 2002, Wadata).*

*« Le convoyeur, il a avec lui 400 000 ou 450 000, plus les 700 000 que l'on ramasse à la frontière de Noé. C'est les autorités qui prennent l'argent. Des fois, ils prennent les convoyeurs et ils les enchaînent à un arbre pour faire peur aux voyageurs. Ils menacent aussi les gens avec leurs armes » (convoyeur 3, 10 septembre 2002, Wadata).*

Malgré le savoir-faire acquis sur la route, les convoyeurs se retrouvent avec les exodants autour de cette problématique de la violence et de l'arbitraire, sauf qu'ils ne l'associent pas à l'ensemble du voyage, mais simplement à la Côte d'Ivoire. Contrairement au Ghana et au Burkina-Faso où les tarifs sont connus et fixes, qu'ils soient officiels ou non, la Côte d'Ivoire se caractérise par l'arbitraire et la violence. Le choix fait par les transporteurs du détour par le Ghana s'inscrit dans cette logique, à laquelle il faut ajouter la présence de coupeurs de route sur la voie directe, alors qu'ils sont absents de la voie côtière.

L'exercice du métier de convoyeur ou de chauffeur, de même que la répétition des voyages – plusieurs fois par semaine en saison de départ ou de retour – font de ces personnages des spécialistes de la route, certes mais aussi des spécialistes du voyage. L'énonciation de l'espace qu'ils fréquentent s'effectue en

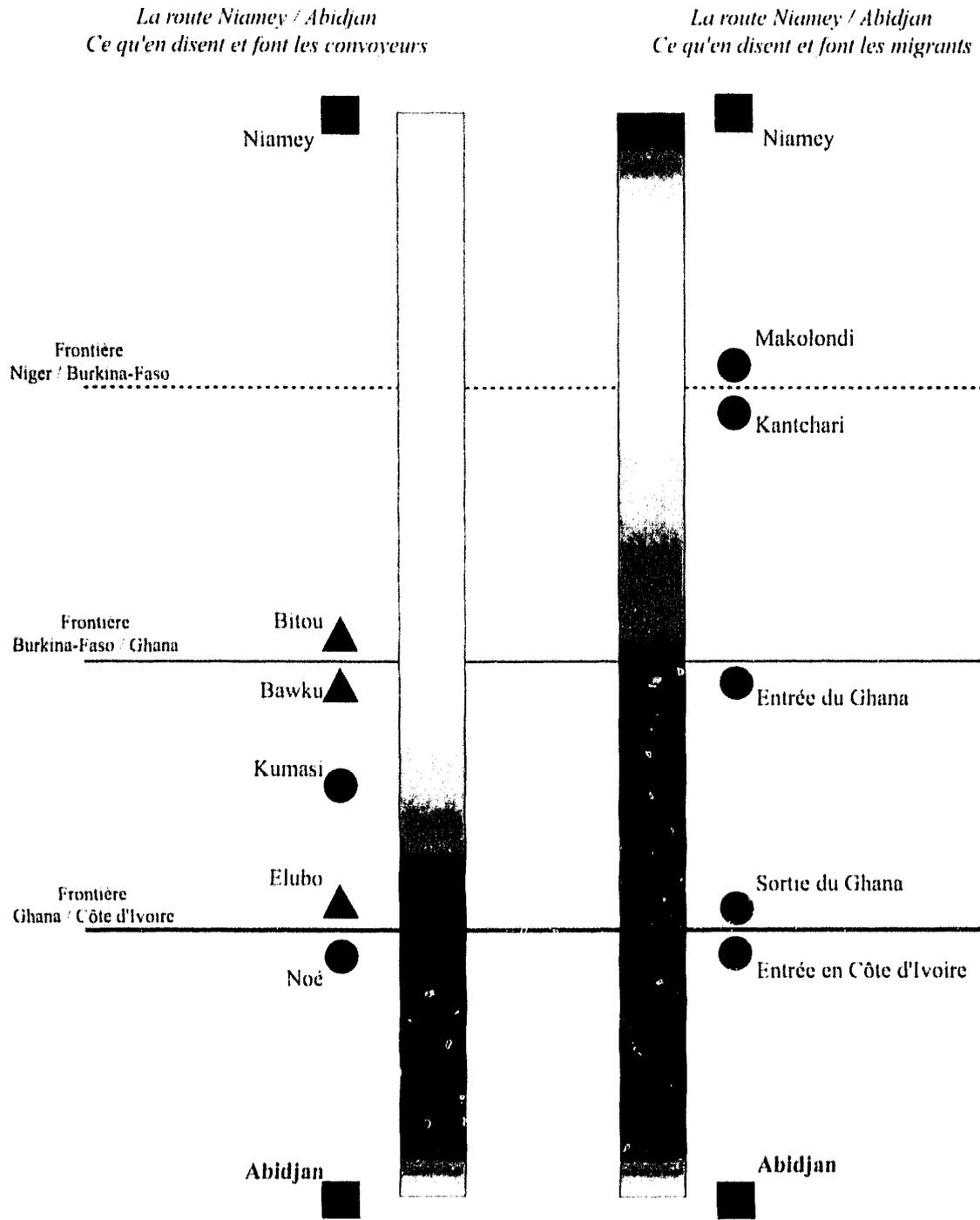
---

<sup>77</sup> Corridor désigne la route en Côte d'Ivoire, route qui présente la particularité, sur une portion d'être isolée par des barrières.

effet selon le principe de la liste : listes de lieux, liste de sommes versées. Cette forme qu'est la liste s'inscrit dans une conception linéaire de l'espace, au sens où elle reprend la forme de la route, elle est un itinéraire et non la description d'une aire. L'ordonnement de cette liste est guidé par le sens de la succession, de même que le lien entre ces noms ne s'effectue que par le biais du mouvement, mouvement des corps et mouvement de la pensée. « *Il y a dans toute énumération deux tentations contradictoires ; la première est de TOUT recenser, la seconde d'oublier tout de même quelque chose ; la première voudrait clôturer définitivement la question, la seconde la laisser ouverte ; entre l'exhaustif et l'inachevé, l'énumération ne semble ainsi être, avant toute pensée (et avant tout classement), la marque même de ce besoin de nommer et de réunir sans lequel le monde (« la vie ») resterait pour nous sans repères* » (Perec, 1985, p. 167). L'énumération constitue la forme de repérage de l'itinéraire : elle dit le cheminement et non pas les lieux, puisque c'est la suite des lieux qui fait sens et non le lieu en lui-même, puisque le cheminement n'a pas de nom propre. Cette énumération reste ouverte, tous les noms de lieux ne sont pas cités, et en plus elle est différente selon les individus, la pratique, la mémoire qu'ils conservent de leur itinéraire. Si cette liste n'est pas exhaustive au sens strict, puisqu'elle ne rend pas compte de l'ensemble des lieux traversés lors du voyage, elle est exhaustive au regard des convoyeurs, ces derniers ne rendant compte que des lieux nécessaires à la construction de leur cheminement. Le caractère linéaire de l'énumération confère du sens à l'itinéraire, c'est-à-dire qu'elle établit, construit du lien là où a priori il n'y a que des points. L'énumération des différentes sommes versées prend, quant à elle, une tournure quelque peu différente : l'énumération de ces sommes est réunie dans un ensemble géographique qu'est le pays. Ainsi contrairement à la précédente, cette liste construit des catégories, divise l'espace selon un critère particulier qui est celui du coût du passage ; l'ordre imposé par le cheminement n'est pas alors forcément respecté. Alors que la première liste décrit l'itinéraire, trace la route, la seconde qualifie cette route, lui donne une valeur positive ou négative. Cette réflexion sur la manière de dire et de qualifier la route peut être reprise pour le cas des exodants ; l'une ou l'autre de ces listes apparaît comme différente en fonction du groupe auquel on s'intéresse. Si la liste des lieux donne du sens en faisant du cheminement un objet à part entière, sa qualification le scinde, le découpe selon des lignes fortes, les frontières étatiques en particulier, ou plus faibles dans un sens spatial, c'est-à-dire des lignes qui ne sont pas parfaitement localisées et localisables, mais qui sont plutôt des tendances, des éléments de l'ordre du ressenti.

Si la route fait partie intégrante de l'espace de vie des convoyeurs, puisque d'une part, ils travaillent avec et pour cette route et d'autre part, ils s'y installent selon des formes provisoires toujours en renouvellement, installation éphémère. L'itinéraire, le mouvement relèvent pour les convoyeurs du quotidien, au sens où ceux-ci pourraient se définir comme « *le domaine où la redondance est*

Schéma n°7 : Migrants et convoyeurs : dire et faire la route pour partir et arriver



- Frontière citée par les migrants uniquement
- Frontière citée par les migrants et quelques convoyeurs
- Frontière citée par les migrants et les convoyeurs
- Lieux cités systématiquement
- ▲ Lieux cités fréquemment
- négatif
- positif
- Expérience et discours sur la route et les espaces traversés

Source : Boyer F., 2003

*maximale. On pourrait tracer les limites de l'espace rendu cohérent par des pratiques répétitives, jour après jour, pendant de longues périodes* » (Lévy, 1999, p. 158). Selon la logique de cette définition, le mouvement, le voyage ne peut constituer la seule composante du quotidien des convoyeurs ; en effet, ceux-ci voient non seulement se succéder les séjours dans les différentes gares routières, au départ comme à l'arrivée, mais aussi des formes de résidence plus classiques, notamment les lieux d'installation de leur famille, qui sont énoncés comme étant aussi les leurs. Afin de comprendre les compositions spatiales qui se nouent autour des logiques d'installation et des logiques de mouvement, il est nécessaire de s'intéresser à l'habiter des convoyeurs. Dans un sens classique, le sens du verbe habiter renvoie à l'idée de localisation d'un sujet, d'un groupe d'individus ; « *« localiser », c'est établir un rapport entre un sujet donné et un certain lieu (rapport momentané ou permanent, de fait ou de droit, contingent ou nécessaire, etc.) et « être localisé », c'est soutenir un tel rapport* » (Radkowski, 2002, p. 28). S'interroger sur l'habiter et son sens renverrait alors à la notion de lieu définie précédemment ; pourtant, le fait d'habiter va plus loin que le lieu, dans la mesure où il renvoie à un espace, certes localisé, mais marqué par l'intime, intimité des relations sociales comme intimité du rapport à cet espace. Comment envisager une telle intimité lorsque le quotidien est marqué par le mouvement, par l'itinéraire ?

Lorsque les convoyeurs sont amenés à parler de leur habitat, ils évoquent systématiquement les lieux où vivent leur famille, notamment leur épouse pour ceux qui sont mariés. L'énonciation du lieu de résidence, là où se trouve la maison, ne se fait pas au *je* mais à la troisième personne, l'épouse ou un autre membre de la famille étant sujet. Ainsi quatre convoyeurs déclarent que leur famille réside à Niamey ; mais l'un d'entre eux a dit avoir fait venir ses deux femmes et ses six enfants d'Abidjan récemment, pour les protéger face aux événements. Un convoyeur et un chauffeur, tous deux ivoiriens, déclarent résider à Abidjan. L'un des chauffeurs burkinabés réside à Ouagadougou, où il ne reste qu'un mois par an pour rendre visite à ses enfants, l'autre réside à Koudougou où il ne rentre également qu'épisodiquement. Enfin, l'un des convoyeurs nigériens a une femme à Abidjan, deux à Dosso au Niger et des enfants des deux côtés. Chauffeurs et convoyeurs ne se posent pas comme des sujets de la résidence, mais comme des passagers de celle-ci ; ceux qui ont un logement dans l'une ou l'autre des villes reliées y passent la nuit lorsqu'ils sont présents, mais la journée se déroule à la gare routière même en l'absence de travail. À l'inverse lorsqu'ils sont dans la ville où ils n'ont pas de logement, ils restent dans les limites tracées par la gare routière, ne sortent pas, notamment parce qu'ils n'ont rien à faire au sein de la ville.

*« Quand je suis à Niamey ou à Abidjan, je reste toujours à l'intérieur de l'autogare. Je ne sors jamais ».* (Chauffeur 1, Burkina Faso, 12 septembre 2002, Wadata)

*« Les chauffeurs et les apprentis ils restent à Wadata quand ils sont là. Moi je loge à l'hôtel parce que j'ai une copine. Mais cette fois elle a refusé parce que l'hôtel il était trop sale. On m'a dit que l'hôtel Sahel et le Village chinois, c'est mieux alors je vais partir là-bas ».* Puis il me demande des conseils sur les hôtels de la ville, sa copine est ivoirienne (Convoyeur 4, Ivoirien, 12 septembre 2002, Wadata)

« Si je connais personne, je m'arrête à l'autogare, si je connais quelqu'un je suis en ville ».  
(Convoyeur 1, Nigérien, 10 septembre 2002, Wadata)

« Moi je suis des deux côtés, j'ai une femme à Abidjan et deux femmes à Dosso. Mais mon travail est à Abidjan, donc tout ça est là-bas ».  
(Convoyeur 3, Nigérien, 10 septembre 2002, Wadata)

Les différentes gares routières constituent les espaces du quotidien, lieux où l'on passe et où l'on habite pour des périodes de quelques jours à plus d'un mois. Pourtant au sein de cette organisation de l'espace, Abidjan et la gare routière d'Adjamé occupent une place particulière ; tous les convoyeurs non Ivoiriens sont d'anciens exodants. De la même manière que les coxers, avant de travailler avec la route, ils ont emprunté cette route. De la pratique ancienne de l'exode, il reste sans doute l'habitude d'habiter des deux côtés alternativement, le convoyeur ayant une femme en Côte d'Ivoire et deux au Niger illustrant sans doute le mieux cette situation. Toutefois le métier de convoyeur semble mettre fin à l'idée d'alternance pour préférer la continuité : le quotidien se construisant tout autant sur la ligne que dans les deux points en relation. Ne s'énonçant pas comme sujet de la résidence, les convoyeurs et les chauffeurs s'énoncent par différenciation comme sujet du mouvement, de la ligne, de l'itinéraire. En cela, le rapport qui les lie à la route et à son tracé relève de la familiarité, du connu et du maîtrisé, contrairement aux exodants. Les convoyeurs habitent la route, la ligne, c'est-à-dire qu'ils ont fait de cette composition spatiale qu'est l'itinéraire leur espace de vie, espace de l'intime et du quotidien.

Ainsi les professionnels de la route disposent non seulement d'un savoir-faire le tracé, mais aussi d'une capacité de construire autour de ce tracé, du mouvement l'idée d'habiter. N'est-il pas alors possible de les rapprocher du nomadisme, le terme étant entendu dans un sens plus large que celui que déjà évoqué. « Chez les nomades, l'identité du lieu habitable est indépendante de tout lieu du pays » (Radkowski, 2002, p. 83). Cette assertion renvoie au fait que l'habitat nomade n'est pas dans un pays, c'est-à-dire qu'il n'est localisé et localisable parfaitement, mais il est avec le pays ou avec l'espace, c'est-à-dire qu'il s'inscrit dans le variable, tout autant que l'espace est variable dans son étendue. L'itinéraire que construisent les convoyeurs serait marqué par cette *capacité nomade*, puisqu'ils s'inscrivent avec la variabilité spatiale, ils s'inscrivent dans le mouvement. Dire qu'ils habitent avec l'espace et dans le mouvement, renvoie au fait qu'ils n'instituent pas de limite, de différenciation fondamentale entre un *eux* et un *nous* ; contrairement aux exodants ils s'inscrivent dans une certaine familiarité avec les espaces traversés, familiarité venant de leur savoir-faire. « Il s'agit bien d'une des dimensions du savoir-faire nomade : dessiner, repérer les itinéraires, les chemins, permettre, instituer les circulations, mais laisser la ville et ses civilités au sédentaire autochtone » (Tarrus, 1996, p. 28). Les convoyeurs habitent la ligne, l'itinéraire, les gares routières, c'est-à-dire ces points d'arrêt fixes pouvant se prolonger dans le temps, faisant partie de la ligne et non de la ville dans laquelle ils se situent. Au sein de la gare routière, les convoyeurs se placent à distance de la ville, dans laquelle ils n'entrent pas vraiment.

## Conclusion

Coxers et convoyeurs, en tant que professionnels de la route, participent de cette logistique de la migration circulaire. Pourtant leur rôle va au-delà de ce simple aspect technique. Les premiers participent en effet de l'instauration du contrat qui lie l'ensemble des parties circulantes tout au long du voyage, contrat qui n'est qu'une parole donnée mais silencieuse, qui est le respect de règles et de normes éthiques connues de tous et en vigueur dans des domaines qui ne relèvent pas exclusivement de la circulation. Les convoyeurs, quant à eux, disposent de ce savoir-faire de la circulation, savoir-faire qui institue la ligne, le tracé comme un habitat. Habitat linéaire, énoncé sous la forme d'une énumération de lieux, l'itinéraire construit par les convoyeurs s'unifie dans le mouvement. Ils habitent la ligne, plus précisément ils habitent dans leur parcours, c'est-à-dire avec le tracé et avec les lieux. Un tel mode d'habiter n'implique pas une mobilité de l'habitat : tout se passe comme si l'habitat et habiter étaient indépendants l'un de l'autre.

## CONCLUSION : AVEC OU SANS LIMITE, MAIS SE MOUVOIR AVEC L'ESPACE

Précédemment j'ai défini les lieux et la limite que les groupes d'exodants construisent à partir de cet objet mobile qu'est le bus ; lieux et limite permettent ainsi une différenciation entre un *eux* étrangers et un *nous* collectif éphémère, dont le point commun est l'exode et le mouvement. Protection, repli face à l'étranger et l'étrangeté, à la violence et à l'arbitraire qui le caractérisent, le lieu qu'est le bus impose une familiarité, selon un principe de différenciation reposant sur intériorité/extériorité. Le sens de la route se construit autour d'un double rapport à l'espace de la part des exodants : en marche, en mouvement dans un espace simplement conçu comme un support, ils se heurtent à un mouvement de l'espace, au sens où celui-ci change, se modifie, au fil de l'avancée. Le mouvement de l'espace se présente comme le paradigme de l'extériorité, de l'étrangeté. Au sein de ce bus, les dynamiques à l'œuvre ne concernent pas directement le mouvement au sens où elles n'entrent pas directement en relation avec celui-ci. Dynamiques sociales et identitaires, qui conduisent à des redéfinitions en matière de hiérarchies sociales et familiales, comme en matière de référent spatial, c'est-à-dire de définition du « chez soi », elles renvoient au fait de partir et d'arriver en des lieux fondamentalement différents. Le mouvement prépare à l'arrivée, il projette le groupe dans un avenir devenu tout à coup possible, voire même présent ; le groupe ne se redéfinit pas par rapport au mouvement, mais à la relation que le mouvement entretient avec les points de départ et d'arrivée.

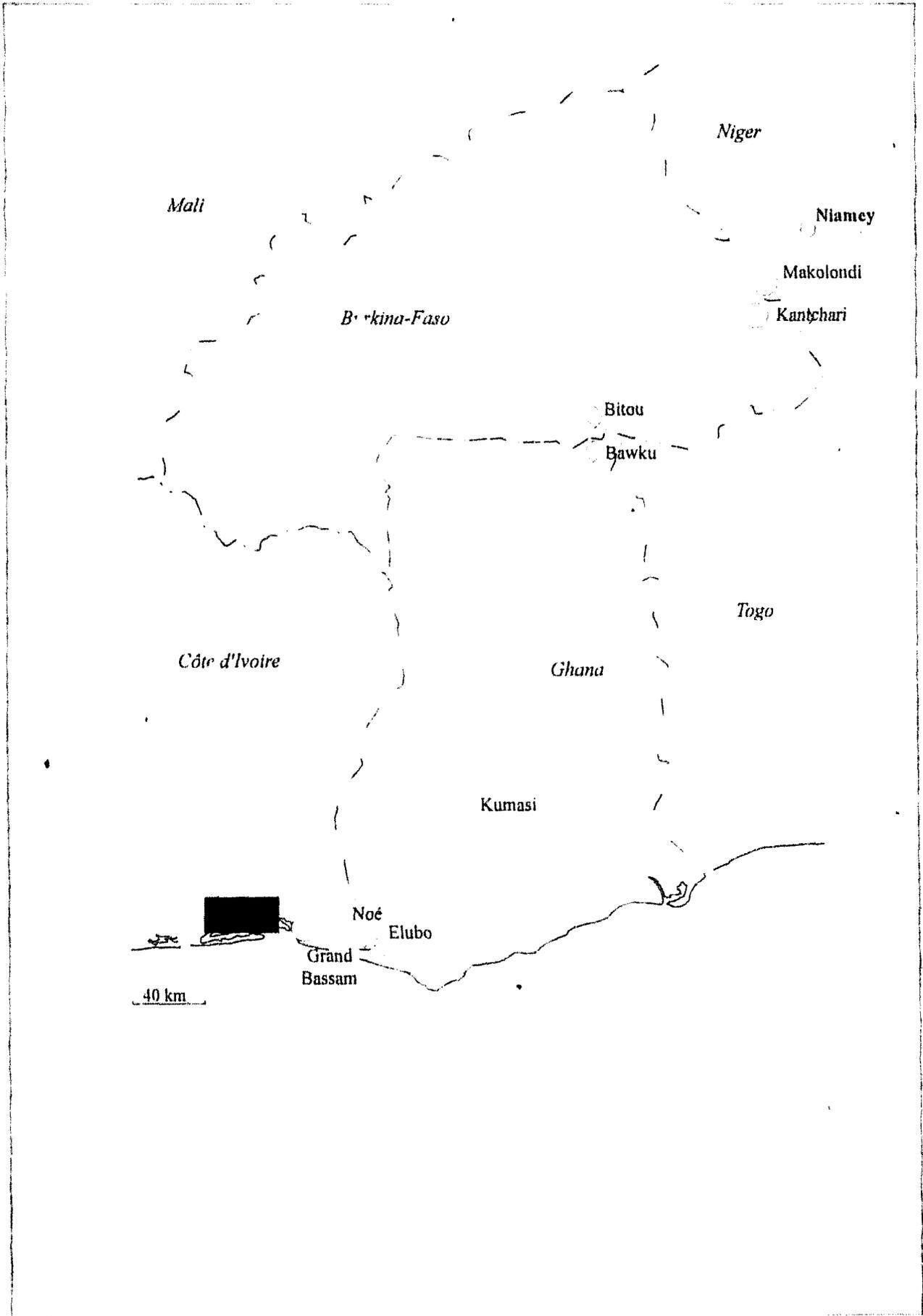
Au contraire, les convoyeurs et les chauffeurs, professionnels de la route et du voyage, font fi des limites non politiques – les frontières étatiques sont énoncées comme telles mais ne sont pas notées

comme des entraves à la circulation, comme des limites –, leur métier consistant à les franchir. En tant que gardiens et garants de l'intégrité du bus, les convoyeurs comme les chauffeurs sont en contact permanent avec ce qui est l'extériorité pour les exodants. Or ces mêmes convoyeurs ont fait de la ligne, du tracé leur habitat, au sens où l'espace du quotidien et de l'intime se construit dans le mouvement : il est mouvement.

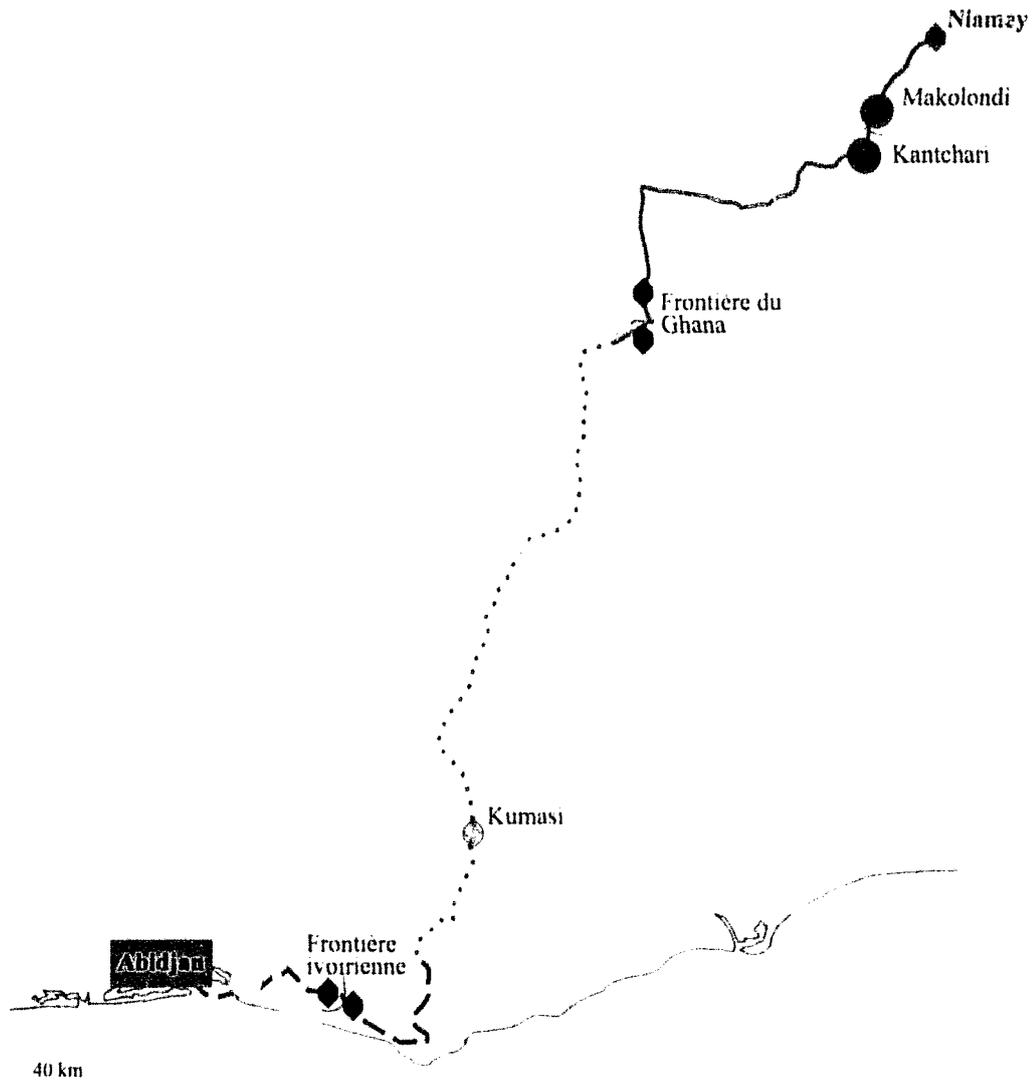
L'objectif n'est pas tant de mettre en évidence les différences entre ces deux groupes, encore que celles-ci apportent des éclairages sur les pratiques des uns et des autres, mais plutôt de montrer en quoi les uns sont indispensables aux autres, au-delà des simples questions de sécurité et d'économie. En effet, exodants et convoyeurs ont en commun d'être avec l'espace et non dans ou sur l'espace, dans la mesure où le mouvement, le tracé et sa progression construisent l'espace. Contrairement aux configurations spatiales classiques, telles par exemple le territoire, le mouvement, l'itinéraire n'ont de réalité que dans l'instantanéité du passage, dans la progression du mouvement. Ainsi la route n'est pas définitivement construite, mais elle se reconstruit sans cesse au fil des voyages ; l'énoncé qu'est l'énumération des lieux, que ce soit celui des exodants ou celui des convoyeurs, lui confère une unité et par conséquent un sens. Sa matérialité résulte de la pratique, de cette trace que les voyageurs laissent dans l'espace qu'ils traversent.

Une telle composition spatiale, qui n'a de réalité que dans la trace et donc dans la progression, pose des difficultés en termes de représentation cartographique. Comment représenter le mouvement ? Comment représenter pour ce qui est des exodants cette limite qu'est le bus et ces lieux qui sont les points d'arrêts et de confrontation, sachant qu'il n'existe qu'avec l'espace, qu'ils ne s'y impriment pas ? Comment représenter pour ce qui est des convoyeurs le fait d'habiter la ligne, c'est-à-dire d'habiter l'espace avec le mouvement ?

Les deux cartes qui suivent ne sont que des propositions pour représenter le mouvement. La première met en évidence les étapes du changement dans le voyage des exodants, de même que les étapes qu'ils notent, conservent en mémoire. La seconde, concernant les convoyeurs, ne retranscrit que les lieux cités systématiquement par ce groupe faisant état des récurrences : elle ne permet pas de rendre compte de l'habiter la ligne. En ce qu'elles fixent, c'est-à-dire qu'elles donnent forcément à voir l'intégralité du tracé, ces deux représentations ne permettent pas de mettre en exergue le mouvement qui se construit avec l'espace.

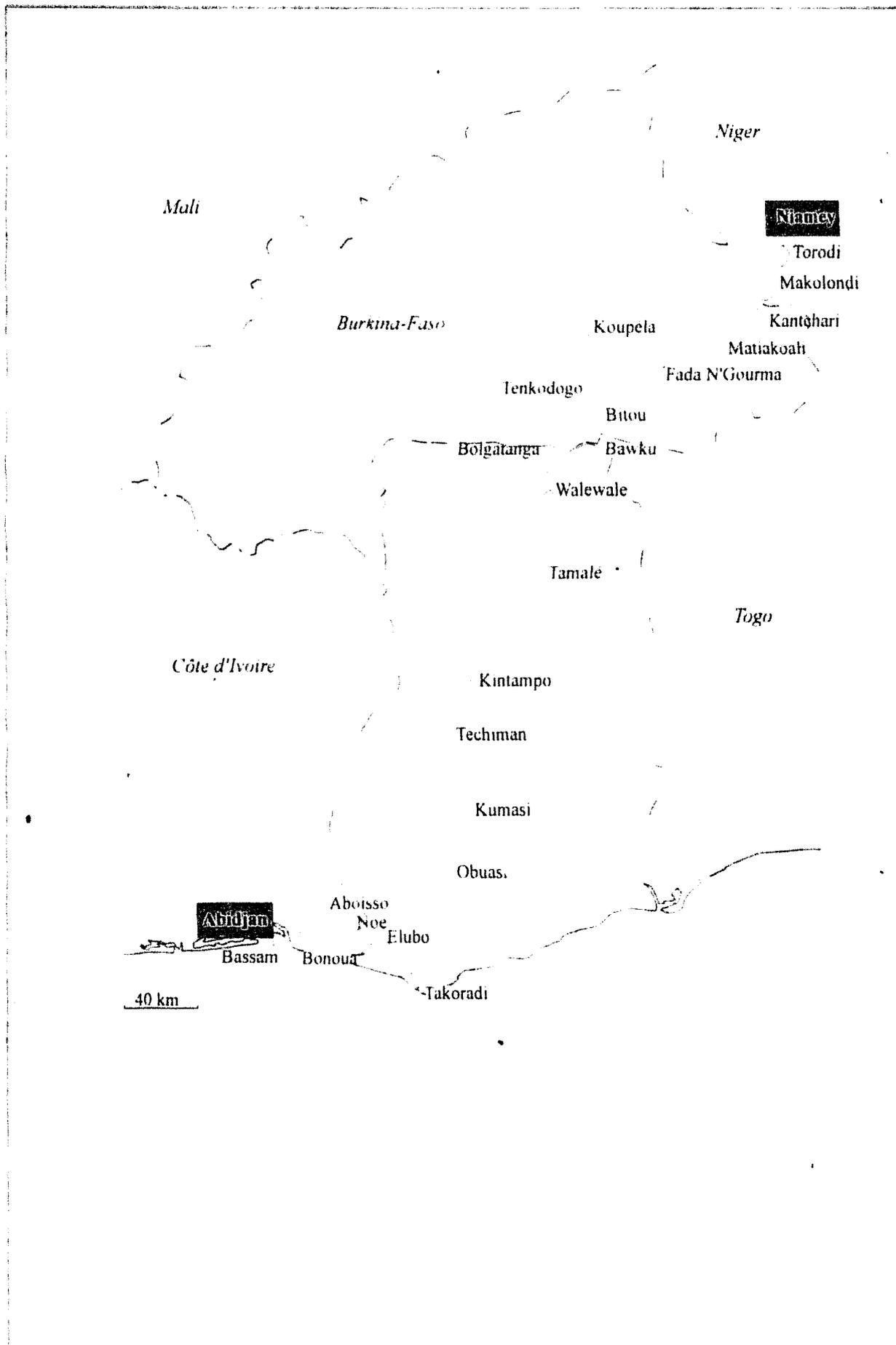


Carte n°13 : La route des exodants : une ligne inconnue entre deux villes

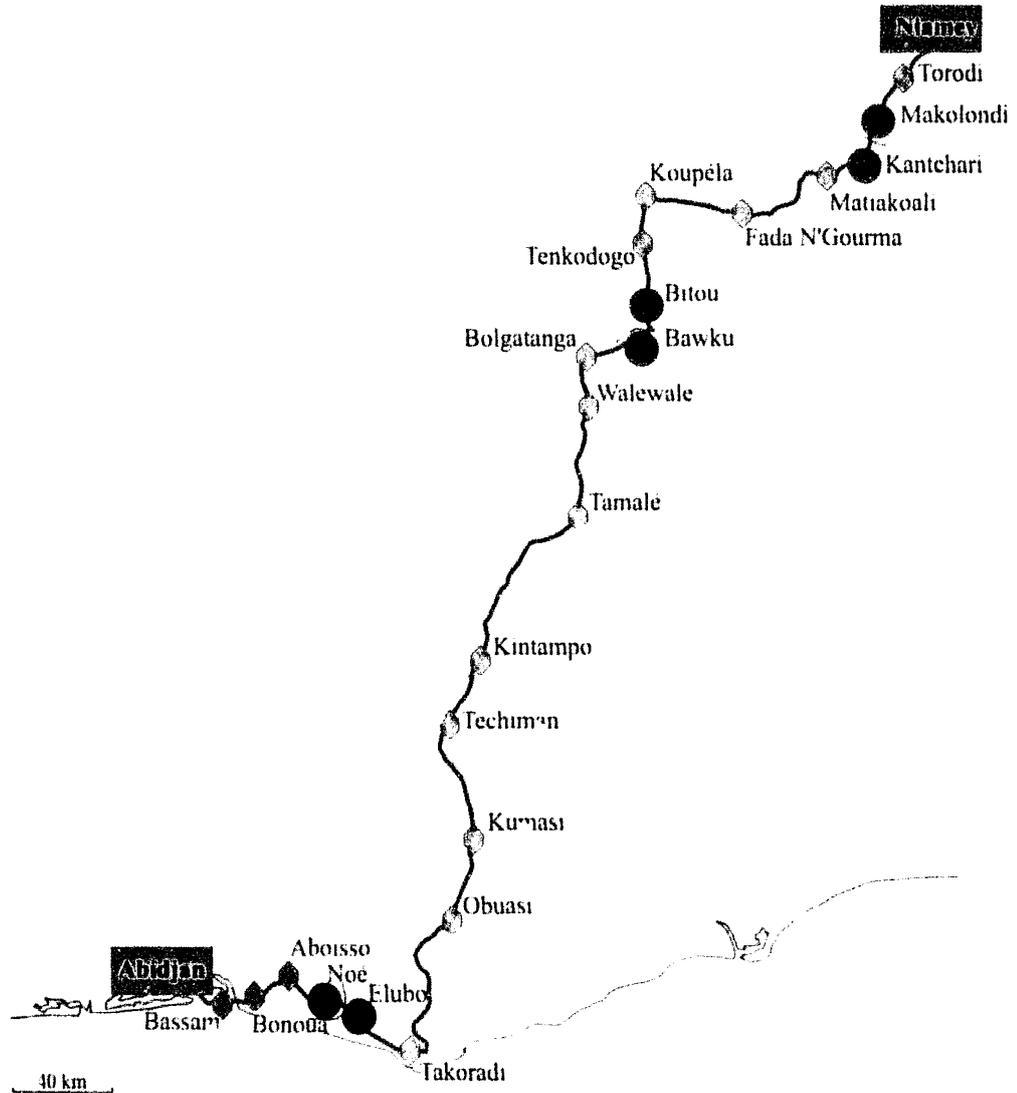


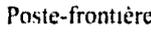
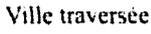
- |  |  |  |        |   |
|--|--|--|--------|---|
|  | Trait de côte                            |  | Kumasi | Lieu cité par les migrants              |
|  | Lieu de libération de la parole          |  |        | Renversement du référentiel "chez nous" |
|  | Lieu de l'attente                        |  |        | Période du silence                      |
|  | Lieu de récréation de l'intimité sociale |  |        | Route connue                            |
|  | Lieu connu par l'histoire migratoire     |  |        | Route inconnue à risque modéré          |
|  | Lieu inconnus assimilés au risque        |  |        | Route inconnue à risque très fort       |

Conception et réalisation : F. Boyer Migninter (UMR 5188) avril 2005



Carte n°14 : La route des convoyeurs : maîtriser la ligne



- |   |                                       |   |                                       |
|---|---------------------------------------|---|---------------------------------------|
|  | Poste-frontière                       |  | Route connue et maîtrisée             |
|  | Ville traversée                       |  | Route connue mais assimilée au risque |
|  | Poste-frontière maîtrisée             |   |                                       |
|  | Poste-frontière confié à des passeurs |   |                                       |
|  | Ville d'arrêt possible                |   |                                       |
|  | Ville où l'arrêt est impossible       |   |                                       |

CHAPITRE 6 :

ÉCART ET DISTANCE : LA CONSTRUCTION DE L'UNITE SOCIO-SPATIALE AVEC  
LE MOUVEMENT

Le parcours, tel qu'il a été défini précédemment, se construit non seulement autour de la notion de projet, ici le projet migratoire, mais aussi autour de la notion de mouvement, de passage. Une telle définition conduit à prendre en compte des dimensions sociales mouvantes comme fixes – il n'est pas nécessaire d'être mobile pour participer au parcours. De même le parcours met en jeu différentes conceptions de l'espace, selon que l'individu soit mobile ou non. En filigrane d'une telle conception est posée la question des temporalités. Indissociable des questions spatiales, le temps s'impose comme l'une des dimensions fondamentales dans la compréhension des parcours, ne serait-ce que parce qu'il se construit autour de l'alternance entre présence et absence de certains des membres du groupe. Si le mouvement place les individus avec l'espace, c'est-à-dire dans une relation qui repose sur la variabilité des lieux et des itinéraires, le temps « déroule » le lien spatial comme le lien social. Il construit le lien malgré/avec la distance et l'écart. Le nomadisme, comme les migrations circulaires, mettent en relation, en lien, des lieux éloignés les uns des autres ; les parcours qui se construisent dans le cadre de ces formes de mobilité posent la question de la distance en relation avec l'absence. Comment la distance est-elle gérée dans un contexte d'éclatement des lieux, d'effacement des individus ? La dimension temporelle apparaît d'autant plus fondamentale dans le cadre de l'analyse de la circulation, au-delà de sa seule dimension d'historicité, puisque la présence dans l'un ou l'autre des lieux passe par la succession, soit selon des rythmes normés, soit selon des rythmes dépendant du projet migratoire. Temps et distance semblent se conjuguer pour construire l'espace du mouvement. L'introduction de la dimension temporelle dans l'analyse est aussi l'occasion de poursuivre dans l'établissement de filiations entre le nomadisme et les migrations circulaires. En quoi, dans l'un comme dans l'autre cas, les temporalités constituent-elles des dimensions fondatrices de l'unité sociale et spatiale du groupe ?

Si sur le plan spatial, la distance et l'écart constituent les deux notions fondamentales pour la compréhension du mouvement, et plus largement du parcours, l'introduction du parcours conduit à aborder ces notions au regard du rythme, c'est-à-dire de la scansion des passages dans les différents lieux. Ainsi, de même que l'espace qui se construit avec le mouvement possède une forme particulière – un ensemble de points reliés par des tracés – il est nécessaire de s'interroger sur les formes des temporalités. En quoi sont-elles fondatrices de la dispersion, comme capacité de résistance à cette distance ? Ces interrogations permettent de préciser la « capacité nomade<sup>78</sup> » propre au groupe social, que ses membres soient migrants ou non.

Avant de poser la question des temporalités dans le contexte d'un groupe social marqué par la mobilité, le nomadisme ancien et les migrations circulaires contemporaines, il est nécessaire de revenir

---

<sup>78</sup> L'expression « capacité nomade » est issue des travaux de D. Retailé (Retailé, 1989 , Retailé, 1997 ; Retailé, 1998). Elle a tendance, plus récemment, à être employée dans un sens large pour désigner les groupes sociaux très mobiles (Stock, 2004)

sur la place du temps dans les études spatiales. Le premier paradoxe qui se présente concerne le vocabulaire employé pour décrire le temps et les temporalités. Le temps passe, s'écoule, s'arrête... Le vocabulaire renvoie à des qualificatifs spatiaux, comme si le temps ne pouvait être décrit pour lui-même : l'espace ne passe pas, il change – comme le temps –, il ne s'arrête pas, il est situé... Ces deux paradoxes, proches de la contradiction, expriment toutes les ambiguïtés lexicales pour exprimer la mobilité dans le cadre des relations entre espace et société. La tentation serait alors de considérer l'espace comme relevant de la fixité, de la stabilité et au final comme un support, alors que le temps relèverait du mouvement, du déroulement sur cet espace-support. En fait la mise en évidence de ces paradoxes conduit à présenter l'espace ET le temps comme deux dimensions distinctes, même si visiblement elles prennent du sens l'une par rapport à l'autre. Or, « *spatialités et temporalités forment un couple insécable. C'est au travers de cette insécabilité que la complexité de la relation société/espace peut être saisie et comprise* » (Buléon, 2002, p. 1). Espace et temps sont inséparables non pas tant parce que l'un prend du sens par rapport à l'autre et inversement, mais plutôt parce que l'expérience contemporaine place les sociétés dans le temps et dans l'espace, et non dans l'un ou dans l'autre.

Indissociable de l'espace comme du temps, la mesure renvoie à leur invention : mesure de la distance et périodisation. La mise au point d'outils de mesure est à l'origine de l'invention du temps et de l'espace. Ceux-ci ont contribué à la construction de catégories communes : catégories du temps et catégories de l'espace. Les choses sont alors dans le temps et dans l'espace (Lévy, 1999, p. 143). Ainsi y compris lorsqu'elle est laissée de côté dans l'analyse, la mesure reste inhérente à nos conceptions du temps et de l'espace ; par exemple, même si le lieu est défini comme une configuration ayant une dimension symbolique intrinsèque, il reste la dimension zéro de l'espace, c'est-à-dire qu'il n'a pas de distance. L'objectif est de replacer l'espace et le temps dans les groupes sociaux – et non l'inverse – c'est-à-dire de ne pas considérer la mesure comme uniquement pertinente, de ne pas *mettre à distance* espace et temps dans l'analyse : au final, il s'agit de substituer *dans* par *avec*.

Au préalable il est nécessaire de revenir sur le concept de temps, comme sur celui d'espace, afin de voir en quoi temporalités et spatialités constituent des notions pertinentes pour l'analyse des relations entre un groupe social et son espace. De façon schématique, sur le plan philosophique – mais en parallèle de l'invention des instruments de mesure – la métaphysique, notamment la métaphysique kantienne, a profondément marqué la construction des concepts d'espace et de temps en les définissant comme *des catégories a priori de la connaissance*, c'est-à-dire qui ne sont pas issues de l'expérience (Kant, 1980, p. 90-106). Dans la logique kantienne, l'espace dit géographique renvoie alors au monde des phénomènes, à la matière, sachant que les formes, les expériences comme les phénomènes dépendent de la conscience. Toujours aussi schématiquement, dans une perspective phénoménologique, en particulier chez Heidegger, le temps est conçu avant tout comme une expérience individuelle, *l'être* est le temps. Le concept de temps, tel qu'il est défini dans le cadre philosophique, n'est que peu ou pas opérationnel, notamment parce qu'il laisse de côté l'approche

sociologique. « Parmi les pouvoirs naturels de l'homme figure une capacité générale de synthèse. c'est-à-dire de mise en relation des événements. Mais toutes les liaisons spécifiques que nous établissons et tous les concepts que nous utilisons, en correspondance avec elle, lorsque nous parlons et que nous réfléchissons sont le résultat de l'apprentissage et de l'expérience » (Elias, 1996, p. 49). Pour reprendre le vocabulaire kantien, la capacité générale de synthèse serait la seule catégorie *a priori* de la connaissance ; par conséquent espace et temps seraient le résultat de l'expérience, de l'apprentissage. Ces deux dernières dimensions ne se limitent pas à la seule échelle individuelle, mais elles mettent en relation non seulement la succession de générations d'individus mais aussi la succession et le présent de divers groupes sociaux. L'expérience du temps résulterait ainsi de l'articulation de différentes échelles sociales, de l'individu à la société, comme de différentes échelles temporelles, dans la mesure où les précédentes sont engagées, prises par le temps. Aux allures de tautologie, cette définition présente cependant l'avantage de combiner différentes approches du temps ce qui permet de sortir d'une conception strictement linéaire, de complexifier les approches. Toutefois l'expérience du temps, par rapport à l'expérience de l'espace est particulière, puisqu'elle est essentiellement phénoménologique, alors que l'expérience de l'espace est essentiellement sensible, ne serait-ce que parce que l'espace se donne à voir. Le temps est le résultat d'opérations plus abstraites. Même si la caractéristique fondamentale du temps reste l'irréversibilité, les temporalités renvoient à cette capacité de lecture du temps, le rendant réversible sur le plan symbolique. Les temporalités peuvent se définir – à l'image des spatialités – comme l'expérience collective du temps<sup>79</sup> (Di Meo, 1998). Les lectures dépendent du groupe social, de la définition qu'il effectue du présent et du futur souhaité ou imaginé ; la possible réversibilité des temporalités repose alors sur cette capacité à trier, à périodiser non au sens de mesurer mais dans l'objectif de donner du sens au temps. Les sociétés construisent temporalités et spatialités selon des logiques de découpage, de tri et de choix en fonction de leur expérience du présent et de l'avenir vers lequel elles choisissent de se projeter. « Les spatialités sont en fait indissociables des temporalités. Il y a une totale inséparabilité des spatialités et des temporalités. Toutes les évolutions de phénomènes que nous observons à différentes échelles sont dans un temps donné, connaissant des rythmes particuliers. Cette historicité des spatialités que nous analysons, de même que l'agencement particulier du jeu d'échelles spatiales au moment où nous l'observons, est tributaire de sa propre courbe temporelle (schématisons, par exemple : fluctuations, essor, expansion, généralisation, déclin) et de l'entrechoquement des autres phénomènes avec les temporalités » (Buléon, 2002, p. 6). Si cette remarque concerne des phénomènes, elle peut s'appliquer également aux groupes sociaux dans la mesure où ces derniers constituent les opérateurs des spatialités et des temporalités.

Ainsi en envisageant l'espace et le temps selon une perspective sociologique, comme résultant d'une expérience et d'un apprentissage de la part des groupes sociaux comme des individus, spatialités et

---

<sup>79</sup> Les spatialités se définissent comme l'expérience collective de l'espace

temporalités s'imposent comme des notions, à même de fournir les outils descriptifs et compréhensifs nécessaires à l'étude de l'espace géographique.

## I- LES RYTHMES POUR DONNER SENS AU VIDE ET FORME A L'UNITE

Le nomadisme, pastoral comme caravanier, a en commun avec les migrations circulaires le fait de placer le mouvement comme l'un des fondements de l'unité spatiale et sociale du groupe ; également dans l'un comme dans l'autre cas, le mouvement réunit des lieux toujours identiques selon un rythme plus ou moins régulier, dont les moments de mise en mobilité sont les variations saisonnières. L'espace qui se construit alors apparaît comme problématique puisqu'il est fait de lieux et d'itinéraires, obligeant à revenir sur la notion de distance. En quoi l'écart et la limite sont-elles des notions permettant d'établir l'appartenance sociale et spatiale, de même que la relation à l'autre ? En quoi la compréhension de ces formes de mobilité oblige-t-elle à faire une analyse en parallèle des spatialités et des temporalités ?

Suivant en cela une approche culturelle du nomadisme, c'est-à-dire une approche prenant en compte le sens que les populations donnent à cette notion, la démarche consiste à tenter de voir s'il est possible de faire du nomadisme une notion pertinente pour la compréhension des migrations circulaires.

### *1- Écart et limite : l'unité socio-spatiale*

Dans le cadre de l'analyse d'un espace géographique qui se construit avec le mouvement, la distance et l'écart apparaissent comme deux notions problématiques, soit parce qu'elles engendrent l'absence de l'ensemble des membres du groupe de différents points, soit parce qu'elles conduisent à la dispersion du groupe. Comment contrôler, intégrer dans un ensemble de représentations, dans un continuum spatio-temporel, des lieux dont le groupe est périodiquement absent, des itinéraires où il ne fait que passer tout aussi épisodiquement ? Avant de répondre à cette interrogation, il est nécessaire de faire un détour par la définition de la notion de distance ; ce détour nous conduira à nous interroger plus spécifiquement sur la notion de limite.

Affirmer que la distance est fondatrice de l'espace relève de la banalité, puisqu'elle permet de situer et de caractériser plusieurs réalités autant par ce qui les sépare que par ce qui les réunit. « *Pour les sociétés, le problème de l'espace peut être vu comme la gestion des contradictions engendrées par la distance, qui empêche l'interaction entre les bornes de l'enclavement (distance infinie) et de l'ubiquité (distance vaincue), les situations intermédiaires peuvent être traitées selon trois modalités : la coprésence (distance annulée par la co-localisation), le transport (déplacement matériel pour établir un lien entre deux réalités distinctes), la télécommunication (transfert immatériel)* » (Lévy, Lussault, 2003, p. 269). Le traitement de cette distance réside dans la capacité des sociétés à gérer, à construire ou à annihiler l'écart, c'est-à-dire l'absence de contact entre les réalités mises en jeu : plus

qu'un obstacle ou qu'une contrainte, le traitement de la distance par un groupe social fait état de ses choix dans la construction de l'espace géographique. Même réduite à une métrique nulle – situation de co-présence – c'est-à-dire lorsque la configuration spatiale en question est un lieu, la distance reste présente, justement parce qu'elle a été vaincue.

Toujours suivant cette logique selon laquelle la distance serait avant tout une contrainte, la question de la mesure topographique et topologique vise généralement à mettre en évidence plus ce qui sépare que ce qui rassemble. Elle se limite alors à une distance euclidienne, exprimée en kilomètre, qui laisse de côté les jeux, les choix effectués par le groupe social pour gérer autant les contraintes que les avantages que peut procurer la distance. Les modalités de mesure comme de gestion de la distance sont dépendantes des métriques propres à chaque société. Participant de la configuration de réalités spatiales et sociales, la distance n'en n'est donc pas séparable ; ces expressions dépendent des réalités. S'il y a toujours de la distance, y compris lorsqu'elle est annihilée, évacuée par le biais d'opérateurs sociaux et culturels, il n'y a pas toujours de l'écart. En effet, cette dernière notion désigne l'absence de contact entre diverses réalités sociales et spatiales : manifestation concrète de la distance, ou du moins de la distance qui sépare – la séparation n'empêchant pas l'interaction – l'écart s'exprime sous la forme de métriques topographique et topologique originales. La notion d'écart met en exergue la contradiction apparente entre une réalité inhérente à l'espace, à savoir la distance, et une réalité inhérente à la société, à savoir la sociabilité. « *Au cœur de toute socialisation, est et sera ma capacité à me spatialiser sans, et si nécessaire, contre les autres. [...] Ce sont maintenant la gestion autonome de l'écart interindividuel et les contacts sans cesse multipliés dans une société toujours élargie qui s'imposent. [...] Si la distance n'existait pas, si l'ubiquité était acquise ou si, au contraire, la fragmentation générale ne posait pas de problème, l'espace serait un thème d'étude pour la physique, pas pour les sciences sociales. Le contact serait acquis ou sans objet, l'écart perdrait toute signification ou serait universel. Le fait est que ce n'est pas le cas et que nous devons gérer cette « insociable spatialité »* » (Lévy, 1999, p. 16). Si la notion d'écart permet de mettre en évidence le paradoxe entre séparation spatiale et nécessaire interaction sociale, il constitue par ailleurs une notion par laquelle il est possible de pointer les jeux, les modes de gestion mis en œuvre par le groupe social pour dépasser, résoudre ce paradoxe. En tant que notion, l'écart peut s'appliquer tout autant au sein d'un même groupe social que dans l'analyse des relations entre ce groupe et les autres, ces deux démarches étant complémentaires. Ainsi les notions de distance et d'écart constitueraient une démarche proprement géographique pour comprendre les relations entre « je, nous et les autres » pour paraphraser le titre de l'ouvrage de François Laplantine.

Dépendante dans sa définition comme dans ses formes de la notion de distance, la notion de limite apparaît comme une configuration particulière de l'écart, voire de la mise à l'écart. Dans son acception la plus simple, la limite est ce qui sépare deux groupes sociaux, deux catégories sociales, deux espaces ou deux territoires... En tant que telle elle introduit une distinction entre ici et là-bas ou ailleurs, entre

nous et les autres ; cette distinction repose sur un processus de différenciation. Si l'on tente de définir la notion de limite en relation avec la distance et l'écart, différentes interrogations apparaissent : est-ce que l'introduction de la distinction suppose obligatoirement l'existence d'un écart entre deux réalités sociales et spatiales ? La forme de la limite – une ligne, une bande, un point – est-elle le résultat d'une métrique particulière ?

En tant que processus de distinction entre diverses réalités sociales et spatiales, la limite exprime des formes d'interactions particulières, celle-ci s'échelonnant entre deux extrêmes, à savoir l'absence totale d'interaction ou l'ubiquité, celle-ci étant synonyme d'absence de limite, mais non d'absence de distance. À ce niveau de définition, limite et distance semblent se confondre ; toutefois, si la limite est le résultat d'un processus de différenciation, de distinction, la distance est inhérente au processus de spatialisation des groupes sociaux. Alors que la distance met en avant un processus essentiellement interne à un groupe social, la limite pointe les relations que ce groupe entretient avec les autres. Cependant ces deux processus que sont la spatialisation d'une part, la différenciation d'autre part sont tout aussi nécessaires l'un que l'autre. La limite est le résultat des interactions, ou de l'absence d'interaction entre ces différents groupes. Elle « est porteuse de la différence ou, si l'on préfère, la différence suscite la limite. Différence et limite sont essentielles [...] La limite n'est donc pas ce qui est projeté, ici, du tracé, là, arbitrairement, elle est le produit d'une relation » (Raffestin, 1990, p. 297). Si l'écart se définit par l'absence de contact, cela supposerait alors que limite et écart ne sont pas synonymes ou du moins que l'existence d'une limite n'est pas liée à celle d'un écart et inversement.

Parvenue à ce point de la réflexion, il s'avère nécessaire de jouer sur et avec les mots : contact et relation ne sont pas strictement synonymes. En effet, l'idée de contact implique, dans un sens premier, qu'il y ait au minimum frottement entre deux objets, implique le toucher. L'idée de relation quant à elle ne suppose pas forcément le toucher, mais plutôt l'échange, le dialogue : elle met en jeu la parole, la gestuelle, c'est-à-dire qu'elle renvoie plus largement à la communication classique. Si l'on reprend ces acceptions, limite et écart n'apparaissent plus autant antinomiques ; si la limite suppose l'absence de contact, c'est-à-dire l'absence de toucher, il n'en est pas de même de l'écart, qui peut supposer l'intimité sociale et spatiale. De même si la limite suppose la relation, l'écart ne l'exclut pas. Parler de limite, d'écart, en mettant l'accent sur la différence entre contact et relation revient en quelque sorte à poser un système de métrique particulier. En effet, le contact renvoie à une métrique reposant sur l'intimité sociale et spatiale alors que la relation renvoie à une métrique reposant sur l'échange, la mise en dialogue spatiale et sociale. Plus largement la différence entre contact et relation parvient à qualifier d'un côté la spatialisation et la sociabilité d'un groupe, celle-ci étant liée à la notion d'appartenance sociale et spatiale, et d'un autre côté la spatialisation et la socialité de la relation qu'un groupe noue avec un ou des autres. Cette différence reste schématique, mais constitue un moyen de mettre l'accent sur deux types de métrique, l'une faisant référence aux relations au sein d'un groupe, l'autre aux relations que le groupe entretient hors de lui. Paradoxalement l'écart en ce qu'il renvoie à l'intériorité suppose à la fois l'intimité et la distance, deux éléments constitutifs de la définition de

l'appartenance. Une telle conception de l'écart permet d'introduire la mobilité : le groupe peut supporter la dispersion, jongler entre ici et là-bas, puisque la distance est consubstantielle de l'appartenance.

**Tableau n°14 : Des métriques pour définir l'écart et la limite**

Figures de l'unité spatiale	Métriques		Appartenance sociale
	<i>Contact</i>	<i>Relation</i>	
<b>Écart</b>	Intimité sociale et spatiale	Distinction et possible mise à distance	Définition en soi
<b>Limite</b>	-----	Distinction et proximité	Définition hors de soi

Le détour par la distance, qui conduit à interroger les notions de limite et d'écart, a amené à mettre l'accent sur le processus de spatialisation des groupes sociaux, et les modalités de ce processus, laissant de côté les temporalités et le rôle qu'elles peuvent jouer dans ce processus de spatialisation.

En tant que processus, la spatialisation d'un groupe social dispose d'une dimension temporelle, puisque l'établissement de l'écart, tout comme ses métriques, varie dans le temps comme dans l'espace : elles s'inscrivent non seulement dans un passé, un présent et un avenir possible et/ou imaginé, mais aussi dans des temporalités multiples, dépendantes tout autant des catégories sociales qui les mobilisent que du contexte, de la situation exprimée au présent. Les temporalités ne caractérisent pas simplement la distance et l'écart, elles entrent également dans le processus de construction des limites ; « la limite, ligne tracée, instaure un ordre qui n'est pas seulement de nature spatiale mais encore de nature temporelle en ce sens que cette ligne ne sépare pas uniquement un « en deçà » et un « au-delà » mais en outre un « avant » et un « après » » (Raffestin, 1990, p. 296). Cette remarque qui ne concerne que la limite pourrait être étendue aux notions de distance et d'écart et plus largement au processus de spatialisation. En effet, puisque ce dernier vise à ordonnancer le monde<sup>80</sup>, à mettre de l'ordre avec/à partir d'un espace qui n'est, a priori, qu'indifférenciation, que chaos. De même les temporalités visent à mettre de l'ordre dans un temps qui n'est que défilement ininterrompu, que chaos. « En deçà », « au-delà », « ici », « là-bas », « ailleurs »... tout comme « avant », « après », « il y a longtemps », « bientôt »... constituent autant de catégories permettant à l'individu, comme au groupe, de se repérer, se situer, de rompre avec une logique de chaos pour construire un monde.

Cependant, processus de spatialisation comme construction des temporalités ne se limitent pas au seul ordonnancement d'un monde : l'ordre se construit à partir de l'ordre, le chaos n'étant qu'une hypothèse théorique. Ainsi l'analyse du monde propre à un groupe social, nous placent face des processus, c'est-à-dire face à des objets changeants en permanence, des objets qui s'effacent pour

<sup>80</sup> Lorsque nous utilisons le terme de monde, celui-ci désigne plus que l'espace géographique : il désigne le continuum spatio-temporel, c'est-à-dire cet « espace » à quatre dimensions.

réapparaître ailleurs et autrement. Les différentes définitions de l'écart et de la distance permettent d'ouvrir sur l'analyse des spatialités propres à un contexte de mobilité, nomadisme et migrations circulaires. Le contact comme la relation permettent, en effet, de mettre en place un dispositif de métriques qui ne suppose en rien une quelconque forme spatiale. Ce sont les modalités du contact et/ou de la relation au sein/entre les groupes qui permettent de dire et de faire l'espace géographique ; les temporalités interviennent, quant à elles, pour dire et faire le monde.

Ainsi la compréhension des spatialités qui se construisent par/avec la mobilité passe par une compréhension des temporalités, d'autant plus que les passages, les rythmes de ces passages, interviennent sur la configuration de chacun des lieux mis en relation. Dans un contexte de mobilité, les métriques qui définissent l'écart passent alternativement d'une situation de contact à une situation de relation, en fonction de la position de chacun des membres en un lieu et dans un moment particuliers. Afin de définir plus précisément ces métriques, il est nécessaire de se centrer sur les temporalités propres au nomadisme avant de voir en quoi il est possible d'établir des filiations avec les migrations circulaires contemporaines et de définir alors plus précisément les spatialités des exodants.

## *2- Les formes de « l'être nomade » : la demi-droite et la spirale*

Dans le cadre du nomadisme, la place des rythmes saisonniers, de leur succession sur laquelle se calque la mobilité fait plus référence aux contraintes imposées par les pratiques pastorales qu'au nomadisme lui-même. Aussi afin de définir au mieux cette dernière notion, il est nécessaire de dépasser un cadre d'analyse quelque peu déterministe c'est-à-dire insistant sur les besoins du troupeau et des hommes, pour mettre en place un cadre plus théorique visant à comprendre en quoi les temporalités particulières au nomadisme permettent de mettre en exergue une spatialité dite nomade. Plus largement, la notion de nomadisme peut-elle nous fournir un cadre compréhensif et interprétatif d'une part de l'identité du groupe en question, d'autre part des mobilités contemporaines, à savoir les migrations circulaires ? Le fait que l'on ait à faire à une société nomade confère-t-il une spécificité aux migrations circulaires actuelles et/ou la notion de nomadisme nous permet-elle de parfaire la définition de ces migrations circulaires, au-delà du groupe social considéré ? Cette dernière interrogation renvoie à deux démarches distinctes mais non contradictoires : la première s'insère plus spécifiquement dans le cadre d'une approche culturelle, plaçant la culture, l'identité nomade du groupe comme l'un des fondements pour la compréhension des mobilités contemporaines. La seconde ouvre la possibilité d'étendre le champ du nomadisme pour en faire un outil, une notion appropriée pour décrire, qualifier ces mobilités contemporaines, et ce en se détachant du contexte culturel. Suivant cette dernière

---

perspective, la notion de nomadisme a été largement développée au cours des dernières années dans le cadre de la description de la mondialisation et de la mobilité généralisée qu'elle supposerait ; ces écrits font état d'un détachement vis-à-vis des lieux, des territoires, voire de l'espace, réintroduisant par là même le primat du temps et des temporalités dans l'analyse. L'objectif ne consiste pas à faire le choix entre l'une et l'autre de ces postures, mais plutôt de reprendre l'approche culturelle définie précédemment.

Dans le contexte du pastoralisme nomade, les temporalités fondatrices des rythmes du groupe se calquent sur l'alternance des saisons, au nombre de quatre : la saison des pluies [akāsa], l'entre saison des pluies et saison sèche [yarat], la saison sèche froide [tagrəst], la saison sèche chaude [āwelān]. À chacune de ces saisons correspondent un ou des départs, une ou des arrivées en un lieu précis de l'ensemble du groupe, le choix de celui-ci dépendant non seulement de la disponibilité en eau et en pâturages, mais aussi de la possibilité ou non de laisser divaguer les troupeaux. La mobilité, ses rythmes se placent ainsi en lien étroit avec les exigences, les besoins des troupeaux et des hommes. Les différentes saisons participent de la périodisation de ce premier niveau de temporalité, c'est-à-dire qu'elles constituent en quelque sorte l'outil de mesure du temps comme l'outil de repérage dans le temps. Au-delà de leur valeur pratique, au-delà de leur rôle pour le bon fonctionnement du système de production, les saisons et leur rythme constituent le vecteur de la mobilité et de la spatialité du groupe social. Les rythmes saisonniers participent de la construction d'un tracé, d'un ensemble de lignes et de points, toujours identiques d'une saison à l'autre ; l'orientation des lignes et les passages dans les points, qui constituent le parcours nomade, sont conditionnés par la régularité des saisons, conférant à l'espace nomade sa stabilité.

Le rôle des rythmes saisonniers dans la construction des itinéraires, des lieux du nomadisme pastoral, impose deux figures géographiques qui accompagnent le rythme : la distance, fondatrice de la spatialisation, et l'absence, c'est-à-dire la non-implantation du groupe en un lieu donné à un moment précis. Ces deux figures géographiques ne prennent du sens que par rapport au mouvement toujours renouvelé et toujours identique, le mouvement qui annihile une distance pour en recréer une autre, qui comble l'absence pour ouvrir un nouveau vide. Toutefois, ces deux figures géographiques que sont la distance et l'absence semblent aller à l'encontre d'un principe classique à savoir celui d'une unité socio-spatiale propre à un groupe, qui lui offre la possibilité d'établir une limite comme espace normé où se déploient les relations avec les autres. Ce paradoxe particulier à l'espace nomade se résout en mettant l'accent sur le mouvement, le lien, lien entre les différents moments c'est-à-dire le rythme, lien entre les différents lieux d'établissement, c'est-à-dire le parcours

La forme linéaire représente l'irréversibilité du temps, de même qu'elle devient outil de mesure par la périodisation. Dans le cas du nomadisme pastoral, ce schéma linéaire est remis en question par le rythme des saisons et par le parcours qui s'en suit. En effet, la caractéristique de l'un comme de l'autre est la répétition : répétition et retour des saisons, répétition des passages et des arrêts selon des itinéraires et en des lieux toujours identiques. Rythmes saisonniers et parcours fonctionnent comme si

le temps n'était qu'un éternel recommencement, comme s'il était réversible. Affirmer que les pasteurs nomades s'inscrivent dans des temporalités réversibles reviendrait pourtant à figer cette société, à refuser en quelque sorte qu'elle puisse intégrer et donner sens au changement.

Aussi est-il nécessaire, afin de comprendre ce premier niveau de temporalité propre au nomadisme, de faire appel à une autre forme de représentation du temps. Rythmes saisonniers et mouvement inscrivent les sociétés nomades dans l'ordre de la succession : succession dans les lieux et succession des saisons, avec à chaque fois répétition des uns et des autres. La circularité apparaît comme une forme pouvant mettre en évidence ces successions ; toutefois, le seul cercle ne suffit pas dans la mesure où il ne laisse pas apparaître l'évolution, le changement, le cercle se refermant sur lui-même. Aussi, la spirale, puisque non seulement elle repose sur la circularité mais aussi sur la progression, le changement de ces circularités, apparaît comme une forme mettant en évidence à la fois la régularité, la répétition et l'irréversibilité du temps. Également, de la même manière que la ligne droite, la spirale se perd dans le passé, n'inscrit pas d'origine, tout comme elle s'ouvre vers l'infini des possibles. Ligne droite et spirale se présentent donc comme deux formes de représentation des temporalités. Dire que la première est caractéristique de la sédentarité alors que la seconde serait caractéristique du nomadisme serait peut-être trop caricatural ; aussi, simplement la spirale place la succession et la répétition, le mouvement comme le référent le plus signifiant, ce par et autour duquel le monde s'organise.

Au-delà de leur caractère irréversible, les temporalités font également état d'une périodisation, celle-ci dépendant d'un système de mesure, de même qu'elle dépend du présent ; en effet, le passé, comme le futur sont des paradigmes qui ne prennent sens que par rapport à cet autre paradigme qu'est le présent. La périodisation, plus largement le système de repérage et/ou de construction de temporalités, renvoie à la définition d'une notion, celle d'événement. En ce qu'il possède un caractère marquant, l'événement constitue un moyen de se repérer, de scander le déroulement temporel ; il reste en mémoire, mais si et seulement s'il a du sens par rapport au présent, celui-ci étant amené à se redéfinir sans cesse. L'événement est marquant également parce qu'il renvoie à une rupture dans la linéarité, dans le déroulement « habituel » des temporalités ; il a été, mais il aurait pu ou dû ne pas être et son inscription dans le domaine des possibles lui confère un statut particulier (Prigogine, Stengers, 1988). Cependant, l'introduction de la notion d'événement oblige à introduire aussi l'idée d'articulation des différentes échelles temporelles. En effet, si l'événement ne se construit qu'au travers du présent, s'il ne prend du sens que par rapport à ce présent et à ses exigences, il s'inscrit dans un temps relativement long. D'une certaine manière pour qu'un fait devienne événement, il faut du temps.

Si l'on en revient à l'idée de périodisation, de mesure des temporalités dans le cadre du nomadisme, les rythmes saisonniers constituent dans l'immédiateté les points de repères fondamentaux. L'événement quant à lui se superpose à ce déroulement des saisons pour les distinguer dans un temps plus long. Par exemple les sécheresses constituent les événements et les points de repère essentiels pour la société touarègue et plus largement pour les sociétés paysannes, étant donné leur caractère

marquant (Cf. : tableau n°1). De même, certains événements politiques, comme le coup d'état de Seyni Kountché en 1973, la Conférence nationale au début des années 1990, la rébellion touarègue également dans les années 1990 permettent d'établir des distinctions au sein des temporalités exprimées par la spirale définie précédemment. En fonction de leurs caractéristiques, les événements ne sont pas forcément fixés de manière précise, c'est-à-dire selon un système de comptage annuel ou mensuel : l'événement peut renvoyer aussi bien à un point précis dans le temps, qu'à une période relativement floue, mais mettant en évidence un avant et un après. Autre type d'événements faisant sens pour l'ensemble du groupe social, ceux qui lui sont propres, c'est-à-dire ceux qui concernent sa propre histoire : il s'agit par exemple de la mort d'un chef de groupement ou d'un chef de tribu, de l'élection d'un nouveau chef... Quelle que soit sa nature, chacun de ces événements fait sens pour l'ensemble du groupe et lui offre un système de repérage permettant par exemple de définir le moment de la naissance de tel ou tel individu, le moment d'un mariage ou le moment d'un départ en migration. L'événement est mobilisé au présent pour dire l'histoire plus intime du groupe ou de l'individu.

Loin de briser le caractère circulaire du déroulement temporel, l'événement renforce au contraire la possibilité de prendre la forme d'une spirale. Si chacun des cercles de la spirale exprime les rythmes saisonniers et le mouvement qui les accompagne, les différents événements mis en exergue à un moment donné par le groupe social ouvrent les cercles et introduisent l'évolution (Cf. Schéma n°8). Dans le continuum qui repose sur la succession et le rythme, les événements sont inclus non seulement comme autant de points de repère permettant la périodisation, mais aussi comme autant de moment d'adaptation du groupe à des contraintes internes ou externes. Le calendrier événementiel ne brise pas le déroulement de la spirale, il y est intégré de manière à ce que l'unité spatiale ainsi construite perdure, et surtout de manière à ce qu'elle puisse s'exprimer au présent.

Une temporalité saisonnière qui se construit avec l'espace, et un espace qui trouve son unité par le biais de cette temporalité soulèvent des interrogations par rapport aux configurations géographiques classiques, en aire. Une configuration en aire est associée à la notion de limite, c'est-à-dire que l'appartenance sociale et spatiale, comme la relation à l'autre sont corrélées. Or la spirale, c'est-à-dire la répétition et la succession des passages selon un parcours toujours identique, si elle suppose l'appartenance spatiale, car elle se joue de l'écart, n'est pas corrélée à la limite. Suivant la logique de la succession et de la répétition, de l'itinéraire, la limite se confondrait avec le mouvement : elle serait, à l'instar de l'espace nomade, un ensemble de points reliés par des routes. Toutefois, si limite et espace se confondent, la première reste-t-elle toujours pertinente ?

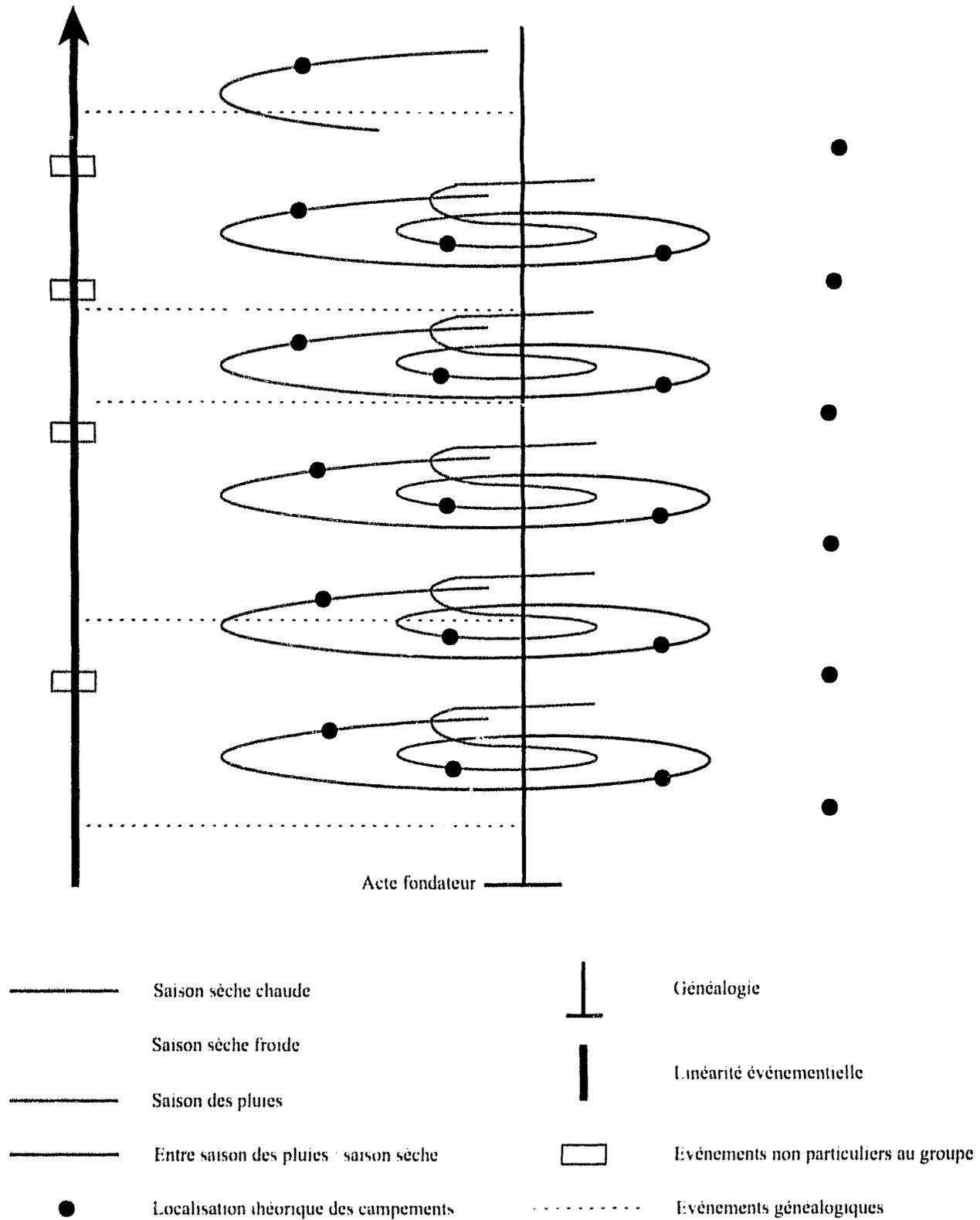
Il est alors nécessaire de revenir sur une autre dimension du temps dans les sociétés nomades, autre temporalité qui fonde non pas le continuum spatial mais l'unité sociale. Les temporalités saisonnières et le principe de succession qu'elles instituent comme fondement de l'unité spatiale ne constituent qu'un premier référentiel pour le groupe nomade. Un autre niveau de temporalités complète et transcende les temporalités saisonnières pour fonder l'unité du groupe. Chaque individu, quelle que

soit la catégorie sociale à laquelle il appartient, se situe au sein du groupe par le biais de la généalogie, sa propre généalogie pour les hommes libres, celle de son maître pour les descendants d'esclaves. Au-delà du groupe de parenté, la généalogie de référence pour l'ensemble des membres du groupe est celle des chefs de tribu : elle introduit ainsi la dimension politique.

D. Retraillé va plus loin dans l'analyse de la généalogie en considérant qu'elle est une marque de l'identité nomade par rapport à une identité sédentaire. *« Il y a deux manières d'habiter le monde : dans une généalogie ou dans la coprésence. [...] La première vise à combler l'abîme de l'existence humaine en expliquant pourquoi je suis là. Elle est guidée par l'esprit « historien » et tendue entre la Création et le Jugement ; une sorte de millénarisme l'habite. La seconde manière montre plutôt comment je suis là, en se plaçant du point de vue de l'universel et non pas de l'éternel. Elle est guidée par l'esprit « géographique » et tendue entre ici et ailleurs, à la recherche de l'unité et de la différence. Autrement dit, l'identité est héritée pour les uns, se construit pour les autres »* (Retraillé, 1998, p. 54). D. Retraillé ne considère pas pour autant que cette distinction est dichotomique, coprésence et généalogie n'étant que des indicateurs, des tendances. Il présente cette analyse comme une *phénoménologie de la conscience*, comme le reflet d'un être-au-monde. Du point de vue nomade, répondre à la question « pourquoi je suis là » permet de se situer non par rapport à un espace, mais par rapport au temps, à une filiation, celle de la généalogie. Cependant, celle-ci ne se limite pas à l'être-au-monde, elle est aussi fondatrice du politique, plus largement de l'unité du groupe : elle réduit le multiple social à une unité individuelle qui incarne cette multiplicité.

Liste de noms de personnes, ceux que l'on qualifie communément d'ancêtres, la généalogie affirme son exhaustivité, de même qu'elle s'enracine dans un passé lointain et s'ouvre vers un futur supposé infini. Les temporalités généalogiques fondent l'identité du groupe, elles disent son origine, celle-ci pouvant être mythique ou non. Suivant cette perspective, une généalogie peut jouer le rôle d'un mythe fondateur ; dans ce cas, plus qu'un simple énoncé du passé, elle permet d'ordonner le monde, passé comme à venir. Par exemple dans le cas du campement d'Ingui, la généalogie occupe une place originale dans la mesure où elle légitime et affirme le statut de religieux de cette tribu, de même qu'elle énonce l'histoire du groupe par le biais de la constitution de liens de parenté. Toutefois, elle ne suit pas les liens de parenté classique, mais elle incarne le politique, puisqu'elle est l'énoncé des différents chefs de tribu qui se sont succédé, ceux-ci pouvant avoir des liens de filiations strictes, des liens de fratrie, plus rarement de cousinage. La conséquence est que seuls les hommes sont acteurs de la généalogie. Ainsi à l'origine de cette tribu se trouve un grand marabout venu de Mauritanie à dos d'âne, qui s'est installé provisoirement dans la région de Tombouctou, puis dans celle de Gao, ses successeurs étant à l'origine de l'installation sur la rive droite du fleuve dans la zone de Tessit et de Bankilaré. Dans ce moment fondateur se trouve l'ensemble des éléments qui font le prestige actuel de la tribu Igoubeytan : le point de départ, la Mauritanie, permet aux membres de la chefferie, de se dire [əššərifān] c'est-à-dire descendants du Prophète, ce qui les place en marge de la société touarègue,

Thème n°8 : Les temporalités nomades : le nomadisme pastoral



Conception et réalisation : F. Boyer, Mgrinter (U-MR 6588) mars 2005

mais dans une marge prestigieuse, leur permettant de se positionner en tant que conseillers privilégiés des [imažəyǎn]. De la même manière la réalisation d'un voyage en solitaire, à dos d'âne, c'est-à-dire avec un animal qui symbolise la modestie, la simplicité et la pauvreté met en exergue la religiosité, voire la sainteté du personnage. Suivant cette logique, mais de façon paradoxale quant à la fondation de la tribu et l'élaboration d'une généalogie, il n'est jamais fait mention d'un mariage ou de la fondation d'une famille. Ses aspects n'interviennent que dans le cas des successeurs. Il n'est simplement fait mention que du rattachement progressif d'un certain nombre de familles à ce personnage, rattachements reposant sur son aura, ainsi que des divers dons d'esclaves faits à ce personnage et à ses successeurs, également en raison de leur prestige. Étant donné ses multiples aspects, cette histoire fondatrice de la généalogie joue le rôle de mythe fondateur du groupe : elle dit l'identité et l'unité du groupe social, ici la tribu.

Au-delà de cet exemple particulier de la tribu Igoubéïtan, la généalogie dessine des différenciations en fonction des catégories sociales. En effet, si la généalogie concerne l'ensemble du groupe au sens où elle dit son unité et son identité, au final elle repose sur un seul groupe de parenté, celui qui a la possibilité d'accéder à la chefferie. Seules les familles [əmyəd] disposent de la connaissance et de la capacité d'énoncer leur propre généalogie familiale. Ainsi si la généalogie dit et fonde l'unité et l'identité du groupe social, elle dit aussi ses divisions, ses lignes de démarcation : elle dit, et confirme, certes de façon paradoxale, étant donné son unanimité, le statut de chacun des individus. Le fait que les familles d'esclaves soient contraintes de se référer uniquement à la généalogie sociale, confirme tout autant leur appartenance pleine et entière au groupe, de même qu'elle confirme leur absence d'histoire, d'origine, la non-reconnaissance d'une partie de leur humanité.

Le recours à la généalogie dessine des régimes de temporalités multiples selon l'échelle et la catégorie sociale d'observation. À l'échelle du groupe de parenté, exclusivement dans le cas des [əmyəd] et [imažəyǎn], est mobilisée une généalogie particulière à chacune des familles, celle-ci remplaçant l'individu au sein d'un continuum dont le lien repose sur le sang et lui offrant la possibilité de poursuivre la lignée. À l'échelle du groupe social, la temporalité généalogique fait état d'une lignée à vocation politique, celle des chefs de tribu ; toutefois, le politique est transcendé par l'identitaire dans la mesure où cette généalogie, de même que la personne de chacun des chefs incarne, représente la tribu en son entier : en tant que synecdoque, le chef de tribu représente l'unité du groupe social, unité historique – la succession exprimant la continuité – et unité au niveau identitaire.

Toutefois, le récit généalogique ne se limite pas exclusivement à des noms de personne : ces derniers sont parfois associés à des espaces ou à des événements précis. Si les espaces rendent compte de la localisation – il s'agit soit de point de localisation précis (noms de village, de point d'eau...), soit de zone localisée au sens d'espace de parcours – les événements mettent directement en relation, en lien la circularité et la succession décrites précédemment avec cette généalogie. Ainsi de même que les événements ont pour fonction la périodisation et le repérage sur cette échelle de temporalité qu'est la spirale, ils permettent de se situer sur cette ligne qu'est la généalogie. Les événements, puisqu'ils

constituent par leur nature – événements politiques, climatiques... — un univers d'interconnaissance au-delà de l'appartenance ou non au groupe social considéré offrent la possibilité de l'échange, de la rencontre.

Chacun des régimes de temporalités dégagés, que ce soit les temporalités saisonnières, les temporalités généalogiques ou les temporalités événementielles ne peut être envisagé l'un sans l'autre : les discours qui les décrivent, dans la mesure où ils sont contraints par la nécessité de situation dans le temps comme dans l'espace, sont conduits à les mettre systématiquement en relation, en lien. Également ce régime de temporalités particulières que sont les événements, s'ils s'insèrent parfaitement dans la spirale comme dans la généalogie, permettent au membre d'un groupe social de s'ouvrir à l'Autre, rendent la rencontre possible, l'une des caractéristiques de ces événements étant leur non spécificité sociale et culturelle.

Par ailleurs quel que soit le régime de temporalités auquel l'on s'intéresse, il se trouve également systématiquement mis en lien avec un ou des espaces. De même qu'un espace ne prend du sens que par rapport à sa situation dans le temps, c'est-à-dire dans un présent par rapport à un passé et à un avenir possible, les temporalités ne prennent du sens que si elles sont situées, localisées dans un ou des espaces particuliers. Au-delà de la seule contrainte de situation, les différents régimes de temporalités et de spatialités, qu'ils soient propres à un groupe social ou à l'une ou l'autre des catégories sociales qui le constituent, permettent de mettre en évidence les liens entre espace et temps, de montrer en quoi les significations de l'un se construisent avec les significations de l'autre et inversement. Si dans ce qui précède nous avons surtout insisté sur les différentes temporalités qui seraient propres au nomadisme, l'analyse de leurs significations ne peut que se faire qu'en fonction des spatialités également en jeu dans le cadre du nomadisme. Il s'agit alors d'analyser non pas tant l'espace géographique ou le temps d'un groupe social que son continuum spatio-temporel c'est-à-dire un espace géographique tridimensionnel classique auquel s'associe cette quatrième dimension qu'est le temps.

Si la spirale exprime la succession, il s'agit d'une succession tout autant temporelle que spatiale ; de même la généalogie, qui peut se représenter sous la forme d'une demi-droite, associe certains noms à des changements d'espaces de parcours, mouvement plus long qui ont conduit les différents groupes dans leur espace de sédentarisation actuelle. La généalogie peut aussi acquérir au présent une dimension événementielle. De même que les spatialités, les temporalités accordent une place fondamentale au parcours. Les interrogations sur la limite posées précédemment ne sont alors pas résolues. Aussi s'avère-t-il nécessaire d'introduire plus fortement la dimension politique dans cette définition des temporalités et des spatialités nomades.

### *3- Spatialités et temporalités nomades : un monde sans limite spatiale ?*

L'analyse des temporalités propres au nomadisme a fait apparaître les différents éléments fondateurs de l'unité spatiale comme sociale. La succession et la répétition des passages confèrent son unité à l'espace des parcours, alors que la généalogie sociale et politique fonde l'unité sociale autour d'un même référent fondateur. Ainsi est-il possible de distinguer entre, d'une part, les temporalités saisonnières qui reposent sur la succession – celle-ci se présentant sous la forme d'une spirale – et, d'autre part, les temporalités généalogiques qui reposent sur l'énumération et la linéarité – celle-ci se présentant sous la forme d'une demi-droite. Ces temporalités, en particulier les temporalités généalogiques, participent d'une mise en ordre du monde puisqu'elles permettent à l'individu et au groupe social de se positionner par rapport à un passé réel ou mythique ainsi que de rendre un avenir possible : d'une certaine manière, plus que le passé, la généalogie constitue la condition de possibilité de l'avenir. Toutefois, toujours dans une logique de compréhension de la mise en ordre du monde, les temporalités ne sont qu'un élément parmi d'autres, notamment parmi le processus de spatialisation envisagé en relation avec les temporalités saisonnières. Ces dernières permettent de mettre en évidence un paradoxe, paradoxe du mouvement vis-à-vis de conceptions sédentaires. Comment être au monde dans l'effacement ? Comment construire un monde dont on est absent en partie ? Deux interrogations qui constituent un résumé de ce paradoxe.

Lorsqu'un changement saisonnier commence à poindre, lorsqu'un campement est trop sale à cause des déjections animales, les tentes, les lits, les décorations, les ustensiles de cuisine sont rangés, emballés puis installés sur des chameaux ou des ânes ; les hommes, les femmes se mettent en selle ou partent à pied, vers un nouveau lieu qu'ils connaissent par avance, empruntant une route qu'ils ont déjà empruntée par le passé, et qu'ils réemprunteront sans doute plus tard dans un sens ou dans l'autre. Ils ne laissent derrière eux que des traces : quelques piquets vestiges des tentes, trois pierres qui marquent l'ancien foyer, une haie de branchages morts qui délimitaient l'ancien corral, quelques empreintes de pas d'animaux ou d'humains qui s'effaceront totalement au bout de quelques semaines, des traces de déjection animale... Le choix du nouveau lieu dépend de la saison, de la proximité ou non d'un point d'eau, de pâturages. En l'espace de quelques heures, les bagages sont déchargés, les tentes reconstruites par les femmes ; les hommes s'occupent des animaux en particulier de leur abreuvement et de la traite ; les enfants partent chercher du bois pour les constructions et pour la cuisine. Chaque famille reprend sa place à côté d'une autre, toujours la même au fil des lieux ; chaque décoration est de nouveau installée toujours au même endroit dans la tente, chaque lit est disposé de la même manière que précédemment... Les habitations sont alignées les unes à côté des autres, file orientée selon un axe nord/sud ; les tentes disposent de deux auvents pouvant s'ouvrir soit au nord soit au sud selon l'ensoleillement et l'orientation du vent, les cases en paille disposent quant à elles d'ouverture aux quatre points cardinaux. Au centre de cet alignement se trouve le chef de tribu ainsi que sa famille,

puis les [əmyad] et enfin aux extrémités les [əklən]. Installation, déplacement, réinstallation se reproduisent selon un ordre a priori immuable. Simplement, en fonction de la saison les nattes qui protègent du vent ne sont pas orientées de la même manière, les lits sont à l'intérieur ou à l'extérieur des tentes. Lors de ces phases, chaque individu a un rôle, une fonction particulière, qui dépend de la catégorie sociale à laquelle il appartient, de sa classe d'âge et de son genre. Une succession des déplacements qui font le mouvement, une succession des gestes qui donnent du sens au mouvement, qui visent, par leur répétition, à mettre de l'ordre, à assurer de la permanence là où il n'y a que mobilité. Ordonner, établir des différenciations, échapper au chaos, construire un monde avec le mouvement, malgré les changements qu'il induit.

Si la succession et la répétition d'une gestuelle participent de cette mise en ordre, des catégories spatiales sont également construites afin de différencier le campement, espace de l'intimité sociale d'une part, de la route, espace du mouvement d'autre part et enfin le reste, c'est-à-dire la brousse, cet espace qui ne sort pas de l'indifférenciation (ou du moins s'il en sort ponctuellement c'est pour mieux y retourner). Précédemment a été décrite la distinction primordiale entre le monde des humains, le campement et [əsuʃ], le monde des esprits ou la brousse : le premier renvoie à l'ordre, à la sécurité alors que le second renvoie au désordre, au danger.

L'extériorité représentée par la brousse ne s'oppose pas pour autant au campement : le désordre est complémentaire de l'ordre, de même que l'ordre ne peut surgir et perdurer que si le désordre est possible. Si l'on revient sur les temporalités saisonnières et en particulier sur la succession, celle-ci peut s'assimiler à un surgissement de l'ordre dans le désordre, à une traversée de l'un avec l'autre. *« C'est en traçant les axes et les étapes successives de ses parcours nomades que l'homme déchiffre l'univers inconnu et le dote d'un ordre, d'un sens, d'une orientation qui le rendent intelligible et maîtrisable. Véritable recreation du monde, la « conquête du vide » suit le mouvement des flux cosmiques, remplaçant infatigablement l'être humain dans l'itinéraire cyclique tracé par l'univers en marche et emprunté par tous ses éléments constitutifs »* (Claudot-Hawad, 2001, p. 186). Si l'installation du campement renvoie à une réaffirmation d'un monde ordonné, ordonnancement reposant sur l'écart entre campement et brousse, l'itinéraire, la route se présente plutôt comme un déchiffrement, une forme de lecture du chaos, lecture qui constitue un moyen de repousser ce chaos. L'itinéraire, par son organisation et sa répétition – il dispose d'une orientation toujours identique, il est régi par des normes sociales et culturelles relativement à la manière de circuler – renvoie non pas tant à un ordonnancement en mouvement qu'à une mise en dialogue, en complémentarité effective de ces deux mondes que sont le monde des humains et le monde des esprits. Le monde qui se construit par et avec le mouvement repose sur ce dialogue avec le temps et avec l'espace : il est le produit de cette expérience collective qui fonde le groupe social.

À partir de cette description du monde construit par les sociétés nomades, en particulier ici par la société touarègue, s'insinue la question de la limite : la complémentarité entre la brousse et le campement constitue une forme de limite. Dans ce cas comment cette dernière se réactualise-t-elle,

notamment si l'on tient compte des temporalités généalogiques ? Si le moment de l'installation du campement renvoie à l'émergence d'une distance qui se caractérise par l'absence de contact n'excluant pas la relation, il semble possible de parler de limite pour distinguer ces deux mondes. Cette dernière est particulièrement visible lorsque l'on observe les circulations au sein d'un campement : incessantes, elles apparaissent comme bornées par l'espace d'habitation. Au-delà, les femmes ne partent jamais seules, mais en groupe lorsque la distance n'excède pas quelques centaines de mètres, accompagnées d'un homme si le déplacement est plus lointain. Les hommes quant à eux, ne s'aventurent jamais hors des limites du campement sans une arme, que ce soit une épée, une lance, ou un bâton : cette arme est censée pouvoir servir à se défendre dans un espace réputé plein de dangers. Telle qu'elle se présente ici la limite est clairement distincte de l'écart (Cf. : tableau n°14). Suivant cette perspective, la limite est tout autant éphémère que le campement ; elle est déconstruite et reconstruite au même rythme que lui, prenant la forme d'une ligne ou d'une bande invisible qui distingue entre ordre et désordre, la protection étant issue, quant à elle, du campement lui-même et non de cette limite. La présence d'une limite est ainsi largement dépendante de la succession ; elle en suit les rythmes. Cependant cette limite ne distingue pas tant entre le groupe social et les autres, qu'entre le groupe social et un autre imaginaire, le monde des esprits. Dans un contexte de nomadisme pastoral, la limite est-elle obligatoirement marquée par l'éphémère, ou du moins par une répétition de l'éphémère c'est-à-dire par ce processus de construction/déconstruction/reconstruction ?

Répondre à ces interrogations oblige à se recentrer de nouveau sur les temporalités généalogiques, sur le rôle qu'elles jouent dans l'unité sociale, dans sa permanence. Précédemment, j'ai signalé que les temporalités généalogiques pouvaient s'apparenter à un mythe fondateur, puisqu'elles situent l'origine du groupe, de même qu'elles décrivent son évolution et l'ouvrent vers un avenir possible : elles enracinent le présent ainsi que les conditions du futur dans un passé mythique. Le groupe social, ici la tribu, se réunit en quelque sorte autour de cette généalogie, qui est l'énonciation de la succession des chefs de la tribu. Toutefois, les temporalités généalogiques n'enferment pas le groupe social au sens où elles intègrent les arrivées successives : arrivées de certaines familles [əklən] et [əmyəd] qui, par le passé comme au présent, se sont rattachées à une chefferie qu'elles estiment prestigieuses, susceptibles de leur apporter les protections nécessaires. La reconnaissance et la connaissance de la généalogie expriment le rattachement au groupe ; elles constituent un apprentissage nécessaire conduisant à l'intégration dans ce groupe. Ainsi les temporalités généalogiques s'apparentent à un processus de socialisation dans la mesure où elles participent non seulement de l'unité sociale, mais aussi de l'intégration de nouveaux membres au sein de ce groupe. Par ailleurs au récit généalogique sont parfois associés des lieux, des régions, des espaces de parcours : cette association non systématique révèle cependant les mouvements progressifs du groupe vers leur espace de parcours, ou vers leur espace de sédentarisation contemporain. Quel que soit le moment de son rattachement au groupe, l'individu est amené à s'approprier cette histoire, appropriation qui passe par sa capacité à la réciter, à l'énoncer.

Ces quelques remarques concernant les temporalités généalogiques, ainsi que leur place dans la description des mouvements successifs du groupe<sup>81</sup>, permettent de mettre en évidence ce qui est sans doute une spécificité nomade, à savoir le primat de la lignée sur la coprésence. « *Ce sont les deux réponses cardinales à une question vertigineuse : de qui suis-je solidaire, non pas au sens des moralistes mais du point de vue de la vie ? Suis-je solidaire de ma lignée, ceux qui sont morts et ceux qui sont à naître, le hasard biologique de la naissance m'imposant à la fois une dette et la gestion d'un usufruit ? Ou suis-je solidaire de mes contemporains, au-delà même des limites d'identité qui m'ont été assignées par l'autre manière d'être ?* » (Retraillé, 1998, p. 54). La place occupée par les temporalités généalogiques tant en termes de définition de l'unité du groupe social, qu'en termes de positionnement de l'individu au sein d'un groupe d'appartenance, insiste sur le rôle de la lignée, conduisant à des spécificités non seulement pour ce qui est de la solidarité par rapport au passé, au présent et au futur, mais aussi pour ce qui est de la construction du continuum spatio-temporel. La mise en évidence du primat de la lignée sur la coprésence renvoie à un primat du social sur le spatial pour ce qui est de la définition de l'unité ?

La mise en relation des différentes temporalités, temporalités généalogiques et temporalités saisonnières, ainsi que des différentes spatialités, conduit à repositionner notre regard sur ce questionnement. En effet, les temporalités saisonnières, reposant sur la succession et permettant le mouvement, participent d'une alternance entre présence et absence du groupe dans les lieux et dans les itinéraires appartenant à son espace de parcours. Le départ de ces différents lieux où les présences périodiques ne renvoient pas à un abandon, ne serait-ce que parce que départ signifie aussi retour. Ainsi plus que le terme d'absence, il s'agit plutôt d'un effacement, l'hypothèse étant que l'effacement induit la présence d'une trace. Par exemple lorsque l'on gomme, l'on efface des mots, il reste toujours une trace, souvenir de ce qui a été inscrit. Dans le cadre du nomadisme, ce souvenir s'exprime par le biais de la répétition du passage, mais aussi par le biais des temporalités généalogiques : en effet, tel lieu, tel itinéraire est réputé comme relevant de l'autorité de tel ou tel groupe, c'est-à-dire de l'autorité de telle ou telle généalogie. L'effacement, autrement dit la construction et la gestion de la distance, n'excluent pas la solidarité spatiale, qui paradoxalement ne s'exprime, n'a de réalité que par rapport à cette solidarité qu'est la lignée.

Si nous revenons à la définition d'une limite qui ne serait pas seulement dépendante de l'éphémère de l'établissement du campement, celle-ci résulte tout autant de l'effacement et de la distance, que des temporalités généalogiques. Elle se construit par une mise en relation, en dialogue des différentes temporalités et spatialités propres au groupe nomade. Si forme elle a, il s'agit de la forme de la généalogie ; par contre, il est difficile, voire impossible de déterminer son inscription spatiale. « *Thereby the group itself becomes its own symbol and template, not through the metaphor of a*

---

<sup>81</sup> Ces mouvements successifs, liés à des guerres, des catastrophes climatiques..., se superposent aux temporalités saisonnières et à la succession répétitive qui les anime.

*territorial boundary. As the herd of a nomad is not defined by the limits of its pastures, but moves as a body through the open landscape*<sup>82</sup> » (Barth, 2000, p. 23). Si nous définissons la limite comme une opération cognitive, participant tout autant de la socialité que de la spatialité, alors son inscription spatiale n'est pas nécessaire. La limite telle qu'elle est établie ici dessine les contours du groupe social tout en lui conférant une profondeur historique ainsi qu'une inscription dans un futur possible. Lui attribuer par contre une inscription spatiale reviendrait en quelque sorte à nier le mouvement, à nier ce mode de gestion particulier de la distance qu'est l'effacement. Dessinant les contours du groupe social, déterminant l'appartenance à ce groupe, la limite n'a de sens sur le plan spatial qu'en relation avec ce groupe, qui choisit ou non de lui conférer une inscription spatiale au fil de ses mouvements. La relation à l'autre est normée non pas la limite et l'inscription spatiale, mais par l'appartenance à tel ou tel groupe.

### *Conclusion*

Le monde construit par le nomadisme se caractérise ainsi par une forte corrélation des spatialités et des temporalités ; l'unité, sociale comme spatiale, ne peut se comprendre sans se référer à l'une ou à l'autre. Suivant la dimension spatiale, la répétition des passages et des itinéraires, associée à la succession suivant la dimension temporelle, permettent de construire l'unité de l'espace nomade, l'unité des parcours.

L'unité sociale, quant à elle, se cristallise autour de la généalogie sociale, énumération des chefs de tribu, qui fonde le groupe comme elle le projette dans l'avenir. La limite apparaît dans l'éphémère de l'établissement du campement, sa continuité est assurée par la généalogie, c'est-à-dire par les temporalités et non par les spatialités. Symboliquement fixe, elle enferme ceux qui connaissent et reconnaissent la généalogie, elle n'a pas de forme spatiale fixe.

Cependant, dans la mesure où chacun des passages laisse des traces, de même qu'ils sont répétés, l'occupation de tel ou tel lieu par un groupe nomade est connue de tous, autres nomades et sédentaires. L'interconnaissance de l'occupation spatiale malgré l'absence induit un certain contrôle politique de l'espace, qui peut conduire à parler de territoire nomade pour qualifier cet espace des parcours. Je reviendrai par la suite sur les ambiguïtés dont l'expression de territoire nomade est porteuse. L'objectif ici est plutôt de tenter de construire des filiations entre les temporalités et les spatialités nomades et celles propres aux migrations circulaires, de voir en quoi les premières peuvent éventuellement

---

<sup>82</sup> « De ce fait, le groupe devient lui-même son propre symbole et modèle, mais non au travers de la métaphore de la frontière territoriale. Comme le pasteur nomade ne se définit pas par la limite de ses pâturages, mais avec le mouvement comme un corps dans l'horizon ». (traduit par nos soins)

éclairer les secondes. Une telle filiation apparaît comme d'autant plus problématique que les migrations se sont imposé dans un contexte de fixation des populations nomades.

## II- LE MONDE NOMADE DEVENU : EXODANTS ET IMMOBILES

Dans la période contemporaine, les deux changements les plus fondamentaux qu'ont connus les pasteurs nomades sont d'une part, le processus de fixation entamé dans les années 1970 et qui a atteint son aboutissement dans les années 1980, d'autre part l'ampleur prise par les migrations circulaires, autre forme de mobilité en contrepoint de la fixation. L'activité pastorale a disparu au profit d'une activité d'élevage, elle-même devenue complémentaire d'une activité agricole ; les migrations circulaires, pratique antérieure à la fixation, sont devenues parties intégrantes du système de production. Dans ce bref rappel, est volontairement privilégiée l'utilisation du terme de fixation pour désigner ce que l'on nomme plus communément la sédentarisation. Dans la perspective d'une analyse du monde nomade en regard d'un monde sédentaire, il apparaît plus opportun d'employer fixation au lieu de sédentarisation, de même qu'immobile en lieu et place de sédentaire. En effet, nomade comme sédentaire désignent certes un mode de vie mais aussi un être-au-monde, c'est-à-dire des spatialités et des temporalités originales au-delà de la pratique ou non du pastoralisme, de la mobilité. Il s'agit plus simplement de distinguer entre les pratiques et les registres de représentations afférentes à chacune de ces manières d'être-au-monde ; si elles sont dépendantes les unes des autres, elles ne s'inscrivent pas pour autant dans une relation déterministe de type cause/conséquence. Ainsi la pratique du pastoralisme ne suppose pas le nomadisme, de même que la pratique de l'agriculture ne suppose pas la sédentarité. Par exemple, si précédemment nous avons défini le monde nomade dans un contexte de pratique du pastoralisme nomade, cela ne signifie pas pour autant que l'ensemble des catégories sociales était engagé dans les mêmes formes de mobilité : ainsi un certain nombre de familles [øklan] pratiquaient déjà la culture du mil ainsi que la garde des petits ruminants qui leur étaient confiés, se voyant exclues des parcours pastoraux.

La distinction établie ici entre la définition du nomadisme pastoral et la définition du nomadisme dans un contexte d'immobilité et de migrations ne renvoie à un moment précis que lorsque l'on analyse le groupe social en son entier ; en se centrant sur les différentes catégories sociales, il s'agit de deux analyses contemporaines l'une de l'autre. Être nomade ne signifie pas forcément être mobile. Afin d'étendre la définition du monde nomade au-delà de la pratique effective du pastoralisme, je reprendrai le même type d'analyse que précédemment à savoir une analyse des temporalités et des spatialités propres à ces groupes au regard de celles caractéristiques du monde sédentaire.

Les temporalités saisonnières telles que nous les avons définies précédemment, de même que les spatialités afférentes c'est-à-dire la succession et les répétitions des établissements dans certains lieux, des passages sur certains itinéraires sont les plus liés à la pratique du nomadisme pastoral, puisque leur définition dépend de la mobilité. Qu'en est-il lorsque les populations s'engagent dans un processus de fixation, lorsqu'elles sont fixées mais appartenant à un groupe réputé nomade ?

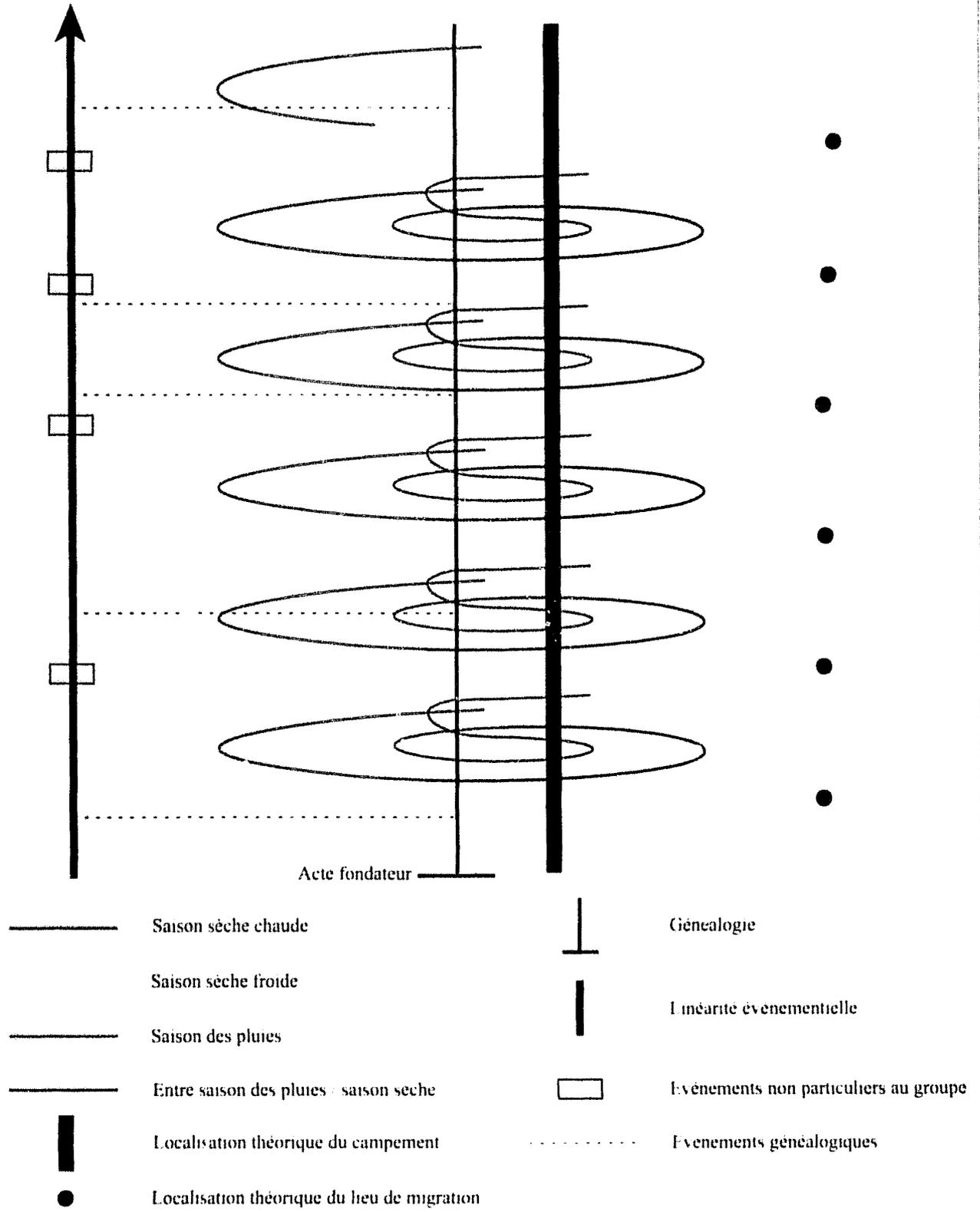
Sur le plan du calendrier agricole, le découpage se fait toujours selon le même principe des quatre saisons, sauf que les saisons intermédiaires, à savoir les deux saisons sèches chaudes précédant et succédant à la saison des pluies sont quasiment dissoutes dans deux catégories plus vastes que sont la saison des pluies et la saison sèche. Cette dissolution est consécutive au calendrier des cultures ; dépendantes exclusivement de la saison des pluies, ces dernières guident également le calendrier des activités. Les semis ont lieu au début de la saison des pluies alors que les récoltes se déroulent dans le mois suivant la fin de cette même saison. La saison sèche est quant à elle considérée comme un creux dans les activités, sauf s'il y a possibilité de pratiquer les cultures de contre-saison. Par ailleurs, ces changements saisonniers ne s'accompagnent pas, sauf exception de la mobilité du groupe, les champs étant le plus souvent situés à proximité des villages. Dans le cas contraire, les villageois peuvent être amenés à se déplacer sur les champs, construisant alors des hameaux de culture où soit les hommes uniquement, soit les familles en leur entier s'installent pendant les semis et le sarclage simplement, c'est-à-dire pendant un à deux mois au maximum. Cette dernière forme de mobilité est partagée par les sociétés réputées nomades comme par les sociétés réputées sédentaires.

Si les temporalités saisonnières en tant que repère, qu'outil de la périodisation sur un court terme ne disparaissent pas vraiment, elles ne sont plus liées à la mobilité du groupe : la succession et la répétition des passages dans les lieux et les itinéraires disparaît. Si nous reprenons la spirale en tant que forme des temporalités saisonnières telle qu'elle a été définie précédemment, elle semble se réduire, se contracter, dans la mesure où sur les quatre saisons, deux « disparaissent ». Sa contraction n'empêche toutefois pas le fait qu'elle reste la grille de lecture du temps, le point de repère. Mise en relation avec les spatialités, la forme des temporalités qu'est la spirale n'apparaît toutefois plus comme un mode de représentation pertinent, dans la mesure où la succession a disparu. La spirale se déroule en quelque sorte autour d'un point devenu fixe, le campement ou le village.

Cependant, en parallèle du processus de fixation et de la contraction de la spirale qui semble en découler, les migrations circulaires ont pris de l'ampleur ouvrant vers une réaffirmation de la mobilité. Alors en quoi ces migrations circulaires constituent-elles l'une des formes de permanence de la jonction entre temporalités saisonnières et spatialités de la succession, du mouvement ? Historiquement les migrations circulaires étaient des migrations saisonnières ; elles se calquaient alors sur le calendrier des cultures, c'est-à-dire qu'elles fonctionnaient selon des temporalités saisonnières à deux temps. Le principe de succession en relation avec une mise en mobilité de certains membres du groupe était ainsi respecté. Par ailleurs, elles fonctionnent selon des logiques de passages réitérés sur les mêmes itinéraires, selon des logiques de séjours réitérés dans les mêmes lieux, le quartier à

Abidjan et le campement. Le schéma classique des migrations circulaires apparaît ainsi proche de la succession et de la répétition caractéristiques du nomadisme, sauf que deux lieux et un itinéraire sont mobilisés. De la même manière les membres du groupe sont absents d'un point et présents dans un autre. Se retrouve alors la jonction entre spatialités et temporalités (Cf. : schéma n°9). Toutefois, l'une des différences les plus fondamentales est que seule une catégorie sociale, d'âge et de genre est concernée par cette forme de spatialités et de temporalités. Les exodants construisent leur propre régime de spatialités, se distinguent ainsi des immobiles. En effet, le régime de temporalités semble rester commun, dans la mesure où il est lié au calendrier agricole ; les spatialités se distinguent par contre puisque d'un côté se trouve la fixité et d'un autre côté la répétition des passages, des parcours, c'est-à-dire le mouvement. Les exodants sont la seule catégorie à assurer la continuité de la jonction entre spatialités et temporalités. Une autre différence tout aussi fondamentale est que l'itinéraire emprunté ne relève pas d'un espace connu, maîtrisé, comme je l'ai montré dans le chapitre précédent. Enfin autre différenciation forte entre migration circulaire et nomadisme, la mobilité de l'habitat : forme de mobilité engageant l'ensemble du groupe ainsi que son habitat, le nomadisme se distingue des migrations circulaires qui, quant à elles, ne concernent qu'une partie du groupe et absolument pas l'habitat. Si le nomadisme se caractérise par la répétition des installations dans des lieux établis, il se caractérise aussi par la répétition des constructions : d'un lieu à un autre, la tente ou la case se présentent de la même manière, que ce soit au niveau des décorations intérieures, de la position des lits de chacun ; plus largement, chacune de ces tentes ou de ces cases se positionne de façon toujours identique quelle que soit sa localisation. Ainsi alors que le nomadisme laisse apparaître des éléments de fixité, de permanence forte, les migrations circulaires introduisent des éléments relevant de la fluidité, de l'aléatoire, la route comme le lieu d'installation en ville n'étant pas totalement contrôlées. Une analogie stricte entre migrations circulaires et nomadisme ne semble pas fonctionner. Si le schéma classique des migrations saisonnières permet de maintenir, pour une partie du groupe, la jonction entre spatialités et temporalités, elle ne repose plus sur la succession et la répétition. Le schéma se complexifie dans le contexte contemporain, puisque les temporalités saisonnières sont abandonnées au profit de temporalités plus aléatoires. Les migrations se déconnectent du calendrier agricole pour devenir autonomes, déconnexion qui est à mettre en relation avec une conception de la migration comme ressource en soi. Ainsi les séjours à Abidjan s'allongent, les périodes de présence dans les campements se réduisent. Les temporalités dépendent du projet migratoire, c'est-à-dire à la fois des objectifs assignés au séjour par le migrant dans son groupe de parenté, et de la redéfinition de ces objectifs par le migrant dans le groupe d'exodants. Ainsi, certains choisissent d'être absents pendant un an et huit ou neuf mois, d'autres pendant trois ans, cinq ans, rarement plus. Cependant, quelle que soit la durée du séjour à Abidjan, et à de rares exceptions près, les départs s'effectuent à la fin des sarclages ou de la récolte, et les retours au campement se font en début de saison des pluies. Si les impératifs du calendrier agricole ne sont plus respectés annuellement, ils restent occasionnellement

Schéma n°9 : Les temporalités nomades : processus de fixation et migrations saisonnières



en vigueur : un migrant qui rentre se doit de participer aux cultures. Dans ce contexte, non seulement la jonction entre temporalités saisonnières et spatialités est difficile à établir, mais aussi la connexion entre exodants et immobiles de ces mêmes temporalités n'apparaît plus. Les migrations circulaires semblent reposer sur deux régimes de temporalités : d'une part, celui propre au projet migratoire, d'autre part, celui propre aux saisons. Les temporalités saisonnières n'interviennent qu'épisodiquement lorsqu'il y a effectivement mise en mouvement. Les temporalités propres au projet migratoire font le lien entre les précédentes, au sens où elles se projettent vers le retour futur et s'enracinent dans le départ passé (Cf. : schémas n°10 et n°11) : elles se présentent en quelque sorte comme des segments entre deux segments de spirale. Suivant cette perspective, la connexion entre les temporalités propres aux exodants et celles des immobiles s'établit de nouveau puisque l'ensemble des parties participe au projet migratoire. Pour les immobiles, les temporalités du projet justifient l'absence, pour les migrants elles fondent le mouvement et ses rythmes. Le rythme n'est plus donné par les saisons mais par le projet.

Si l'on en revient aux lieux constitutifs des parcours nomades et à ceux constitutifs des parcours migratoires, il reste possible toutefois d'établir quelques analogies, qui permettent de mettre en évidence une relative continuité entre les différentes pratiques, et surtout des permanences en termes de représentations. Si dans le cadre des migrations circulaires, les itinéraires ne sont pas contrôlés par les acteurs de cette migration, mais par les acteurs de la route, c'est-à-dire essentiellement les chauffeurs et les convoyeurs, les lieux d'établissement à Abidjan en particulier, sont parfaitement connus et surtout ils restent identiques au fil des voyages. Le quartier à Abidjan, de même que le prochain lieu d'établissement dans le nomadisme pastoral relèvent du là-bas et non de l'ailleurs ; pour l'instant la distinction établie entre ici, là-bas et ailleurs ne concerne que la simple localisation. *« Ces trois notions correspondent ainsi à trois strates/niveaux de perception tels que peut nous les livrer l'expérience ordinaire : ici est le niveau le plus intime, celui de la conscience immédiate, là-bas correspond à un niveau qui circonscrit un espace à travers une projection de la conscience hors du sujet, ailleurs renvoie à un autre niveau projectif qui envisage et qui pressent qu'il y a des choses qui se situent et sont localisables hors de la conscience immédiate sans pour autant que l'on soit capable de les localiser »* (Ma Mung, 1999, p. 381). Ici renvoie donc à une expérience de l'espace dans l'immédiateté, alors que là-bas comme ailleurs constituent des projections différenciées de la conscience hors de l'immédiateté ; pourtant là-bas et ailleurs ne sont pas pour autant synonymes, la première de ces catégories étant localisable, contrairement à la seconde qui s'inscrit dans un champ des possibles de la localisation. Ainsi, le nomadisme pastoral comme les migrations circulaires jouent avec ces deux catégories que sont l'ici et le là-bas, deux catégories interchangeables par le biais de la mobilité et en fonction du positionnement de l'individu. Malgré les différences en termes de mobilité, de maîtrise des itinéraires, de mode d'habiter, une équivalence se dessine entre les migrations

Schéma n°10 : Les temporalités nomades : processus de fixation

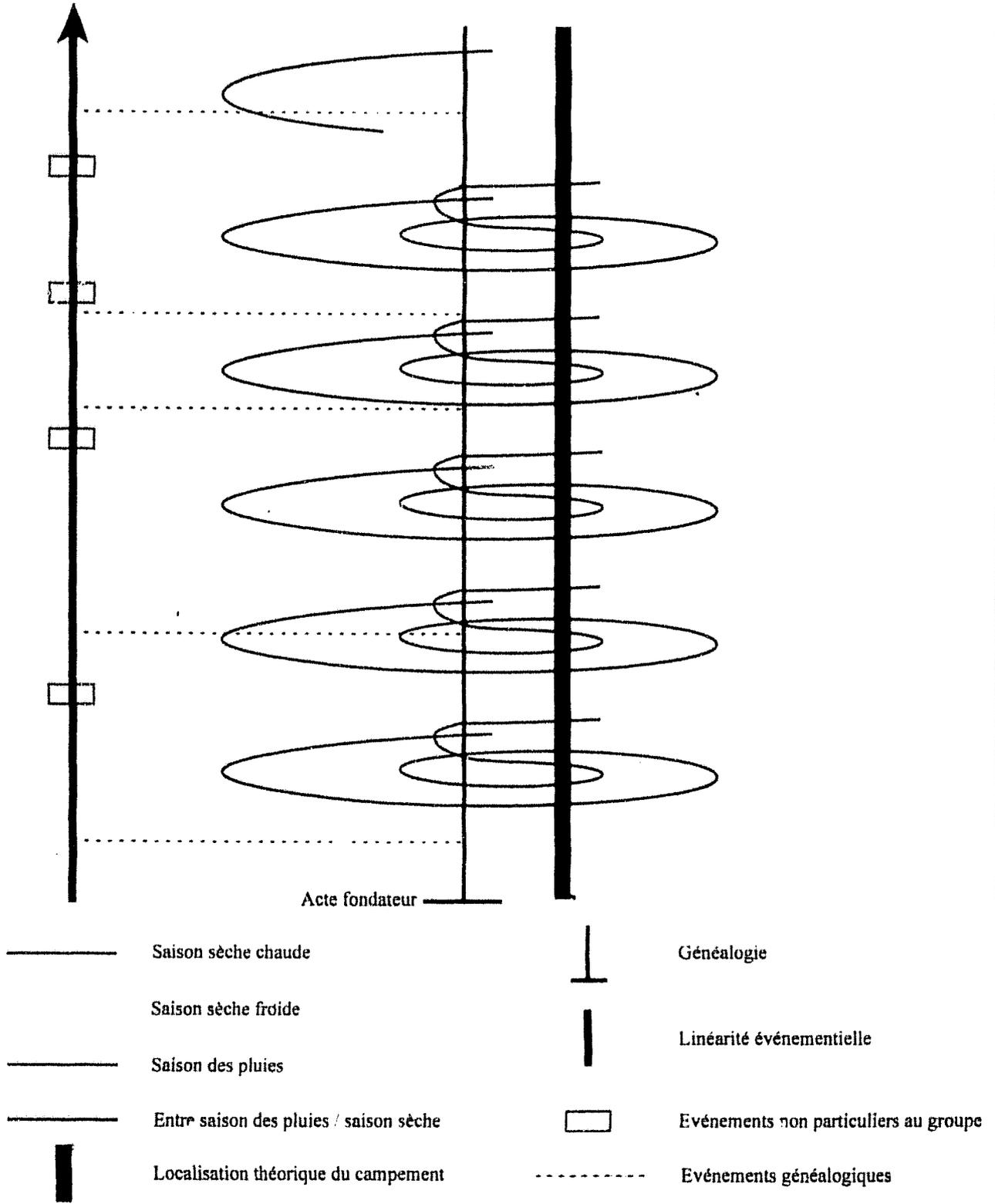
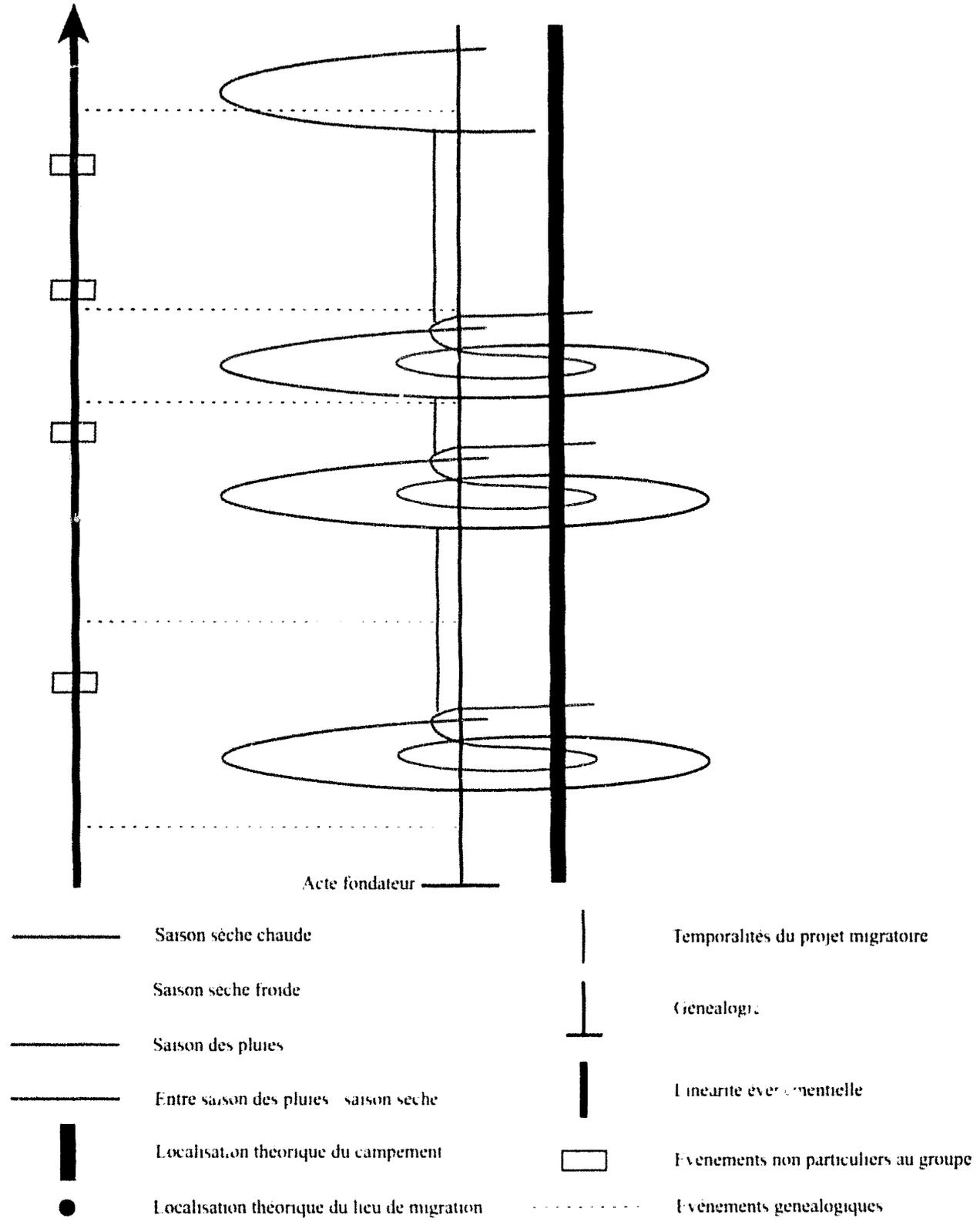


Schéma n°11 : Les temporalités nomades : migrations circulaires



circulaires et le nomadisme pastoral, équivalence qui touche à la position occupée par chacun des lieux mis en relation. L'équivalence concerne donc les seules représentations des lieux mis en relation, c'est-à-dire la spatialité. Cependant, malgré l'émergence de nouvelles formes de temporalités, le mouvement reste au cœur de la définition des spatialités et des temporalités : le projet migratoire porte en lui le mouvement, de même qu'il est porteur de circulation, ne serait-ce que parce qu'il se répète. La connexion entre temporalités et spatialités s'effectue en fonction du projet migratoire et non des saisons : malgré tout la circulation perdure.

Ainsi que ce soit dans le cadre du nomadisme ou des migrations circulaires, spatialités et temporalités se définissent avec le mouvement, malgré l'émergence de nouvelles formes de ce mouvement, malgré le processus de fixation.

Afin de poursuivre dans la compréhension des changements introduits d'une part par le processus de fixation des populations nomades et, d'autre part, par l'ampleur prise par les migrations circulaires, il est nécessaire de réinterroger les temporalités généalogiques, celles-ci constituant l'un des fondements de l'identité du groupe. Est-ce que la fixation en un lieu précis de l'ensemble du groupe l'engage dans un processus d'identification par rapport au lieu, ou est-ce que les temporalités généalogiques ont conservé leur rôle de fondation de l'identité et d'affirmation de cette identité au présent et dans le futur ?

Étant donné l'ancienneté du processus de fixation – pour l'ensemble des groupes étudiés, à l'exception d'un groupe semi-nomade de la mare de Yumban, la fixation renvoie au milieu des années 1980 – il apparaît logique de poser l'hypothèse selon laquelle le lieu aurait tendance à remplacer la généalogie en termes de définition de l'appartenance, autrement dit, la coprésence serait devenue prépondérante par rapport à cette même généalogie. À ce stade il est nécessaire de remarquer que l'ensemble du groupe n'est jamais fixé en un seul lieu mais en une constellation de points, dont la localisation dépend des parcours de saison sèche, de la distribution de l'aide alimentaire lors des sécheresses... À cela il faut ajouter une habitude de dispersion, ou du moins une habitude de former de petits campements réunissant entre deux et dix familles au maximum : aux dires du chef de tribu de Wississi, il n'est pas nécessaire d'être à côté de son alter ego, il suffit de voir son feu la nuit. En fonction des situations, comme en fonction de l'éloignement plus ou moins important, chacun des campements ainsi créés dispose ou non d'une toponymie. Par exemple Wississi désigne un ensemble de petits campements d'une à deux familles, répartis sur un espace de plusieurs dizaines de kilomètres carrés. Ingui désigne une mare ainsi qu'un campement ; les autres membres de la tribu sont dispersés sur un espace relativement vaste, chaque campement ayant son propre nom. Je reviendrai par la suite plus précisément sur la toponymie et la place occupée par chacun des campements : toujours est-il que les individus persistent à utiliser le nom de la tribu, quel que soit le lieu où ils habitent effectivement. S'il arrive parfois qu'ils utilisent un nom de lieu, celui-ci désigne l'espace d'habitation du chef de tribu et non celui de l'individu en question. Il apparaît donc que la coprésence ne s'est pas substituée à la

généalogie des chefferies : cette dernière reste prépondérante dans la définition de l'identité de soi et du groupe.

Les temporalités généalogiques conservent également leur prépondérance en migration ; en effet, les logiques d'établissement et de logement au sein de la ville d'Abidjan, de même que les logiques de solidarité agissantes au sein des groupes de migrants, reposent sur l'appartenance tribale. Par exemple, le groupe de migrants originaires du campement d'Ingui loge à Abidjan aux côtés de l'ensemble des migrants Igoubeïtan, originaires ou non d'Ingui, ce groupe allant jusqu'à ignorer la localisation des migrants originaires de la même région, c'est-à-dire de leurs voisins lorsqu'ils sont au Niger. L'appartenance à telle ou telle tribu reste donc le facteur primordial de la proximité entre les individus, échelle de l'intimité sociale qui s'ancre dans les temporalités généalogiques ; l'apparition de la toponymie reste marginale, et lorsqu'elle est employée, c'est en tant que synonyme du nom de la tribu, non pour exprimer une identification spatiale.

La pérennité de la généalogie pour ce qui est de la définition de l'identité constitue l'élément essentiel, révélateur non seulement d'un être-au-monde nomade mais aussi de la capacité au mouvement du groupe. Plus que les temporalités saisonnières et les spatialités qui leur sont liées, la généalogie rend compte d'une construction spatio-temporelle, d'un monde autour/avec le mouvement. Si les premières expriment un processus d'adaptation, de recomposition consécutif à des changements de pratiques, la seconde exprime la continuité des représentations, la continuité de l'être-au-monde. Si nous reprenons l'analyse effectuée précédemment de la généalogie en tant que mythe fondateur du groupe, il s'avère assez complexe, voire destructeur pour le groupe, que ce mythe fondateur soit remis en question. Même si ce dernier ne peut s'envisager comme un récit parfaitement stable, ne supportant aucune modification, il se doit de continuer à assumer son rôle de fondation du passé comme du présent et d'ouverture vers un avenir toujours possible : renoncer au mythe fondateur consisterait en quelque sorte à renoncer aussi bien à son histoire qu'à son avenir.

Afin de parfaire ce tableau des temporalités et des spatialités contemporaines, il est nécessaire d'interroger de nouveau la notion de limite, toujours en relation avec celles de distance et d'écart. L'apparition d'un lieu unique en relation avec le processus de fixation pourrait conduire à l'établissement d'une limite claire distinguant l'espace, voire le territoire, d'un groupe de celui d'un autre groupe ; une telle affirmation ne tient cependant compte ni des migrations circulaires, ni de la dispersion du groupe en une constellation de campements et de villages.

Si le regard se pose sur les campements et les villages, ces lieux uniques résultant du processus de fixation, il est possible de faire les mêmes remarques que précédemment à savoir que ces campements reposent sur la distinction entre un espace maîtrisé, connu, un espace domestique et un espace sauvage, non domestiqué, c'est-à-dire [œsuf]. Il est probable cependant que le premier ait connu une certaine extension par rapport à la situation précédente dans la mesure où les champs relevant du campement en font partie ; par contre les espaces de pâturages qui se situent au-delà de ces champs en

sont exclus. La limite définie au préalable, limite qui se réactualisait sans cesse au fil de la succession des établissements est là devenue fixe ; importante dans les pratiques quotidiennes, en particulier dans les manières de circuler autour du campement des uns et des autres, cette limite a-t-elle pourtant acquis un sens plus fort que précédemment ? C'est-à-dire fait-elle sens pour l'ensemble du groupe ainsi que pour les groupes situés à proximité ? La dispersion des différents établissements des tribus sur des espaces relativement vastes renvoie à une « dispersion des limites », c'est-à-dire qu'à chacun des campements correspond une limite propre entre espace domestique, de l'intime et [esuf] ; cette limite n'a donc de sens qu'en relation avec l'espace habité qu'elle enferme et non vis-à-vis de l'ensemble du groupe. Si elle révèle des spatialités originales, elle ne constitue pas pour autant un marqueur de l'identité : elle introduit de la distance entre un monde ordonné, l'intérieur et un monde associé au désordre, au chaos. Caractéristique de l'être-au-monde des Touaregs cette distinction, entre les deux mondes ne constitue pas pour autant un révélateur de ce groupe de référence qu'est la tribu, dans la mesure où ce système de représentation est partagé par l'ensemble des membres de ce groupe ethnique.

De même que précédemment, l'écart est fondateur de l'en-soi du groupe, c'est-à-dire qu'il suppose à la fois l'intimité et la distinction. Mais, avec la fixation, comme avec les migrations circulaires, l'intimité est mise en question par la mise à distance permanente d'une partie des membres du groupe social. Fixation et migrations ont posé une nouvelle question : comment construire de l'intimité malgré la distance ? Cette question sera analysée plus précisément par la suite dans le cadre de la gestion du risque migratoire (Cf. Chap. 9), même s'il est possible de poser ici quelques jalons. La généalogie reste l'un des marqueurs de l'identité, marqueur social plus que marqueur spatial : sorte de ligne nodale autour de laquelle le groupe se resserre, et à partir de laquelle sont établies les normes, les codes prévalant à la relation et au contact avec d'autres groupes. En quoi la gestion de la distance, de même que la référence à la généalogie se trouvent-elles affectées par la dispersion ?

Paradoxalement, la gestion de la distance dans le cadre des migrations circulaires repose plus sur la possibilité et la pratique réitérée des allers-retours que sur la proximité effective. D'une certaine manière savoir que le retour comme le départ sont possibles suffit à maintenir le lien pour ceux qui sont mobiles, alors que pour les immobiles, savoir que les migrants sont à tel endroit et qu'ils reviendront un jour – peu importe quand, peu importe la durée d'absence – suffit à maintenir leur appartenance au groupe. Lors de mes différents recensements des personnes absentes et présentes dans les campements, j'ai pu constater que les personnes dont on n'avait pas de nouvelles, dont on ignorait la localisation étaient généralement oubliées – leur mention ne venant qu'au bout de la répétition des questionnements – alors que ceux dont on connaissait la localisation, et donc dont on avait épisodiquement des nouvelles, étaient systématiquement mentionnés, même si leur absence durait depuis plusieurs années. Entre le groupe et l'individu mobile s'établit une sorte de dialogue au-delà de la présence des uns et des autres en un même lieu au même moment : l'individu conserve le droit et la possibilité d'en référer à la généalogie, à condition que le groupe soit au courant de son

positionnement spatial, à condition qu'il revienne de temps à autre, c'est-à-dire qu'il s'insère dans les spatialités et les temporalités du mouvement. La distance, et par là même la dispersion, est ainsi gérée par le biais de la réactualisation du discours sur le positionnement des uns et des autres. Une fois encore, espace et temps se conjuguent dans la construction d'un monde où la dispersion est permise, où le mouvement est synonyme d'ordonnement.

Définir la limite plus par le biais du lien social et du mouvement que des pratiques et représentations d'un espace particulier amène à des difficultés en matière de formalisation cartographique. La limite de cet espace du mouvement, de même que la limite de ce groupe dispersé n'est pas traçable sur une carte. Est cartographiable simplement le positionnement de chacun des membres du groupe à un moment particulier de l'année ; éventuellement des lignes peuvent signifier la pratique possible de la mobilité, des allers-retours, mais il est quasi impossible de cartographier plus d'éléments.

### *Conclusion*

Dans cette recherche de filiation entre 'es temporalités et les spatialités du nomadisme et celles propres aux migrations circulaires, perdure un monde, un ordonnancement de l'espace et du temps autour/avec le mouvement et la circulation. Le processus de fixation et les migrations circulaires ont conduit à des redéfinitions des temporalités. Alors que le premier a introduit un régime de temporalités en fonction du calendrier des cultures, spirale autour d'un point fixe, les secondes s'articulent à la fois autour des mêmes temporalités saisonnières, mais de façon épisodique, et des temporalités du projet migratoire : ces dernières établissent des jonctions avec les précédentes. En termes de spatialités, les continuités semblent plus fortes, au-delà du fait que la mobilité ne concerne plus qu'une partie du groupe, et qu'elle ne concerne pas l'habitat. Quel que soit le régime de temporalités, le mouvement reste un référent, d'autant plus que la généalogie sociale et politique est identique. L'unité de l'espace des migrants, comme des immobiles, passe par cet ensemble de spatialités et de temporalités du mouvement.

### CONCLUSION : L'ESPACE LOCAL.: QU'IMPORTENT LES LIEUX POUR VU QU'IL Y AIT DU LIEN

Le détour par une analyse des temporalités et des spatialités nous a permis de comprendre les caractéristiques du nomadisme classique, ainsi que les continuités, les ruptures éventuelles entre ce nomadisme et les migrations circulaires. Le nomadisme repose sur les liens établis entre les

temporalités et les spatialités saisonnières, dont les principes sont la succession et la répétition des passages et des établissements en des lieux et des itinéraires, et les temporalités et spatialités généalogiques, dont le principe est l'unification du groupe social autour de la reconnaissance d'une appartenance commune et d'un positionnement au sein du groupe, fonction de la catégorie sociale de référence. Le monde nomade qui se dessine alors se caractérise, d'une part, par une gestion de la distance et de l'écart permettant de surmonter l'obstacle apparent que peut représenter l'alternance entre présence et absence, d'autre part par le primat du lien social sur le lien spatial. En effet, si le nomadisme fait appel à une « capacité au mouvement », c'est-à-dire renvoie à un pouvoir sur la distance avec le mouvement, l'unité de cette construction spatio-temporelle s'appuie sur la reconnaissance de l'appartenance à une généalogie, ligne nodale du groupe social.

Face à ces différentes définitions, les migrations circulaires semblent occuper une place originale dans la mesure où elles ont en commun avec le nomadisme la succession et la répétition des passages en des lieux et des itinéraires identiques, mais contrairement au nomadisme, elles ne s'accompagnent ni de la mobilité de l'habitat, ni de la mobilité de l'ensemble du groupe, ne concernant qu'une catégorie sociale et de genre, celle des hommes descendants d'esclaves. Les migrations circulaires, forme de mobilité qui implique un projet, reposent sur des temporalités particulières à ce dernier, ce qui les différencie du nomadisme, forme de mobilité sans projet.

Toutefois, quelles que soient leurs caractéristiques, les migrations circulaires présentent une continuité forte avec le nomadisme classique, puisqu'elles font toujours apparaître une gestion de la distance et de l'écart permettant de maintenir l'unité du groupe par-delà sa dispersion. Le pouvoir que confère le mouvement, cette « capacité nomade », si elle place en exergue le lien social et non la reconnaissance d'une appartenance territoriale, ne délaisse pas pour autant l'espace, les lieux ; ces derniers peuvent changer, se modifier au fil du mouvement, des déplacements, tant que la distance, l'écart sont gérés pour permettre l'absence et la présence des membres du groupe. La primauté de la gestion de l'écart et de la distance par rapport à l'appartenance ou l'enracinement dans l'un ou l'autre des lieux mis en relation, par rapport à l'émergence d'une limite, permet au groupe de jouer avec l'espace, c'est-à-dire de se placer dans une forme de solidarité originale avec celui-ci.

Que l'on s'intéresse au nomadisme classique ou aux migrations circulaires, la « capacité nomade » propre à ces groupes sociaux permet de regarder et de définir autrement l'espace local. En effet, la dimension locale ne serait pas tant l'échelle la plus grande, que le positionnement du groupe social par rapport aux distances entre les différents membres qui le constituent. Si l'échelle locale se reconstitue en chacun des lieux, elle n'est pas tant l'addition de ces différents lieux et de la présence en ces différents lieux, que cette capacité à gérer les relations entre les lieux, à gérer l'absence et la présence. L'échelle locale réside alors dans la distance, c'est-à-dire dans la ligne et dans le seul lieu, et non dans le lieu : elle se construit avec l'espace et non dans l'espace, non dans une quelconque solidarité territoriale.

## CONCLUSION : LE PARCOURS DANS LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE LOCAL

L'ouverture finale sur le nomadisme et sa définition dans un cadre qui dépasse le portrait du nomadisme pastoral classique, c'est-à-dire au-delà de la pratique de cette forme originale de mobilité permet de jeter un regard nouveau sur le projet migratoire d'une part, et d'autre part sur le parcours migratoire. En effet, j'ai précédemment signalé que le projet migratoire se construit certes au point de départ, mais qu'il se modifie sans cesse, autant au fil des voyages qu'au fil des rencontres, dans un dialogue incessant avec les lieux comme avec les individus mobiles et non mobiles. Le parcours migratoire dépend de ce projet et de son processus d'élaboration ; toutefois, il intègre également cette *capacité nomade*, c'est-à-dire qu'il intègre la possibilité d'être dans l'effacement.

Suivant une perspective géographique, être dans l'effacement signifie construire un espace local avec la distance et l'écart, mais sans la limite, c'est-à-dire qui s'exprime par une spatialité qui supporte la distinction. Malgré l'absence, mais grâce à la circulation, les différents membres du groupe social construisent à la fois de la distinction et de l'intimité sociale et spatiale. Au sein de cet espace local, le mouvement est central, il est le référent géographique, social, culturel, comme politique pour l'ensemble du groupe. Cependant dans le cadre des migrations circulaires, le moment de la route, du voyage introduit une discontinuité dans cet espace local, au sens où il s'apparente à l'étrangeté et au risque. Les exodants s'en remettent à d'autres pour faire face à cette projection dans l'ailleurs. Tout au long de cette discontinuité, ils mobilisent la limite, voire la frontière, mais une limite mouvante au sens où elle insère un lieu lui-même mobile, le bus.

Le parcours, dans la mesure où il se définit à la fois à partir du projet migratoire et de la circulation, intègre cette discontinuité qu'est la route, le lien passant par sa gestion. Ainsi il apparaît comme une notion à même de rendre compte de l'espace local construit avec le mouvement, de rendre compte de la centralité du mouvement. Par le parcours, on sort d'une analyse de l'espace en termes d'aire et de limite, pour privilégier une analyse de l'espace et du temps, en termes de mouvance, de fluidité, de linéarité. Toutefois, le parcours met également en jeu des lieux, des points, qui en constituent les extrémités ; ainsi il est indissociable d'une gestion de la distance et de l'écart.

Comme nous le verrons par la suite, la gestion de la distance et de l'écart passe en grande partie par le discours, celui-ci ayant la capacité de rendre présent, de donner réalité aux membres du groupe quelle que soit leur localisation effective, de même qu'aux lieux où ces membres se situent. Le discours confère en quelque sorte une capacité d'ubiquité, c'est-à-dire de réduction à néant de la distance. Afin de définir plus amplement le parcours et notamment l'ubiquité qu'il suppose il est nécessaire dans un premier temps de marquer un arrêt : s'arrêter dans les lieux, s'arrêter aussi sur le chemin. Comment se définissent ces lieux les uns par rapport aux autres ? Quelle place occupent-ils dans le parcours migratoire ? En quoi le discours porté sur chacun des lieux, ici le campement et la ville, offrent-ils la possibilité de parler d'ubiquité, et donc de définir autrement l'espace local ?

**TROISIEME PARTIE :**  
**DE LA VILLE ET DES CAMPEMENTS : LIEUX FLUIDES**



Si jusqu'à présent, nous avons plus particulièrement insisté sur la mobilité comme principe organisateur de la construction spatio-temporelle du monde des groupes sociaux considérés, il n'en reste pas moins que les lieux ainsi mis en relation ont leur importance dans la mesure où les acteurs s'y investissent et s'y impliquent, y compris s'il s'agit de simples lieux de passage. Les migrations circulaires unissent des villes et des très grandes villes côtières du Golfe de Guinée – Abidjan, Cotonou, Lagos – aux campements et aux villages de la zone de Bankilaré. Si d'autres lieux de destination, tels que la Libye ou l'Arabie Saoudite, connaissent un engouement actuel, ils ne disposent pas du même statut, de la même aura que ces villes côtières et surtout il ne s'agit pas du même type de migration : les destinations plus lointaines reposent sur un projet migratoire quelque peu différent de celui qui est élaboré dans le cadre des migrations circulaires.

Ainsi, au-delà de la circulation et du voyage, il est nécessaire de s'intéresser aux modes d'habiter les différents espaces mis en relation. En effet, dans les campements le processus de fixation a conduit à de nouvelles formes d'occupation, de nouveaux découpages de l'espace, simplement esquissés jusque-là ; la ville est également habitée de façon originale, d'autant plus dans le cas d'Abidjan étant donné d'une part, l'image associée à cet espace urbain et d'autre part, les événements qui s'y sont déroulés au cours des quatre dernières années.

Établir une telle distinction entre mobilité et mode d'habiter est à bien des égards artificiel ; en effet, l'un ne peut se comprendre, ne prend du sens que par rapport à l'autre. Sans aller jusqu'à une analyse de type culturaliste, la société touarègue de Bankilaré reste marquée par le nomadisme, celui-ci s'étant sans cesse réactualisé y compris dans et avec le processus de fixation jusqu'aux formes de mobilité contemporaines. Plus que les pratiques migratoires, identiques à celles de leurs voisins songhay, la manière de voyager, et surtout cette possibilité toujours offerte du voyage, sont au fondement de l'identité nomade contemporaine. Les modes d'habiter s'articulent avec cet arrière-plan idéologique, ne pouvant se comprendre sans lui.

Partir du mode d'habiter conduit, a priori, à partir de la plus grande échelle spatiale : la maison, lieu de l'intime, réunit le groupe de parenté et en constitue le référent primordial. À une échelle plus petite, le groupe de maisons, c'est-à-dire le village ou le campement sont les référents du groupe social, simplement entendu comme un ensemble de groupes de parenté se reconnaissant dans une généalogie, une chefferie commune. Maisons ou campements renvoient ici au « bâtiment », à l'architecture et non à la localisation, à la terre. Cette maison est finalement plus un abri, un endroit où poser sa natte, auprès des siens, qu'un objet auquel l'individu serait attaché. Le processus de fixation, la dizaine d'années écoulées depuis ce moment où la tente s'est transformée en case, puis en maison en banco, voire en maison en dur, ce moment où une école, un forage, une banque céréalière furent construits, où les champs furent attribués, limités, toutes ces transformations ont modifié profondément les modalités d'occupation et d'appropriation de l'espace local. Quels sont ces nouveaux modes d'appropriation ? L'enracinement est-il un paradigme qui commence à prendre du sens ? Afin de mieux comprendre

comment se construisent ces modes d'appropriation, un parallèle sera mené avec les populations songhay. Comment se construit le rapport au campement pour les Touaregs, au village pour les Songhay ? Observer l'un au miroir de l'autre constitue-t-il un moyen de mettre en évidence un mode d'habiter nomade ? L'intervention des projets de développement, associée à la mise en place de la décentralisation à partir des années 2000-2001, constituent autant de révélateurs du rapport à l'espace de ces deux sociétés. En effet, la décentralisation fut l'occasion d'un conflit autour du découpage communal entre les deux sociétés ou du moins entre les tenants du pouvoir dans ces deux sociétés. En quoi ce conflit est-il révélateur des changements dans le rapport à l'espace local ? Les projets de développement, comme la décentralisation, n'ont-ils pas participé d'un revirement dans les conceptions de chacun de son propre espace ?

Au-delà la position des intervenants du développement vis-à-vis des migrations internationales est assez révélatrice de leurs politiques ; critiquant ces mouvements de populations, ils en viennent à affirmer que les jeunes ne partent en ville que pour avoir la belle vie. Ces derniers se trouvent ainsi marginalisés par les projets, qui refusent de travailler avec eux, considérant que l'on ne peut leur faire confiance ; ce processus de marginalisation des jeunes migrants se retrouve dans l'attitude des femmes et des vieux. Quelles sont alors les réponses des migrants ? Comment ceux-ci justifient-ils leur départ en migration et leur comportement au retour ? Poser de nouveau le regard sur le campement nous a ainsi amené à identifier un conflit générationnel entre migrants et non migrants : en quoi les migrations circulaires participent-elles de l'émergence d'un tel conflit ? Quel est le rôle des intervenants extérieurs dans ce dernier ?

Afin de comprendre, d'une part, les modes d'appropriation et l'implication au niveau de l'espace local, il est nécessaire de s'intéresser à ces mêmes modes d'habiter en migration. Comment les migrants sont-ils organisés lorsqu'ils sont à Abidjan ? Quelles sont leurs pratiques de la ville ?

Lorsque les migrants sont absents, loin de leurs proches, ils disposent d'une assez grande liberté en matière de comportements, de pratiques... En effet, dans la mesure où ils appartiennent tous à la même catégorie sociale, à la même classe d'âge, une certaine complicité apparaît autour des pratiques urbaines. Le groupe des migrants se constitue autour du « secret » maintenu au campement quant à la réalité de la vie en migration. Ce « secret », qui devient parfois mensonge, renvoie non seulement aux difficultés rencontrées dans cette ville, mais aussi à la transgression d'un certain nombre de normes sociales qui ont cours au campement et qui s'atténuent sur la route pour disparaître une fois en ville.

À Abidjan, les migrants vivent à l'intérieur d'un quartier assez restreint, le quartier de Garbel. Ils n'en sortent que rarement, soit pour vendre leurs marchandises, soit pour s'approvisionner. Ces « sorties » se font systématiquement à pied et elles sont très proches, extension de quelques centaines de mètres, d'un ou deux kilomètres au maximum, toujours dans la zone du port, dans la commune de Port-Bouet. Cette fréquentation restreinte de la ville, qui renvoie à une méconnaissance totale de l'urbain, n'est pas la conséquence des événements récents qui ont eu lieu dans cette ville. Si ces derniers ont conforté les

migrants dans leur cloisonnement, il n'en reste pas moins que ceux qui fréquentent Abidjan depuis une dizaine d'années n'en connaissent pas plus que ceux qui sont arrivés depuis quelques mois. Quelle est l'organisation qui prévaut à Abidjan ? Comment se matérialise l'appropriation de ce quartier ? Comment les migrants justifient-ils leur utilisation restreinte de la ville ?

La route contribue au processus de changement des normes sociales, des pratiques et représentations du campement à Abidjan. Elle « prépare » l'arrivée dans la ville, de même qu'elle « prépare » le retour au campement. L'un des faits les plus marquants dans cet apprentissage de la ville qu'est la route est l'émergence de l'individualisme, qui se retrouve dans les négociations individuelles de certains passages de frontière, par une prise de parole plus libérée. En quoi cette émergence de l'individualisme est-elle renforcée en ville ? Quels sont ses marqueurs ? Est-elle liée à un certain mode de vie urbain ? Comment l'émergence de l'individualisme dans l'espace urbain rejaillit-elle sur le quotidien du campement, la route participant de la construction du lien, des effets miroir entre l'un et l'autre de ces lieux ?

La référence au voyage s'impose pour revenir sur la notion de parcours. En quoi la place occupée par la route participe-t-elle d'une fluidité des lieux ? Comment la notion de parcours s'en trouve-t-elle précisée ? La « préparation » à la vie dans l'un ou l'autre des lieux mis en relation maintient une ouverture de ces mêmes lieux. Ce ne sont pas les lieux qui changent les individus, mais le fait de passer, de traverser un ou des espaces ; l'individu modèle quant à lui les lieux dans lesquels il est amené à passer comme à séjourner, non seulement selon leur localisation au sein de l'espace local, mais aussi selon ses propres aspirations, ce qu'il veut en faire.

Comment définir cette fluidité des lieux ? Quelle configuration socio-spatiale émerge de ces pratiques et de ces modes d'appropriation originaux ? Se profile une construction spatio-temporelle dans laquelle la mobilité joue un rôle déterminant, non seulement en elle-même mais aussi dans le façonnement des lieux ; cette spatialité – spatialité entendue comme l'expérience de l'espace réalisée par un acteur, construction circonstancielle autour de l'expérience et de l'acte – repose sur un « effet de passage » plus qu'un « effet de lieu ».

Les pratiques de l'espace comme du temps sont sous-tendues par un ensemble de représentations, un corpus idéologique ; si, de façon générale, le temps et l'espace se construisent autour des figures de la spirale et de la ligne de fuite, les représentations particulières à chacun des lieux fréquentés participent également de la construction de ces espaces. Discours et pratiques se conjuguent, s'articulent, s'interpénètrent pour *dire* et *faire* l'espace, le temps, c'est-à-dire le monde.

Les représentations, comme les pratiques, participent de la construction des parcours et de la fluidité des lieux. Les discours tenus sur chacun des lieux varient ainsi en fonction de la localisation de l'interlocuteur, de la situation et du contexte. Jouer sur les effets miroir pour ce qui est de la compréhension des pratiques ne peut se faire qu'en jouant également sur les effets miroir pour ce qui est de la compréhension des représentations : les unes et les autres sont indissociables. En quoi le discours tenu sur chacun des lieux varie-t-il en fonction de la situation et du contexte d'énonciation ?

Comment la possibilité offerte aux migrants de se libérer des normes et des codes en vigueur dans les campements conduit-elle à l'apparition d'un discours politique en migration ? Quelles sont les incidences de ce discours dans le cadre d'un espace local qui se construit avec le mouvement ? Le discours qui s'élabore avec la circulation ne concerne pas simplement les campements, il touche aussi la ville d'Abidjan. Quelles sont les caractéristiques du discours sur le quartier, alors que les migrants n'en sortent que peu ou pas ?

Abidjan, et plus largement la Côte d'Ivoire, ont bénéficié et bénéficient toujours à bien des égards d'une aura remarquable dans l'ensemble de l'Afrique de l'Ouest et notamment en Afrique sahélienne. Les déclarations de feu Houphouët Boigny, le dynamisme économique ainsi que l'appel à la main-d'œuvre étrangère ont amené à la construction d'un mythe autour de cette ville. En quoi pouvons-nous parler de mythe dans un tel contexte ? Quels en sont les éléments constitutifs ? Comment les migrants s'arrangent-ils entre ce mythe et la réalité ? En quoi les non migrants ont-ils également participé à la construction et la pérennité du discours mythique ?

Le mythe urbain constitue sans doute l'un des éléments fondamentaux permettant de relier, de rendre réel la ville à distance. Comment ce mythe participe-t-il de la spatialité des migrants comme des non migrants ? En quoi est-il un facteur d'unité ? Afin de répondre plus précisément à ces questions, il est nécessaire de s'interroger sur le caractère performatif du mythe, en particulier sur les liens qui l'unissent au discours politique formalisé par les migrants.

La crise de septembre 2002 fut révélatrice du rôle joué par la ville d'Abidjan. En effet, les premières remarques n'ont pas porté sur la « perte » d'une destination mais sur le fait qu'une possibilité de richesse, une possibilité de s'en sortir venait de disparaître. Il est possible de résumer l'état d'esprit sous l'expression : si même la Côte d'Ivoire n'existe plus, alors que nous reste-t-il ? Les autres destinations apparaissent comme de vulgaires palliatifs, des villes grossières en quelque sorte, ne bénéficiant pas de l'aura, du prestige de la capitale économique ivoirienne. Le choc des événements de Côte d'Ivoire fut plus psychologique, symbolique que strictement économique.

Cette situation de crise a révélé combien le mythe urbain était important ; il ouvrait le champ des possibles, sans pourtant se fonder sur des aspects strictement économiques. Les migrants partaient à Abidjan, parce qu'Abidjan était un symbole. La crise ivoirienne, au-delà de son caractère strictement événementiel, constitue un révélateur de certaines caractéristiques du projet comme des parcours migratoires. Certes, la dimension symbolique et imaginaire du mythe d'Abidjan participe de la construction du projet, mais surtout elle lui confère une dimension politique en relation avec la position des migrants dans les campements, en particulier avec la condition d'esclave. Aussi le mythe d'Abidjan se doit d'être analysé au regard de l'idéologie de la pauvreté qui s'institue progressivement chez les immobiles par le biais des intervenants du développement. Quels sont les éléments de continuité et de rupture entre idéologie de la pauvreté et mythe ivoirien ? En quoi ces deux systèmes de représentation participent-ils de l'émergence d'un conflit autour de la gestion du risque migratoire

et de l'installation de la mobilité entre les exodants et les immobiles ? En quoi le mythe d'Abidjan rend-il possible la désobéissance passive, voire la résistance active des exodants dans les campements, alors que l'idéologie de la pauvreté est révélatrice de logiques spatiales originales qui vont à l'encontre de l'installation de la mobilité ?

**CHAPITRE 7 :**

**HABITER EN PASSANT : SPATIALITE NOMADE**

En se recentrant sur les lieux, en tant que points fixes et habités, l'objectif est de comprendre comment cette « nébuleuse » de lieux dispersés s'articule, en se plaçant dans un premier temps essentiellement du point de vue des pratiques sociales et spatiales des sujets – dans le chapitre qui suit je me centrerai surtout sur les discours tenus sur ces lieux, une telle distinction ayant surtout pour vocation la clarté du propos – et des significations de ces pratiques. Cette analyse se propose de comprendre les lieux habités, vécus, du campement jusqu'au quartier à Abidjan ; si ces deux ensembles se devraient d'être saisis dans la simultanéité, au sens où ils ne renvoient pas à une addition de lieux, mais à la construction d'un espace géographique commun, la forme qu'est le récit oblige à les analyser l'un à la suite de l'autre avant de s'interroger sur les significations de l'ensemble ainsi formé ; cette image qu'est la carte nous permettra par contre de donner sens et réalité à la simultanéité.

L'analyse des lieux que sont les différents campements et villages ainsi que le quartier à Abidjan se centre ainsi sur les pratiques sociales et spatiales, ces dernières étant entendues comme autant de manières de faire et de dire un espace, c'est-à-dire de lui conférer une ou des significations. Plus précisément, le terme de pratique renvoie ici aux cheminements, aux actes routiniers, de l'ordre du quotidien. Les routines constituent autant de traces qui s'impriment plus ou moins dans les lieux habités, participant de leur façonnage. « *Si ces derniers [les cheminements routiniers du quotidien] participent à la double production (objective et idéelle) des territoires, ils subissent aussi les effets déterminants des contextes spatiotemporels et socio-économiques dans lesquels ils sont gravés* » (Di Meo, 1999, p. 78). L'articulation entre les pratiques quotidiennes, les modes d'habiter peut certes renvoyer à la production des territoires, mais elle s'institue également comme acteur de la mise en signification et par là même de la mise en relation des lieux ; de même, pratiques quotidiennes et modes d'habiter s'articulent au contexte, aux normes qui prévalent dans chacun des lieux. Le terme de norme est employé dans un sens très large renvoyant non seulement à la mise en scène spatiale des codes sociaux, mais aussi à la manière dont ces derniers s'impriment dans l'espace, lui donnant une forme. Autrement dit, le terme de norme renvoie à la superstructure comme au contexte, son utilisation répondant à l'impératif de mettre en avant l'imbrication entre le social et ces superstructures et contextes, de même qu'à la mise en évidence de cet espace du jeu que constitue l'articulation entre ces premiers éléments et les pratiques routinières. Comment les cheminements, les pratiques quotidiennes des habitants se jouent-elles de la norme ? En quoi y obéissent-elles ou s'en affranchissent-elles selon les contextes ? L'objectif est de décrire, de comprendre ce que nous pouvons nommer une spatialité du jeu, jeu dont l'intrigue se noue entre un contexte marqué par la sédentarité et des pratiques et cheminements marqués par le nomadisme.

Les lieux observés et décrits dans un premier temps sont les campements, les villages. Dans le contexte de fixation des populations, le campement se présente avant tout comme le lieu où le groupe social s'est arrêté, mais aussi comme le lieu où le groupe fut placé dans l'obligation de tout réinventer : réinventer un quotidien qui ne pouvait plus s'articuler autour du pastoralisme, réinventer

un quotidien dans lequel l'habitat s'est fixé, fixation qui renvoie à une sorte d'immuabilité de la hiérarchie sociale. En quoi consiste cette réinvention du quotidien, comme celle de la norme ? Que révèlent ces lieux dispersés que sont les campements ? Les significations dont ils se sont retrouvés porteurs renvoient – elles à un processus de territorialisation ?

Cet ensemble d'interrogations sera exploré non seulement au regard des pratiques routinières des sujets, en particulier des migrants, face aux normes, qui se sont progressivement imprimées dans l'espace, mais aussi face aux intervenants et événements extérieurs. Parmi ces derniers, il faut compter d'une part, les projets de développement qui participent de l'invention d'un regard nouveau porté sur la mobilité, de même qu'ils participent de l'invention de pratiques nouvelles, telles que les cultures de contre-saison qui imposent de nouveaux rythmes, ou la multiplication des cheminements de la part d'acteurs qui en étaient jusque-là privés, comme les femmes. Quelle est la place accordée aux migrants par les projets de développement ? En quoi leur marginalisation progressive des diverses initiatives constitue-elle un révélateur d'un conflit générationnel entre migrants et non migrants, voire d'un conflit social entre les migrants, descendants d'esclaves et une partie de la chefferie ? D'autre part, le processus de décentralisation, qui s'est concrétisé au cours de l'année 2001 avec l'institution du « découpage » communal, constitue un révélateur de cette spatialité du jeu issue de l'articulation entre les normes et les pratiques routinières. En quoi l'obtention d'une commune dite nomade par les populations touarègues de la zone de Bankilaré pose-t-elle question quant à la pérennité de l'utilisation du terme nomade pour qualifier ces populations ? Les interrogations soulevées par la question de la décentralisation conduisent à jeter un regard politique quant à la pertinence de l'utilisation de la notion de territoire nomade : quelles sont les implications, notamment pour ce qui est du droit à la terre, de l'emploi de cette notion ? Pourquoi les autorités politiques, alors que les populations avaient cartographié leur commune, ont-elles accepté le principe d'une commune nomade, c'est-à-dire non cartographiable, sans limite ?

Dans un second temps, j'explorerai les pratiques quotidiennes qui prévalent dans le quartier de Garbel à Abidjan, en les mettant en regard de celles décrites précédemment. En quoi les modes d'habiter en ville et ceux d'habiter les campements se répondent-ils ? Plus précisément en quoi les premiers constituent-ils des échos des seconds, le principe de l'écho étant que le son part d'un lieu pour aller rebondir sur un second et revenir déformé au premier ? Précédemment j'ai signalé que les migrants ne quittent pas leur quartier à Abidjan, l'ensemble des pratiques quotidiennes, de quelques natures qu'elles soient, s'effectuant au sein de cet espace relativement réduit. Comment le mode d'habiter la ville s'apparente-t-il à de l'enfermement ? En quoi ce dernier constitue-t-il, certes, une réponse possible au contexte ivoirien contemporain, mais aussi un repli sécurisant pour des sujets qui ignorent tout de l'urbain ? La marginalisation de ces groupes de migrants apparaît tout autant comme le résultat d'un contexte particulier, que comme un objectif recherché et obtenu par ce groupe.

Si les pratiques spatiales particulières à Abidjan se rapprochent de celles qui prévalent en brousse, la ville est aussi le lieu de l'émergence de nouvelles pratiques sociales, plus précisément le lieu de l'émergence de l'individualisme. Quelles sont les formes prises par cet individualisme émergent dans l'espace urbain ? En quoi l'individualisme fait-il également écho au conflit générationnel et social qui transparait dans les campements, les deux phénomènes étant indissociables et simultanés ?

Cet arrêt sur les pratiques routinières dans les campements comme en ville ne vise pas à additionner les descriptions de lieux, mais plutôt de montrer comment ces derniers mettent en place, par leur matérialité comme par les jeux résultant de cette matérialité, des chaînes de significations, aboutissant à des formes de fluidité, de liquéfaction de l'espace, c'est-à-dire d'annihilation des distances topographiques. La route, le passage entre les lieux, jouent un rôle fondamental dans la construction des chaînes de significations. Elle agit comme des mots de liaison dans l'élaboration d'une phrase. En quoi les chaînes de significations, dont l'un des fondements est la mobilité, le fait d'habiter en passant, produisent-elles de la contiguïté et non de la continuité ? En quoi cela nous permet-il de parler de spatialité nomade, au-delà d'une quelconque idéologie et/ou culture nomade ? Ainsi, d'abord à partir des pratiques de l'habiter, puis, par la suite, par le biais des discours, il s'agit d'explorer l'affirmation de M. Stock, en remplaçant simplement mobilité par nomadisme, dans la mesure où il est difficile, voire vain, d'établir une distinction pertinente entre mobilité et sédentarité : « *Un mode d'habiter fondé sur la mobilité semble avoir pour corollaire la capacité des individus à affronter les lieux étrangers et à rendre ceux-ci familiers. Il s'agit d'une nouvelle manière d'habiter les lieux géographiques du Monde où le rapport à l'espace est défini par une recomposition des lieux d'ancrages et des lieux de l'ailleurs. On peut ainsi faire l'hypothèse d'un « habitus mobilitaire » qui définirait un certain mode d'habiter. L'un des ressorts réside dans les compétences géographiques des individus, tournées vers un savoir-faire avec les lieux* » (Stock, 2004). L'hypothèse repose sur cette idée qu'habiter, être avec les lieux, et non dans ou sur les lieux, serait une compétence nomade de l'espace, serait au cœur de la définition d'une spatialité nomade

## I- HABITER EN BROUSSE : CHEMINER AVEC LES LIEUX

Le terme de brousse désigne dans un sens large ce que nous avons l'habitude de nommer la campagne ; habiter la brousse, dans le sens commun, signifie également être paysan. Les pratiques spatiales et sociales qui prévalent en brousse s'articulent ainsi autour des activités agricoles et du calendrier des saisons, elles dépendent également des normes sociales en vigueur dans la société considérée. Les pratiques sociales et spatiales se déploient au sein d'un espace normé socialement et économiquement. En quoi jouent-elles avec et se jouent-elles de cet ensemble de codes et de normes ? Comment se construit en brousse un espace du jeu qui semble mettre en péril l'utilisation de la notion de territoire nomade pour décrire la configuration socio-spatiale, produite par les chaînes de significations, qui se nouent entre les lieux ?

### *1- Campements touaregs, villages songhay : le cheminement comme mode d'habiter*

Au long de cette description des modes d'habiter en brousse, plus particulièrement les campements pour ce qui est des populations touarègues, les villages pour ce qui est des populations songhay, je ne reviendrai pas, pour les premiers, sur le processus de fixation, ses modalités et ses conséquences qui ont été abordées précédemment. L'objectif est de décrire les pratiques routinières et quotidiennes, leurs articulations avec les normes en vigueur, en faisant l'hypothèse qu'elles confèrent aux lieux concernés un ensemble de significations révélant une entité socio-spatiale plus vaste que nous pourrions éventuellement nommer le territoire. Ces pratiques font et disent l'espace, c'est-à-dire qu'elles y impriment des traces plus ou moins visibles, plus ou moins durables, de même qu'elles se glissent au sein des normes sociales et spatiales, soit pour s'y conformer, soit pour les détourner, et au final pour en jouer. Si les pratiques renvoient à une forme de matérialité, elles peuvent s'analyser comme un discours, dans la mesure où elles participent aux côtés de la parole effective sur les lieux, aux côtés des normes, de l'énonciation spatiale. *« Le discours qui fait croire est celui qui prive de ce qu'il enjoint, ou qui jamais ne donne ce qu'il promet. Bien loin d'exprimer un vide, de décrire un manque, il le crée. Il fait place à du vide. Par là, il ouvre des jours ; il « permet » du jeu dans un système de lieux définis. Il « autorise » la production d'un espace de jeu (Spielraum) dans un damier analytique et classificateur d'identités. Il rend habitable »*. Les pratiques quotidiennes et routinières sont constitutives de ce « discours qui fait croire », leur analyse ouvre à la compréhension non seulement de l'espace du jeu ainsi créé mais aussi plus largement de l'espace habité. Alors quel est l'espace énoncé par ces pratiques ? Autour de quels éléments se noue l'intrigue du jeu ? Autrement dit

comment s'articulent ces deux faces de la matérialité que sont les normes et les pratiques quotidiennes ?

Les pratiques quotidiennes analysées sont essentiellement celles du groupe des migrants, même si celles des femmes ou des plus âgés ne sont pas totalement laissées de côté. Au-delà du fait de distinguer les singularités des migrants, il s'agit de mettre en évidence une classe d'âge particulière, celle des hommes entre 18 et 35 ans environ, ainsi qu'une partie d'une classe sociale, celle des descendants d'esclaves. L'appartenance à de telles classes d'âge et classe sociale implique-t-elle des pratiques originales ? Ou bien celles-ci sont-elles plutôt liées à la pratique migratoire ? En variant les campements et donc les contextes, d'Ingui à Wississi puis à Yumban, de même qu'en variant la société considérée, des Touaregs aux Songhay, l'objectif est de montrer comment les migrants se jouent de ces normes que sont l'esclavage et l'âge.

**Encadré n°14 : Observer les pratiques**

La description des pratiques repose sur l'observation participante. Leur compréhension passe par cet ensemble de données constitué par le carnet de terrain ; la conséquence d'une telle utilisation est la mise en scène du chercheur non seulement au sens où il est rédacteur du carnet, l'écriture renvoyant alors à un premier biais indépassable, mais aussi au sens où il est partie prenante de ces pratiques. L'idée de mimétisme et d'immersion qui m'a guidée au long de l'expérience de terrain se retrouve dans ce corpus de données. Aussi est-il nécessaire de garder à l'esprit que la seule présence d'un tiers, le chercheur, peut modifier certaines pratiques, de même qu'elle peut influencer les sujets de conversation choisis. Par ailleurs les périodes d'observation plus ou moins longue en fonction des campements, les différences méthodologiques entre les campements ne me permettent pas de mener une comparaison au sens strict du terme, mais plutôt, simplement de mettre en regard les différentes pratiques observées et recueillies. Cependant, lors de cette observation, je me suis efforcée de rester au maximum extérieure aux différentes scènes qui se jouaient, profitant de ces moments d'inactivité dans les campements et villages.

Les pratiques quotidiennes de l'ensemble des sujets s'organisent et se distinguent de prime abord autour des variations saisonnières : la saison sèche et la saison des pluies, la première étant synonyme d'absence d'activités alors que la seconde est une période qui mobilise la main-d'œuvre masculine essentiellement pour la culture du mil. Les différences saisonnières représentent le premier guide descriptif pour ces pratiques. Autre guide et autre distinction tout aussi fondamentale, notamment dans les campements touaregs, la différence entre le jour et la nuit.

Période d'inactivité, la saison sèche ne laisse pas pour autant place à l'inertie totale et complète. Elle constitue une période au cours de laquelle se déploient des activités autres, qui n'ont pas tant une vocation économique qu'une vocation sociale, le maintien de liens familiaux, sociaux... Elle est par excellence la période du cheminement que ce soit au sein du campement ou à l'extérieur de celui-ci. À l'intérieur de l'espace du campement, les individus passent d'une maison à l'autre, pour se réunir par groupe d'affinités, ceux-ci reposant sur l'appartenance à une même classe d'âge, et à une même

catégorie sociale ; lors des arrêts, le thé est souvent posé<sup>83</sup>, la discussion engagée ou non pouvant durer plusieurs heures, entrecoupée de longs silences.

« Vers 8 heures, IH passe chez la sœur du chef, où je suis en train de discuter avec AhM qui revient de la traite et de pousser un peu les vaches en brousse. Nous partons chez AR. Là-bas le père d'AR finit de prendre le thé avec d'autres vieux. Peu à peu ils partent pour le marché de Bankilaré avec quelques femmes ; seule reste la mère d'AR qui commence à piler le mil. Nous nous asseyons un peu à l'écart en attendant qu'AR se réveille et se lève. Échange de quelques plaisanteries sur le fait qu'il n'est pas encore réveillé alors qu'il est relativement tard, puis le silence. Au bout d'un certain temps, AR sort de sa case. Le vent se lève et avec lui la poussière, nous rentrons à l'intérieur de la case. AR récupère le troisième thé laissé par son père, rajoute un peu de thé<sup>84</sup> et des graines d' [ikumân]<sup>85</sup> pour le faire durer plus longtemps. La discussion s'articule autour du mariage ; ils m'expliquent que si le mariage religieux est noué dès l'enfance, c'est d'une part pour être sûr de se marier et pour que personne ne vienne chercher les femmes. « Pourquoi aller chercher loin où l'on n'est même pas sûr de trouver, alors que l'on a ce qu'il faut à la maison ! ». Ils s'amuse à rouler le voile de façon complexe, échangeant des techniques. IH se met à chanter. ARA passe pour demander du sucre ; ils répondent qu'il n'y en a plus. Vers 10h00, 10h30, nous décidons de partir. Ils me laissent avant d'arriver chez la sœur du chef qui m'attend pour boire [tədda]<sup>86</sup>, les filles m'attendent pour aller au puits se laver. Eux poursuivent leur chemin en contournant les habitations de la chefferie, jusque chez ARA, puisqu'ils savent qu'il vient de poser le thé ». (C.T., Ingui, 17 avril 2001)

« Une fois la traite terminée le matin, les troupeaux emmenés en brousse, les jeunes ne semblent pas ressortir avant 15 ou 16 heures. Ils passent alors chez l'un ou l'autre, viennent me rendre visite, avant de repartir chercher les troupeaux pour la traite du soir. Les femmes quant à elles partent le matin vers 9 heures à Tegueï, à deux kilomètres de là pour aller chercher de l'eau ; de retour, elles pilent et préparent la boule. Vers 16 heures ou 17 heures, elles refont le même voyage, pilent toujours au retour pour préparer le repas du soir. Les plus vieilles sont chargées de garder les enfants en l'absence des plus jeunes ». (C.T., Wississi, 26 avril 2001)

Ces deux courts extraits présentent le quotidien de campements pendant la saison sèche, c'est-à-dire dans une période où la seule activité consiste à s'occuper des troupeaux. Étant donné l'importance des troupeaux bovins à Wississi, l'ensemble de la journée s'articule autour de cette activité, l'heure la plus chaude (nous sommes alors en saison sèche chaude) étant consacrée au repos et à la discussion. Dans le cas d'Ingui, parmi les individus en cause, seul le père d'AhM possède des troupeaux, dont ce dernier doit s'occuper puisqu'il est le seul fils. Dans les deux campements, ressort l'importance des regroupements chez les uns ou les autres par classe d'âge et affinités, la cérémonie du thé jouant le rôle d'élément fédérateur. Toutefois, les cheminements d'une habitation à l'autre, de même que l'installation à l'intérieur ou devant une habitation ne se font pas au hasard ; en particulier la présence des femmes, leur âge guident certains comportements. Lorsque ne sont présentes que des jeunes filles, les jeunes hommes peuvent s'installer à leurs côtés, plaisanter avec elles... ; au contraire lorsque les

---

<sup>83</sup> L'expression « poser le thé » est une traduction littérale de la tamasheq. Il s'agit de poser le brasero et de faire la cérémonie des trois thés, qui peut durer d'une à trois heures, suivant les disponibilités de ceux qui le partagent.

<sup>84</sup> Le Français oblige à la répétition du terme thé, alors qu'en tamasheq il existe plusieurs termes. Ainsi [atây] désigne l'ensemble constitué par le brasero, le charbon, la théière, les verres, le sucre, les feuilles de thé et le thé préparé, alors que [ulawân] désigne exclusivement les feuilles de thé.

<sup>85</sup> [ikumân], terme que nous n'avons pu traduire, désigne des petites graines que l'on met dans le troisième thé pour le parfumer.

<sup>86</sup> [tədda], terme que l'on traduit généralement par boule, est un plat préparé à l'aide de mil cru pilé en farine et de petit lait. Préparé le matin, il est consommé toute la journée, le seul repas chaud se faisant le plus souvent le soir.

mères de famille sont présentes, ils s'installent à quelques mètres d'elles, un peu à l'écart et se font plus discrets dans les conversations. Par ailleurs, lorsque le soleil ou la poussière oblige à entrer dans une case ou une tente, un homme non marié s'installe toujours dans l'habitation de sa mère ; s'il est marié, il s'installe chez lui, sauf si sa femme est déjà présente dans la case, dans ce dernier cas il ira s'installer chez sa mère ou chez son frère selon leur proximité respective. Ainsi les modalités d'installation dans l'une ou l'autre des habitations dépendent des codes de respect de la parenté, codes qu'il n'est pas possible de transgresser, du moins tant que le soleil est levé.

Les normes de comportement se retrouvent également lorsque des hommes plus vieux sont présents ; à l'inverse des cas de présences féminines, les hommes de diverses classes d'âge peuvent se rassembler. Si nous nous situons à une échelle géographique plus grande, celle de la natte, la disposition fait état de la différence entre classe d'âge. Sur la même natte ne peuvent s'asseoir que des hommes, mais d'un côté on trouvera les plus jeunes, d'un autre côté les plus âgés, les enfants s'asseyant dans le sable en limite de cette natte. Une fois encore ces normes ne restent valables qu'au long de la journée.

Pouvant durer plusieurs heures, les moments de rassemblement autour du thé ou autour de la simple conversation sont aussi des lieux où il est possible d'avoir certaines activités. Les femmes se regroupent par exemple pour broder, faire de la vannerie... ; les hommes peuvent en profiter pour réparer des chaussures, des vêtements – les hommes, mariés ou non, se chargent eux-mêmes du raccommodage de leurs propres vêtements – mais restent le plus souvent sans activité manuelle. Ils utilisent ces moments d'inactivité pour discuter, les sujets de conversation étant très divers, ou pour jouer : par exemple, l'un des jeux les plus développés du côté masculin est le [dāra]. Échiquier de 12 cases sur 12, creusées à même le sable, le [dāra] se joue à deux avec de petits morceaux de bois et des crottes de chameaux séchées : l'objectif est d'aligner au minimum trois pions horizontalement, verticalement ou en diagonale, afin de les enlever, le gagnant étant le premier à n'avoir plus de pions sur l'échiquier. Au cours du jeu la conversation s'arrête ; chacun prend la partie d'un des deux joueurs, lui donne alors des conseils et l'encourage. Ce jeu se présente, à partir de l'attitude des joueurs comme des participants, comme des sortes de joutes où chacun se doit de faire la preuve de sa ruse, de son côté astucieux ; chaque déplacement d'un pion est ponctué par des cris et par un poing frappé dans le sable pour bien marqué l'endroit où le pion est posé.

Les lieux, comme l'organisation des regroupements, s'effectuent ainsi en fonction de normes sociales, dont les deux éléments fondateurs sont la parenté d'une part, et la hiérarchie sociale d'autre part. En effet, au-delà de la classe d'âge, les individus se regroupent par classe sociale d'appartenance, les nobles étant ceux qui circulent le moins. Là aussi, il faut attendre la nuit pour que ces normes se voient transgressées. Cette lecture en fonction des classes sociales n'est valable que pour le campement d'Inguï dans la mesure où à Wississi, comme à Yumban, que j'analyserai par la suite, chacun des

Planche n°7 : La saison sèche, période de rencontres et de loisirs



F. Boyer, 2000

Ingui, au mois d'avril en fin de journée. Lorsque la chaleur commence à s'atténuer, que les discussions s'épuisent, le jeu s'impose pour passer le temps. Les exodants peuvent passer plusieurs heures à jouer chacun leur tour, écoutant les conseils des plus anciens.



F. Boyer, 2002

Ingui : le soir, les jeunes se rassemblent autour d'un poste et du thé. Les différenciations entre les classes sociales s'atténuent : tous peuvent s'asseoir sur la même natte, même si la séparation entre hommes et femmes perdure. De courts moments de danse, où chacun fait la démonstration de ses talents, ponctuent les discussions. Des rendez-vous peuvent être pris pour plus tard, lorsque jeunes hommes et jeunes femmes se serreront la main avant d'aller se coucher.

campements, comme chacune des tribus, ne rassemble qu'une seule classe sociale : [əklən] pour Wississi et [əmyad] pour les Kel es Souk I, les Kel es Souk II et les Kel Tafadest localisés au bord de Yumban.

Une fois la nuit tombée, la traite effectuée, le repas pris, la dernière prière terminée, les plus vieux endormis, les jeunes hommes reprennent leurs cheminements et se regroupent chez les uns ou les autres. Toutefois, il existe des lieux de rassemblement privilégiés : soit chez un migrant de retour ayant un poste radio et encore les moyens d'acheter des piles, soit chez l'un d'eux ayant plusieurs sœurs. La nuit venue les femmes n'ont normalement pas le droit de quitter l'habitation familiale ; elles peuvent cependant se rendre en cachette de leurs parents dans les habitations les plus proches si elles savent qu'il y a du monde là-bas.

« La soirée a débuté chez AR, avec IH et AhM. Nous posons le thé, la conversation s'articule autour des possibilités offertes au campement. [...] Vers minuit nous partons chez SAM pour écouter du bogheli<sup>87</sup>. Une dizaine de personnes, filles et garçons, est présente. Tout est plutôt silencieux, les discussions se faisant en aparté deux par deux. De temps en temps les filles tapent dans leurs mains et chantent » (C.T., Irgui, 14 avril 2001)

La nuit est le moment, où le seul point commun entre les individus rassemblés, est l'appartenance à une même classe d'âge, quelque ce soit le sexe et la classe sociale. Précédemment j'ai signalé que les prises de parole sont plus faciles et plus libres la nuit, puisque moins de personnes sont susceptibles d'être à l'écoute. Les normes de comportement entre hommes et femmes, entre esclaves et nobles sont transgressées ; un esclave peut « causer » librement avec une fille noble et inversement, il peut même « voler », c'est-à-dire se rendre chez elle avec son accord une fois que tout le monde est endormi, pour causer de façon plus intime. La circulation de maison en maison est plus intense la nuit : si les regroupements autour de la musique sont le fait d'une seule classe d'âge, nombreux sont les hommes qui profitent de ce moment pour rendre visite à la femme qu'ils courtisent, le mariage ne changeant rien à ces circulations. Autre particularité à mettre en relation avec la nuit, la possibilité d'échanger des plaisanteries, de faire des jeux de langage.

« Le soir nous nous retrouvons chez AR avec IH et AhI autour du thé. Des jeux de mots en français ou en tamasheq sont échangés ; ils racontent des histoires qui tournent souvent autour de la honte et de la relation avec la belle-mère. Par exemple, une belle-mère doit préparer pour son gendre qui revient d'exode. Elle a égorgé pour lui et donc la viande est en train de bouillir pour préparer le morfé<sup>88</sup>. Le gendre dit qu'il va aller se laver un peu plus loin. La belle-mère a faim, et il faut également qu'elle sache si la viande est suffisamment salée. Alors, elle prend un os dans la marmite passe derrière la case pour le manger. Le gendre revient, ne voit personne et en plus il a très faim. Il regarde autour de lui, ne voit personne : il soulève le couvercle de la marmite, prend un os et passe derrière la case pour le manger. Là, il se trouve face à face avec sa belle-mère, qui lui dit, effarée, qu'elle goûte simplement pour savoir s'il y a suffisamment de sel. Et bien il y a deux fois du sel ! Autre histoire : un Touareg est dans son champ pour sarcler le mil. Quand les gens cultivent, ils se « déshabillent », c'est-à-dire qu'ils enlèvent leur voile et leur boubou restant en pantalon et tee-shirt. Comme sa femme est malade, c'est sa belle-mère qui lui emmène le repas.

---

<sup>87</sup> Le bogheli est une musique traditionnelle, venant essentiellement du Mali, dont l'instrument de base est la guitare à une corde accompagnée d'une voix. Les cassettes sont ramenées par les migrants d'Abidjan.

<sup>88</sup> Le morfé est un plat de fête, préparé à base de viande bouillie puis pilée que l'on mélange à du riz ou à de la pâte de mil, avant d'y ajouter du beurre.

Quand il la voit, c'est l'affolement, il ne sait comment faire parce que ses habits sont loin de lui.  
A'ors il décide d'enlever son pantalon et de le mettre sur sa tête » (C.T., Ingui, 17 octobre 2002)

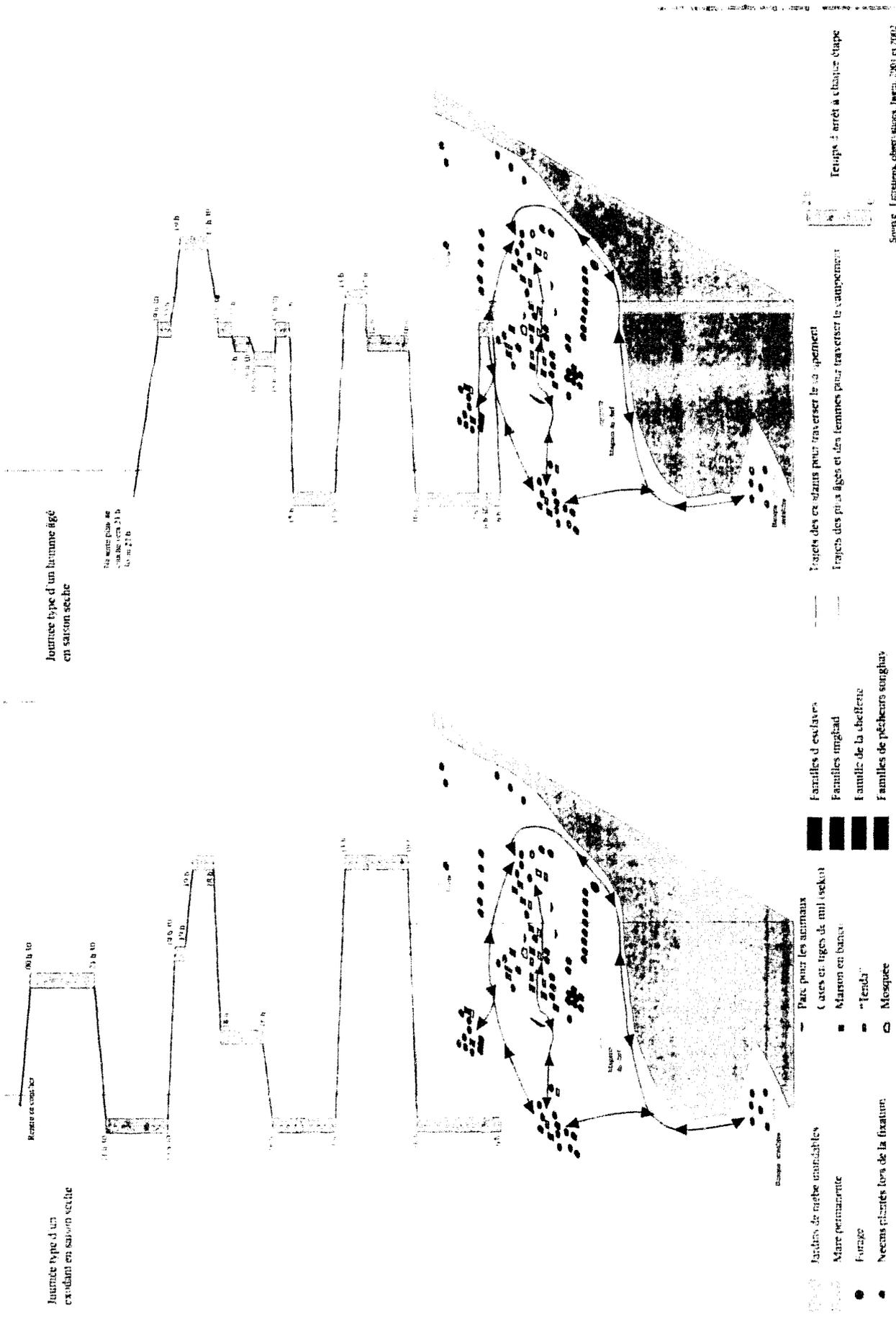
Ces deux plaisanteries reflètent les tabous les plus forts dans cette société, c'est-à-dire se présenter r la tête découverte devant sa belle-mère et manger devant elle. Le thème de la belle-mère est le plus récurrent dans les histoires drôles, puisque c'est autour de ce personnage que les codes sont les plus stricts. Ce type de plaisanterie n'est échangé que la nuit, celui qui raconte devant faire la preuve de son talent en matière de diction comme de gestuelle.

Ainsi les moments de regroupement qui ponctuent la journée pendant l'ensemble de la saison sèche constituent des moments de concordance avec les normes alors que la nuit est le moment de la transgression de ces mêmes normes. Cependant, les cheminements, la façon de circuler entre les habitations permettent de mettre en évidence des formes d'évitement diurnes de ces normes sociales et spatiales.

Les cheminements au sein de l'espace du campement renvoient non pas tant à des transgressions de la norme, dans le même sens qu'elles ont lieu nuitamment, mais sont plutôt des moments de jeu avec cette norme. Je me centrerai toujours sur cette catégorie que sont les descendants d'esclaves migrants. Les passages de l'une à l'autre des habitations s'effectuent à l'intérieur d'un espace circonscrit par la distinction déjà présentée entre [əsuɸ] et le campement ; les groupes ne s'éloignent jamais de l'espace habité, circulant à l'intérieur de cette limite invisible. L'analyse du choix des itinéraires ne renvoie qu'à un seul campement, dans la mesure où, d'après mes observations, ils ne sont guidés par des impératifs que dans le cas d'Ingui, alors qu'à Wississi ils sont plus aléatoires ; à cela il faut ajouter qu'Ingui, par rapport à Wississi ou aux campements de la mare de Yumban, a une taille relativement importante, taille qui offre cette possibilité de choix.

Précédemment dans la présentation de la répartition des habitations à Ingui, j'ai signalé qu'elle obéit à des normes issues de la hiérarchie sociale : au centre, le chef de tribu et sa famille, au nord les [əmyad] et quelques familles d'[əklan], au sud à quelques centaines de mètres des familles d'[əklan]. À cela il faut ajouter un hameau situé à environ un kilomètre au bord de la mare composé exclusivement de familles d'[əklan]. Le choix des itinéraires repose sur la volonté d'éviter cette application du social au spatial. Par exemple lorsque les [əklan] venant de la partie sud souhaitent se rendre dans la partie nord, ils ne prennent pas le chemin le plus court qui les conduirait à traverser l'espace de la chefferie ; ils le contournent soit en passant à environ 50 mètres, lorsqu'ils sont sûrs que le chef ne pourra les voir, soit ils passent beaucoup plus loin à environ deux cents mètres. De même ceux qui viennent du hameau et qui souhaitent se rendre au nord du campement préfèrent passer largement à l'ouest de la maison du chef, alors qu'une fois encore ce n'est pas le chemin le plus court (Cf. : schéma n°12). Autre exemple, lorsqu'un groupe de migrants me raccompagnait dans la famille du chef où je logeais, il s'arrêtait largement avant cette habitation, dérogeant ainsi à la règle d'aller saluer les personnes dont on est proche.

Schéma n. 12. Temporalités et pratiques spatiales quotidiennes à Ingaou - cheminer, évier



*« Nous on passe pas là-bas [la maison du cheff], parce qu'ils sont pas gentils. Ils nous embêtent toujours, ils peuvent nous demander de leur donner quelque chose ou bien de faire un travail pour eux. Nous, on n'est pas comme les vieux, on ne part pas là-bas » (IH, Ingui, 2002).*

Les modalités de déplacements des migrants, également descendants d'esclaves, obéissent à des logiques d'évitement : en relation avec l'espace social qui se construit par la répartition des habitations, ils construisent un espace du jeu qui ne constitue pas tant une transgression de la hiérarchie sociale qu'un moyen d'éviter les contraintes issues de cette hiérarchie. Éviter l'espace habité par la chefferie, c'est aussi éviter les demandes, les obligations qui pourraient apparaître à son contact. Toutefois, les logiques d'évitement ne sont pas limitées à la chefferie, elles touchent aussi aux classes d'âge. Dans la mesure où les plus âgés exercent un contrôle sur l'espace comme sur ceux qui l'habitent, ils sont les garants de l'application du social au spatial, les migrants cheminent, se réunissent, en marge de cette classe d'âge, afin d'échapper à certains travaux obligatoires. Par ailleurs, l'évitement constitue un moyen d'échapper au conflit ; en effet, en construisant un espace du jeu fait de tours et de contours, les migrants évitent la confrontation face à la chefferie, de même que face aux plus âgés. Les itinéraires au sein du campement peuvent alors être analysés comme une forme de désobéissance passive, que j'analyserai plus précisément dans le cadre de l'émergence d'un conflit générationnel autour de la pratique migratoire et de la constitution d'un groupe de migrants en voie d'autonomisation face au groupe social.

Les cheminements ne se limitent pas à l'espace du campement, ils s'étendent au-delà soit en direction de campements plus ou moins proches, soit en direction des lieux de marchés les plus importants, que ce soit Bankilaré, Ayorou ou Bongoroum pour le campement d'Ingui, Tegueï et Belley Koira pour le campement de Wississi, Yatakala, Wanzarbé, Markoye pour les campements et villages de la mare de Yumban. Ces itinéraires dessinent un espace relationnel qui se différencie selon que l'on se centre sur les pratiques des migrants, celles des femmes ou celles des hommes les plus âgés. À ces lieux qui renvoient à un espace familial, de la proximité, s'ajoutent des lieux plus éloignés, fréquentés épisodiquement ; il s'agit par exemple de certains campements situés au Mali dans la région de Tessit dont la fréquentation entre dans le cadre du maintien de réseaux familiaux et religieux.

Pour ce qui est de l'espace de proximité, la fréquentation des marchés obéit pour certains à une logique commerciale : par exemple à Ingui parmi les [əmyad], on compte trois marchands de tabac, qui se rendent hebdomadairement à Bankilaré et à Bongoroum, mensuellement à Méhana pour s'approvisionner en tabac. De même à la période de la récolte du niébé, c'est-à-dire au début de la saison sèche, les hommes des villages de Bossiye et Tindaratan, ainsi que les Kel Tafadest et les Kel es Souk II se rendent régulièrement sur les marchés de la zone pour vendre leur production, alors que pendant le reste de la saison les fréquentations sont plus épisodiques. Les femmes touarègues peuvent aussi se rendre sur les marchés pour vendre la part de mil qui leur échoit. Les migrants ne sont que peu ou pas concernés par ces logiques commerciales : leur fréquentation des marchés est plus épisodique.

Planche n°8 : Ingui : savoir passer d'une maison à l'autre



F Boyer, 2001

Ingui : l'un des groupes de cases des familles esclaves, situé au nord de la maison du chef. Un peu à l'écart, ces familles sont aussi à l'abri des regards. Toutefois lorsque leurs membres souhaitent se rendre au sud, ils...



F Boyer, 2000

...doivent normalement traverser l'ensemble de maisons où habitent le chef de tribu et sa famille. Aussi, ils préfèrent passer plus largement à l'est, pour éviter d'être vu et sollicité. L'ensemble des membres de la chefferie ont une maison en banco, à l'exception d'un des frères cadets du chef. En 2001, l'un de ses frères, jusque là fonctionnaire à Niamey, est venu s'installer à Ingui pour sa retraite. Il est le seul à avoir une maison en banco et ciment, plus grande maison du campement.



F Boyer, 2002

Par contre, elle devient régulière lorsqu'ils se préparent à partir en migration ou lorsqu'ils reviennent : dans le premier cas, l'objectif est de récolter des informations sur les lieux de destination. Par exemple, en 2002, lorsque les frontières ivoiriennes étaient fermées, les négociations sur les destinations à choisir se sont faites surtout sur les marchés, qui sont des lieux de rencontre mais aussi de condensation de l'information. Dans le second cas, à leur retour, les migrants se rendent sur les marchés pour faire la démonstration de leur réussite, comme pour porter des informations, plus rarement des remises, aux familles de ceux qui sont restés là-bas. En tant que lieux de rencontre, les marchés sont des espaces de cristallisation et de diffusion des informations : arrivent là des nouvelles en provenance de tous les campements dispersés en brousse, comme des lieux de la migration, et de là partent vers les campements, voire même vers les lieux de migration, les informations qui ont été échangées. Chaque individu est considéré comme porteur et diffuseur potentiel de nouvelles. Pour les migrants, les marchés sont aussi des lieux de démonstration de la réussite : ils s'habillent avec les boubous de fête, qu'ils ont rapportés, se déplacent avec leur poste radio... Le marché est le lieu par excellence où il est possible de se montrer, de faire la preuve de sa réussite. Les marchés constituent donc des lieux carrefours au sens propre du terme, puisque tous et toutes sont susceptibles d'y passer, de même que tous et tout en repartent : leur efficacité en termes de diffusion des informations dépendant de l'intensité de la mobilité des individus. Ce lieu carrefour qu'est le marché se construit autour de la circonstance de la rencontre, certaines personnes, certains points du marché jouant le rôle de nœud : par exemple, la boutique de l'un des commerçants à Bankilaré est un point de rencontre pour les acteurs politiques, c'est-à-dire la chefferie et les acteurs du développement. Les marchands de tabac d'Ingui réunissent autour d'eux l'ensemble des membres de la tribu présents, jouant le rôle de récepteur et de diffuseur d'informations concernant tout autant les nouvelles familiales que la pratique migratoire...

L'analyse du rôle des marchés présente des analogies avec l'espace nomade : *« sans être forcément devenus des centres de production (des oasis), les lieux stratégiques de la circulation par le resserrement ou la croisée des pistes sont des étapes, des relais de caravanes et en conséquence des lieux d'échanges ou de marchandages. [...] Comme toutes les formes spatiales, l'espace nomade est polarisé donc hiérarchisé et différencié. Il regroupe des lieux de production, des lieux d'échange, des lieux de jonction avec d'autres systèmes spatiaux, des lieux de pouvoir »* (Retailé, 1989, p. 31). L'espace nomade s'articulait certes autour des itinéraires, des pistes, mais aussi autour de lieux, lieux d'échange et lieux du pouvoir nomade. Si l'on observe les lieux de marché, tous apparaissent comme des points de rencontre pour les différentes sociétés : Touaregs, Songhay, Peuls et Arabes, chacune ayant généralement une spécialisation commerciale plus ou moins forte. Bankilaré se positionne par contre comme le lieu du pouvoir pour les Touaregs puisque là se trouvent la chefferie de groupement ainsi que le poste administratif (celui-ci n'ayant autorité que sur les populations dites nomades). Malgré la sédentarisation, les lieux de marché, en tant que lieu de rassemblement et de polarisation, ont conservé le rôle qu'ils avaient dans la période nomade : lieu carrefour où s'expriment les

complémentarités entre les groupes sociaux, d'où partent les flots d'informations qui vont abreuver la brousse. Paradoxalement, alors qu'entre les villages songhay et les campements touaregs les échanges sont inexistantes ou réduits malgré leur proximité, dans les marchés les membres de ces deux sociétés ont des échanges commerciaux et d'informations intenses touchant notamment à la migration. Par exemple sur le marché de Yatakala se forment les groupes de migrants songhay et touareg qui partiront ensemble vers Cotonou ou vers Abidjan.

Une autre forme de circulation se limite à l'espace de proximité ; les individus se rendent dans les campements d'une même tribu ou de tribus voisines. Les objectifs sont de maintenir les liens sociaux, familiaux. Les jeunes hommes peuvent partir une nuit ou plusieurs jours en fonction de la distance pour aller « causer » avec des jeunes filles dans des campements voisins. Si les visites nocturnes ont pour vocation la séduction, les visites diurnes ont plus pour vocation le maintien de liens amicaux et/ou familiaux. Cette forme de circulation est très importante pendant la saison sèche, au point qu'elle en constitue l'activité masculine la plus importante, alors qu'elle est inexistante pendant la saison des pluies, chacun étant occupé à la culture.

Il ne faut pas oublier que la description des pratiques sociales et spatiales des migrants est concentrée sur le début et la fin de la saison sèche, c'est-à-dire lorsqu'ils rentrent et avant qu'ils ne repartent. La circulation entre les campements est alors particulièrement intense sur des périodes de quelques mois entre avril et juin puis entre septembre et novembre.

Pendant la saison des pluies, les pratiques des hommes, comme des femmes, sont guidées par la culture du mil, qui donne le rythme journalier à chacun. Dans les campements touaregs, les femmes ne participent pas aux cultures, à l'exception de celles dont le mari est en migration et qui n'ont ni enfants suffisamment âgés pour cultiver seuls, ni parents pour cultiver à leur place. Au cours de la journée les campements se vident totalement de leurs éléments masculins en âge de travailler ; partant vers 7 heures, ils ne reviennent que vers 18 heures juste avant la prière du coucher du soleil. Les femmes restent pour préparer le repas, qu'elles leur portent dans les champs ; elles se consacrent alors à des activités artisanales telles que la broderie, la vannerie (fabrication de vent, de panier...), le travail du cuir pour la fabrication de nattes ou de suspension... Toutefois lorsque les champs sont éloignés du campement, comme à Wississi, l'ensemble de la famille se déplace. Une tente est construite au bord du champ, le lieu d'habitat de base est abandonné pendant deux mois. Au bord de la mare de Yumban, si les campements touaregs obéissent aux mêmes rythmes que les autres, les villages songhay sont abandonnés dans la journée par les hommes comme par les femmes, ces dernières participant notamment aux semis du mil, parfois au sarclage ; par ailleurs elles s'occupent entièrement de « jardins de case », qu'elles ensemencent de maïs, de gombo, d'arachide destinés soit à la consommation familiale soit à la vente.

« Départ pour Yumban en pirogue. Nous avons relevé les filets du piroguier sur le chemin, peu de poissons, tous petits à cause de la tempête et de la pluie de la nuit précédente. Les poissons ne commencent à remonter du fleuve que vers le mois d'août. Le premier arrêt se fait à Bossiye : il

n'y a que les vieilles femmes au village, les autres sont partis pour cultiver. Nous remontons ensuite jusqu'à Tokia. Les Kel Tafadest sont en train de cultiver le sorgho et le niébé ; leur campement n'est pas visible de la rive. Il est difficile de les déranger en plein travail et nous redescendons vers Bossiye pour attendre le retour des hommes ». (C.T., Yatakala, 3 juillet 2001).

« Ingui pendant la période des sarclages : le campement est quasiment vide toute la journée. Les hommes ne reviennent que vers 17 ou 18 heures. J'apprends à faire de la vannerie avec les femmes. Elles commencent à parler des départs en migration qui ne devraient pas tarder selon elles. Elles essayent de recenser ceux qui vont partir cette année en me demandant mon avis » (C.T., Ingui, 25 août 2001).

En saison des pluies les journées s'articulent autour de la culture du mil puis de celle du niébé. Les soirées et les nuits sont plus calmes qu'en saison sèche autant parce qu'il peut pleuvoir, qu'à cause de la fatigue des uns et des autres ou en raison du peu de nourriture disponible, dans une période où les réserves de l'année précédente sont terminées et les récoltes de l'année non encore faites. De même les marchés sont peu fréquentés. Paradoxalement alors que la population des campements et des villages augmente puisque nombre de migrants sont présents, la vie sociale se réduit au minimum par rapport à la saison sèche.

Au final, les modes d'habiter constituent des reflets de la société, dans la mesure où ils se distinguent en fonction de la classe d'âge, du sexe, mais aussi de la catégorie sociale d'appartenance. Les pratiques dessinent des lieux, tracent des espaces qui jouent avec cette matérialité que constitue l'aménagement. Les jeux d'espace conduisent à des transgressions de certaines normes, à des formes de désobéissance passive, mais aussi plus simplement ils re-signifient, ou du moins signifient en plus, les lieux traversés, occupés... Par le biais de la circulation, ces gros villages que sont les lieux de marchés deviennent des lieux carrefours, qui se chargent d'informations lors des arrivées, pour s'en décharger, les diffuser lors des départs. Aux modes d'habiter au quotidien, qui reposent sur l'analyse des campements et villages comme si aucun élément extérieur ne venait en perturber le déroulement, il est nécessaire d'introduire les dynamiques les plus récentes, en particulier celles consécutives à l'introduction des projets de développement, et celles issues du conflit autour de la décentralisation. L'introduction de ces éléments contextuels permet d'ouvrir vers la compréhension de la dimension politique des pratiques, plus particulièrement vers la compréhension des dynamiques qui touchent aux hiérarchies sociales.

## *2- Projets de développement, décentralisation comme révélateurs des nouvelles règles du jeu*

L'intervention des organisations internationales dans la zone de Bankilaré, intervention liée dans ses modalités au processus de décentralisation, a contribué à modifier les pratiques quotidiennes des populations, à modifier les significations que celles-ci attribuaient jusque-là à leur espace. Je ne reviendrai pas précisément sur le cadre d'intervention de ces organisations déjà présenté, ni sur le

détail du processus de décentralisation ; il s'agit de se centrer sur les dynamiques socio-spatiales consécutives à ces interventions extérieures. Ainsi quels sont les principaux interlocuteurs des interventions extérieures ? En quoi celles-ci ont-elles modifié substantiellement les pratiques de circulation ? Plus précisément quelle est la position des migrants face aux projets de développement ? En quoi est-elle révélatrice d'une marginalisation de cette classe d'âge au niveau local, participant d'une affirmation du groupe de migrant comme groupe en voie d'autonomisation par rapport au groupe social dans lequel il s'insère ?

Au cours de la période 2000-2003, la zone de Bankilaré était concernée par deux projets : le Programme Cadre de Lutte contre la Pauvreté (P.C.L.C.P.) financé par le PNUD, et la CADELTA (Cellule d'Appui au Développement Local de Tillabéri) financée par la coopération suisse. Débuté en 2000 à la suite d'un projet de moindre envergure piloté par la SNV, le P.C.L.C.P. devait se terminer en 2004 ; la CADELTA intervient depuis 1998. Cette dernière a pour objectif de « *faciliter la création de richesses, renforcer l'empowerment, rééquilibrer les rapports de forces entre les habitants du Gorouol* », la stratégie étant de s'appuyer « *sur un partenariat centré sur des structures communautaires et communales* », contribuer à « *l'installation des structures communautaires de bases* » et « *amorcer, par la formation de compétences endogènes, une stratégie de retrait de façon à devenir un acteur de second plan au service d'une dynamique locale indépendante* » (Direction du Développement et de la Coopération, 2003). Le P.C.L.C.P. vise quant à lui à assurer la « *lutte contre la pauvreté, la préservation de l'environnement, la promotion de l'initiative privée, des micro-entreprises et de l'emploi, le renforcement des capacités de gestion de l'économie et la promotion d'une bonne gouvernance* » (Programme des Nations Unies pour le Développement, 2000). Plus concrètement, ces deux projets tentent de développer des Activités Génératrices de Revenus (AGR), dans un cadre associatif à destination des femmes : il s'agit par exemple de petits commerces (savon, piles, thé...), d'embouche de petits ruminants. Dans le cadre du renforcement de la sécurité alimentaire a été mis en place un réseau de banques céréalières<sup>89</sup>, qui s'appuie au niveau des campements sur une association et au niveau du canton sur une association plus large représentative de l'échelle locale. Ces structures associatives, dites organisations intermédiaires, furent conduites à jouer un rôle central dans le cadre du processus de décentralisation, et elles sont vouées à devenir autonome par rapport au projet. À cela il faut ajouter des appuis à la construction d'école, à l'alphabétisation... L'objectif n'est pas de décrire en détail ces interventions et leurs impacts, mais de mettre en évidence le profil des acteurs concernés. Les femmes sont les premières concernées par les actions des projets : population directement visée par les A.G.R., elles sont également très présentes sur le plan associatif, dans les structures de gestion, présence qui fut imposée. Côté masculin, ce sont les hommes les plus

---

<sup>89</sup> À la fin de la récolte, lorsque le mil est peu cher, est demandé aux villageois de se cotiser pour faire une réserve. Stocké dans le bâtiment de la banque céréalière, le mil sera revendu à prix réduit lors de la soudure. Le bénéfice dégagé permet de réapprovisionner le stock pour l'année suivante.

âgés se sont et ont été institués comme les interlocuteurs privilégiés. Toutefois, dans un cas comme dans l'autre, la structure hiérarchique traditionnelle s'est trouvée quelque peu modifiée : même si, à bien des égards, les différentes structures associatives restent sous le contrôle des chefferies, la gestion est confiée à des descendants d'esclaves, hommes ou femmes. Sans être un outil de libération, ces associations constituent des leviers pour une prise de pouvoir de la part de cette catégorie de populations jusque-là exclue.

Par contre, que ce soient les actions ou les structures associatives, celles-ci semblent laisser de côté les hommes les plus jeunes, c'est-à-dire les migrants. Cette exclusion est à mettre en relation tout autant avec le fait que le pouvoir et l'autorité sont l'apanage des plus âgés, qu'avec le désintérêt des intervenants extérieurs pour cette catégorie de population. À l'exception des campagnes d'alphabétisation qui touchent les migrants lorsqu'ils sont présents, d'après mes observations à Wississi comme à Ingui, les migrants ne sont pas concernés par les initiatives entreprises au sein des campements. Leur rôle se limite à fournir une main-d'œuvre qualifiée en particulier pour la construction des bâtiments (école et banque céréalière).

« Lundi : la journée est consacrée normalement à la construction de la banque céréalière<sup>90</sup> dans le hameau sur la dune, c'est-à-dire là où réside E., la présidente de l'association. Nous partons le matin avec J.M. et AhM. Depuis plusieurs jours M. part là-bas pour la journée, pour travailler et surveiller les travaux en tant que vice-président de l'association. Arrivés là-bas nous constatons que les maçons ne sont pas là et donc la fabrication du ciment n'est pas pour aujourd'hui. Les hommes qui sont venus ne sont pas très nombreux : les habitants du hameau, c'est-à-dire AhM et le mari d'E., qui fabriquent le mortier. Tous les exodants d'Ingui sont également présents ainsi que le frère du chef, surtout venu pour surveiller les travaux. Les exodants sont installés à l'ombre, un peu à l'écart alors que les plus vieux discutent autour du trou pour la fabrication du mortier. Au bout d'un certain temps, M. leur dit qu'ils peuvent partir parce que les maçons ne sont pas là. Sur le chemin du retour, ils m'expliquent : « Ce sont les vieux qui nous ont demandé de venir. C'est seulement parce qu'ils ne connaissent pas comment on fabrique le ciment. Nous, on connaît » (C.T., Ingui, 18 avril 2001).

« Ce matin le chef a convoqué tous ses fils et les jeunes présents pour aller chercher du bois qui devra servir à la construction d'une nouvelle classe, d'une deuxième maison pour le maître d'école et à la construction d'un magasin pour la cantine. Il n'a pas attendu que le projet lui demande d'effectuer ces constructions, mais en a pris lui-même l'initiative, considérant qu'il sera alors plus facile d'obtenir un nouveau maître et une cantine<sup>91</sup>, si les infrastructures sont déjà présentes » (C.T., Wississi, 25 avril 2001).

La participation des jeunes hommes à cette forme d'activités a les mêmes caractéristiques que lorsqu'un jeune non marié aide ses parents à la culture. Son rôle se réduit à fournir une main-d'œuvre. Dans le cas d'Ingui, les migrants ne sont appelés que parce qu'ils possèdent une qualification, celle de fabriquer du ciment, que les plus vieux n'ont pas, qualification acquise en migration. À Wississi ils sont mobilisés pour des travaux plus anodins, notamment parce que la classe d'âge entre 35 et 45 ans,

---

<sup>90</sup> Une banque céréalière avait été construite en 1987 par la Caritas à Ingui à proximité de la maison du chef. Progressivement elle est devenue l'entrepôt de cette famille. Aussi le P.C.L.C.P a-t-il décidé, afin d'éloigner la chefferie, de construire une nouvelle banque céréalière dans le hameau d'Ingui situé sur la dune.

<sup>91</sup> Les cantines scolaires sont réservées aux écoles touarègues ; les populations étant plus dispersées, nombre d'enfants ne peuvent rentrer chez eux le midi parfois même le soir. Ces cantines sont approvisionnées par l'aide alimentaire, notamment le PAM.

c'est-à-dire une classe toujours active est quasi inexistante. Toutefois, il faut noter que dans ce dernier campement, qui appartient à l'aire d'intervention de la CADELT, les migrants ne sont pas autant exclus des actions du développement qu'à Ingui ; en effet, les petits crédits destinés au A.G.R. et fournis par la CADELT ne sont pas exclusivement destinés aux femmes mais à toutes les catégories de populations qui en expriment le besoin, y compris les migrants : la seule condition pour ces derniers est qu'ils doivent être deux à porter le projet, dans la mesure où ils peuvent partir à tout moment pour une durée indéterminée. L'une des conséquences de cette situation est que les migrants sont beaucoup moins réticents à participer aux travaux collectifs par rapport à Ingui ; à cela il faut ajouter que la situation sociale à Wississi diffère largement de celle qui prévaut à Ingui.

Si nous revenons aux modes d'habiter et en particulier à la circulation, les projets de développement ont participé à une accentuation de cette dernière, ou du moins à une mobilité de la part de catégories jusque-là exclues. Par exemple, les femmes parties prenantes des structures associatives se rendent plus fréquemment sur les marchés, en particulier celui de Bankilaré et de Tegueï, que ce soit pour des réunions ou pour prendre des nouvelles, effectuer des demandes... Par ailleurs, les jours de marché ne sont plus les seuls moments de rassemblement dans ces villages ; la tenue de réunion, les distributions de l'aide alimentaire ou la vente de céréales à prix réduits ont brisé la périodicité de la circulation, tout en conférant aux lieux concernés des significations nouvelles. Si jusque-là ces lieux carrefours renvoyaient aux échanges commerciaux et à la diffusion de l'information, ils sont devenus des lieux de pouvoir par excellence, étant entendu que le pouvoir des projets excède celui de la chefferie traditionnelle et encore plus de l'administration dans le quotidien des populations. Ainsi si l'on met en parallèle la circulation des populations de la mare de Yumban, populations qui ne sont pas encore concernées par les projets, et celle des populations de Wississi et d'Ingui, on constate que dans le premier cas, elle se limite aux jours de marché la fréquence des passages dans les lieux carrefours répondant aux besoins ; dans le second cas, elle est plus aléatoire, le motif de la venue dans un village étant de plus en plus souvent le projet. En fait, seul le groupe des migrants n'est pas concerné par cette dynamique nouvelle des modes d'habiter, dynamique nouvelle qui est à mettre en relation avec l'émergence de nouvelles formes du politique, en particulier de l'associatif. Toujours dans le cadre de cette dimension politique nouvelle, il faut ajouter la distribution de l'aide alimentaire et la vente de céréales à prix réduits ; en effet, les chefs de tribu et les responsables des banques céréalières et groupements de femmes sont les intermédiaires entre les organes de distribution (projets, administration...) et les populations. La quantité est déterminée à l'échelle de chaque campement et village, le chef ou les responsables associatifs étant ensuite chargés de la redistribution aux populations ; l'équité de la distribution ne faisant pas l'objet d'un éventuel contrôle.

L'exclusion du groupe des migrants de cette dimension politique nouvelle, de même que des formes plus classiques du politique, à savoir le pouvoir des chefferies traditionnelles, se retrouve lors du processus de décentralisation, processus qui fut l'objet à Bankilaré d'un conflit au cours de l'année

2001. Le conflit concerne l'obtention d'une commune pour les populations dites de Bankilaré ou populations dites nomades, c'est-à-dire les Touaregs et les Peuls qui payent leurs impôts au Poste Administratif de Bankilaré. La commune leur fut refusée dans un premier temps par le gouvernement. L'épisode de l'obtention de cette commune constitue non seulement un révélateur du rôle marginal des migrants sur la scène locale, mais aussi un révélateur des dynamiques spatiales en cours, en particulier touchant au processus de fixation. Au préalable, il est nécessaire de rappeler très brièvement la chronologie et les enjeux du conflit.

Un découpage communal avait été effectué une première fois donnant lieu aux premières élections locales en 1999. Ce découpage avait alors érigé le Poste Administratif de Bankilaré en commune et créé une deuxième commune à Yatakala et ce dans l'objectif de satisfaire les deux parties, Touaregs et Songhay. Les élections furent annulées quelques jours après leur tenue à la suite du coup d'état contre le Président Baré. Mise de côté, la décentralisation ne revint sur le devant de la scène politique qu'au printemps de l'année 2001, lors du vote de la nouvelle loi de découpage par l'Assemblée Nationale. Le schéma adopté « dit « schéma 2000 », prévoyait la communalisation intégrale des cantons et de certains groupements, soit la création d'environ 200 communes, correspondant approximativement au nombre de cantons existants plus les postes administratifs » (Komlavi Hahonou, 2002, p. 62). Toutefois au niveau de Bankilaré, une seule commune était prévue par ce projet de loi, la commune dite du Gorouol, qui devait englober l'ensemble des populations de la zone. Face à ce revirement, les réactions des chefferies traditionnelles furent vives, d'autant plus que diverses insultes furent échangées notamment par la voix d'un ministre originaire du Gorouol et par la voix du chef de canton songhay, ces insultes remettant en cause le droit à la terre des Touaregs. Ainsi le 27 avril 2001 une marche pacifique fut organisée par les populations touarègues à Bankilaré, réunissant aussi bien les ressortissants de la zone que les ressortissants installés à Niamey et conduisant à une déclaration commune dite Déclaration de Bankilaré (Cf. encadré n°15) ; à la suite de cette marche, le 30 avril 2001 la quasi-totalité des chefs de tribu organisèrent un sit-in devant l'Assemblée Nationale. Par ailleurs chacune des parties se saisit de la presse nationale pour faire état de ses revendications et de ses griefs. Face à une situation qui s'apparentait à un blocage, le gouvernement organisa de nouvelles consultations au cours des mois d'août et septembre 2001. Le 11 juin 2002 la loi promulguant la création des communes est adoptée : la commune de Bankilaré est reconnue. Dite commune nomade, à l'image du poste administratif dont elle est issue, elle ne dispose donc pas de limites, alors que les chefs de tribu avaient réalisé une carte, comme base de leurs revendications, à partir d'une ordonnance coloniale de 1928. Aux côtés de cette commune nomade dont le chef-lieu est Bankilaré, se trouve la commune du Gorouol qui correspond à l'ancien canton, avec comme chef-lieu Kolman. Les élections locales eurent lieu en juillet 2003 ; annulées dans ces deux communes pour cause de fraudes, je ne peux donner la composition des conseils municipaux.

Les lectures faites de ce conflit diffèrent largement selon que l'on s'intéresse aux propos des chefferies



traditionnelles ou à ceux des autres catégories de population. En effet, si pendant un temps les premières, en particulier la chefferie de groupement, ont vu dans les communes des concurrents à la pérennité de leur autorité, le danger s'est avéré bien plus grand s'il n'y avait qu'une seule commune. Bien qu'ils soient plus nombreux que les Songhay, les Touaregs sont réputés pour peu voter, autant en raison de la faiblesse de la scolarisation par rapport aux précédents, qu'en raison de leur forte dispersion spatiale.

**Encadré n°15 : Déclaration de Bankilaré, le 27 avril 2001**

Faisant suite à la lettre ouverte à son Excellence le Président de la République nous, Chefs traditionnels et populations de Bankilaré, lors du meeting populaire tenu à Bankilaré le 27 / 04/ 2001 déclarons ce qui suit :

- Considérant les actes juridico-administratifs datant de la période coloniale à savoir, le procès-verbal du 2 février 1927 du Gouverneur de la Colonie du Niger et de l'Inspecteur des Affaires administratives qui précise l'existence et les limites des Cantons de la Subdivision de Téra dont celui du Canton Logomaten – Tinguereguedesh ; l'arrêté n°126 du 3 novembre 1928 créant la Subdivision de Téra ainsi que les différents cantons qui la composent dont celui de Logomaten – Tinguereguedesh (Bankilaré) ; le rapport de tournée effectuée du 10 au 23 décembre 1920 précisant la délimitation du canton Logomaten – Tinguereguedesh (Bankilaré)

- Considérant la loi n°96/005 du 6 février 1996 érigeant tous les Postes Administratifs en communes rurales dont celui de Bankilaré et « repêchant » exceptionnellement le canton du Gorouol comme commune

- Considérant le rapport de mission technique de réalisation de l'option gouvernementale de communalisation de février 2001 proposant la commune rurale de Bankilaré

- Considérant qu'il n'est nullement question pour nous de perdre les acquis qui nous ont été reconnus, de la période coloniale à nos jours, demandons à l'Assemblée Nationale la réhabilitation de la commune rurale de Bankilaré indépendamment de celle du Gorouol

- Considérant que la suppression de la commune de Bankilaré aurait été suggérée et défendue par le Ministre Monsieur Wassalké Boukary, en Conseil des Ministres, sur la base des arguments mensongers tels qu'un consensus entre les Chefs traditionnels des deux Communautés

- Considérant les rapports de bon voisinage que nous avons toujours sauvegardés en dépit du comportement belliqueux de notre voisin du Gorouol avec la complicité du Ministre Wassalké Bouakary qui considérerait Bankilaré comme un « bantoustan » peuplé par un « bétail électoral »

- Considérant l'immense frustration ressentie par nos populations à la suite du fait accompli par Monsieur Wassalké Boukary

- Considérant l'injustice caractérisée qui vient de frapper notre Communauté, désormais la fête de la Concorde et la flamme de la paix<sup>92</sup> n'auront aucune signification pour nous

Attirons l'attention du Gouvernement sur les risques graves qui menacent la paix et la quiétude sociale dans la zone à la suite du comportement de Wassalké Boukary

Ont signé au nom de la population :

les deux Chefs de Groupement : Monsieur Boulla Almouhazab et Monsieur Mohadata Goumar

les Chefs de Tribu

Source : publié dans Mat info, n° 037, 30 avril 2001

Les discussions touchant à la question de la commune, auxquelles j'ai assisté, faisaient essentiellement état de l'opportunité de prendre ou non les armes face aux insultes qui furent échangées. La commune en elle-même n'est que peu évoquée, notamment parce qu'avant son existence réelle, c'est-à-dire avant des élections effectives, elle n'a pas vraiment de réalité pour les populations. L'enjeu était plus

---

<sup>92</sup> La fête de la Concorde célèbre la signature des accords de paix entre le gouvernement nigérien et les mouvements de rébellion touaregs, le 24 avril 1995.

de faire valoir un droit à la terre qui semblait remis en cause, la commune étant considérée comme le moyen de parvenir à la reconnaissance de ce droit.

*« C'est le vieux Boulla qui a calmé tout le monde à Bankilaré, qui a dit qu'il fallait discuter avec le gouvernement. Quand on a marché, y'a un forgeron qui a dit que de toute façon le sang devait couler maintenant, comme tout le monde a parlé. En fait c'est normal que le chef des Songhay veuille se venger : le grand-père de Mohadata [chef de groupement Doufarafarak] a tué le grand-père du chef songhay. Alors c'est normal il veut se venger (AR, Ingui, 10 mai 2001).*

Ces propos tenus par un migrant d'Ingui lors d'une discussion en présence d'autres migrants reflètent un mode de fonctionnement particulier à la société touarègue : la question de la commune est totalement occultée. Les insultes, comme le désir de vengeance, sont replacées dans un cadre historique qui les rend plus accessibles, plus compréhensibles. Une telle déclaration est à mettre en relation avec le code de l'honneur, les valeurs qui prévalent dans cette société (Chap.3, I, 1). Lors de la même discussion, l'un des migrants présents a affirmé *« si on prend les armes pour eux, on ne les posera pas comme ça »*. Cette simple remarque, acceptée par tous, dans laquelle le *eux* désigne la chefferie est à replacer dans le contexte social particulier au campement d'Ingui. En effet, l'esclavage y conservant une certaine réalité, nombre de migrants souhaitaient se saisir de cette opportunité pour mettre fin à la hiérarchie : d'une certaine manière, une fois la question de la commune réglée, il s'agissait de régler celle du système de domination. Cependant, il est nécessaire de relativiser ces propos violents ; dans le contexte local, étant donné l'aura et le respect dont dispose le chef de groupement Boulla, il est difficile de prendre totalement au sérieux le fait que les populations aient pu à un moment prendre les armes, ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas ou peu d'armes disponibles dans cette zone (pendant un temps une souscription a été lancée, y compris auprès des migrants à Abidjan pour acheter des armes).

*« La solution serait qu'il y ait un délimitage officiel des terres ; pour les champs les limites sont faciles à faire, c'est là où chacun cultive. Le problème c'est les terrains de parcours ; en plus certains sont d'anciens champs et sont donc cultivables. Personne ne sait donc où commencent et où s'arrêtent les terres de Bankilaré. Le droit dit que celui qui exploite une terre depuis 10 ans en est le propriétaire. Mais personne ne sait qui exploite les terrains de parcours ! En plus, les Songhay ils ne sont pas tous d'accord. Ceux de Teguel et ceux de Belley Koira ont l'habitude de vivre au milieu des Tamasheq, ils veulent pas d'un conflit. Les Tamasheq eux voulaient interdire le marché de Bankilaré aux Songhay, si le conflit se poursuit. Le problème est qu'en dehors des commerçants arabes qui vendent le thé, les piles, le sucre..., le reste c'est les Songhay » (migrant, Bankilaré, 2 mai 2001).*

La question de la commune est directement mise en relation avec la question foncière, c'est-à-dire la reconnaissance aux uns et aux autres de la propriété de la terre, reconnaissance qui pose des difficultés pour les pâturages qui sont en partage entre les différents groupes, qui par définition ne semblent pas pouvoir avoir de propriétaire. Par ailleurs, la complémentarité entre les deux sociétés est mise en avant, à l'image des échanges qui ont lieu sur le marché de Bankilaré.

Au final la période du conflit autour de l'obtention de la commune est un moment de prise de parole collective : chacun se devant d'avoir un avis, et chacun se devant de le donner. Cependant les prises de parole et les participations au débat diffèrent en fonction des catégories sociales d'appartenance. Les migrants ont été sollicités pour aller marcher à Bankilaré, mais ils ne participent pas, d'après mes

observations à Ingui et à Wississi, aux débats qui avaient lieu dans les campements. Lorsqu'ils abordent ce sujet, ils sont entre eux ou du moins entre hommes appartenant à une même classe d'âge ; ils peuvent être physiquement présents lors des débats entre le chef de tribu par exemple et les hommes et femmes les plus âgés, mais ils ne prennent jamais partie. Cette période qui a pourtant vu l'émergence d'une scène publique et politique à Bankilaré, n'a pas pour autant contribué à une modification des normes dans la prise de parole, dans le respect de l'autorité. Chacun s'est exprimé certes, mais en fonction du statut qu'il occupe au sein de la société.

Exclus du champ politique traditionnel par leur âge et/ou leur statut, les migrants sont aussi exclus des dimensions politiques nouvelles, que ce soit des recompositions issues de l'intervention des projets de développement ou de la décentralisation. Cette double exclusion participe de l'apparition d'un conflit générationnel, mais aussi d'un discours critique envers leur société de la part des migrants, discours qui est localisé spatialement et temporellement, c'est-à-dire qu'il n'est énoncé que sur la route ou à Abidjan, loin du campement.

Au-delà de la question de la place de chacun des membres dans ces nouvelles dimensions du politique, la revendication de la commune fut l'occasion d'un paradoxe territorial. En effet, les autorités traditionnelles, en se basant sur les textes coloniaux, ont produit une carte (Cf. : carte n°15) sur laquelle serait délimité le territoire communal de Bankilaré. Les textes coloniaux mobilisés pour l'occasion se présentent comme une énumération de noms de lieux, campements et points d'eau : la carte produite consiste en un tracé réunissant, pour la partie sud et ouest, les lieux énoncés, le nord étant limité par la frontière avec le Mali, l'est par le fleuve. Si le gouvernement a entériné par la suite la commune de Bankilaré, il s'est, par contre, gardé de reprendre cette carte, préférant faire de cette commune, une commune dite nomade (au point qu'elle n'apparaît pas sur les cartes effectivement réalisées), c'est-à-dire sans limite. De même que dans le cadre du poste administratif ou de l'autorité traditionnelle, le pouvoir communal s'exercera non pas tant sur l'espace que sur les individus. Au-delà des problèmes de fonctionnement qu'une telle configuration peut poser à long terme, la revendication d'un côté et la proposition effectuée d'un autre côté, nous place face à un paradoxe territorial. En effet, les populations touarègues semblent passer à cette occasion d'une forme de représentations et de pratiques de l'espace fondée sur la circulation, sur le nomadisme – forme qui n'a pas disparu – à une forme éminemment sédentaire dont l'aboutissement est la carte. Au contraire, l'État qui renvoie à des représentations de l'espace réputées sédentaires, c'est-à-dire limitées, hiérarchisées, a promu un espace nomade, sans limite et surtout a promu la possibilité de deux territoires communaux sur un même espace – espace au sens de support. Alors la revendication touarègue est-elle représentative d'un aboutissement du processus de sédentarisation ou bien renvoie-t-elle plutôt à l'appropriation d'un discours, d'un système de représentations à des fins utilitaires, ici l'obtention de la commune ?

Il est vraisemblable que les représentations de l'espace, sous la forme de portions délimitées et supposées appropriées, aient été utilisées ponctuellement par ces sociétés pour affirmer leur

revendication communale. En effet, les pratiques décrites précédemment renvoient plus au nomadisme, en tout cas à un primat de la mobilité au quotidien. La sédentarité ne semble intervenir que sur le plan politique comme si les chefferies nomades s'étaient adaptées aux discours étatiques pour conserver leur pouvoir. Par ailleurs, cette carte ne fut pas ou peu diffusée localement ; par contre elle a été utilisée lors des négociations avec le gouvernement et par la suite avec la commission consultative sur la décentralisation. Aussi afin de qualifier plus précisément cette zone de Bankilaré, il s'avère nécessaire de préciser les différents niveaux d'exercice du pouvoir et plus particulièrement de les croiser avec les pratiques effectives de l'espace. Autrement dit que signifient les lieux en jeux dans les circulations décrites précédemment ?

### *3- Des lieux qui signifient un territoire ?*

Les modes d'habiter décrits précédemment renvoient à une forme de jeu avec l'espace, jeu dont l'intrigue se noue autour du respect, de la transgression ou de l'évitement de l'inscription des normes sociales dans l'espace. Ils constituent ainsi une mise en scène de la hiérarchie sociale, des rapports de force, de même qu'ils s'inscrivent dans la continuité du passé nomade des populations en question, que ce soit au travers de l'organisation interne des campements ou de la dispersion de l'habitat. Si de nouvelles normes tendent à s'imposer, par le biais de l'intervention des institutions internationales ou de la décentralisation, elles résultent d'une négociation entre les différentes dimensions du politique qui sont en jeu. Quelles sont les significations issues de cette négociation ? Il s'agit de croiser d'une part les significations conférées aux lieux à la suite du processus de fixation et d'autre part les significations en termes de pouvoir également conférées aux lieux. Comment le groupe de migrants se positionne-t-il au sein de ce champ de significations ?

Dans cette analyse des significations des lieux, il s'agit de faire varier les échelles de référence, de la tribu au groupement, non pas tant pour déterminer l'échelle la plus pertinente mais plutôt pour rendre compréhensible l'articulation entre les différents lieux, rendre compréhensibles les jeux avec l'espace. Ces derniers participent de la mise en forme et de la mise en scène de l'identité<sup>93</sup>, envisagée comme processus renvoyant tout autant à une construction individuelle qu'à une construction sociale et culturelle. « *Gageons que si l'identité se nourrit du rapport à l'espace que vit chacun d'entre nous, elle contribue en retour à conférer une dimension spécifique à ce rapport. C'est en somme une forme « culturelle » des rapports sociaux et spatiaux* » (Di Meo, 2004, p. 344) Précédemment (Cf. : Chap. 6) j'ai défini le processus identitaire en relation avec le nomadisme et la circulation et les

---

<sup>93</sup> Identité est employée dans un sens très large pour décrire l'appartenance, et ses modalités, au groupe social.

temporalités qui leur sont liées ; sans oblitérer totalement la place des temporalités, l'objectif est de revenir sur les articulations entre les lieux, les jeux avec l'espace et ce processus identitaire.

Chacun des campements constitue un lieu référentiel pour les individus qui l'habitent ou qui y sont rattachés socialement. Cependant certains de ces campements sont plus signifiants que d'autres. Les campements où résident les différentes chefferies de tribus sont porteurs de la dimension politique, de l'unité du groupe. La toponymie et l'usage qui en est fait par les différents acteurs pour se définir révèlent la place particulière de ces campements au sein du processus de construction identitaire. Dans l'ensemble des situations présentées, la toponymie utilisée est ancienne, elle préexiste à la fixation. Cette dernière ne s'est pas accompagnée de la création de nouveaux toponymes ce qui peut expliquer aussi son caractère flou. Par ailleurs, la toponymie administrative s'est imposée dans les usages, de même il est devenu rare que Songhay et Touaregs utilisent des toponymes différents pour désigner un même lieu. Ingui désigne un campement qui rassemble des membres de la tribu Igoubaïtan, appartenant à l'ensemble des catégories sociales, mais surtout il abrite la chefferie de cette tribu. Une nébuleuse de campements situés en partie autour de la mare dite d'Ingui ou d'Ezak rassemble les autres membres de cette même tribu (Schéma n°3). Lorsque j'ai rencontré des habitants de ces divers campements, à Bankilaré ou à Abidjan, interrogés sur leur appartenance (sans que la question ne spécifie s'il s'agit d'une appartenance sociale et/ou spatiale), ils affirment dans un premier temps « être d'Ingui » ; par la suite, notamment face à mon étonnement, ils précisent qu'ils viennent de tel ou tel campement, mais qu'ils sont de la même tribu que celle d'Ingui, la tribu Igoubeïtan. Toutefois, lorsque le même type d'individu est en visite au campement d'Ingui, il affirme simplement « être de Tatararat » ou « être de Tanjambarga », ce qui suffit à affirmer son appartenance à la tribu dans la mesure où les campements relevant de celle-ci sont connus et reconnus. Par ailleurs deux campements différents peuvent avoir le même nom : ainsi Ezak – qui désigne aussi toute la mare – renvoie non seulement à un campement de la tribu Igoubeïtan mais aussi à un campement de la tribu Imarakafan 1. Enfin le hameau d'Ingui, situé à environ un kilomètre sur une dune, est soit désigné par le toponyme « Ingui n'egef », c'est-à-dire « Ingui de la dune », soit par « chez E. », E. étant la responsable du groupement de femmes. Le toponyme Ingui apparaît comme un lieu de « condensation du social » (Debarbieux, 1995), c'est-à-dire qu'il signifie l'appartenance à la tribu, le groupe social de référence. À Wississi, la situation est quelque peu différente. Être de Wississi signifie résider dans l'un des campements situé sur un espace d'environ 40 km<sup>2</sup>, entre Tegueï et Bellay Koirra, et par là même appartenir à la tribu Doufarafarak 2 : Wississi n'est donc pas un lieu au sens de point localisé, mais une multitude de lieux, qui pourtant n'en font qu'un puisque, où que l'on se situe dans l'un ou l'autre des campements de cette tribu, on est à et de Wississi. Le fait qu'il n'y ait qu'un seul toponyme n'est pas synonyme d'absence de nomination. Le terme désigne à chaque fois un point, et non une zone comme lorsque l'on parle de zone de Bankilaré : Wississi est un conglomérat, une somme de points qui font lieu. Toutefois, l'administration ne semble pas reconnaître cette toponymie : en effet, le

recensement administratif de 1986, qui indique le lieu de résidence des chefs de tribu, utilise Tegueï, comme toponyme c'est-à-dire le nom du village songhay le plus proche. La carte qui a servi de référence au recensement de 2001 fait apparaître un Tegueï nomade qui est la résidence du chef de tribu et un Wississi qui est le campement le plus proche du précédent. Or pour les populations, ces deux campements et bien d'autres sont également Wississi. Ce terme a donc les mêmes attributs que celui d'Ingui précédemment : il signifie un groupe social.

À Yumban les toponymes employés pour désigner les populations touarègues sont encore plus flous. En effet, trois tribus et deux villages se partagent les deux rives de la mare de même que l'usage de cette mare. Les deux villages, Bossiye et Tindaratan<sup>94</sup>, sont des hameaux de Yatakala : pourtant, ceux qui y résident, se désignent et sont désignés comme étant de l'un ou l'autre de ces villages. L'appartenance spatiale prime sur l'appartenance sociale, cette dernière étant représentée par le chef du village de Yatakala. Les trois tribus touarègues, à savoir Imrad Kel es Souk I et II et Kel Tafadest, ne sont pas totalement sédentarisées à l'exception de la seconde. Cette dernière se localise à l'ouest de Tindaratan, dans un campement nommé Tanda Gorou, sur la rive gauche de la mare. Les Kel Tafadest nomadisent en longeant cette même rive selon une direction sud-est/nord-ouest, sur une distance ne dépassant pas une vingtaine de kilomètres et selon une alternance saison des pluies/saison sèche. Leurs deux lieux d'établissement ne sont pas nommés : ils sont vers Tindaratan pour les Songhay, vers Tanda Gorou pour les Touaregs et pour eux ils sont Kel Tafadest à Yumban. L'absence de toponyme se retrouve dans le recensement administratif de 1986 qui ne fait pas état de lieu de résidence pour le chef de tribu (ce dernier étant d'ailleurs à La Mecque entre 2001 et 2002) ; par contre leur campement de saison sèche est indiqué sur la carte du recensement de 2001 avec un toponyme qui n'en est pas un, à savoir Kel Tafadest. Les Imrad Kel es Souk I nomadisent, quant à eux, entre deux lieux, mais avec des toponymes différents, selon que l'interlocuteur soit Songhay ou Touareg. En saison des pluies, ils se trouvent à M'Bilimbak ou vers Tokia pour les Songhay, ces deux lieux ne se superposant pas totalement, alors qu'en saison des pluies ils sont vers Imakarma, ce toponyme renvoyant à une mare située sur la frontière malienne. La carte du recensement de 2001 ne conserve quant à elle que le nom et la localisation de M'Bilimbak. Le recensement administratif de 1986 confère un toponyme commun pour la résidence des deux chefs tribus Imrad Kel es Souk I et II, à savoir Taka : lors de mes passages réitérés dans la zone, je n'ai jamais entendu parler de Taka. La seule hypothèse possible est qu'il s'agisse d'une transcription hasardeuse de Tokia, sachant que ce lieu occupe une place particulière : ancien lieu de sacrifice pour les Songhay, il s'agit aujourd'hui d'un grand arbre servant de point de repère pour les deux sociétés. Pour les Touaregs ou pour les Songhay, parler de Yumban et parler de Tokia revient à la même chose, la baisse de la hauteur des eaux de la mare, l'importance de l'ensablement étant estimées le plus souvent par rapport à ce qui se passe à Tokia.

---

<sup>94</sup> Tindaratan est un nom tamasheq qui désigne pourtant un village songhay ; en effet, lors des relevés effectués sous la colonisation, étaient interrogées les personnes présentes, qui en l'occurrence devaient être des Touaregs. En songhay Tindaratan porte le nom du « cimetière des marabouts », trois marabouts étant enterrés à proximité de ce village.

La toponymie et l'usage qui en est fait, sont assez fluctuants et diversifiés en fonction des campements et des tribus. Lorsque la fixation est relativement ancienne, la toponymie a tendance à se fixer et à signifier le groupe social, comme dans le cas d'Ingui ; cependant, malgré ce contexte, elle reste assez aléatoire. Deux lieux peuvent avoir le même nom sans que cela ne pose de difficultés de compréhension ; des lieux d'établissement peuvent ne pas être nommés, comme pour ce qui est des Kel Tafadest. L'espace de parcours, Yumban, permet alors de localiser le groupe. De tels usages nous placent face à une toponymie en cours d'élaboration, sa précision dépendant du processus de sédentarisation, de son ancienneté.

Lorsqu'il est nommé le lieu, et en particulier le lieu de résidence du chef de tribu, signifie le groupe social en son entier et par extension l'ensemble des lieux occupés par ce même groupe social. En se déclarant de tel lieu, l'individu ne dit pas qu'il réside là – il peut effectivement y résider ou non – il dit qu'il appartient au groupe social dont la chefferie réside là. Précédemment j'ai parlé d'Ingui comme d'un lieu de *condensation du social*, terme qui s'applique à l'identique à Tanda Gorou ; ce terme peut aussi être repris dans le cas de Wississi selon des modalités quelque peu différentes, puisque Wississi est déjà un conglomérat de lieux.

L'articulation entre les usages de la toponymie et l'appartenance sociale peut se décliner à une autre échelle spatiale mais aussi sociale. En effet, si la tribu constitue le groupe d'appartenance de base, l'ensemble des tribus est lui-même intégré à une entité plus vaste que sont les deux groupements, voire au-delà l'ensemble touareg de cette région par rapport à un ensemble songhay. Précédemment l'analyse des pratiques a permis de mettre en évidence les complémentarités, les liens existant entre ces deux sociétés. Cependant, cette articulation place les deux sociétés plutôt dans l'ordre de la distinction, voire de la différenciation. Au-delà de la tribu, les Touaregs se définissent comme étant de la zone de Bankilaré, l'appartenance à l'un ou l'autre des groupements ne venant que dans un troisième temps, lorsque la demande de précision est clairement explicitée. Que signifie cette expression zone de Bankilaré ? Quelle est la place de ce lieu qu'est Bankilaré ? Si Bankilaré était un lieu se situant sur l'espace de parcours de certaines tribus en raison de la présence d'un cours d'eau non permanent, le village est une création coloniale issue de l'implantation du poste administratif puis d'une école, d'un dispensaire... Lors des différentes sécheresses des années 1970 et 1980, Bankilaré a été le lieu de distribution de l'aide alimentaire, ce qui a amené un certain nombre de familles à s'installer définitivement là. Sa place s'est encore accrue, plus récemment, lorsque les projets de développement, le P.C.L.C.P. et le P.N.E.D.D., l'ont choisi comme lieu d'installation de leurs bureaux. Enfin, la présence d'une radio locale à partir de 2001 a encore accentué son rôle de centralité. Être de Bankilaré signifie être Touareg, c'est-à-dire que ce lieu renvoie à une appartenance sociale et culturelle plus vaste, et répond à une nécessité de distinction par rapport à la société songhay, dont le centre est la vallée du Gorouol. La revendication d'une commune rurale décrite précédemment est à

---

replacer dans ce contexte. En effet, lors de ce conflit, la société touarègue s'est mobilisée autour de la revendication communale, tout en la replaçant dans la continuité de cet acquis qu'est le poste administratif : Bankilaré est un lieu qui a la capacité de mobiliser l'ensemble de cette société au-delà des découpages politiques en tribu, au-delà de l'appartenance individuelle et familiale à telle ou telle catégorie sociale, au-delà de la diversité des pratiques et des localisations de chacun des membres.

Ainsi l'articulation entre l'usage social de la toponymie et la définition de l'appartenance permet d'introduire plus largement la dimension politique dans l'analyse. Si les différents lieux, campements et Bankilaré, signifient chacun une appartenance selon des échelles différentes, selon les nécessités situationnelles – tel ou tel niveau de l'appartenance sociale est mobilisé en fonction de la situation présente, en fonction de l'interlocuteur – ils renvoient également à des niveaux d'exercice du politique différents : au campement la tribu, et à Bankilaré, le groupement. Comment qualifier ces différentes échelles spatiales et sociales d'exercice du politique ? Quelle(s) configuration(s) socio-spatiales signifient les lieux mobilisés ?

Précédemment, j'ai défini le lieu comme une entité spatiale chargée de significations, fonctionnant à la façon de cette figure littéraire qu'est la synecdoque. L'usage fait de la toponymie en relation avec l'appartenance sociale se charge d'une dimension politique, puisque l'appartenance sociale se calque sur le lieu de résidence de la chefferie, cette dernière étant chargée de l'exercice du pouvoir. Cependant, cette chefferie exerce plus son pouvoir sur les individus que sur l'espace, la scission entre le social et le spatial s'étant d'autant plus accentuée avec la sédentarisation. En effet, dans le cadre du nomadisme pastoral, continuités spatiale et sociale étaient assurées par la circulation, malgré la dispersion du groupe et son absence périodique et régulière des lieux mis en relation par la circulation. « *L'unité spatiale, c'est la fraction de tribu et son territoire est la somme, par le temps, des sites séparés par l'espace : la saisonnalité fait le lien* » (Retailé, 1997, p. 132). Le parcours, c'est-à-dire le groupe en et dans le mouvement, signifie alors le territoire. Le processus de fixation, qui est une fin du mouvement, peut alors se concevoir comme une apparition de discontinuités spatiales. Pourtant la continuité, l'unité sociale est maintenue par le biais de l'articulation entre l'usage de la toponymie et la définition de l'appartenance sociale, par cette nouvelle signification du lieu. Le sens est en quelque sorte passé du parcours au lieu, non pour se figer, mais pour dire autrement la dimension politique, le territoire. La reconstruction du champ des significations du lieu au territoire oblige à mobiliser deux figures littéraires. Le lieu, en tant que synecdoque, signifie le territoire, comme *espace* d'exercice du politique ; il est lui-même une métaphore, puisque la continuité spatiale a disparu avec la fixation du groupe en une nébuleuse de lieux, au profit du primat de l'unité sociale.

Le passage d'un territoire nomade, c'est-à-dire d'un espace dont la continuité repose sur la circulation, au processus de fixation, peut être pensé comme le passage à un territoire métaphorique, plus précisément ou l'expression de la continuité spatiale s'effectue sous la forme d'une métaphore. Une série d'interrogations apparaît quant à la pertinence de la pérennité de l'usage du terme de territoire, au

positionnement des pratiques de mobilité contemporaines, et à la décentralisation en cours, c'est-à-dire à l'émergence de configurations territoriales autres. Les pratiques des différents acteurs font apparaître une forte mobilité entre les campements, mobilité dont la vocation première est le maintien de réseaux sociaux. Cette mobilité assure une certaine continuité entre le nomadisme passé et la fixation plus contemporaine : la circulation ne disparaît pas, elle est reformulée, réadaptée dans un contexte nouveau. Par ailleurs, au-delà de ces pratiques le référentiel nomade reste fondamental dans l'identité ; être Touareg c'est aussi être nomade.

*« Toi, tu n'es pas comme nous. Tu pars comme ça. Un nomade, il ne part pas comme ça, il circule mais pas comme toi ».* (IH, Ingui)

Cette simple remarque qui me fut adressée alors que je quittais Ingui pour Yatakala, résume à elle seule les modalités, les attributs conférés à la circulation. Un nomade, aujourd'hui – le locuteur n'ayant jamais connu la période du nomadisme pastoral – est quelqu'un qui donne du sens à ses mouvements, un sens social. Si la mobilité est intense, ses directions, ses objectifs, ne sont pas dus au hasard, ils s'insèrent dans le cadre du maintien de relations sociales, à caractère politique et/ou familial. Même si les circulations ne se calquent plus sur l'alternance saisonnière, même si elles ne sont le fait que de certains membres de la société, ne conduisent-elles pas à une reconstruction de la continuité spatiale entre les campements constitutifs du groupe ? Décrivant le processus de fixation des populations dans les oasis mauritaniennes, D. Retailé reprend cette idée du maintien de liens sociaux, et donc d'un territoire, malgré les discontinuités spatiales : « la population se distribue en noyaux isolés les uns des autres, tout comme l'exploitation du territoire est inégale et strictement localisée. Même à l'échelle régionale, ce phénomène est décelable, la grande mobilité de la population assurant les liens qui ne sont pas établis, du fait de la discontinuité spatiale » (Retailé, 1997, p. 125). L'usage métaphorique du territoire prend du sens non seulement par rapport à la signification conférée à certains campements, mais aussi par rapport au maintien de cette forte mobilité. Comme par le passé, le territoire repose sur la circulation. Aussi peut-être est-il possible de reprendre la notion de territoire nomade pour décrire la configuration consécutive au processus de sédentarisation, mais un territoire nomade qui serait une métaphore de celui qui avait cours dans la période précédente.

Le campement, lieu de résidence de la chefferie, signifierait certes l'unité du groupe social, et au-delà, par synecdoque le territoire nomade métaphorique. À une autre échelle spatiale et sociale, ce village qu'est Bankilaré renvoie au fait d'être Touareg dans cette partie là du Niger, de se distinguer socialement et spatialement de la société Songhay en mettant en avant un territoire nomade, entité également métaphorique, qui englobe le territoire de la tribu.

Avant de poursuivre il apparaît nécessaire de s'arrêter sur les implications politiques contemporaines d'une appellation telle que celle de territoire nomade, en particulier face aux arguments avancés par les différentes parties prenantes dans le conflit autour de l'obtention d'une commune. Parler de territoire nomade revient à utiliser un terme qui n'a rien de neutre et qui risque surtout de figer une

population dans un passé révolu, de refuser les dynamiques sociales et culturelles ; les remarques qui suivent, qui sont surtout de l'ordre de l'interrogation, visent à montrer les instrumentalisation possibles du qualificatif territoire nomade. Dans la description précédente du conflit autour de l'obtention d'une commune propre à Bankilaré, les différentes parties ont avancé des arguments relativement originaux. Les populations touarègues, sous l'égide des chefferies de groupement, ont établi une carte, faisant état des limites du territoire administratif revendiqué, alors que l'État a au final reconnu une commune dite nomade, c'est-à-dire sans limite, sans véritable assise territoriale. Si les premières se sont réappropriées le discours dominant pour légitimer leur revendication, le second a fait le pari de la continuité avec la situation précédente, c'est-à-dire a transformé le poste administratif nomade en commune. Or pour l'État accepter une commune nomade revient à reconnaître un pouvoir politique s'exerçant sur des individus, mais, implicitement, à ne pas reconnaître un droit sur l'espace. Replacer l'utilisation du qualificatif territoire nomade, dans le cadre de ce débat, donc dans le champ du politique, amène à s'interroger sur les glissements, les excès d'interprétation possibles de la mise en avant de la circulation dans la définition d'une configuration socio-spatiale.

Cette dernière remarque ne signifie pas qu'il faille s'interdire de parler de territoire nomade, ce qui reviendrait à nier le rôle central de la circulation au niveau local, mais plutôt de déconnecter l'usage de cette expression de la problématique du foncier, du droit à la terre. Il s'agit de sortir d'une dichotomie qui associerait droit foncier à sédentaire et absence de droit foncier à nomade ; le droit foncier nigérien ne se refuse pas aux populations touarègues. L'objectif serait alors de montrer que d'autres formes d'exercice du politique sont possibles, des formes qui ne font pas du territoire un impératif, mais des formes qui font de la mobilité un impératif. Ces quelques remarques visent simplement à mettre en exergue cette nécessité de déconnecter le débat sur le foncier du débat sur le fait que les populations soient nomades ou non ; elles ne visent pas à résoudre la dichotomie, mais à clarifier l'usage des termes nomade et territoire nomade.

### *Conclusion*

L'analyse des lieux puis du territoire nomade concerne l'ensemble du groupe social, que les membres soient migrants ou non. Les pratiques spatiales au sein ou entre les campements font état de l'impératif de la mobilité, de l'affirmation d'une identité nomade se situant en amont de la pratique migratoire. Les dynamiques contemporaines qui ont mis en jeu ces pratiques, c'est-à-dire l'intervention des institutions internationales et la décentralisation, ont par contre participé de l'accentuation de la distinction entre ces deux groupes que sont les migrants et les non migrants. Si les projets de développement s'adressent essentiellement aux populations non migrantes, la décentralisation a vu la mobilisation de l'ensemble des membres du groupe social, mais selon des modalités d'engagement

diverses. L'une des expressions de la distinction accrue entre migrants et non migrants est la pratique d'une forme de désobéissance passive par les premiers lorsqu'ils sont présents dans les campements. Afin de préciser le positionnement des migrants dans le contexte local, il est nécessaire de décrire les pratiques spatiales et sociales à Abidjan, c'est-à-dire en migration. Quelles sont les caractéristiques des pratiques urbaines, du mode d'habiter en ville ? Est-il en continuité ou en rupture par rapport aux pratiques en brousse ? La désobéissance passive qui s'exprime dans les campements est-elle à mettre en relation avec les pratiques urbaines ?

## II- VIVRE EN VILLE : DE L'EMERGENCE DE L'INDIVIDU-EXODANT

Changer de lieu, passer à la ville dans la description des modes d'habiter conduit à se centrer exclusivement sur le groupe des migrants ; dans cette description, il est nécessaire de garder à l'esprit le parcours qui mène de l'un à l'autre de ces lieux, les changements qui s'effectuent alors que les migrants sont déjà partis et ne sont pas encore arrivés. Le moment du voyage, hors du temps et de l'espace, prépare l'arrivée en ville, comme celle au campement ; il est indissociable de l'analyse des modes d'habiter, des lieux. Les pratiques spatiales et sociales renvoient à une échelle particulière, celle du quartier de résidence, et s'articulent autour de l'activité commerciale, de l'évitement des forces de police. Le groupe des migrants est également placé à distance du groupe social dans lequel il est intégré, c'est-à-dire qu'il n'est plus sous le regard, sous le contrôle de ce groupe. La ville sera alors envisagée comme un lieu où peuvent se déployer des normes sociales originales, particulières aux migrants. Quelles sont les pratiques spatiales et sociales induites par l'activité commerciale, notamment par le commerce ambulancier ? En quoi se placent-elles en continuité par rapport à celles en vigueur dans les campements ? En quoi la ville rend-t-elle possible l'émergence de l'individu, en tant que lieu de déploiement de normes sociales originales ?

### *1- À la marge d'Abidjan : de l'enfermement volontaire dans l'espace du quartier*

La description des modes d'habiter à Abidjan repose sur l'analyse d'un groupe de migrants originaires du campement d'Ingui, ainsi que de quelques campements appartenant à la tribu Igoubeïtan. La grande dispersion des migrants originaires de la zone de Bankilaré au sein de l'espace abidjanais, les difficultés de circulation dans cette ville lors de notre séjour nous ont empêché d'étendre le champ de nos enquêtes à des migrants originaires d'autres campements. Si à l'échelle de la tribu, il y a concentration au sein de l'espace du quartier, à l'échelle de la zone de Bankilaré, il y a dispersion dans

l'ensemble de la ville d'Abidjan. Par exemple, les ressortissants de Wississi se trouvent surtout à Yopougon, même si deux d'entre eux ont déclaré résider à Bassam.

Les exodants d'Ingui résident, travaillent sur la commune de Port-Bouet située au sud d'Abidjan, plus précisément dans le quartier de Garbel entre la lagune, le port de pêche, et une voie de chemin de fer. Qu'ils soient commerçants ambulants ou commerçants fixes, ils ne sortent que rarement de cet espace assez réduit. Arrivé à Abidjan, le bus dépose les migrants à la gare routière d'Adjamé. De là, ils traversent une grande partie de la ville, du nord au sud, en taxi, ne faisant ainsi que l'entr'apercevoir. À partir du moment où le taxi les dépose à Port-Bouet, ils ne quitteront plus ce quartier jusqu'au jour de leur départ où un bus les emmènera directement de Port-Bouet à Niamey. Dans un premier temps j'analyserai les pratiques liées au commerce, notamment celles des commerçants ambulants, puis dans un second temps les circulations, les cheminements liés au maintien de réseaux sociaux. De même que pour la description des campements, je mettrai en regard les pratiques diurnes et les pratiques nocturnes.

« Je pars avec B.M. et A.H.A. faire le tour de Garbel et de Zimbabwe, c'est-à-dire vers le port, là où ils vendent leurs ignames. Nous longeons l'abattoir, au bord du goudron. Là nous croisons A.R.M., installé au bord du trottoir, sa tasse d'ignames posée devant lui ; il est au début de son parcours journalier. Nous traversons une partie de Petit-Bassam en passant par l'arrière ; contrairement à Garbel, là les maisons sont en bois. Il y a quelques jardins et de nombreuses femmes fabriquent de l'attiéké<sup>95</sup>. Puis on oblique en prenant un sentier qui traverse un terrain vague. Nous croisons un vendeur de café : A.H.A. le salue en tamasheq en m'expliquant : « nous, si on est quelque part, si on trouve un Tamasheq, on se salue même si on ne le connaît pas. On pourra trouver un endroit pour dormir et à manger, les Tamasheq c'est comme ça ; vous, vous ne faites pas ça ». Le sentier longe la raffinerie et de l'autre côté se trouvent des jardins. Puis nous arrivons à un mur qui encercle un espace d'habitations : là, une cahute, avec un point de passage. Il faut payer normalement 25 francs CFA par personne. Nous passons sans rien donner, B.M. connaît le passeur, car il vient ici régulièrement pour livrer des marchandises. Ensuite nous traversons une cimenterie. Le premier arrêt se fait chez des fabricants de parpaings qui vendent aussi du bois. Également Touaregs, ils viennent du Mali et me sont présentés comme de lointains cousins. Les marchands d'ignames s'installent souvent devant chez eux ; pour l'instant ils ne sont pas arrivés, car il est trop tôt. Nous repartons faire le tour du port de pêche, dominé par les Ghanéens. B.M. salue de nombreuses femmes en m'expliquant que soit elles habitaient avant à Garbel, soit il leur livre souvent des marchandises avec sa charrette. Puis nous revenons vers la fabrique de parpaings : S.A.M. et M.A. sont là avec leurs tasses d'ignames. Quelques échanges sur la bonne marche du commerce. Nous repartons vers la partie industrielle du port pour rentrer par le goudron. B.M. m'explique qu'il n'est pas possible d'aller aujourd'hui sur le port, où ils vont d'habitude parce qu'il y a les militaires depuis hier.

Nous rentrons à Garbel en début d'après-midi. Pause chez un marchand de charbon, Touareg mais du Mali. Quelques commerçants passent, s'arrêtant parfois un peu. I.H. passe avec ses ignames mais ne s'arrête que quelques minutes, de même que R.A., H.G.A., S.M.. À deux reprises le marchand de charbon pose le thé, en offrant un verre à ceux qui passent. Vers 16 heures, R.A. revient et commence à préparer son café sénégalais : il fait bouillir du café avec du gingembre, de la kinkéliba et du sucre. Puis il part vers le camp militaire français, sur le bord du goudron pour le vendre. M.A. revient de Zimbabwe, il n'a plus d'ignames. Il s'occupe de vendre celles de H.I. qui a de la fièvre aujourd'hui. S.A.M. emprunte la charrette de B.M. pour aller chercher un chargement d'ignames à Koumassy : il les négocie à 150 francs CFA le kilo, et chacun les revend à la pièce en fonction de leur taille.

---

<sup>95</sup> L'attiéké est une pâte faite à base de semoule de manioc

Vers 18 heures, alors que la nuit commence à tomber, nous repartons tous vers le marché, au niveau de la voie de chemin de fer. B.M. récupère sa charrette et part faire une livraison. Certains décident d'aller se laver aux bains publics situés à proximité. Lorsque le crépuscule tombe, ils repartent ensemble vers leur logement » (C.T., Garbel, 22 septembre 2001).

La journée des commerçants ambulants est faite de cheminements à l'intérieur du quartier, de pauses en des lieux clairement identifiés. D'un jour à l'autre le parcours est identique, sauf lorsqu'il devient nécessaire de changer de quartier pour s'approvisionner en marchandises : les marchands d'ignames sont en contact avec un grossiste haoussa situé au carrefour de Koumassy. Le parcours est effectué au sein d'un espace limité par la lagune et la voie de chemin de fer, avec une extension vers le port. Les pauses ont lieu quant à elles en des lieux où le commerçant dispose d'une connaissance : les marchands de charbon, qui sont les seuls commerçants fixes, originaires d'Ingui pour l'un d'entre eux, du Mali pour le second sont les points d'arrêts privilégiés. Là ils peuvent faire le thé, discuter tout en pratiquant leur commerce. Le marchand de parpaings occupe une place particulière : point d'arrêt le plus éloigné de Garbel, les précédents se situant au sein de ce quartier, les commerçants y trouvent en quelque sorte une protection, dans un espace où les militaires sont fortement présents, où les Nigériens sont minoritaires. Cependant, la journée commence et se termine sur le bord de la voie de chemin de fer, c'est-à-dire en des lieux où ils ne disposent pas de connaissances. Les migrants s'y rendent et s'y retrouvent en groupe, créant ainsi leur propre espace de sociabilité : par leur regroupement, ils font lieu, un lieu éphémère, qui n'existe qu'avant leur dispersion le matin, et qu'au moment de leur retour le soir avant le départ pour la maison. Ils s'assoient sur le rail face au marché, alignés les uns à côté des autres ; la discussion s'engage autour de la journée en train de se finir. Ceux qui ont croisé les forces de police communiquent aux autres leur position pour le lendemain, ceux qui ont pris leur journée pour rendre des visites apportent des nouvelles... Le lieu ainsi construit constitue également leur moyen d'accès aux services de santé : un médecin itinérant passe là tous les soirs, auscultant et délivrant des ordonnances sur place à la demande des malades. Le matin la dispersion du groupe se fait relativement rapidement, en trente minutes environ ; le soir, la discussion dure plus longtemps, environ une heure. Lorsque le groupe se met en mouvement, il rejoint la maison en passant devant l'étal de A.h.I., marchand de charbon originaire d'Ingui ; ce dernier est en train de terminer de ranger son étal, il rejoint le groupe pour arriver au logement, quelques centaines de mètres plus loin.

Situé à l'intérieur d'une cour carrée largement ouverte sur le devant, le logement est constitué de deux pièces de 10 m<sup>2</sup> chacune : selon les saisons, entre une dizaine et une quinzaine de migrants, tous originaires d'Ingui, passent la nuit là. Autour de cette même cour, logent d'autres migrants temporaires ou définitifs : une famille burkinabée, plusieurs groupes de Ghanéens, un groupe de Béninoises. Ce logement est occupé par les migrants d'Ingui depuis environ deux ans. Précédemment ils habitaient avec les migrants de Tatararat une chambre — toujours occupée par ces derniers — dans le même quartier, devenue trop petite avec l'inflation du nombre d'exodants. Ils ont alors décidé de scinder le groupe et de trouver un nouveau logement, par l'intermédiaire d'un migrant définitif haoussa, surnommé « le marabout », qui dispose des connaissances nécessaires, de l'autorité et de

l'expérience indispensables pour venir en aide aux Nigériens qui lui en font la demande. Cette « aide » est rémunérée.

L'intérieur est trop petit pour tous, la soirée se passe donc sur le devant du logement. Chacun s'installe où il peut, sur une natte ou sur un petit muret. Les discussions entamées au bord de la voie ferrée reprennent ; celui ou ceux qui a ramené du thé le prépare. À l'heure du repas venue, le groupe se répartit en fonction des envies et des moyens de chacun. Généralement un groupe cotise de la petite monnaie et un migrant est chargé d'aller chercher le plat collectif chez les femmes qui sont devant la cour. D'autres préfèrent aller dîner seuls, considérant qu'ils sont perdants dans le collectif. Le repas du soir est le seul repas collectif, puisque celui de la journée est pris individuellement, au hasard de la position lorsque l'heure est venue. Enfin, si l'un des migrants a un poste radio et des piles, ils peuvent écouter de la musique de hogbets, pour terminer la soirée. Vers vingt heures, les deux migrants, B.M. et M.A, qui ont un emploi de gardien de nuit partent rejoindre leur poste, ils ne reviendront que vers six heures le lendemain matin. Vers 21 heures ou 22 heures, tous rentrent à l'intérieur, pour faire la prière individuellement, rattraper les prières de la journée. Ils se couchent tôt, puisque la journée débute vers cinq ou six heures, après la prière du matin.

Aux côtés des commerçants ambulants, d'autres exodants ont des activités qui exigent soit plus de mobilité, soit une sédentarité. Parmi les premiers, il faut compter, ceux qui ont réussi à acheter une charrette à bras, effectuant des livraisons de marchandises. Leurs pratiques ne sont pas fondamentalement différentes des précédents ; simplement, leur parcours, également limité à l'espace du quartier, est plus aléatoire répondant aux nécessités des livraisons. La clientèle est essentiellement féminine : ils effectuent des livraisons d'attiéké, transportent les marmites de femmes qui préparent les plats au bord des rues... Quelques commerçants ayant des boutiques les emploient lorsqu'ils ont besoin de s'approvisionner. Il faut noter que les taxis refusent de rentrer au sein de Garbel, car les rues ne sont pas goudronnées, la présence de nombreux animaux augmente la boue. Les conducteurs de charrette utilisent les mêmes endroits que les commerçants ambulants, lorsqu'ils souhaitent faire une pause ; le reste de la journée, ils attendent leurs clients au niveau du marché de Garbel. Leur métier les amène à avoir des pratiques à mi-chemin entre la sédentarité et le cheminement. Parmi les seconds se trouvent les marchands de charbon, seule activité fixe observée chez les migrants d'Ingui de ce quartier. Au-delà des nécessités commerciales, ils jouent un rôle fondamental dans les jeux avec l'espace qui se nouent dans le quartier ; ils assurent un rôle central, leur étal servant de lieu de rassemblement, de phare où l'identité du groupe peut s'exprimer et s'affirmer.

La journée s'organise en fonction de la dispersion et du regroupement des exodants. Dans le jeu de cheminements et de lieux, le logement n'occupe pas une place centrale, notamment en raison de son exigüité, de l'absence d'intimité qu'offre la cour. L'intimité sociale est reconstruite au fil des parcours journaliers, lors des arrêts. Lorsque ces derniers s'effectuent chez un membre du groupe, ils sont l'occasion d'un rite social fondamental, tant sur le plan identitaire que social, à savoir poser le thé.

Planche n°9 Se loger à Abidjan une cour commune à Garbel



Garbel, la cour commune où les exodants d'Ingui louent une pièce. L'ensemble des locataires, les groupes de migrants comme les familles, ne dispose que d'une vingtaine de m<sup>2</sup>. Aussi, la vie sociale se passe sur le devant des portes : les femmes y préparent les repas, le soir tout le monde s'y installe pour discuter en attendant que la nuit finisse de tomber. Très rapidement chacun rentre et ferme sa porte jusqu'au petit matin.



Cependant, ces moments qui ponctuent la journée de travail ne voient pas la reconstitution totale du groupe ; les individus se retrouvent en tel ou tel lieu au hasard de leurs pérégrinations. Le groupe n'est reconstitué que le soir, dans un lieu neutre, au sens où ils ne présentent pas d'indice matériel révélateur de l'appartenance. Le choix du marché renvoie au fait qu'il est non seulement facile d'accès, il est central à l'intérieur du quartier ; il est aussi un lieu de croisement, un lieu carrefour, où il est possible de rencontrer des membres de la famille originaires du Mali, d'autres migrants, moins d'une dizaine, originaires de la zone de Bankilaré, ainsi que des connaissances faites sur place. Le marché de Garbel joue au quotidien le même rôle que celui de Bankilaré hebdomadairement. Il est un lieu carrefour, où des informations parviennent sur ceux qui viennent d'arriver, de repartir, ceux qui pensent venir ou partir ; des informations sur les principaux événements ayant eu lieu en brousse ou à Abidjan<sup>96</sup>. Ce marché abrite des coxers, chargés de remplir des bus à destination du Mali, du Niger, du Burkina-Faso ainsi qu'un wagon de train à destination de Ouagadougou. Lors des départs, nombre de migrants se regroupent sur le marché de Garbel, en attendant que leur véhicule parte. La présence constante de voyageurs, de chauffeurs de bus, de convoyeurs, c'est-à-dire d'individus qui sont porteurs d'informations, car engagés dans le mouvement, accentue la place de lieu carrefour du marché de Garbel.

Certes le commerce ambulant oblige à des cheminements au sein du quartier ; toutefois, cet impératif économique dépassé, il est possible de faire un parallèle entre les modes d'habiter au sein du campement et ceux en vigueur à l'intérieur du quartier de Garbel. Ils sont constitués de circulation au sein d'un espace clos, de points d'arrêts, qui jouent un rôle essentiel dans la sociabilité, en particulier par le biais de la cérémonie du thé, reprise à chacun des stationnements. À Abidjan, cette cérémonie joue un rôle d'autant plus fort qu'elle recrée un lieu de l'intime ; elle signifie une appartenance culturelle et sociale. Les commerçants fixes, peu nombreux, sont porteurs, par leur simple sédentarité, de cette appartenance ; ils sont chargés de fait autant de son maintien que de sa visibilité : le thé est posé devant les étals à même le trottoir. Par ailleurs, les cheminements à Abidjan sont orientés, guidés, par la présence policière en tel ou tel point ; cette dernière amène au déploiement de stratégie d'évitement, de contournement, afin d'échapper aux arrestations, aux tabassages, plus souvent simplement à la corruption. Les pratiques urbaines ne sont pas une reproduction fidèle de celles qui prévalent en brousse, le contexte étant totalement différent : certaines similitudes se dégagent toutefois, dans la forme et non dans les significations. Les jeux avec l'espace et les lieux se déploient comme si la ville se limitait au quartier. La position d'étranger, plus récemment de population bouc émissaire, conduit sans doute le groupe de migrants à être et à rester à la marge de la ville, non seulement en termes de pratiques, mais aussi en termes de connaissance de cette dernière. À cela il faut ajouter un manque de savoir-faire, de savoir se débrouiller dans un espace totalement étranger de

---

<sup>96</sup> Les migrants n'écoutent que peu ou pas la radio ; maîtrisant mal le français et le haoussa, ils n'ont pas accès aux radios internationales, RFI, BBC International, The Voice of America, ou aux radios ivoiriennes.

la part d'une catégorie de populations venant de l'espace rural ; la circulation, qui oblige à des séjours brefs, accentue d'autant cette absence de savoir-faire. Cependant la définition du groupe comme enfermé à l'intérieur du quartier est à nuancer : des sorties existent mais elles ne sont le fait que des migrants ayant accompli des séjours relativement longs en ville, et surtout, elles n'ont pour objectif que le maintien de liens sociaux.

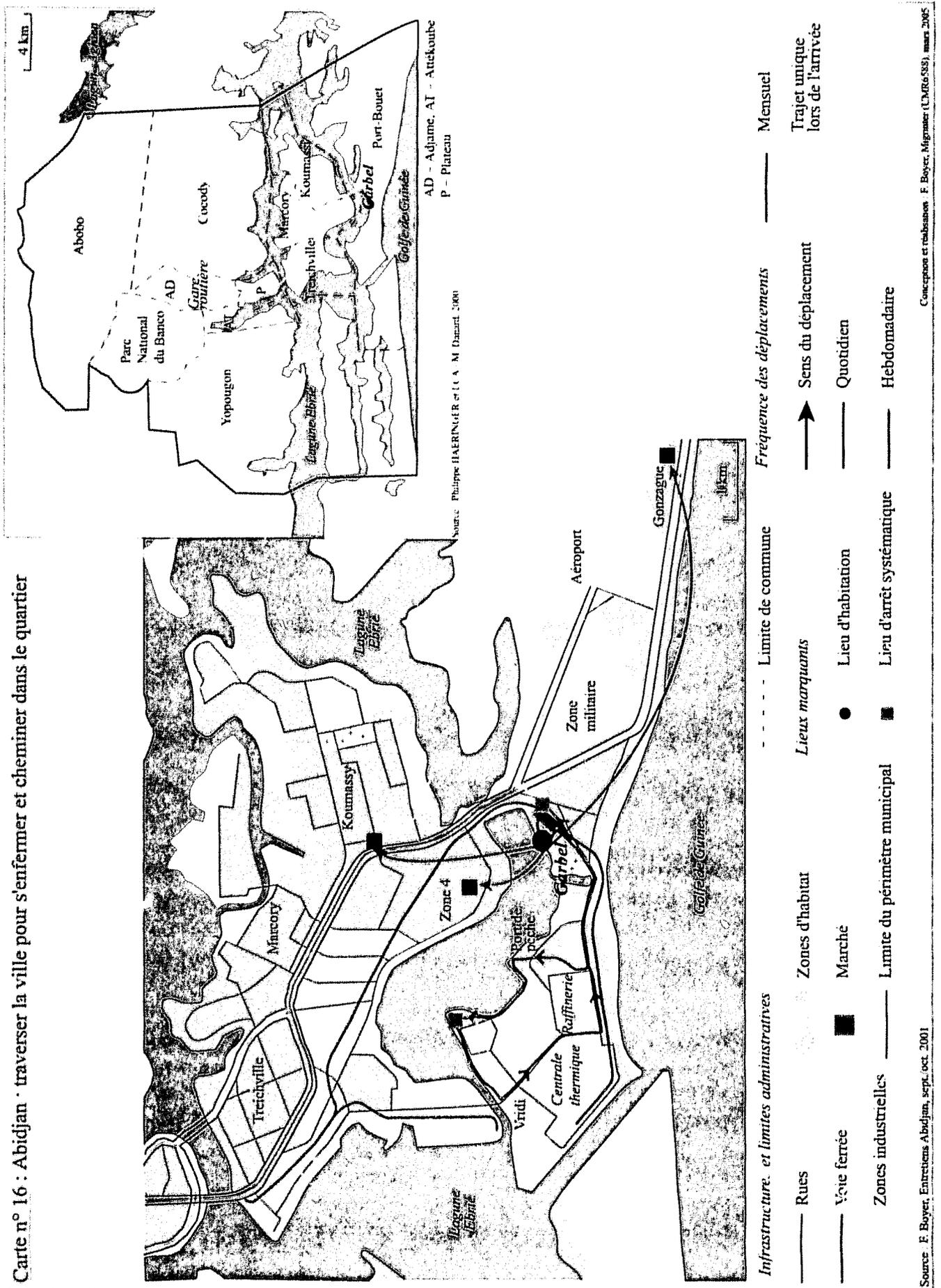
L'analyse des sorties du quartier, sorties qui restent rares, conduit à établir des distinctions à l'intérieur du groupe de migrants entre ceux qui sont là depuis plusieurs mois, voire plusieurs années, qui ont effectué de nombreux voyages et ceux qui ne restent que le temps d'une saison sèche ou qui ne sont qu'au début de leur histoire migratoire. Trois lieux sont concernés par ces sorties, selon des modalités et des fonctions diverses : le quartier Zone 4, Koumassy et Gonzague. Les exodants, vendeurs d'ignames, ayant le plus d'expérience se rendent à Koumassy pour s'approvisionner en marchandises ; ils partent à deux généralement, empruntant une charrette. Le trajet d'environ deux kilomètres s'effectue à pied. Ils ramènent des ignames pour tous ceux qui en ont commandées, collectant l'argent avant de partir. Le grossiste chez lequel ils se rendent est Nigérien, haoussa, ce qui facilite la communication. Cependant seuls les migrants ayant effectué des séjours au Nigeria, éventuellement à Niamey, possèdent des rudiments de Haoussa ; ce simple impératif explique en partie le fait que ce soit ceux qui ont le plus d'expérience qui s'y rendent systématiquement.

Le quartier Zone 4 est quant à lui fréquenté très rarement, puisque seule la présence d'un migrant définitif originaire d'Ingui explique les visites. R.H. travaille dans un restaurant libanais de ce quartier ; il a effectué un premier séjour à Abidjan entre 1994 et 2000, période au cours de laquelle il a trouvé cet emploi. Le patron du restaurant lui a enseigné des notions de cuisine libanaise et lui a donné un poste avec quelques responsabilités. En 2000 il est rentré à Ingui pendant trois mois, a refusé de se marier malgré l'insistance de ses parents. De retour à Abidjan, il a retrouvé son emploi et déclare ne pas vouloir repartir. Les exodants ne savent pas où il loge, ils ne connaissent que son lieu de travail ; ils s'y rendent seulement en cas de nécessité grave, c'est-à-dire lors de la maladie de l'un d'eux ou lors d'un décès. En effet, ces deux cas exigent la mise en place d'un système de cotisation rapide et onéreux, ceux qui sont supposés avoir le plus de revenus étant les premiers mobilisés.

« J'ai plein de connaissances, y'avait des amis qui sont des Ivoiriens, j'étais avec eux, j'habitais avec eux. [...] On m'a embauché, travail restaurant, je fais de la cuisine libanaise. Moi, je suis professionnel cuisine libanaise. J'ai appris ça là-bas, chez mon patron. Il m'a pris comme son frère donc il m'a montré tout. Après il a trouvé que maintenant j'ai appris tout. Maintenant tous ceux qui travaillent là-bas, c'est moi qui les dirige. [...] Eux, ils étaient là-bas, ils disent qu'ils vont pas partir au village sans que je vienne avec eux. Ils disent que si je suis pas venu, eux aussi, ils vont pas venir. Voilà pourquoi je suis revenu avec eux. Je vais repartir ». (R.H., mai 2000, Ingui)

« Nous partons avec I.H. et B.M., voir R.H. le frère aîné d'I.H., à Zone 4, de l'autre côté de la lagune. Quartier différent de Garbel, une avenue où se succède restaurants, boîtes de nuit, bars... Il est cuisinier dans un restaurant libanais. Nous le trouvons en plein travail, il n'a pas l'air content de voir son frère [ce dernier venait juste d'arriver] à Abidjan. Il promet de passer à Garbel après son travail. Il viendra effectivement, ne restant que cinq minutes. I.H. me fait un compte rendu de leur discussion : « il m'a dit d'attendre le mois prochain, là il pourra me donner quelque chose.

Carte n° 16 : Abidjan : traverser la ville pour s'enfermer et cheminer dans le quartier



Lui, de toute façon, c'est fini, il ne viendra plus à Ingui. Il a oublié ce qu'il a vu l'année dernière ». Ah.I. ajoute : « il ne vient jamais ici. Nous on ne part pas là-bas, on ne sait pas où il habite. Il veut plus venir » (C.T., Abidjan, 8 septembre 2001).

Le seul à continuer à rendre visite à R.H., lorsqu'il arrive à Abidjan ou lorsqu'il en repart, est son frère cadet, I.H.. Ces visites sont guidées par la nécessité de demander une aide pour débiter une activité lorsqu'il arrive à Abidjan, une aide pour le retour lorsqu'il quitte la ville, aides qui lui sont quasi systématiquement refusées ou qui sont oubliées. Le parcours de R.H. est particulier d'autant plus que son départ définitif, l'absence de remises, a obligé son frère cadet à abandonner la circulation pour assurer la charge de sa famille. Toutefois, cet exemple montre que lorsque celui qui réside dans un autre quartier ne prend pas l'initiative de la régularité des visites, les migrants circulaires abandonnent rapidement les visites. En effet, ils répugnent à se rendre dans des lieux qu'ils ne connaissent que peu ou pas, dans des lieux qui leur sont étrangers en termes d'ambiance notamment. Dans ce cas, les visites ont été abandonnées d'autant plus rapidement qu'ils ignorent le lieu de résidence.

Suivant pourtant cette même logique de présence familiale, le quartier de Gonzague est fréquenté plus régulièrement, notamment par ceux qui ont effectué de longs séjours et de nombreux voyages. Lorsque les plus jeunes souhaitent s'y rendre, ils se font accompagner par les anciens, avant d'acquérir leur autonomie. Gonzague est un quartier situé à quelques kilomètres de Garbel sur la route de Bassam. Les migrants s'y rendent soit à pied, soit en woro-woro, c'est-à-dire en taxi collectif. Résident et travaillent dans ce quartier deux migrants d'Ingui ainsi que des migrants de Tanjambarga. Les métiers pratiqués sont identiques à ceux des résidents de Garbel, à l'exception d'un migrant d'Ingui. Il a réussi à ouvrir un « café » (type de café qui est nommé localement « chez le Dioula »), c'est-à-dire une boutique en bois où il vend du café, du lait, des omelettes, des sandwichs... Un séjour de cinq ans à Abidjan lui a ouvert la voie d'une possible ascension sociale. Toutefois, contrairement au précédent, lors de son retour en 2001, il a accepté de se marier à Ingui et déclare vouloir reprendre une migration circulaire plus courte ; en son absence il confie sa boutique à son frère cadet, normalement marchand de charbon à Garbel.

« Nous partons avec B.M. à Gonzague. Nous prenons un woro-woro pour traverser Port-Bouet. Gonzague, sur la route de Bassam : quartier où dominent les maisons en bois et en ciment, plus récentes qu'à Garbel.

Chez A.I. : une boutique où il vend du café, du lipton, des omelettes... Il a changé d'endroit depuis qu'il est revenu en mai 2001. « *J'avais donné la boutique à mon petit frère, mais il a mélangé, c'est gâté alors j'ai changé. [...] En plus c'est moi souvent qui aide ceux qui arrivent* ». Avec lui se trouve un migrant de Tanjambarga qui a aussi une boutique de café. Les exodants de ce campement sont tous dans ce quartier. Au cours de l'après-midi, quatre ou cinq d'entre eux viennent faire leur pause, poser le thé : ils sont tous vendeurs d'ignames. Le grand frère de B.M. qui a également une charrette habite aussi ce quartier. Étant malade, il passe l'après-midi dans la boutique.

Avant de quitter Garbel, AHA a donné 2 000 francs CFA à B.M. pour qu'il les donne à A.I. ; sa caisse, de même que ses économies sont là, et non à Garbel, simplement parce qu'il s'agit d'un quartier plus sûr » (C.T., Abidjan, 20 septembre 2001).

Le quartier de Gonzague appartient à l'espace de vie des exodants ; il est fréquenté régulièrement, de même que ceux qui y résident se rendent régulièrement à Garbel. Les visites ont lieu souvent le

dimanche, seul jour de repos de la semaine pour tous. Ces visites permettent de maintenir les liens sociaux ; les habitants du quartier de Gonzague appartiennent au système d'entraide en vigueur dans le groupe d'exodants, mais exclusivement ceux qui sont originaires du campement d'Ingui. A.I., dans la mesure où il exerce une activité plus lucrative que les autres, est mobilisé lorsque de nouveaux exodants arrivent, qu'il faut payer leur voyage – celui-ci étant remboursé par la suite – ou qu'il faut les aider à débiter une activité. À l'écart de la zone portuaire, situé aux limites de la ville d'Abidjan, ce quartier est également moins visité par les forces de police ou par les bandits : nombre de migrants préfèrent donc y laisser leur caisse, c'est-à-dire une malle de fer où ils conservent les pagnes et autres objets qu'ils achètent au fur et à mesure, ainsi que leurs économies. A.I. est désigné comme gardien, autant parce qu'il habite ce quartier, que parce qu'il est l'aîné du groupe de migrants. En tant que tel, il est supposé être plus sérieux, à même d'assumer et d'assurer des responsabilités au sein du groupe.

Les excursions spatiales que sont ces sorties hors du quartier de Garbel restent réduites au niveau de la fréquence comme de la distance ; l'ensemble des membres du groupe n'est pas concerné par ces sorties qui exigent une connaissance, un savoir-faire minimal de l'urbain. Emprunter un woro-woro par exemple oblige à connaître non seulement les lignes de taxi, mais aussi le lieu précis où l'on souhaite se rendre... La proximité est alors requise pour la poursuite des visites, proximité qui s'accompagne d'une proximité sociale et spatiale, au sens où les exodants se rendent plus facilement dans les zones de la ville proches de leur quartier avec leur propre quartier. Le quartier Zone 4 est très proche de la ville, on le trouve, mais aussi parce que cette partie de la ville proche de la ville de Gonzague par contre est en partie une reproduction de la structure sociale du groupe de migrants. Les sorties du quartier reposent sur le maintien de liens sociaux ; l'intrigue se noue autour du maintien de liens familiaux et sociaux à l'intérieur d'un groupe de migrants, relativement hétérogène au regard de la fréquence des voyages, de la durée passée en ville. Mais, la condition de possibilité de cette intrigue est une proximité spatiale, cet adjectif renvoyant au sens de distance mais aussi d'identité de forme.

Les pratiques spatiales et sociales des exodants lorsqu'ils sont en ville semblent faire état d'une forme de marginalisation au sens où leur espace de vie se réduit à un quartier, de taille très réduite. Toutefois, être à la marge de la ville apparaît comme le résultat d'un processus d'enfermement volontaire. Il est vrai que la présence policière forte à Abidjan limite de fait les déplacements ; pourtant des entretiens menés dans les campements avec d'anciens migrants, ayant connu la ville dans une période plus calme, font état d'une méconnaissance tout aussi grande que celle des migrants contemporains. L'absence d'un savoir-faire de l'urbain semble être le frein le plus important à la curiosité ; de même aucune nécessité n'invite les exodants à rechercher ailleurs ce qu'ils trouvent là. L'enfermement volontaire à l'intérieur du quartier s'accompagne, est en quelque sorte la condition de la reconstruction

de lieux de l'intime, la condition de l'unité du groupe de migrants : en tant que forme de résistance à la dispersion et donc au risque de délitement du groupe, il garantit en retour la pérennité de son unité.

L'alternance de cheminements et de pauses dans des lieux où il est possible de reconstituer, de rendre visible des aspects de l'identité sociale et culturelle, introduit une continuité avec les modes d'habiter qui prévalent dans le campement. La continuité s'arrête au niveau de la forme des pratiques, les significations se construisant dans des contextes locaux et sociaux différents. Chacun des lieux qui ponctue les cheminements est l'occasion de réaffirmer cette identité<sup>97</sup>. Les significations ne se limitent pas à la seule réaffirmation ; elles dépendent également de l'organisation du groupe, des normes et des codes qui s'installent le temps du séjour. À distance, les exodants ont la possibilité, voire l'obligation, d'inventer de nouveaux modes de communication et d'organisation. Quels sont-ils ? En quoi participent-ils de l'émergence de l'individualisme ?

## *2- Le groupe des exodants : d'autres individualités*

Les cheminements à l'intérieur des campements s'inscrivent dans des logiques de sociabilité, de rencontre, tout en empruntant des voies qui évitent, détournent les normes sociales en vigueur. Ainsi j'ai parlé de désobéissance passive pour décrire les procédures de contournement. Dans le quartier, le groupe de migrant est constitué d'individus d'une même classe d'âge, d'une même catégorie sociale ; les normes sociales diffèrent alors, d'autant plus que le contexte est aussi différent. Lorsque j'ai décrit le parcours et les changements au sein du groupe de voyageurs au fil de la route, un délitement des normes et codes en vigueur au départ est apparu. Ce dernier se confirme au sein de l'espace du quartier, laissant place à d'autres normes et codes, particulières au groupe de migrants. En quoi ces nouvelles normes sociales participent-elles de l'émergence d'individualités autres, de l'émergence d'une forme d'individualisme propre à cet espace ?

Au cours de l'analyse des normes et des codes à Abidjan, l'objectif n'est pas d'opposer d'un côté une société holiste rurale à une société individualiste urbaine ; ces deux catégories ne sont pas exclusives, elles s'interpénètrent. Aussi l'objectif est plus de dégager une tendance, de montrer en quoi le délitement des normes sociales dans l'espace urbain ne renvoie pas tant à une forme d'anomie, qu'à la construction de nouvelles normes qui se rapprochent de l'individualisme.

Avant de décrire plus précisément les formes de délitement des normes en vigueur au départ et celles qui prévalent à l'arrivée, il est nécessaire de s'arrêter sur les définitions de certains termes, ceux

---

<sup>97</sup> Cette réaffirmation passe d'autant plus par la cérémonie du thé, que les autres éléments porteurs de cette identité, le voile de tête, le boubou, sont abandonnés dès que les exodants quittent le campement.

d'individu, de sujet et de personne. L'individu peut se définir par « *sa place, son rôle dans son ou ses groupes ; la valeur qui lui est reconnue ; la marge de manœuvre qui lui est laissée ; sa relative autonomie par rapport à l'encadrement institutionnel* » (Vernant, 1989, p. 215). S'inscrivant dans une démarche d'anthropologie historique, cette définition met l'accent sur l'individu dans la société, tout en ne préjugant pas de l'organisation de cette dernière. Toujours suivant une démarche propre à l'anthropologie historique, la personne, associée au moi, se définit comme « *l'ensemble des pratiques et des attitudes psychologiques qui donnent au sujet une dimension d'intériorité et d'unicité, qui le constituent au-dedans de lui comme un être réel, original, unique ; un individu singulier dont la nature authentique réside toute entière dans le secret de sa vie intérieure, au cœur d'une intimité à laquelle nul, en dehors de lui, ne peut avoir accès, car elle se définit comme conscience de soi-même* » (Vernant, 1989, p. 215). Une telle définition, qui fait appel à la conscience de soi, renvoie à la philosophie cartésienne ; elle s'inscrit dans un processus historique particulier, un contexte social et culturel original, que l'on nomme généralement la modernité. La notion de sujet fait appel quant à elle au « je », qui s'énonce comme une singularité. Ces trois notions sont à replacer, pour ce qui nous intéresse, dans le contexte de sociétés organisées différemment.

Dans les sociétés dites holistes, l'individu n'aurait pas sa place ; celle-ci serait déterminée par son statut, sa position au sein d'un groupe de parenté, d'une généalogie. « *Mais il faut bien noter que ces statuts définissent l'individu dans ses relations avec quelque chose qui lui est extérieur, l'ordre social dans lequel il s'insère. Certes chaque statut étant lié à un rôle, le statut détermine certaines attitudes, certains comportements, modèle donc la conduite, et par-delà la conduite, l'affectivité ou la mentalité* » (Bastide, 1973, p. 37). L'individu n'aurait de sens que par rapport à la totalité sociale, c'est-à-dire que « *la valeur se trouve dans la société comme un statut* » (Dumont, 1991, p. 37). Par exemple, l'individu n'a d'existence que parce qu'il est esclave. q appartient à une classe d'âge ; ces deux éléments guident l'ensemble de sa vie quotidienne, de ses gestes comme de ses paroles. Suivant une perspective sociologique, la notion de sujet peut être reprise dans le cadre de l'analyse de sociétés holistes. De telles organisations sociales, si elles ne laissent pas place à la conscience de soi, en tant que retour sur une intériorité, n'excluent pas pour autant le sujet, le *sujet communautaire*. « *Le sujet communautaire est ce sujet individuel qui entretient un rapport non directement réflexif à soi-même, mais un rapport médiatisé par son appartenance communautaire, par le rapport à l'autre, l'autre proche de son entourage social, l'autre lointain de l'entourage surréal. Par définition sociale, en quelque sorte, le sujet communautaire, s'il est inévitablement individué – spécifié par son statut, par son parcours existentiel et par les dispositions qu'on lui reconnaît – n'est donc pas individualisé ni, a fortiori, autonome* » (Marie, 1997a, p. 70). La communauté agit comme un médiateur, un référent, pour l'individu ; si elle ne refuse par ses traits de caractère par exemple, ceux-ci sont intégrés, médiatisés, par le cadre de réalité qu'elle propose et impose. *Soi* n'a de sens, d'existence que par rapport à un autre *soi*, autre et alter ego à la fois, dans la mesure où il peut avoir ou non le même statut, mais où il appartient de toute façon à la même société.

Au cours du voyage, les normes qui découlent de la parenté disparaissent progressivement. Les aînés n'obéissent plus aux cadets, les passages de certaines frontières se règlent individuellement. Au sein du quartier à Abidjan, la disparition de ces normes est confirmée. Ces règles de parenté qui régissent le quotidien dans le campement, puisqu'elles concernent tant l'obéissance à un ordre, que la possibilité ou non de partager un plat, de s'asseoir sur une même natte, disparaissent d'autant plus facilement que le groupe des migrants est homogène en termes de statut : les migrants sont descendants d'esclaves, et ont entre 18 et 35 ans. S'il est quasiment impossible de désobéir à son père ou à quelqu'un de l'âge de son père, il est plus facile de refuser d'obéir à son frère aîné ou à quelqu'un de son âge, la distance entre les deux individus étant moins grande. Toutefois, la proximité entre les individus est circonscrite à l'espace urbain, elle est considérée comme impossible, hors norme au campement, en particulier parce que la désobéissance quelle qu'elle soit est inconcevable sous le regard des hommes ou des femmes âgés, sous le regard de la chefferie.

*« À Abidjan, on est comme dans un puits. Ici, les petits font ce qu'ils veulent. Au campement, les femmes ne permettraient pas cela, même les vieux. Ici il n'y a personne pour les voir » (R.A., Abidjan, 10 octobre 2001).*

Cette remarque faite par un migrant, alors que je m'étonnais du refus de son petit frère de faire le thé, résume le jeu entre distance et proximité, entre être sous le regard ou devenir invisible. Pour reprendre la métaphore du puits, les migrants se cachent, lorsqu'ils sont à Abidjan, disparaissent aux yeux du groupe plus large auquel ils appartiennent et se réfèrent pourtant. Cette disparition ne fonctionne que parce que se crée une connivence au sein du groupe : ce qui est fait là, ne sera pas dit, ni fait là-bas. Un contrat tacite lie les migrants autour d'un secret, qui est le gage et la possibilité de leur liberté. Je reviendrai plus amplement par la suite sur cette question. Il faut noter toutefois que lors de mon départ d'Abidjan, je fus interrogée toute une après-midi sur ce que j'allais raconter aux femmes, à la chefferie, aux vieux, de cette expérience ; lors de mon retour, je fus même remerciée par un migrant pour ne pas avoir parlé, du moins pour n'avoir pas modifié le discours qu'eux-mêmes tiennent au campement.

Le délitement des normes sociales se retrouve dans les relations au sein du groupe de migrants. La solidarité est réduite au minimum, c'est-à-dire qu'elle se limite à des emprunts ; il n'y a pas d'entraide par le biais de caisse commune, les événements sont gérés, certes collectivement, mais au jour le jour. Lorsqu'un migrant arrive en « arrivées-payées », ceux qui sont présents depuis de nombreux mois et qui ont donc le plus épargné lui prêtent l'argent nécessaire au remboursement du voyage ; le même système d'emprunts se reproduit lorsqu'un migrant débute une activité.

*« Ceux qui sont là depuis longtemps, ils travaillent moins, ils se reposent. Je comprends pas, peut-être ils veulent pas travailler. Nous, on fera pareil dans trois ou quatre mois, on pourra se reposer. Là on n'a rien, on n'a que des crédits » (H.I., Abidjan, 20 septembre 2001).*

Chaque migrant travaille exclusivement pour lui et il détermine lui-même le calendrier, le rythme de ses activités. Seul le début du séjour est marqué par la dépendance, par un lien qui n'est pas de la

redevabilité classique, mais une relation de débiteur à créateur. La solidarité qui se trouve dans certaines relations de parenté n'a plus cours dans la logique d'emprunt. Par exemple, j'ai eu l'occasion d'assister à une dispute entre deux frères jumeaux : l'un avait prêté 5 000 francs CFA à l'autre qui ne les lui avait pas rendus, alors qu'il souhaitait rentrer au campement. La discussion s'est changée en dispute violente, des insultes ont été échangées, le débiteur finissant en sanglots. La scène s'est déroulée au bord d'une rue, sur l'étal d'un marchand de charbon, aucun des migrants présents n'est intervenu sauf pour les empêcher d'en venir aux mains. Une scène d'une telle violence, se déroulant en public, est impensable au campement. Les revenus appartiennent à l'individu, qui en dispose comme il le souhaite et non à la famille, au groupe. Par rapport au système qui prévaut en brousse, la situation est inversée : le champ de mil est cultivé en famille, sa récolte consommée également en famille. Lorsqu'il y a vente, son produit est utilisé dans le cadre familial. La seule part de la récolte qui est utilisée individuellement est celle qui revient aux femmes.

Une fois que l'ensemble des crédits est remboursé, le migrant choisit de poursuivre sur le même rythme de travail, d'épargner pour rentrer au plus vite, ou bien de s'assurer au minimum sa subsistance au quotidien, plaçant l'idée de retour à plus long terme. Le groupe de migrants se scinde selon le rapport entretenu avec le travail et l'épargne, celui-ci étant à mettre en relation avec le projet migratoire. Quelle que soit la perspective adoptée par les migrants, ils disposent en propre de leurs revenus au quotidien. Par exemple, seul un repas est partagé en commun, le repas du soir ; de même, si le thé est partagé, celui qui l'apporte est celui qui le prépare, ce qui est contraire aux règles de parenté. Le loyer est partagé entre ceux qui ont passé le mois entier dans la même habitation ; chacun paye sa part lorsque le terme est venu. Aucune caisse commune n'est mise en place en prévision de ce type de dépense, de même que lors de la maladie ou de la mort de l'un d'entre eux. Dans ce dernier cas, l'argent dépensé pour le rapatriement du corps est par la suite remboursé par la famille. Les maladies qui nécessitent un rapatriement sont les seuls événements ne donnant pas lieu à un remboursement ultérieur. Non seulement le collectif est géré au jour le jour, mais il est aussi réduit au minimum. Cependant la disparition des règles de solidarité ne renvoie pas tant à l'apparition d'une forme d'anomie qu'à l'émergence de règles nouvelles, qui placent l'individu en position de référentiel au niveau économique, en position d'autonomie. De la sphère familiale, l'économie vient occuper momentanément la sphère individuelle. *« À travers la migration, les jeunes ruraux cherchent un moyen d'accéder à des biens et des revenus propres. Ils tentent de contourner le système communautaire, recherchent l'individuation et refusent la solidarité familiale unilatérale et perpétuelle, fût-elle à leur bénéfice, car elle les infantilise et les minorise »* (Timera, 2001, p. 42). La jouissance des biens et revenus reste cependant, pour les exodants, toute aussi temporaire que leur migration ; dès qu'ils rentrent, ceux-ci retombent dans la sphère familiale et sociale, d'autant plus qu'ils lui sont destinés. La migration circulaire n'est qu'un moyen temporaire de sortir du groupe social, des principes communautaires qui le régissent.

Dans ce puits qu'est Abidjan, pour reprendre les termes de H.I., les règles tacites qui se mettent en place reposent sur le fait que l'individu se doit de se débrouiller seul, la conséquence étant qu'il n'est pas dans l'obligation de partager quoique ce soit avec ses pairs. La seule obligation pour les anciens est d'effectuer les prêts à ceux qui viennent d'arriver. Les pratiques spatiales décrites précédemment reflètent en partie ces nouvelles normes : les cheminements au sein du quartier des commerçants ambulants s'effectuent individuellement, seuls les points fixes sont des occasions de réunion d'une partie du groupe. Or les arrêts sont plus l'occasion de faire une pause, prendre un repas, poser le thé, se reposer, que de faire du commerce. Pendant les arrêts, l'activité est mise entre parenthèses au profit d'un repli sur l'intimité sociale. Alors que pendant les cheminements il y a interaction avec les autres, pendant les arrêts, il y a interaction dans l'entre soi ; dans la première situation, la langue utilisée est le français, dans la seconde c'est la tamasheq. Mais ni dans la première, ni dans la seconde, les normes de l'interaction ne sont communes avec celles du campement.

Il reste cependant une dimension de la vie sociale qui perdure quasiment à l'identique de la brousse jusqu'à Abidjan. Il s'agit des règles de l'hospitalité. Celles-ci n'entrent en vigueur que lorsque des migrants originaires d'autres campements rendent visite à d'autres, par exemple entre Garbel et Gonzague, ou lorsqu'un migrant venu d'une autre ville arrive à Abidjan. Par contre, elles n'apparaissent pas lorsque de nouveaux migrants arrivent avec comme objectif de rester là pour plusieurs mois. « L'étranger » est pris en charge par le migrant qui lui est le plus proche au niveau de la parenté : il se charge de lui acheter du thé, de la nourriture, de lui trouver une place où dormir s'il souhaite passer la nuit.

« Aujourd'hui un étranger est arrivé de Lomé : il s'agit du cousin germain de M.A. et de R.A. (son père est le frère de leur mère). « *J'ai quitté la maison depuis plus de 10 ans, je ne veux pas revenir au Niger à cause du soleil. Je suis resté à Lagos, à Cotonou, à Lomé et récemment j'ai décidé de venir à Abidjan.* » M.A. part acheter du thé et de la viande grillée pour lui offrir. Le soir « lui donne son lit, lui dormira au sol sur une natte » (C.T., Abidjan, 11 septembre 2001).

La venue de cet « étranger » est l'occasion de réactiver les normes de parenté ; l'oncle de M.A et R.A., étant frère de leur mère, est comme leur père, par conséquent ses enfants sont comme leur frère. « L'étranger » est aussi plus âgé qu'eux. Enfin, il faut noter que le frère qui s'est levé pour acheter quelque chose est le frère cadet. Au campement, la venue d'un tel « étranger » aurait été l'occasion d'égorger un animal en son honneur. Ici, la viande grillée remplace l'animal égorgé, tout en conservant son caractère symbolique. Le thé, quant à lui, est incontournable lorsque quelqu'un vient : c'est l'élément fondamental de l'hospitalité. Cet événement montre comment, lors d'occasions exceptionnelles, les règles ressurgissent : tout dépend finalement de la qualité de l'individu qui arrive, de sa proximité. Lors des visites entre Gonzague et Garbel, les règles de l'hospitalité sont réduites au minimum, non pas tant en raison de la fréquence de ces visites, ou du partage d'une même condition de migrants, mais plutôt parce que soit les migrants en question viennent du même campement, ils ne sont donc pas des « étrangers » les uns envers les autres, soit ils viennent de campements très proches. Dans l'exemple présenté ci-dessus, la condition « d'étranger » repose sur la longue absence de

l'individu, en un lieu lointain, le fait que ses parents résident dans un campement relativement éloigné d'Ingui. Le statut « d'étranger » à Abidjan repose sur le système de relations au campement ; si un migrant est considéré comme « étranger » à Ingui, il en sera de même à Abidjan, et inversement. Suivant cette perspective, les visiteurs venant de Gonzague ne sont accueillis que par du thé qui est apporté par l'un ou l'autre des migrants alors présents à Garbel, les rapports de parenté n'intervenant que peu ou pas dans le choix de celui qui offre.

Dans cette description des normes et codes en vigueur à Abidjan, l'individu semble s'imposer comme un référent par rapport au groupe social. Toutefois, une telle présentation pourrait laisser à penser que la ville créerait, serait à l'origine de cette dynamique. Précédemment lors de la description des pratiques spatiales, j'ai signalé que les migrants réduisaient au maximum leur espace vécu, mais aussi les interactions avec d'autres. Enfermé dans son quartier, le groupe de migrants semble aussi s'enfermer sur lui-même si l'on fait abstraction des relations commerciales, réduites à la simple transaction. Plus que la ville, la distance rend possible de tels changements : la distance sociale renforcée par la distance topographique, l'une et l'autre participant de l'apparition en retour d'une proximité spatiale, et d'une complicité sociale autour d'un secret entretenu quant à la réalité de la migration. Reprenons une fois encore la métaphore du puits employée par un migrant ; elle rend compte de ce jeu entre distance et proximité, jeu qui est aussi passage du rural à l'urbain. Si j'ai décrit les pratiques spatiales et sociales à Abidjan, les changements qui interviennent par rapport au campement, il est nécessaire de leur donner du sens, notamment par rapport aux définitions précédentes : en quoi les migrants s'engagent-ils dans un processus d'individuation ? Que signifie le passage d'un référent social à un référent individuel ?

Marqués par l'enfermement au sein du quartier, les modes d'habiter à Abidjan, peuvent s'analyser comme porteurs d'individualisme. Ce dernier est un processus historique, le produit de dynamiques des relations sociales, à mettre en regard de la division sociale du travail. Ainsi Louis Dumont (Dumont, 1991) a montré qu'y compris en Occident, où l'individu ne s'est institué comme une valeur qu'à la suite d'un processus historique relativement long dans lequel le christianisme, la philosophie, mais aussi des courants venus de l'extérieur, ont eu maille à partir. Face à une telle reconstruction historique, la question est alors de savoir s'il est possible d'invoquer l'individualisme pour décrire des formes de sociabilité élaborées dans des contextes différents (que ce soit au présent ou dans le passé). *« Dans une perspective plus sociologique, se réclamant plus ou moins implicitement de Marx et plus directement de Durkheim, ce qui est donc mis en avant, c'est alors, plus qu'un lent mouvement de l'imaginaire social, que le développement de la division sociale du travail en tant qu'il est porteur d'un processus global (collectif) et objectif (inintentionnel) d'individualisation : de production sociale de l'individu comme entité (relativement) indépendante de ses entourages sociaux originels et (relativement) autonome par rapport aux statuts, fonctions et identités que lui assignent par ailleurs sa naissance, son sexe et son âge »* (Marie, 1997b, p. 407). La pratique du salariat pour un nombre

réduit de migrants, de même que celle du petit commerce ambulant, obligent à une reconsidération de la division du travail. Cependant, cette dernière ne suffit pas à expliquer le processus d'individualisation dans lequel les migrants s'engagent à Abidjan ; il faut compter avec les distances, non seulement comme condition de possibilité de l'individualisation mais aussi comme permission de cette individualisation. Cette remarque oblige à en revenir au projet migratoire et aux conditions de son élaboration. Selon une dimension strictement économique, le projet relève du cadre familial : l'absence est autorisée par les parents et/ou par l'épouse sous la condition que cette collectivité en retire un bénéfice en retour. Le groupe familial s'en remet ainsi à l'individu pour une partie de son existence économique. À Abidjan, la division sociale du travail à l'intérieur du groupe de migrants est tout autant le produit d'une réalité proprement urbaine, que le produit du projet migratoire élaboré en amont.

L'introduction du projet migratoire dans l'analyse de l'individuation amène à établir des distinctions au sein du groupe de migrants, en fonction de leurs parcours et notamment de la fréquence des retours, des allées et venues. D'un côté se trouvent ceux qui optimisent leur séjour, au sens où l'objectif premier est de réunir au plus vite le pécule nécessaire au retour ; généralement et sauf événement exceptionnel, cette catégorie de migrants respecte l'alternance entre saison des pluies et saison sèche. D'un autre côté, ceux qui sont en migration depuis de nombreuses années, qui placent le retour comme un objectif lointain et dont les préoccupations quotidiennes sont plus orientées vers la vie à Abidjan que vers la réalisation d'économies dans la perspective d'un retour.

*« Cette année, il est plus difficile de gagner de l'argent que l'année passée. L'année dernière avec A.R., on est resté seulement cinq mois. Cette année, on sera obligé de rester plus longtemps » (H.I., Abidjan, 1er octobre 2001).*

*« Moi, je rentrerais quand j'aurais trouvé un bon travail, comme un grand commerce. Tu commences à travailler un peu et puis avec l'argent tu fais autre chose où tu vas gagner plus. Au bout de quatre ans ou cinq ans comme ça, tu peux rentrer. Eux là [A.R. et H.I.], ils restent pendant 6 ou 8 mois, ils gagnent 100 000 francs CFA comme ça et puis ils rentrent. Après ils n'ont rien. Circuler c'est pas bon, parce que tu ne gagnes jamais beaucoup » (R.A., Abidjan, 22 septembre 2001).*

Ces deux remarques renvoient à deux reformulations différentes du projet migratoire suivant les contraintes familiales et les aspirations individuelles. Dans le premier cas, le projet migratoire n'est pas mis en jeu lors du séjour à Abidjan : l'objectif est de gagner une somme d'environ 100 000 francs CFA, d'acheter les vêtements, chaussures nécessaires au retour, puis de rentrer au campement. Malgré la distance de ceux qui ont participé à la construction de ce projet, il est respecté, accepté. L'individu est en quelque sorte partagé entre un processus d'individuation que reflètent les pratiques sociales et spatiales urbaines, et un projet migratoire marqué par la dimension holiste, dimension qui se trouve en quelque sorte « transportée » en ville. Dans le second cas, l'objectif est placé sur la réussite en migration : la promotion sociale doit avoir lieu en ville, notamment parce qu'elle est impossible en brousse. Si au départ le projet migratoire élaboré dans le cadre familial est identique, il se transforme au long du séjour. Le processus d'individuation concerne alors tout autant les pratiques que le projet lui-même, au sens où il devient strictement individuel. Suivant cette perspective, le processus

d'individuation se double d'une réflexion concernant la migration circulaire et au-delà le cadre familial et ses contraintes : se démarquer d'un mode de circulation régulier revient à se démarquer, à s'autonomiser du cadre familial. Le migrant se positionne alors non seulement comme un individu, mais aussi comme sujet. À distance de l'idéologie holiste, se construit une « *cohérence problématique et hétérogène par essence : celle que peut élaborer, en construisant désormais sa propre histoire de vie, par bricolages successifs, à coups de compromis, de créations hybrides, de transactions plus ou moins négociées et imposées de fait, l'individu lui-même, qui s'affirme dès lors, dans ce processus, en tant qu'acteur et sujet* » (Marie, 1997b, p. 411). Le groupe de migrants affirme un processus d'individuation par le biais de pratiques sociales et spatiales communes et propres à l'espace urbain ; dans le même temps, son hétérogénéité est mise en exergue par le rapport entretenu avec le projet migratoire. Lorsqu'il prend une dimension strictement individuelle, au sens d'indépendante du cadre familial, l'individu devient acteur et sujet de sa migration ; au contraire lorsqu'il conserve les caractéristiques imposées par le cadre familial, la dimension holiste s'affirme dans l'espace urbain, non par le biais des pratiques, mais par le biais de la durée du séjour et des objectifs qui lui sont conférés.

Commun à l'ensemble du groupe des migrants, le processus d'individuation se retrouve également dans des dimensions plus symboliques du quotidien, notamment dans la transgression, la mise de côté des normes issues de la parenté et du statut social, régissant les comportements. Le processus acquiert alors un sens particulier pour les migrants, il n'est plus restreint à la seule dimension économique. Des comportements aussi anodins que le fait de danser la journée et en public, le fait de critiquer la chefferie... constituent autant de marqueurs d'une forme de liberté, permise justement parce qu'il y a individuation. Les comportements de l'individu ne sont plus dictés par le regard porté par les autres, mais par sa propre volonté.

Quels que soient les migrants, le processus d'individuation apparaît comme la condition *sine qua non* pour le migrant d'être en tant que tel. Le processus ne se limite pas à la seule remise en question du groupe, mais il participe d'une affirmation de l'individu-migrant : il est inhérent au projet, d'une certaine manière, au projet migratoire, puisque celui-ci conduit à l'émergence de la figure de l'exodant. Le processus d'individuation joue alors un rôle sur le plan politique comme cela sera analysé dans le chapitre suivant.

## *Conclusion*

Tel qu'il est décrit et analysé ici, le processus d'individuation apparaît comme une parenthèse, une période permise par le franchissement des distances, qu'elles soient spatiales et/ou sociales. Si les pratiques spatiales laissent à penser une certaine continuité entre les campements et l'urbain, les

significations de ces pratiques introduisent plutôt des ruptures. La réalité semble s'inverser dans ce passage entre holisme et individualisme. Cependant, l'idée de rupture est à nuancer dans la mesure où une partie des migrants, en se conformant au projet établi dans le cadre familial, introduit des formes holistes, dans le processus d'individuation. De même lorsque les migrants se positionnent dans ce processus et s'instituent comme acteur et sujet de la migration, ils restent marqués par la perspective du retour, perspective qui est synonyme d'abandon, d'impossibilité d'être acteur et sujet. Les migrants sont jeunes et sont esclaves, ce qui les place dans une double dépendance vis-à-vis de leurs aînés et vis-à-vis de la chefferie ; face à cette double dépendance, la migration se présente comme une catharsis, une période où l'individu est permis. Comme nous le verrons par la suite, cette problématique d'un processus d'individuation passager, comme est passagère la migration, rejaillit sur le quotidien des campements par le biais de l'émergence d'un conflit générationnel, qui prend parfois le visage d'un conflit social.

## CONCLUSION : TISSER UN LIEN : L'INTRIGUE DU MIROIR

« Je vais te dire tout ce que je pense de la Maison du Miroir. D'abord, il y a la pièce que tu peux voir dans le Miroir... Elle est exactement pareille à notre salon, mais les choses sont en sens inverse. Je peux la voir tout entière quand je grimpe sur une chaise... tout entière, sauf la partie qui est juste derrière la cheminée. Oh ! je meurs d'envie de la voir ! Je voudrais tant savoir s'ils font du feu en hiver : vois-tu, on n'est jamais fixé à ce sujet, sauf quand notre feu se met à fumer, car, alors, la fumée monte aussi dans cette pièce-là... ; mais peut-être qu'ils font semblant, pour qu'on s'imagine qu'ils allument du feu... Tiens, tu vois, les livres ressemblent pas mal à nos livres, mais les mots sont à l'envers ; je le sais bien parce que j'ai tenu une fois un de nos livres devant le miroir, et, quand on fait ça, ils tiennent aussi un livre dans l'autre pièce. « Aimerais-tu vivre dans la Maison du Miroir, Kitty ? Je me demande si on te donnerait du lait. Peut-être que le lait du Miroir n'est pas bon à boire... Et maintenant, oh ! Kitty ! maintenant nous arrivons au couloir. On peut tout juste distinguer un petit bout du couloir de la Maison du Miroir quand on laisse la porte de notre salon grande ouverte : ce qu'on aperçoit ressemble beaucoup à notre couloir à nous, mais, vois-tu, peut-être qu'il est tout à fait différent un peu plus loin. Oh ! Kitty ! ce serait merveilleux si on pouvait entrer dans la Maison du Miroir ! Faisons semblant de pouvoir y entrer, d'une façon ou d'une autre. Faisons semblant que le verre soit devenu aussi mou que de la gaze pour que nous puissions passer à travers. Mais, ma parole, voilà qu'il se transforme en une sorte de brouillard ! Ca va être assez facile de passer à travers... ». Pendant qu'elle disait ces mots, elle se trouvait debout sur le dessus de la cheminée, sans trop savoir comment elle était venue là. Et, en vérité, le verre commençait bel et bien à disparaître, exactement comme une brume d'argent brillante. Un instant plus tard, Alice avait traversé le verre et avait sauté légèrement dans la pièce du Miroir. Avant de faire quoi que ce fût d'autre, elle regarda s'il y avait du feu dans la cheminée, et elle fut ravie de voir qu'il y avait un vrai feu qui flambait aussi fort que celui qu'elle avait laissé derrière elle » (Carroll, 2005, p. 191-193).

Entre le campement et le quartier à Abidjan se construit un miroir : le quartier à Abidjan est une image inversée du campement. Cependant seuls les migrants, c'est-à-dire ceux qui, comme Alice, ont franchi le miroir, ont la capacité de voir le et dans le miroir. Les pratiques spatiales qui s'articulent autour des cheminements et des pauses permettent d'établir cette continuité qu'est l'image, les significations quant à elles renvoyant à l'inversion de l'image, si tant est que l'on puisse affirmer que le processus d'individuation est l'inverse du holisme. Inversion ne signifie pas rupture : une continuité s'établit également entre le processus d'individuation et le holisme, continuité qui s'exprime en partie par la désobéissance passive des migrants dans les campements. De même que le respect du projet migratoire constitue une irruption du holisme, de la communauté à Abidjan, la désobéissance passive peut s'interpréter comme une irruption de l'individualisme, partagé par les migrants, dans le

campement. La figure du miroir, observé et franchi par les seuls migrants, constitue en quelque sorte le nœud de l'intrigue qui se noue entre continuité et distance : le miroir met à distance ce qu'il reflète, car il donne à voir la profondeur, mais la réalité et son reflet sont en continuité par le biais de l'image. Lorsqu'ils franchissent le miroir, les migrants ont aussi la même attitude qu'Alice, ils se retournent pour voir ce qu'ils ne voient pas dans le miroir : le franchissement renvoie alors à une prise de conscience des pratiques propres au campement, comme de la place qui leur est conférée dans le groupe social. Le retournement, attitude réflexive par excellence, constitue donc l'une des conditions de possibilité du processus d'individuation. Celui-ci résulte tout autant de la division sociale du travail en vigueur à Abidjan, que du projet migratoire et de cette capacité à adopter une posture réflexive sur son propre groupe social.

Je reprendrais ici la citation de Mathis Stock énoncée dans l'introduction, selon lequel « *un mode d'habiter fondé sur la mobilité semble avoir pour corollaire la capacité des individus à affronter les lieux étrangers et à rendre ceux-ci familiers* » (Stock, 2004). Plus qu'une capacité à affronter l'étranger pour en produire du familier, la mobilité est une capacité à construire de la continuité entre lieux étrangers et lieux familiers, une capacité à regarder dans le miroir et à franchir le miroir. Or l'intrigue qui se noue autour de ce miroir, si elle implique le franchissement et la réflexivité, n'implique pas forcément la mobilité.

L'intrigue du miroir permettrait ainsi de dépasser la dichotomie classique entre mobilité et sédentarité, pour mettre en évidence des modes d'habiter construits à partir de la capacité au franchissement vers une réalité autre et à la réflexivité. Cette dernière oblige à un savoir-faire avec les lieux. De même dans le cadre de la migration circulaire, le passage d'un lieu à un autre, s'il suppose en filigrane la mobilité, repose plus sur les distances entre ces deux lieux, distance sociale et distance spatiale. En fait plus qu'un mode d'habiter fondé sur la mobilité, le passage entre l'intimité et l'ailleurs – ailleurs qui est un là-bas en puissance – repose sur la distance. Si localement il est possible, métaphoriquement, de parler de territoire nomade, les migrants s'en détachent parce qu'ils disposent de cette capacité de jeu avec les distances, qui est aussi un jeu avec les lieux.

Sans retomber dans la dichotomie entre mobilité et sédentarité, il est nécessaire de s'interroger sur la signification de modes d'habiter fondés sur la distance. Précédemment j'ai insisté sur les continuités spatiales et sociales permises par l'intrigue du miroir. Or le nomadisme renvoie à des modes d'habiter qui s'articulent certes autour des cheminements et des arrêts, mais aussi sur la capacité à gérer la distance : distance sociale, les membres du groupe étant en partie dispersés, distance spatiale entre des lieux occupés périodiquement. Alors pour ce qui est des migrants circulaires, ne peut-on pas parler de modes d'habiter nomades, non pas tant en référence au passé, à la culture du groupe, qu'à ce présent du jeu avec les distances ?

Le groupe des migrants reste le seul à regarder le miroir, et bien sûr à le franchir. Suivant la logique de la circulation, ils donnent à voir à ceux qui restent, aux immobiles, ce qu'il y a de l'autre côté du

miroir. De même, suivant l'attitude réflexive, ce qu'ils voient du campement à partir d'Abidjan, c'est-à-dire ce qui est devenu un reflet, diffère de la réalité vécue au quotidien. Des pratiques aux représentations, le miroir s'éclate en de multiples facettes, il devient parfois déformant. Pourtant pratiques et représentations sont indissociables, elles ne sont distinguées ici que pour des raisons de clarté du propos. Comment les discours sur les lieux se construisent-ils ? À partir de l'unique miroir franchi par les migrants, quelles sont les facettes qui apparaissent pour dire la distance et dire les lieux ?

**CHAPITRE 8 :**

**PAROLES MOUVANTES : LES PARADOXES DE LA SPATIALITE**

L'analyse des pratiques spatiales et sociales particulières au groupe de migrants fait apparaître un jeu avec les lieux, une capacité à jouer avec les distances ; l'intrigue de ce jeu peut être figurée par le miroir. Ces pratiques sont indissociables d'un discours sur les lieux, c'est-à-dire d'un ensemble de représentations qui confère au miroir de multiples facettes, dont certaines sont déformantes. En s'intéressant aux différents discours sur les lieux, l'objectif n'est pas tant de mettre en évidence les idéologies que de montrer en quoi les représentations se diversifient selon la situation et le contexte de leur énonciation, en fonction de la position du locuteur et de l'interlocuteur. Si, dans certains contextes, le discours est une inversion de la réalité et peut alors se comprendre comme une idéologie, dans d'autres contextes il recouvre une connaissance et une reconnaissance par l'individu de sa position, de son statut.

La variation des contextes de l'énonciation, des locuteurs comme des interlocuteurs, permet d'insister sur la place de la circulation dans le groupe social, en particulier sur sa fonction critique. Le discours tenu par les migrants sur les campements est différent selon qu'ils soient dans ce campement ou qu'ils soient en ville, de même que leur discours sur la ville est différent selon qu'ils soient au campement ou dans le quartier. *« Le contexte reste déterminant [...]. (De fait, découvrir une énonciation qui n'a seulement qu'une seule lecture possible, c'est découvrir une énonciation qui ne peut avoir lieu que dans un seul contexte.) Plus grave, on n'a jamais analysé ce qui, dans un contexte, lui fait déterminer la signification d'une énonciation, pas plus qu'on n'ait dit quoi que ce soit des classes de contextes qui apparaîtraient ainsi, toutes choses qui nous permettraient d'aller plus loin que la simple affirmation que le contexte compte »* (Goffman, 1987, p. 76). Si l'énonciation possède en elle-même et pour elle-même certaines significations, le champ des significations s'étend, lorsque le contexte est introduit comme également signifiant. L'énonciation n'a de sens qu'en rapport avec la réalité sociale, spatiale, culturelle, dans laquelle elle est énoncée. Décrire le contexte revient à décrire la position du locuteur dans le temps, dans l'espace et dans son groupe ; complémentaire du contexte, la situation renvoie à un état de la discussion c'est-à-dire à la position des différents acteurs à un moment donné – celui de la discussion.

De la même manière que les pratiques sociales et spatiales font état d'une gestion des distances, l'analyse des discours se fonde sur la variation des contextes en jouant avec les distances. Quelles sont les caractéristiques du discours énoncé sur les campements, sur la zone de Bankilaré par les migrants ? En quoi diffèrent-ils selon que ces migrants sont dans les campements ou à Abidjan ? Le même type de questionnements est ensuite repris pour l'analyse de la ville d'Abidjan. Quelles sont les caractéristiques du discours énoncé par les migrants sur leur quartier à Abidjan, sur la ville d'Abidjan dans sa globalité ? Comment les non-migrants se réapproprient-ils ce discours en regard de l'analyse qu'ils font de leur propre réalité par la pauvreté ? Si la variation des énoncés ouvre vers la compréhension des spatialités propres aux migrants, elle n'est pas limitée à la seule dimension géographique ; les pratiques ont permis de mettre en évidence une dimension politique particulière qui

se matérialise à la fois par le processus d'individuation et par la désobéissance passive. La dimension politique se retrouve dans les différents discours conduisant à analyser les spatialités qui se dessinent alors au regard de la condition d'esclave. En quoi le discours produit sur et dans les différents lieux constitue-t-il un outil de libération ? Comment participe-t-il de l'émergence, certes de la désobéissance passive, mais aussi d'une résistance active de la part des migrants ?

La fonction politique des discours sur les lieux se retrouve aussi lorsque les migrants décrivent la ville d'Abidjan. Celle-ci occupe une place particulière dans les discours, puisqu'il semble que ce soit le seul lieu conduisant à des énoncés identiques qu'ils soient formulés dans le quartier ou dans les campements. En quoi est-il possible de parler de construction mythique pour décrire cette forme du discours ? Comment le mythe se positionne-t-il pour légitimer la pratique migratoire ? La fonction du mythe ne se limite pas à la seule légitimation d'une pratique ; le mythe n'intervient pas seulement a posteriori. Il s'institue également comme un acte, disposant d'une capacité performative. En quoi le mythe, par le biais de cette capacité performative, est-il constitutif du projet migratoire, tel qu'il est élaboré au sein du groupe de migrants ? Le discours mythique sur Abidjan, comme les autres discours, ne peut se penser par rapport à un seul lieu. Comment s'institue-t-il comme un discours ayant une fonction politique éminente au sein des campements ? En quoi participe-t-il lui aussi d'une contestation de l'esclavage ? Comment chez les non-migrants, les immobiles le mythe sur Abidjan et la lecture de la réalité par la pauvreté entrent-ils en concurrence, participant de l'émancipation de la critique de la pratique migratoire ?

Faire varier les contextes et les situations d'énonciation du discours permet d'articuler le dire et le faire avec les lieux, c'est-à-dire d'insister, une fois encore, sur les continuités, tout en précisant la dimension politique de l'espace local qui se construit alors.

## I- LE CAMPMENT : FIGURE DE L'ALIENATION OU DE LA QUIETUDE ?

L'analyse des discours tenus sur le campement ne concerne que les seuls exodants, non parce que les immobiles<sup>98</sup> ne disposent pas d'une lecture de cette réalité. Toutefois la lecture des campements par les immobiles est tellement indissociable de celle qu'ils font des migrations internationales, que je l'analyserai par la suite. Dans cette partie je me centrerai sur les discours tenus par les migrants sur les campements, lorsqu'ils y sont présents, puis lorsqu'ils sont à Abidjan. En quoi ces discours oscillent entre une image du campement fondée sur la figure de l'aliénation et une image fondée sur la figure de la quiétude ? Comment participent-ils de l'émergence d'un discours politique circonscrit en un lieu et un temps particulier, celui de la ville ?

### *1- Les exodants : dire le campement au campement*

Dire le campement au campement consiste à décrire une réalité qui se donne à voir dans l'immédiateté puisqu'elle est placée sous le regard des locuteurs et des interlocuteurs. Cependant, elle ne se limite pas à une description, simple lecture de la réalité : elle fait appel à l'imaginaire social, c'est-à-dire non seulement à ce que les migrants connaissent et reconnaissent de cette réalité, mais aussi à ce qu'ils souhaiteraient que cette réalité devienne. L'analyse de ces discours s'organise en fonction de la variation des contextes et des situations. Selon que le ou les migrants appartiennent au campement d'Ingui, à celui de Wississi ou à l'un des villages et campements de Yumban, le discours diffère parce que les contextes sociaux et spatiaux diffèrent également. En quoi ces différents contextes permettent-ils de rendre compte de la diversité des discours et surtout en quoi leur confèrent-ils un surcroît de significations ?

La variation des contextes n'est pas le seul élément qui étend le champ des significations : il faut ajouter le rôle des différentes situations. Par exemple, selon que l'interlocuteur soit migrant ou non, qu'il appartienne à telle ou telle classe d'âge, à telle ou telle catégorie sociale, les propos énoncés ne seront pas les mêmes. En quoi la variation des énoncés en fonction de la situation est-elle un révélateur de la place de chacun dans le groupe social ? Également quelle que soit la situation, il est nécessaire d'ajouter que ma présence a pu conduire à la modification de certains discours, sans qu'il soit véritablement possible de déterminer en quoi. À Yumban, ma première venue ayant eu pour objectif la

---

<sup>98</sup> Immobiles renvoient à l'ensemble des populations non migrantes, c'est-à-dire aux hommes âgés, qui peuvent être d'anciens migrants, s'ils appartiennent à la catégorie des descendants d'esclaves, et aux femmes quels que soient leur classe d'âge et leur statut social

réalisation d'une étude pour le P.N.E.D.D., il est probable que les discours aient plus insisté que d'ordinaire sur les difficultés quotidiennes, les solutions qu'il faudrait y apporter.

Comme je l'ai déjà signalé, le campement d'Ingui est marqué plus que d'autres par la pérennité de certaines formes d'esclavage, les exodants appartenant à cette catégorie. Le fait d'être esclave et exodant dans ce campement guide non seulement la teneur des discours, mais aussi la prise de parole. Rares sont les discussions auxquelles participent des exodants lorsque les vieux et la chefferie sont présents. L'âge de certains descendants d'esclaves, leur position par rapport à la chefferie, comme conseiller ou confident, leur offre la possibilité de parler, ce qui n'est pas le cas pour les exodants. Aussi les discussions relatées ici se sont déroulées exclusivement en présence de migrants. À l'intérieur du groupe d'exodants se dessinent d'autres hiérarchies qui guident aussi la prise de parole : les aînés monopolisent la discussion, au détriment des cadets qui n'y ont que peu ou pas accès. Ainsi les logiques de la prise de parole en public obéissent largement aux logiques de la hiérarchie sociale et des codes de parenté, du moins lorsque l'on est à l'intérieur du campement.

*« Tu vois ici, c'est tranquille. On se promène comme on veut, y'a rien. Personne n'est là pour te demander les papiers... Y'a une biche là-bas ». Ils partent en courant pour essayer de la rattraper. Lorsqu'ils reviennent, nous croisons A., la discussion s'arrête, échange de salutations. La discussion ne reprendra pas jusqu'à ce que nous nous séparions en arrivant à Ingui ». (C.T., Ingui, 18 avril 2001).*

Ces quelques propos prononcés par un migrant en présence de ses pairs, alors que nous nous trouvions sur la mare reflètent les contraintes touchant à la prise de parole. A. est le frère cadet du chef. Dès qu'ils l'aperçoivent, la discussion a cessé, elle ne reprendra pas, même lorsque ce dernier s'est éloigné, parce que nous approchions des premières maisons d'Ingui. Toutefois un premier élément transparait ici quant à la lecture faite de la réalité du campement : il s'agit de la quiétude, de la sécurité qui prévaut en brousse, par comparaison avec ce qu'ils vivent à Abidjan.

*« Ici, on se promène comme on veut, on est chez nous, on va comme on veut. Y'a pas les contrôles, les rafles. C'est les droits de l'homme ! » (C.T., Ingui, 14 avril 2001).*

Cette remarque qui suit une discussion concernant les droits de l'homme (les migrants, ayant entendu cette expression à Abidjan, m'ont interrogée sur sa signification), reprend cette idée de quiétude et de tranquillité qui est attachée au campement. Il s'agit là des seuls discours positifs tenus par les migrants sur le campement, qui sont aussi les discours dominants, au sens où ils sont complémentaires de ceux relatant les difficultés quotidiennes.

*« C'est difficile de vivre ici. Il n'y a rien à faire, seulement dormir ou se promener. Tu passes chez l'un ou chez l'autre, tu prends le thé et c'est tout. Il n'y a rien à faire ». (C.T., Ingui, 6 avril 2001)*

*« Le jardinier à Ezak, il ne peut pas gagner beaucoup parce que depuis qu'il cultive, il n'a jamais acheté une vache, même pas un mouton. Ici c'est comme ça, ce n'est pas avec la culture que tu vas gagner quelque chose ». (C.T., Ingui, 14 avril 2001).*

Les discours touchant aux difficultés au campement font référence aux pratiques en saison sèche, c'est-à-dire à ces journées qui s'articulent autour des visites aux uns et aux autres, autour de la pause du thé et des jeux. De la même manière que les précédents, les discours sur les difficultés se

construisent par rapport aux migrations internationales, ici ils viennent les justifier. Il est probable que la présence systématique de la pratique migratoire dans les conversations concernant le campement ait été accentuée par le fait que les migrants connaissent mon sujet de recherche. La seconde citation décrit un paysan d'un campement proche d'Ingui, qui est le seul, autour de cette mare, à avoir mis en place un jardin selon une perspective à long terme : il cultive des légumes, des fruits pour les vendre à Bankilaré.

Les propos sur les difficultés au campement, qui touchent soit à l'absence d'activités, soit au fait que les activités possibles sont peu rémunératrices, sont complémentaires de ceux faisant directement état de la tranquillité et de la quiétude quotidienne. En effet, ils ne viennent pas les contredire mais plutôt les confirmer : l'absence ou le peu d'activités sont aussi synonymes de quiétude. Ils confirment la monotonie des journées en saison sèche, le fait que chacun est libre de faire ce que bon lui semble, certes en respectant les contraintes sociales. Une fois encore, par rapport au quotidien à Abidjan, où les migrants sont dans l'obligation de travailler, l'absence d'activités apparaît comme une parenthèse quasiment comme un moment de loisir.

Toutefois, à Ingui, le discours positif sur le campement est contrebalancé par une critique des relations sociales, même si elle reste discrète, notamment par rapport à Abidjan. De surcroît elle est essentiellement prononcée hors du campement, soit sur le chemin menant à Bankilaré, soit à Bankilaré même. Lorsqu'elle est énoncée au campement, il faut que la nuit soit venue, que les migrants soient sûrs que personne ne peut les entendre.

*« Le chef, là-bas, il est méchant, ils profitent toujours des gens. Moi je ne vais pas les saluer, parce qu'ils cherchent toujours à profiter » (I.H., Ingui, 18 avril 2001).*

*« Ce soir discussion entre la chefferie et les vieux, à propos de céréales à prix réduits vendus par la Caritas. Les migrants ne participent pas, mais sont réunis chez A.R.. « Les vieux ils sont partis là-bas, pour savoir un peu avant d'avancer l'argent. Moi, je ne suis pas d'accord, j'ai pas confiance. C'est les rouges<sup>99</sup> qui ont gâté les projets ». Propos tenus par A.R. dont le père participe à la réunion » (C.T., Ingui, 6 mai 2001).*

*« Toi, tu le sais, ça ne sert à rien de cultiver le niébè, parce que le chef il va nous prendre ça. Les projets, ils disent que l'on refuse de travailler. C'est pas vrai ! C'est juste que si on gagne un peu, on est obligé de donner. Cette année on cultive seulement parce qu'il n'y a vraiment pas de mil » (I.H., Ingui, 17 octobre 2002).*

La première remarque a été prononcée alors que nous nous trouvions I.H. et moi sur la route menant à Bankilaré. La seconde résulte d'une discussion la nuit, les migrants étant les seuls présents chez A.R.. Enfin la troisième a été prononcée à Bankilaré, en présence d'un tiers non Touareg, mais susceptible de rapporter ces propos aux personnels du projet (il s'agit du gardien de la maison du chef de projet P.C.L.C.P. à Bankilaré). Les propos concernant la chefferie et, par extension, la condition d'esclave sont systématiquement énoncés dans des lieux autres que le campement, souvent des lieux neutres comme la route, ou dans des temporalités autres, la nuit. Dans l'une et l'autre de ces situations, la

---

<sup>99</sup> Le terme « rouge » désigne la noblesse en général, terme qui est censé renvoyer à la couleur de peau

parole peut se libérer. Le point critique sur la chefferie et la noblesse plus généralement ne peut s'énoncer que hors du campement, en raison de la peur d'être entendu ; Ingui présente la particularité d'abriter une tribu de religieux. Chez les plus vieux, comme les jeunes, critiquer la chefferie ou lui refuser quelque chose en sa présence est assimilé à une offense faite à Dieu. Les propos sur la chefferie et l'esclavage ne sont pas directement mis en relation avec la migration internationale. Ils viennent justifier l'absence de cultures de décrue à Ingui ; en effet, la mare et les aménagements dont elle a bénéficié rendent possible la culture du niébé. Or, celui-ci n'est cultivé massivement que lorsque la récolte de mil est très mauvaise (en 1997 et 2002 qui sont de très mauvaises années). L'absence de la culture du niébé est à mettre en relation avec la situation d'esclave : les exodants se refusent à cultiver, car ils refusent de donner une partie de leurs gains à la chefferie, préférant partir en migration. La condition d'esclave n'est pas explicitement reliée au projet migratoire ; le lien est médiatisé par l'impossibilité de réussite qui est avancée. Ce discours, et la dimension politique du projet migratoire, peuvent être mis en relation avec la désobéissance passive décrite précédemment. Par leur refus de cultiver le niébé, par leurs départs, les exodants évitent de se confronter directement à la chefferie. Cependant cette désobéissance passive tend à se transformer en résistance active, au sens où cette attitude confère au campement d'Ingui un profil économique original par rapport à ceux de Yumban où le contexte écologique est pourtant quasi similaire. Ne pas cultiver le niébé et partir en migration constituent autant d'éléments de résistance face à l'oppression de la chefferie. À Wississi, les discours sont différents, à l'image des conditions sociales ; la dimension politique du projet à Ingui se trouve alors mise en exergue.

L'ensemble des entretiens effectués à Wississi ou sur les marchés de la zone a réuni exclusivement des migrants ; seul un entretien a été mené en présence de l'instituteur de Wississi, personne extérieure à la problématique migratoire et locale, mais pouvant être amenée à comprendre les logiques développées par les migrants car il est lui-même Touareg.

*« Si j'ai trouvé un travail ici, je vais pas retourner. Je préfère rester à côté de mon parents. L'homme cherche que la mort là-bas. Si je suis à côté, je peux venir voir mon parents tous les deux ou trois jours [...] Ici, il y a trop de chaleur, et puis la nourriture, c'est différent. [...] Si au moins on peut trouver une solution, s'il y a au moins assez de mil, on peut pas partir. Le problème, c'est la pluie » (Migrant, Wississi, 26 avril 2001).*

*« Je voyage seulement, je voyage seulement. C'est pas parce que je suis pauvre, je voyage seulement. Je préfère aller en Côte d'Ivoire, c'est tout. C'est comme ça, y'a mes amis qui vont, je préfère moi aussi aller. Mon père n'est jamais parti, il est toujours avec les animaux qu'on a achetés avec l'argent de la côte. Moi, si je trouve un travail ici, à part berger, si je trouve un travail qui est pas loin de chez moi, je vais rester. Mais le travail des pâturages, là je veux pas » (Migrant, Wississi marché de Belley Koira, 29 avril 2001).*

*« C'est les amis qui vont. Comme eux y vont, moi je dois partir. Y'a pas de travail ici, si c'est pas la culture » (Migrant, Wississi, marché de Belley Koira, 29 avril 2001).*

À Wississi le campement n'est abordé qu'en relation avec les migrations internationales. Le premier migrant effectue un parallèle entre la dureté du climat, l'absence de nourriture, et la situation en Côte d'Ivoire supposée meilleure. La question sociale et politique n'est pas mise en relation avec la

condition d'esclave qui est partagée par l'ensemble des membres du groupe, mais selon une réalité qui se limite au statut. Ainsi les propos tenus sur le campement dénotent plus un changement dans le rapport au travail qu'une critique sociale et politique. Telles qu'elles sont présentées ici, la culture ou la conduite des troupeaux n'apparaissent pas comme de véritables travaux. D'un côté il y a le travail qui serait spécifique à Abidjan et d'un autre côté des activités qui seraient propres à la brousse : si les migrants s'impliquent d'un côté, ils se détachent d'un autre côté, au point de refuser d'exercer ces activités. Par extension, le travail serait associé à un revenu monétaire, alors que la culture et la conduite des troupeaux ne sont associées qu'à la subsistance, n'offrent pas de revenus monétaires. Un renversement consécutif à la pratique des migrations circulaires semble s'être produit dans la représentation de l'économie à Wississi : il est nécessaire de rappeler que dans ce campement les remises sont nettement supérieures à celles d'Ingui et que nombre de migrants envoient régulièrement de l'argent à leur famille. La monétarisation de l'économie qui en résulte a sans doute conduit à la construction de l'image du travail comme pourvoyeur de revenus fiduciaires. À cela il faut ajouter qu'élevage et culture relèvent tant du quotidien des populations, qu'ils ne sont pas perçus comme un travail, dans le sens d'un moment dans la journée entièrement consacré à la recherche d'un revenu. La dimension sociale et politique du projet migratoire revêt un caractère plus large qu'à Ingui. Dans ce dernier campement, elle est directement en relation avec l'esclavage qui y prévaut, alors qu'à Wississi elle se joue autour d'un changement de signification du travail, autour de la nécessité de se procurer un revenu. Toutefois, là aussi, une césure transparait au sein du groupe social : les exodants valorisent la migration par le biais du travail et dévalorisent en retour la vie au campement. À l'inverse les plus âgés valorisent toujours le campement, puisqu'ils associent toujours élevage et culture à l'idée de travail.

Dans les différents villages et campements qui s'égrènent autour de Yumban, les discours sont encore différents, notamment parce que les destinations de la migration divergent. Abidjan n'est qu'une destination marginale au profit de Lagos, de la Libye et de l'Arabie Saoudite. Localement l'esclavage est également marginal chez les populations touarègues. Enfin Touaregs et Songhay cultivent non seulement du mil mais aussi du niébé et du sorgho en culture de décrue autour de la mare. Si la migration est très présente, les séjours effectués à l'étranger sont moins longs, les remises importantes. Le discours des migrants sur leur village ou campement a été recueilli exclusivement dans le cadre d'entretiens de groupe, avec les migrants présents à ce moment-là. Dans tous les cas, les immobiles étaient à proximité, susceptibles d'entendre les propos tenus. Enfin comme je l'ai signalé précédemment, ma première venue était liée au P.N.E.D.D., image dont il me fut impossible de me départir par la suite. L'ensemble de ces éléments a sans doute introduit des biais dans les propos tenus.

*« Ici, on peut cultiver le mil et le niébé. Pour le niébé, le problème c'est le sable. Il y a un problème là-haut dans la montagne avec les mares. Aujourd'hui elles sont ensablées et donc le sable il descend dans Yumban. Quand la culture est finie, on peut partir, parce qu'il faut trouver*

*les habits pour la famille. Mais s'il y a la famine, on ne revient pas* » (Migrant, Imrad Kel es Souk I, juin 2001).

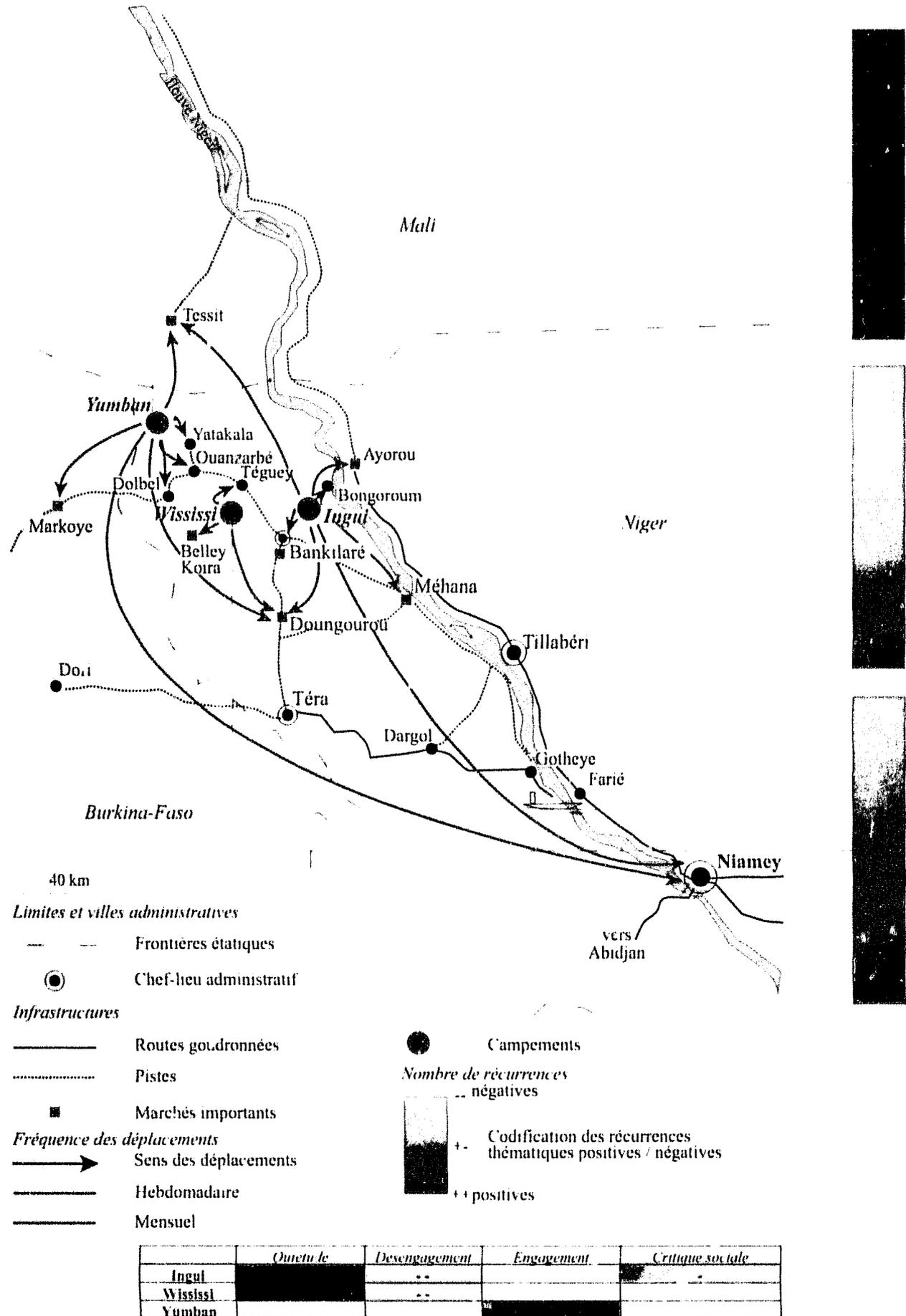
*« La pluie ne vient plus ; y'a le sable dans la mare, et elle ne se remplit pas bien. Alors on est obligé de partir. On trouve pas les habits ici »* (Migrant, Imrad Kel es Souk II, juillet 2001).

*« La saison des pluies n'est pas bonne, il faut toujours acheter du mil. Et, puis c'est difficile de cultiver le niébé parce qu'il y a le sable et les rochers »* (Migrant, Village de Tindaratan, juin 2001).

Quel que soit le campement concerné, les discours tenus par les migrants de la mare de Yumban s'articulent, d'une part, autour des mauvaises saisons des pluies, d'autre part, autour de la difficulté de cultiver à la suite de l'ensablement et donc de l'assèchement temporaire de la mare. Ces discours ne sont pas très différents de ceux tenus par les plus âgés, même si ceux-ci se déclarent désolés par les départs. L'assèchement temporaire de la mare de Yumban constitue le fait marquant pour les populations qui vivent sur ses rives, qu'elles appartiennent à l'une ou l'autre des classes d'âge, qu'elles migrent ou non. En effet, cet assèchement, conjugué aux mauvaises saisons des pluies a conduit à des changements dans l'économie locale. Tout particulièrement la migration circulaire a acquis une place plus importante. Toutefois, le souci pour les dégradations des conditions culturelles révèle en retour une participation et un intérêt des migrants pour les cultures, qui semblent en voie de disparition à Ingui comme à Yumban. Même si, notamment dans les trois tribus touarègues présentes autour de Yumban, les Kel es Souk I et II et les Kel Tafadest, les remises sont importantes, en raison des nombreux départs vers l'Arabie Saoudite, la monétarisation de l'économie ne s'accompagne pas d'un désintérêt pour l'économie locale. Contrairement à Wississi, la monétarisation de l'économie à Yumban est plus consécutive de l'introduction des cultures de décrue, que de celle des migrations circulaires. Si à Wississi, les migrations participent pleinement du système de production, autour de Yumban, elles ont surtout une vocation d'épargne.

Les discours dans les trois campements tenus par les exodants font apparaître des divergences qui résultent des différences de contexte comme des différences dans la construction du projet migratoire. Le seul point commun est le qualificatif de quiétude, de tranquillité associé au campement, en relation avec le fait d'être chez soi, parmi les siens. Au-delà une problématique particulière à Ingui apparaît autour de la question de l'esclavage. Exigeant une délocalisation du discours sur des lieux neutres, la critique sociale et politique se transforme progressivement en résistance active par le refus de cultiver le niébé, malgré des conditions écologiques favorables, malgré les impératifs de subsistance. Si la désobéissance passive est présente par le biais des stratégies d'évitement, de contournement, la résistance active est, quant à elle, constitutive du projet migratoire. L'analyse des discours tenus à Wississi et à Yumban permet de mettre en exergue la place de la problématique de l'esclavage propre à Ingui. Si la dimension politique émerge dans le projet migratoire à Wississi, elle est en relation avec la monétarisation de l'économie et le point de vue sur le travail. Les normes sociales au campement ne sont pas énoncées comme participant aux départs. Il en est de même à Yumban, alors que la

Carte n°17 : Le campement vu du campement : pratiques et qualifications spatiales des exodants



Source : Entretiens, F. Boyer, 2001-2002

Conception et réalisation : F. Boyer, Mignier (UMR6388), fév. 2005

monétarisation est plus ancienne. Par le biais de leur participation à la culture du niébé, les exodants sont impliqués dans l'économie des campements et des villages, la migration intervient essentiellement comme système d'épargne. Dans ce dernier cas, la dimension politique semble absente.

Une telle lecture de la réalité des campements et du projet migratoire par les migrants se doit d'être mise en relation avec la lecture faite d'Abidjan. Notamment dans le cas d'Ingui, une continuité apparaît entre la désobéissance passive, la résistance active et le processus d'individuation propre à l'espace urbain. La problématique de l'esclavage s'institue comme l'élément fédérateur pour les migrants de ce campement.

#### Encadré n°16 : Cartographier les discours

Une cartographie de tels discours, c'est-à-dire qui décrivent la réalité du campement semble impossible. En effet, comment les localiser et les représenter graphiquement au-delà de la simple localisation et représentation des contextes. Afin de contourner cette contrainte, de donner à voir les discours, j'ai choisi de partir d'un fond localisant et représentant l'espace des pratiques sociales et spatiales, tel qu'il a été décrit dans le chapitre précédent.

Aux côtés de ce fond classique, les gradients visent à montrer les dominantes du discours. Le point de départ est au jaune clair associé au rejet du campement jusqu'au rouge qui correspond à un attachement fort, avec tous les dégradés d'orange intermédiaires. Une telle représentation conduit à édulcorer le discours, à le simplifier, le réduire à de simples catégories plus ou moins. Toutefois afin de ne pas perdre les différences entre les contextes, trois gradients renvoient à chacun des espaces observés, Yumban étant considérée comme une entité.

La réduction des discours à des catégories repose sur une analyse des différentes thématiques et de ce qu'elles révèlent, ainsi que de leur récurrence dans les discussions. La distinction entre le plus et le moins repose sur le fait que le trait dégagé est valorisant ou dévalorisant pour le campement. Les éléments non abordés en fonction des campements ne sont pas codifiés.

	<i>Quiétude</i>	<i>Désengagement</i>	<i>Engagement</i>	<i>Critique sociale/esclavage</i>
<b>Ingui</b>	++	--		-
<b>Wississi</b>	++	--		
<b>Yumban</b>			++	

Une telle représentation ne permet que de dégager des tendances, sans spécifier la teneur de celles-ci. Cartographier un discours conduit à le lisser, à perdre une partie de sa complexité.

## 2- Les exodants : dire le campement à Abidjan

En faisant varier le contexte d'énonciation du discours sur le campement, c'est à-dire en suivant ce discours jusqu'à Abidjan, l'objectif est de montrer comme un énoncé sur un lieu et une société donnée varie selon la position des locuteurs. Cette analyse, de même que celle concernant les pratiques sociales et spatiales à Abidjan, ne concerne que les migrants d'Ingui, puisque c'est le groupe que j'ai suivi jusqu'en Côte d'Ivoire. Le discours énoncé sur le campement à Abidjan est-il en rupture avec celui énoncé au campement ou bien institue-t-il une forme de continuité ? En quoi à Abidjan les

migrants se positionnent-ils, par le biais de ce discours, comme les acteurs politiques qu'ils ne sont pas dans leur campement, conférant un surcroît de significations à la résistance face à l'esclavage ?

Avant de s'intéresser au discours tenu à Garbel même, il est nécessaire d'effectuer un retour sur le parcours, c'est-à-dire sur ce moment de mise en distance progressive du migrant par rapport au campement. En effet, la route est le lieu d'un premier changement, d'une première prise de parole libérée des contraintes sociales. Ainsi lors de la nuit passée à la frontière du Burkina-Faso, l'un des migrants a analysé en détail la situation politique de la zone de Bankilaré (celle-ci était alors marquée par la mort du député et le conflit de la décentralisation), ainsi que la position de la chefferie d'Ingui.

*« Tu sais, le député est mort. Et les « rouges » ne sont pas tous d'accord avec son remplaçant I.S. Il est soutenu par M.<sup>100</sup> mais pas par Boula. Le jour de l'enterrement, au marché à Bankilaré, les militaires sont venus sur le marché pour pas qu'il y ait de bagarres. Pourtant y'en a qui se sont battus à coup de bâton. Les gens pensent que c'est I.S. qui a tué le député par maraboutage. Il serait allé voir un marabout qui aurait chargé un corbeau. Alors le député a demandé à ses gens de tuer les corbeaux, mais c'est pas possible. Moi, je suis d'accord avec M. ; c'est seulement le chef qui est mauvais. Tu as vu ce qu'il a fait avec le mil de la Caritas, il a vendu ça plus cher que ce qu'il avait acheté, alors qu'il sait que les gens ont rien. Même avec sa famille il est pas bon. Y'a quelques années, il a convoqué son autre frère A. chez les gendarmes parce qu'il avait vendu six ou sept vaches. Il est resté quelques jours en prison et puis il est parti. Il est revenu seulement quand toi tu es arrivée [en 1998]. Il était parti à Komabangou<sup>101</sup>, et il a gagné 350 000 francs CFA, donc il a pu racheter des vaches et venir plus facilement. Ils disent qu'il y a une différence entre les Noirs et les Rouges ; mais maintenant les Noirs ils ne peuvent plus accepter le pouvoir des Rouges parce qu'ils ont compris, ils peuvent plus accepter cette situation. En plus les Noirs ils sont plus nombreux et donc c'est normal qu'ils aient le pouvoir » (I.H., Kantchari, frontière du Burkina-Faso, 1<sup>er</sup> septembre 2001).*

De tels propos sont étonnants, autant parce qu'ils sont impensables au campement comme dans la zone de Bankilaré, que parce que le locuteur adopte une attitude critique virulente face à la chefferie. Même à Abidjan, il est rare que les migrants tiennent un discours d'une telle virulence. En fait, par rapport à la situation politique et sociale du campement, la frontière du Burkina-Faso est un lieu neutre, une sorte de vide. Les autres membres du groupe s'étaient éloignés, ne pouvant donc nous entendre ; ceux qui étaient à proximité étaient supposés étranger. Le point de départ de la discussion, la mort du député et le conflit qui s'en est suivi, est le support à une critique de la chefferie et du système qu'elle légitime. Cette critique effectue un détour par le cas particulier d'Ingui et la personnalité du chef de tribu, avant d'adopter une portée plus générale. Le détour se présente comme une démonstration dont l'argument principal est le comportement du chef face à sa propre famille, qui vient attester son autorité considérée comme abusive. Pourtant les affirmations concernant le fait que les descendants d'esclaves ne peuvent plus accepter le pouvoir de la noblesse sont assez paradoxales. En effet, localement ce pouvoir est parfaitement accepté, notamment à Ingui. Par ailleurs I.H. déclare soutenir

---

<sup>100</sup> M. est l'un des frères du chef de tribu d'Ingui. Ancien fonctionnaire, il s'est installé pour sa retraite à Ingui à partir de 2001. Son statut d'ancien fonctionnaire, appartenant de surcroît à une tribu de religieux en fait un acteur fondamental de la scène politique à Bankilaré. Il est présenté comme l'héritier de la chefferie d'Ingui et il briguerait le poste de maire de la commune de Bankilaré.

<sup>101</sup> Komabangou est une mine d'or dans la région de Téra, exploitée de façon officieuse. A. faisait du maraboutage lorsqu'il était là-bas.

M. qui, malgré sa position apparemment modérée, reste membre de la famille du chef et ne s'oppose pas à lui dans les rapports qu'il entretient avec ses esclaves. La parole libérée est une parole paradoxale, qui énonce plutôt un souhait qu'une réalité : elle inverse en quelque sorte la réalité, faisant de l'acceptation de la domination, une impossibilité de cette acceptation.

À Abidjan la critique de la chefferie est réitérée mais de façon moins virulente : elle n'a notamment pas de portée générale, se limitant au campement d'Ingui. Précédemment (Cf. : Chap. 4, III, 2), j'ai évoqué le cas de B.M., esclave du chef, marié avec son équivalent féminin, qui a eu un enfant alors qu'il était à Abidjan. B.M. a fui le campement la nuit, en cachette de tous et surtout de la chefferie.

*« Pourquoi veux-tu que je rentre ? Je n'ai personne là-bas. Je ne peux pas rentrer surtout devant le chef. Je ne peux pas accepter de revenir chez lui maintenant, je ne veux plus travailler pour lui. Je sais pas ce que je vais faire, peut-être que je vais rester là ou aller ailleurs. Mon grand frère, c'est pas pareil, il est marié à Ingui, il faut qu'il rentre. Moi, je peux plus accepter d'aller travailler chez le chef » (B.M., Abidjan, 8 septembre 2001).*

La critique de la chefferie est indirecte, elle est intégrée à une histoire originale, celle d'un ancien esclave personnel, c'est-à-dire qui ne dispose à Ingui d'aucun bien en propre, qui n'a pas d'habitation, et qui en plus a été marié de façon plus ou moins forcée. Le fait d'avoir fui le campement, d'avoir séjourné à deux reprises pendant plusieurs mois à Abidjan, a amené ce migrant à refuser le retour à Ingui. Le séjour à Abidjan agit comme une mise à distance de la condition subie au campement, ouvrant alors vers la possibilité de regarder autrement cette condition : la migration, la vie en ville en ce qu'elles sont des expériences autres, permettent d'effectuer un retour sur la condition de départ. L'image d'Alice qui se retourne pour vérifier que le feu brûle bien une fois qu'elle a franchi le miroir rend compte de la réflexivité autorisée par la liberté supposée en ville par rapport à une situation aliénante au campement. Le discours n'a pas ici de portée générale sur la condition d'esclave.

Un autre exemple rend compte du rapport critique entretenu avec la condition d'esclave, lorsque les migrants sont à Abidjan : il est assez fréquent que pour s'interpeller les migrants jouent à être esclaves. B.M. sera ainsi désigné comme « [akli] d'A. », c'est-à-dire du chef de tribu alors que A.R. sera désigné comme « [akli] de B. », c'est-à-dire du deuxième fils du chef de tribu. Ce type d'interpellations provoquant des rires de part et d'autre, est l'occasion de plaisanteries. De tels jeux peuvent être interprétés comme une catharsis, une manière d'affronter la violence passée et la violence à venir, liées à la condition d'esclave. Jouer à être esclave est synonyme de la possibilité de ne plus être esclave. De telles interpellations participent d'une catharsis aussi bien que d'une affirmation de la liberté à Abidjan : en retour, et par rapport aux discours et pratiques propres au campement, il devient possible et légitime de résister à l'oppression de la chefferie.

À Abidjan, le discours tenu sur la condition d'esclave amène les migrants à affirmer qu'ils ne sont plus et ne pourront plus être esclaves, même si la réalité du retour contrebalance en partie cette affirmation. De dépendants au campement, ils se positionnent comme des acteurs et sujets lorsqu'ils sont à Abidjan, projetant même ce statut d'acteur dans le retour. Au-delà des conversations touchant à la condition d'esclave, la décentralisation qui était le sujet alors dominant pour la zone de Bankilaré a

également été discutée. Les migrants nouvellement arrivés ont été les porteurs des derniers événements pour les plus anciens. Tous, comme I.H. pendant le voyage, se sont positionnés par rapport à la mort d. député et, face à la décentralisation, en faveur de M. comme possible maire pour la commune de Bankilaré. Les arguments sont d'une part, que ce dernier a une attitude modérée vis-à-vis de l'esclavage. Lors de son retour à Ingui, il n'a pas pris d'esclave de case. Il était aussi à ce moment-là en opposition sur le plan politique avec la famille du chef de groupement. Le positionnement politique en faveur de M. et par conséquent contre la chefferie de groupement résulte d'une analyse selon laquelle l'accession de cette dernière à la commune de Bankilaré, ne pourrait conduire qu'à une pérennité de la situation existante. Une éventuelle élection de M. est présentée comme un possible changement de la situation de chacun.

Le discours politique des exodants à Garbel est un verre grossissant de leurs propres pratiques dans le campement. Il se présente comme une théorisation de la désobéissance passive et de la résistance, mais comme une théorisation dont la portée est plus large. Au campement, désobéissance et résistance sont limitées au seul contexte très localisé ; à l'inverse le discours politique englobe la condition d'esclave dans toute sa généralité au niveau de la zone de Bankilaré. Pour reprendre l'image du miroir, l'ampleur de ce qu'il donne à voir s'étend tout comme il grossit cette réalité. Si l'analyse du discours politique se limite au cadre urbain, elle pourrait laisser à penser que les exodants sont porteurs d'un bouleversement des hiérarchies sociales ; pourtant, au campement, la radicalité du discours s'atténue pour se matérialiser dans l'évitement et le contournement.

À côté de ce discours qui concerne la condition d'esclave se trouve un discours plus classique relatant les difficultés au campement, qui comme celui tenu en ce lieu, vient légitimer les départs.

*« Là-bas il n'y a rien. Tu peux rester pendant trois ou quatre jours sans même avoir cinq francs. Tu peux causer qu'avec les vieux. Tu peux passer un peu chez AIB [sœur du chef] pour causer avec les filles et puis c'est fini » (A.I., Abidjan, 20 septembre 2001).*

*« Rien ne peut empêcher les enfants de venir. D'abord parce qu'il n'y a rien au campement. Et puis ils nous voient revenir, alors ils veulent faire pareil, ils pensent que c'est facile » (M.A., Abidjan, 22 septembre 2001).*

Ces quelques remarques ne diffèrent pas tellement des propos tenus au campement sur la réalité du campement. Se retrouvent la lecture de la monétarisation de l'économie par le biais de la migration internationale, comme l'absence de revenus. En corrélation de ce discours se trouve la diversité d'activités possibles à Abidjan, et notamment d'activités de loisirs autres que la discussion. La seconde remarque est plus originale ; elle fait état d'une prise de conscience de la part des migrants des changements qu'ils provoquent au campement, en particulier dans la poursuite et l'augmentation de la migration. Ils sont le fait de cette catégorie de migrants qui a choisi de séjourner en ville plusieurs années, de deux à cinq ans, plaçant la réussite devant la nécessité d'apporter une aide régulière au groupe de parenté. Cette catégorie est la plus mobilisée aussi bien par ceux qui pratiquent



des allers-retours que par les nouveaux arrivants ; ils sont dans l'obligation de leur apporter une aide lorsqu'ils débutent dans une activité. Cette catégorie de migrants est la plus âgée, autour de 30 ans. Leurs propos peuvent être mis en relation avec le fait que certains voient arriver leur petit frère, ce qui signifie qu'il n'y a plus personne pour aider leurs parents dans la période des travaux. La logique des migrations circulaires veut alors qu'ils rentrent au campement, soit plus régulièrement, soit définitivement.

Ceux qui pratiquent des allers-retours selon des temporalités plus régulières ont un discours différent. Ils insistent sur la tranquillité qui règne au campement par contraste avec les contrôles incessants, les rafles qui ont lieu à Garbel, notamment dans la zone portuaire.

*« À Ingui, on fait ce qu'on veut, on est tranquille. On se promène, y'a pas tous les contrôles, y'a pas les policiers pour te demander de l'argent » (A.R., Abidjan, 20 septembre 2001).*

Plus largement la description des violences à Abidjan permet de mettre en exergue la tranquillité qui prévaut au campement : liberté de circulation, absence du harcèlement policier... Cette catégorie de migrants apparaît comme plus sensible que la précédente au harcèlement policier, dans la mesure où son objectif premier est de gagner au plus vite de l'argent et d'épargner afin de rentrer le plus rapidement possible.

Systématiquement, le discours se construit toujours selon une logique de mise en regard, de dichotomie dans certains cas, entre deux expériences, et deux lectures de ces expériences. Lorsqu'ils ont franchi le miroir, qu'ils se retournent, les migrants regardent un autre miroir qui reflète l'expérience de la brousse, et ils en donnent une lecture. Lorsque l'on se limite à ce seul groupe et aux discours énoncés au sein du groupe, le miroir est unique mais à double face : que l'on soit d'un côté ou de l'autre, on a la capacité de lire le reflet de la réalité où l'on est et que l'on vient de quitter. Toutefois le reflet du miroir donne à voir une image plus vaste au sens où à Abidjan, la parole se libère, touche à des domaines qui ne sont que peu ou pas abordés au campement.

## *Conclusion*

L'essentiel du discours sur le campement à Garbel s'articule autour de la problématique sociale et politique ; la réalité économique n'est que rarement évoquée, de même que la tranquillité qui y règne. Le quartier s'institue donc pour les migrants d'Ingui comme le lieu de déploiement d'une parole politique qui leur permet de se positionner comme acteurs.

À Garbel, le discours politique revêt deux caractéristiques. D'une part, les exodants jouent à être esclaves, font semblant, attitude qui agit comme une catharsis, un moyen de supporter la violence inhérente à cette condition et comme une affirmation de la liberté propre à l'espace urbain. D'autre part, ils n'hésitent pas à critiquer ouvertement et vertement la chefferie, comme s'ils avaient prise sur

la réalité politique des campements. Le quartier agit comme un miroir qui agrandit et déforme ce qu'il donne à voir. L'expérience de la ville, en relation avec le processus d'individuation, confère aux exodants la capacité de construire un discours radical contre l'esclavage, discours à visée générale. Le processus d'individuation renvoie à la possibilité pour l'individu de s'affirmer en tant que tel, comme responsable et décideur de son présent et de son futur. La radicalité du discours politique ne peut se déployer que dans ce contexte de remise en question des normes sociales et de construction d'autres normes.

Cependant, ce discours politique doit être mis en relation avec la désobéissance passive et la résistance qui transparaissent dans les campements. Ces dernières se présentent comme amoindries face au discours radical. Mais, l'une ne peut exister sans l'autre. La formulation de la contestation est indispensable à sa mise en pratique. L'extension du champ de la résistance, c'est-à-dire la mise en pratique totale du discours politique se présente comme un questionnement ; elle dépend des modalités de sa transmission aux générations futures d'exodants et à ce qu'ils en feront. De même, elle dépend de l'attitude adoptée par les migrants actuels, une fois qu'ils auront cessé leurs parcours migratoires. Il reste possible de faire l'hypothèse que dans la mesure où la contestation est intégrée au projet, où elle est liée au refus de cultiver, elle ne pourra disparaître en une génération.

## II- GARBEL « LA-BAS », GARBEL « CHEZ NOUS » : FIGURES DE LIBERTE

Se centrer sur les différents discours tenus sur Garbel amène à un renversement de perspective ; quels sont les discours sur ce lieu de la migration que les exodants apportent dans les campements ? Comment ceux-ci sont-ils réappropriés par les immobiles ? En quoi sont-ils différents de la réalité telle qu'elle est décrite par les migrants lorsqu'ils sont dans leur quartier à Abidjan ? Le passage d'un contexte à un autre, d'un locuteur à un autre fait apparaître un changement dans la manière de désigner la ville. Dans les campements, le toponyme utilisé est Abidjan, alors que dans le quartier le terme récurrent est « ici » qui désigne exclusivement le quartier, le vocable Abidjan étant réservé au reste de la ville comme je l'analyserai par la suite. Le discours contestataire qui apparaît pour dire le campement se retrouve-t-il dans la manière de dire l'urbain ?

### *1- Les exodants : Abidjan au campement*

De la même manière que pour les discours concernant les campements et le groupe social, les propos tenus sur Abidjan au campement diffèrent en fonction du contexte et des situations. L'ensemble de ces

discours ont été recueillis en 2001 et 2002, c'est-à-dire immédiatement après les événements ivoiriens. À Wississi comme à Ingui, les migrants rencontrés à la fin de la saison sèche venaient juste de rentrer et se trouvaient souvent dans une situation d'échec consécutive aux émeutes xénophobes de la fin 2000 et du début 2001. De même en 2002, au début de la saison sèche, les migrants se trouvaient soit dans l'impossibilité de partir en Côte d'Ivoire, soit avaient été chassés de ce pays. Le contexte politique ivoirien, ajouté à l'échec des séjours, ont conduit à un développement de discours négatifs sur cette ville, y compris face aux immobiles. Aussi afin d'échapper à ce biais, comme de le mettre en relief, je ferais référence à des entretiens effectués en 2000 à Ingui, c'est-à-dire dans une période encore calme. Sont exclus de cette analyse les propos concernant directement les violences à Abidjan. Lors des discussions concernant la migration et la ville, les exodants utilisent le terme Abidjan pour la désigner et n'évoquent jamais le nom du quartier où ils vivent. À Yumban ou à Wississi où des mouvements vers Lagos sont présents, le vocable employé est le nom du pays, le Nigeria : le nom de la ville n'est mentionné que lorsque la question est directement posée. Il en est de même pour l'Arabie Saoudite. L'usage différencié de la toponymie amène d'un côté à une réduction de la ville au pays, d'un autre côté à une assimilation de la ville au pays. Ces usages contribuent à une affirmation d'Abidjan comme référence fondamentale pour la migration.

Les discours concernant cette ville, énoncés par les exodants dans les campements, recouvrent deux formes : une forme parlée, classique, à vocation descriptive et une forme plus matérielle qui passe par l'habillement, la possession de certains objets, à vocation de démonstration de la réussite.

L'habillement des exodants, le port de lunettes de soleil, la possession d'un poste radio sont des attributs démontrant autant leur réussite que des démonstrations de la ville. L'ensemble de ces éléments constitue un moyen de reconnaissance des migrants sur les marchés ou dans les campements. L'habillement est composé essentiellement de grands boubous de couleurs vives, ce qui dénote par rapport aux tissus unis, noir, blanc ou bleu, habituels. Les boubous ne sont revêtus que dans des occasions particulières, par exemple lorsque les exodants souhaitent se rendre au marché, lorsqu'ils vont « causer » avec des jeunes filles hors du campement ou lors des fêtes. Associée aux vêtements la possession d'un poste radio démontre également la réussite : le poste est transporté en bandoulière lors des visites hors du campement. Il devient lui-même un vêtement. Si les exodants ramènent des habits à l'ensemble de leur famille, les changements dans le type du tissu ne concernent ni leur épouse, ni leurs parents. Les tissus familiaux sont d'ailleurs le plus souvent achetés lors du passage à Niamey et non à Abidjan. Il s'agit de tissus unis, de couleur bleue ou noire, éventuellement verte pour les femmes. Par contre les tissus employés par les migrants sont multicolores, c'est-à-dire non seulement introuvables en brousse mais aussi à Niamey. Lors de leur arrivée au campement, les exodants portent leurs beaux vêtements, chaussures... Ils effectuent les dons à leur famille. Pendant deux jours, jour et nuit, les visiteurs se succèdent chez eux. La journée, ce sont les plus âgés qui passent, soit pour boire le thé, soit pour recevoir un savon, un sachet de thé, du sucre... Le soir, les jeunes se rassemblent

**Planche n°10 : Démontrer la réussite et la ville par l'habillement**



F. Boyer, 2000

De retour à Ingui depuis quelques jours, un migrant fait le tour du campement, pour saluer ceux qui ne sont pas venus lui rendre visite. Revêtu d'un bazin bleu, il porte avec lui son poste radio ; toutefois, comme la visite s'effectue en journée, il n'a pas mis son voile.



F. Boyer, 2001

Un groupe de migrants de Tindaratan, un jour comme un autre. Les exodants ont introduit l'habitude de porter des chemises ou des tee-shirt, ainsi que des jeans.



F. Boyer, 2000

Ingui : un groupe de migrants vient de rentrer. Ils ont fait coudre à Abidjan des habits identiques, pratiques courantes lors des fêtes chez les jeunes d'une même classe d'âge. De telles couleurs sont inhabituelles en brousse, ces fissus étant même rares au Niger.

autour du poste jusqu'au petit matin : ils dansent, chantent en buvant du thé. Ce n'est qu'à la fin de ces deux jours que les exodants font le tour du campement avec leurs habits : ils vont saluer et donner quelque chose au chef, de même qu'à sa femme et à ses filles. Il se rend chez ceux et celles qui ne lui ont pas rendu visite parce que, soit leur âge, soit leur catégorie sociale, les en dispense. Les mariages sont aussi les occasions de démonstration des vêtements et postes radio : ces fêtes rassemblent nombre de jeunes hommes, migrants pour l'essentiel, venant de tous les campements proches de celui des époux. La réussite d'un mariage repose d'ailleurs sur le nombre de personnes qui se déplacent.

« Mariage d'I.H. : une fois que la nuit commence à tomber, les « étrangers » commencent à arriver. Ils s'installent sur de grandes nattes devant la tente où se trouve la mariée avec les autres femmes. Une quarantaine environ a fait le déplacement. Tous sont en grands boubous de couleur, parfois blancs. Ils portent les deux voiles, l'un blanc et l'autre indigo, le visage totalement dissimulé. Environ un sur deux arrive avec un poste radio, qu'ils font fonctionner dès qu'ils s'approchent du campement. Une fois installés, ils montent le volume, l'objectif est que son propre poste radio couvre ceux des autres. Le brouhaha musical qui s'en suit est exclusivement du bogheli » (C.T., Ingui, 30 juillet 2001).

De façon indirecte, Abidjan se donne à voir dans cette « monstration » de vêtements élégants, de postes radio, autant d'éléments qui forment un discours à la fois sur l'urbain et sur la réussite par la migration internationale.

L'habillement montre aussi la ville au quotidien par l'introduction de changements qui sont spécifiques aux jeunes exodants. Nombre d'entre eux, en particulier à Ingui et autour de Yumban, abandonnent le boubou classique, pour lui préférer un simple pantalon et un tee-shirt ou une chemise. Cet habillement s'impose progressivement, non seulement parce qu'il est considéré comme plus pratique, en particulier pour travailler, mais aussi parce qu'il est associé à une forme de « modernité » urbaine, par opposition avec le boubou traditionnel. Peu à peu ce type d'habillement est adopté par les non-migrants, en particulier par les jeunes qui sont en attente d'un départ.

L'effet produit par le discours des vêtements influe directement sur l'image que les immobiles se font d'Abidjan. L'ensemble des migrants, quelle que soit leur durée ou le nombre de séjours, quelle que soit leur réussite effective ou non sont vêtus de la même façon. S'insinue alors l'idée selon laquelle il est relativement facile à Abidjan d'acquérir ce type de biens ; les jeunes hommes, les adolescents sont les plus sensibles à cette forme de discours, qui vient les conforter dans une volonté de partir au plus vite.

À côté de l'image d'Abidjan renvoyée par les migrants par de l'habillement et des biens qu'ils rapportent, ils développent un discours qui varie largement selon les situations. Dans un premier temps, j'analyserai le discours développé au sein du groupe des migrants, puis dans un second temps, celui développé en présence des immobiles.

Lorsqu'ils sont entre eux et assurés de n'être qu'entre eux, les migrants font état des difficultés les plus récentes qu'ils rencontrent à Abidjan, en particulier de la violence. Ils distinguent deux formes de violence : le banditisme et les violences policières et xénophobes récentes. Le banditisme, par son ancienneté, est intégré à la réalité urbaine, comme l'une de ses caractéristiques propres, malgré

l'ampleur qu'il a pris dans la période récente. Les violences policières et xénophobes sont, quant à elles, associées au coup d'état de R. Gueï puis à l'élection de L. Gbagbo. Toutefois, ces deux formes ont tendance à se rejoindre dans la réalité, comme dans les propos des exodants.

*« Ce sont les bandits qui gâtent la côte. Une fois je partais avec mes ignames, deux voleurs m'ont arrêté avec un couteau pour me demander l'argent. Je leur ai dit que je n'avais rien. Ils m'ont demandé ma carte de séjour. Si je donne ça, ils vont pas me rendre jusqu'à ce que je donne quelque chose. J'ai refusé. Il y en avait un d'un côté, l'autre de l'autre. J'ai pris mon chargement et j'ai couru jusqu'à là où il y a les gens. Mais c'est bon quand même ! » (A.R., Ingui, 8 avril 2001).*

*« Là-bas tu dors pas bien, tu ne promènes pas comme tu veux, même si tu as l'argent. Si les bandits connaissent que tu as l'argent, ils vont t'arranger la tête. C'est dangereux. Si la nuit est venue, tu promènes pas » (A.R.M., Ingui, mai 2000).*

*« C'est le fait de chercher de l'argent qui est difficile ; toujours tu dois travailler, toujours. Tu dors pas jusqu'à la nuit, tu dors. Tu n'as pas le temps de t'arrêter, si ce n'est pas la nuit. Même là-bas si tu travailles pas, la faim va te tuer. Si quelqu'un veut pas travailler, chaque fois il rentre à la concession pour dormir, les gens vont le disqualifier. Il est venu pour la belle vie et ils veulent lui montrer qu'eux aussi sont venus pour chercher de l'argent, donc ils vont le disqualifier. Il va se retourner et il va se dire : ah ! il faut que je change. Il va changer et il va travailler. Là-bas, les gens qui sont là-bas, s'ils ne voient pas que tu travailles beaucoup, tu bosses beaucoup, ils vont pas t'aider. Mais s'ils voient que tu travailles mieux, ils vont t'aider » (B.M., Ingui, mai 2000).*

Le banditisme est décrit comme l'un des problèmes principal à Abidjan, mais aussi comme une réalité à laquelle ils se sont adaptés. A.R. termine en disant que malgré sa mésaventure, cette ville reste agréable. A.R.M. explique que c'est dangereux, mais qu'il suffit de ne pas sortir la nuit. Le banditisme est contourné par des adaptations, des ruses, de fatalisme aussi. La contrepartie est qu'il est possible de gagner de l'argent à Abidjan, comme l'affirme B.M.. Sa description de la vie quotidienne à Abidjan est assez originale, puisqu'il effectue un retour critique sur le processus d'individuation qui apparaît dans le cadre urbain. Ces propos ont été énoncés par B.M. au retour de son premier séjour dans la capitale ivoirienne. Il décrit les rapports sociaux, différents par rapport au campement, qui s'établissent en ville : chaque individu se doit de s'assumer seul économiquement et par conséquent il est dans l'obligation de travailler. Alors qu'en brousse, notamment pendant la saison sèche, les individus sont libres de l'organisation de leur emploi du temps et ils sont seulement dans l'obligation de trouver par le travail les revenus qui leur sont nécessaires. Leur journée s'organise en fonction de cette recherche, et le repos semble condamné par les pairs. L'émergence d'un collectif migrant distinct d'un collectif immobile passe par le processus d'individuation. Le premier collectif construit ses propres normes et codes qui reposent sur la quasi-disparition de l'entraide et de la solidarité. Alors qu'au campement, l'entraide est liée au statut de chacun, en ville elle est fonction du mérite individuel. L'énonciation des difficultés en ville ne se limite pas à la seule ville d'Abidjan. À Wississî en particulier où quelques migrants choisissent de se rendre à Lagos, se retrouvent des discours quasiment similaires.

*« À Lagos, c'est calme, y'a pas de problèmes. Bien sûr qu'il y a des bandits, mais tu n'auras pas de problème si toi-même tu en es un. De toute façon tout le monde est armé dans cette ville parce que c'est trop dangereux » (Migrant, Wississî, 24 avril 2001).*

*« À Lagos je peux pas rester, parce que l'eau me frappe. Si j'enlève mes habits là et que je te montre, tu vas dire que c'est quelqu'un qui m'a frappé. Les gens ils sont dans la cour et nous, on*

*est dehors. Tu peux pas rester comme ça toujours dehors, et en plus l'eau elle te frappe. Si tu gagnes de l'argent, tu es obligé de garder ça avec toi, c'est pas possible !* » (Migrant, Wississi, 30 avril 2001).

Le discours concernant le banditisme est identique à celui sur Abidjan ; certes, il y a des bandits, mais il est toujours possible de ruser. Le deuxième migrant a quant à lui, un discours plus original puisqu'il fait référence aux difficultés consécutives au fait de ne pas avoir de pied à terre lorsque l'on arrive dans une ville ; dans l'obligation de dormir dehors, il se transforme en sans domicile fixe. Ce fut la seule fois où ce phénomène m'a été rapporté.

Les discours relatant les difficultés en ville restent toutefois très minoritaires au profit de descriptions idylliques aussi bien en présence qu'en l'absence des immobiles, comme si les migrants, entre eux, oubliaient l'espace d'un moment la réalité de leur séjour là-bas.

*« La ville de la côte, y'a tous les habits, y'a même les animaux là-bas : les vaches, les chèvres, les porcs. Moi, depuis ma naissance, je n'avais jamais vu le train sauf cette année. Maintenant, je remercie Dieu comme j'ai vu le train, la circulation à la côte. J'ai vu l'essence le dépôt. J'ai vu des bateaux que je n'ai jamais vus dans ma vie. J'ai vu maintenant l'océan. C'est là-bas que la terre elle finit. »* (B.M., Ingui, mai 2000).

*« À Abidjan, y'a beaucoup de choses, y'a tout ce que tu veux. Y'a beaucoup de Blancs, on trouve des cassettes vidéo, de tout... On te montrera les coins d'Abidjan, si tu viens là-bas »* (A.R., Ingui, 14 avril 2001).

Ces descriptions précises sur ce qu'ils ont vu à Abidjan ne se font que lorsque les migrants sont entre eux. Une telle précision exige le partage de connaissances et d'un champ lexical communs d'autant plus que certains termes sont intraduisibles en tamasheq. Lorsque les migrants en viennent à évoquer ces aspects de la réalité à Abidjan, le discours relève plus du partage de souvenirs communs que d'une mise en scène de la réussite.

Face aux immobiles, les migrants ont un discours très général sur Abidjan, et par conséquent assez flou. Parfois, les récits tournent même au mensonge, à l'exagération de la réalité.

*« Y'a plus de problème à Abidjan, tu peux gagner de l'argent facilement. Moi, j'ai une boutique là-bas et puis deux maisons. Je veux me marier maintenant, et puis je vais emmener ma femme là-bas. »* (A.I., Ingui, 6 mai 2001).

Ces propos ont été énoncés en présence des filles et de la sœur du chef de tribu. A.I. venait de rentrer d'Abidjan après un séjour de cinq ans dans cette ville : il est effectivement rentré pour se marier. Reparti au bout de deux mois de présence au campement, sans participer aux cultures, il n'a pu emmener sa femme, puisque ni ses beaux-parents, ni sa mère ne lui ont donné leur autorisation. J'ai revu ensuite A.I. à Abidjan : il n'a pas deux maisons, mais loge à Gonzague dans une maison louée et commune à d'autres migrants d'Ingui et de Tatararat. Il a effectivement une boutique où il vend du café, du thé, des sandwichs, des omelettes... Lorsqu'il a tenu ces propos, il était en visite chez la sœur du chef, pour lui remettre quelques blocs de savon, dons obligatoires aux femmes de la chefferie pour un migrant de retour. L'exagération est dans ce cas évidente : A.I. cherche à démontrer une réussite de son séjour, venant confirmer par là même qu'il est facile de gagner de l'argent à Abidjan. Les propos

qu'il tiendra ensuite à Abidjan sont en totale contradiction avec ceux-ci. Pour appuyer sa démonstration, il montre des photos, succession de portraits de lui, seul, ou avec d'autres migrants, réalisés chez un photographe. Pour l'occasion ils avaient revêtu leurs plus beaux habits, que ce soit les habits avec lesquels ils rentrent ou ceux qu'ils portent à Abidjan.

*« À Abidjan, c'est bien, y'a tout. Tu peux trouver des habits, des chaussures. On est bien là-bas. Ici on ne peut rien faire. C'est [əsuʃ]. » (S.A.M., Ingui, 12 mai 2001).*

L'éloge d'Abidjan repose sur un système d'opposition qui se traduit ici par l'utilisation du terme [əsuʃ], terme polysémique qui signifie la brousse, comme la solitude. L'abondance, la diversité, la facilité sont autant d'attributs conférés à Abidjan par distinction de la disette, de l'absence de biens, des difficultés qui caractérisent le campement. Il faut noter toutefois que les interlocuteurs appartenant aux immobiles sont plutôt réduits. Les plus âgés ne constituent que des interlocuteurs indirects, c'est-à-dire que s'ils entendent ce type de propos, ce n'est que parce qu'ils sont à proximité : ils ne participent pas directement aux conversations étant donné les normes qui régissent les rapports entre les jeunes et les plus âgés. Les jeunes femmes, quant à elles, ne sont que des auditrices passives ; l'obligation de retenue les empêche de participer aux conversations. En fait, les principaux interlocuteurs sont les immobiles, jeunes hommes, qui souhaitent partir à plus ou moins long terme, ou qui éventuellement souhaiteraient partir, l'ensemble des hommes d'une même classe et de toutes catégories sociales. Face aux membres de la chefferie, l'objectif est de faire la démonstration non d'une réussite, mais aussi de la connaissance d'un monde, d'une réalité différente, à laquelle ceux-ci n'auront jamais accès. Face aux candidats à la migration, également descendants d'esclaves, l'objectif se limite à la démonstration d'une réussite ; il s'agit du public le plus réceptif à ce type de discours.

Une autre forme de discours, qui permet de rendre Abidjan présent au campement est le courrier envoyé par certains migrants aux membres de leur famille. Seul le campement de Wississi et les villages et campements autour de Yumban sont concernés par ces envois. Il s'agit de lettres et parfois d'argent. J'ai pu avoir accès au contenu de certains de ces courriers à Wississi, puisque j'accompagnais sur les marchés le seul membre de cette tribu sachant lire et écrire : son rôle et une partie de ses revenus résultent de la pratique du métier d'écrivain public<sup>102</sup> pour l'ensemble de la tribu.

*« Marché de Teguey : un vieux arrive. Il souhaite écrire une lettre à son fils qui est au Nigeria pour lui donner l'ordre de rester là-bas, comme l'année est difficile et parce qu'il a trouvé un travail fixe dans ce pays.*

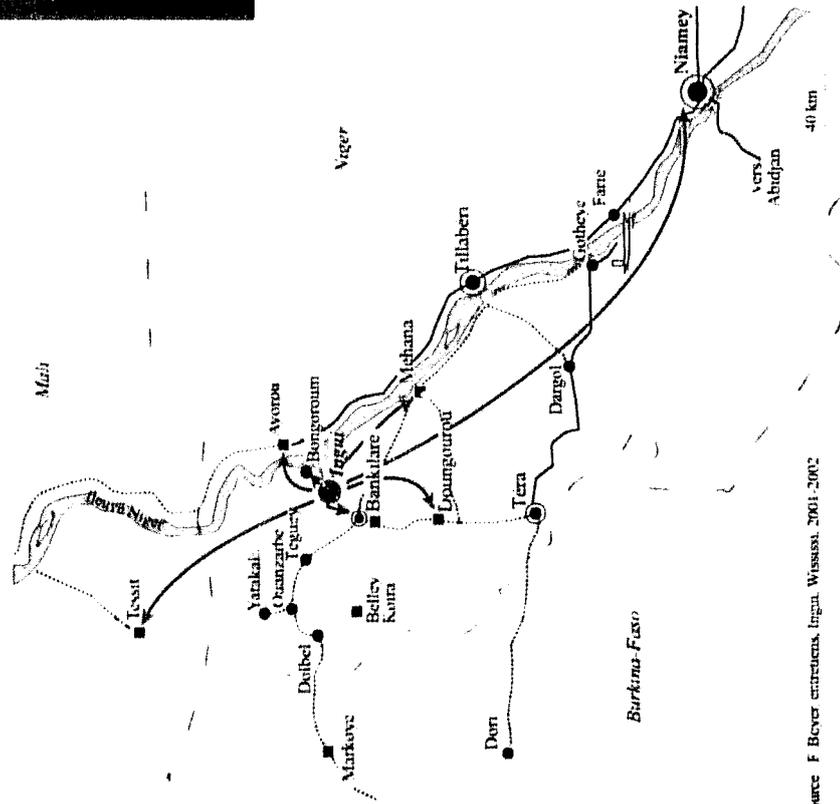
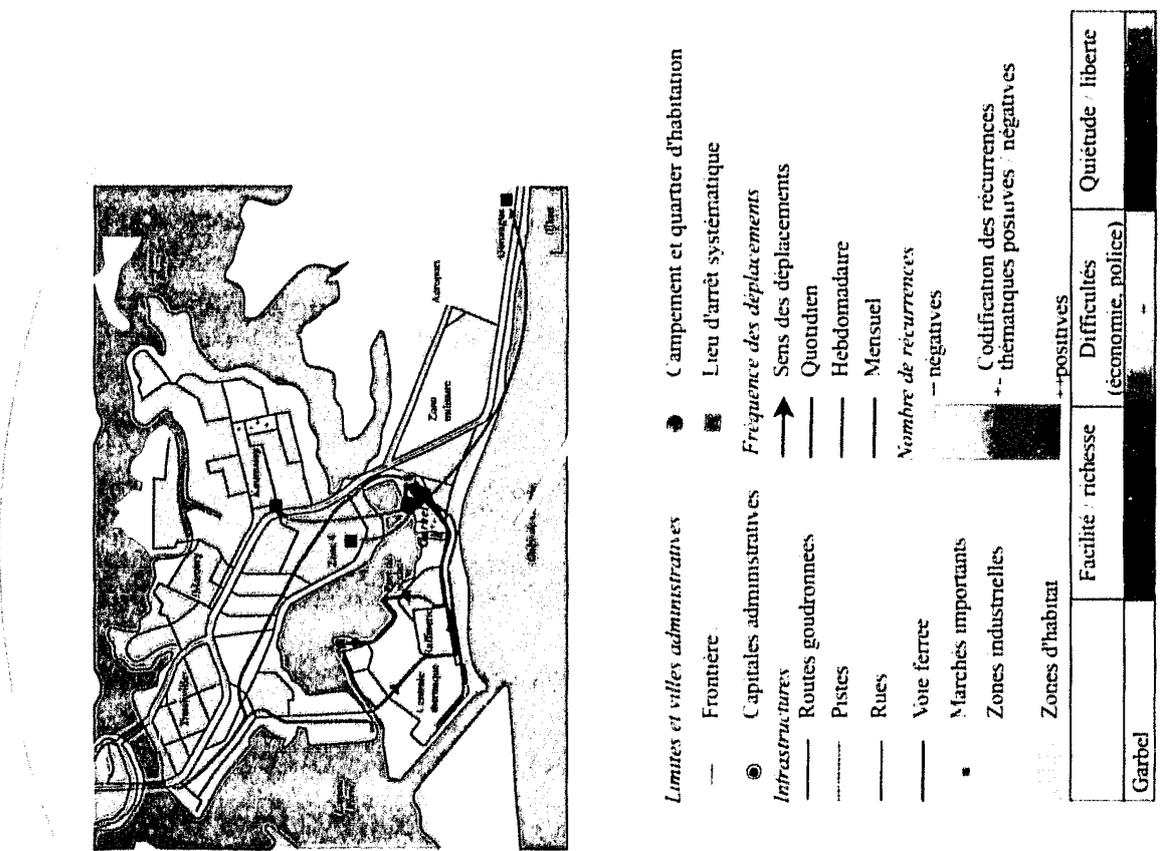
*Un autre vieux arrive pour qu'on lui lise une lettre envoyée par l'un de ses frères qui est à Abidjan. Dans cette lettre, il raconte qu'il est resté sans travail pendant 20 jours, mais que maintenant il peut travailler de nouveau. Lui et ses frères envoient deux fois 15 000 francs CFA, plus 5 000 francs CFA pour leurs parents et épouses. Il explique aussi qu'il ne faut pas vendre le bœuf, qu'il faut lui signaler avant de le faire » (C.T., Wississi, 2<sup>e</sup> avril 2001).*

Ces lettres, et surtout les envois d'argent, restent relativement peu fréquents aux dires de l'écrivain

---

<sup>102</sup> L'écrivain public est l'un des rares hommes à avoir été scolarisé jusqu'au collège. Sa fonction lui a permis de ne jamais partir en exode. Il est aussi employé par les différents projets qui se sont succédé dans la zone, notamment comme traducteur

Carte n° 19 : Garbel vu d'Ingui : pratiquer le campement, qualifier l'espace urbain



- Frontière
- Capitales administratives
- Campement et quartier d'habitation
- Lieu d'arrêt systématique
- Infrastructures**
- Routes goudronnées
- Pistes
- Rues
- Voie ferrée
- Marchés importants
- Zones industrielles
- Zones d'habitat
- Fréquence des déplacements**
- ↑ Sens des déplacements
- Quotidien
- Hebdomadaire
- Mensuel
- Nombre de récurrences**
- négatives
- positives
- Codification des récurrences
- thématiques positives / négatives
- positives

	Facilité : richesse	Difficultés (économie, police)	Quiétude / liberté
Garbel			

Source : F. Bever, *Le Niger*, Ingui, Wissani, 2001, 2002

public, notamment parce qu'ils doivent transiter par un migrant de retour et que la confiance entre les migrants est toute relative. Le sujet des lettres s'articule dans un sens ou dans l'autre, autour des allées et venues : un père peut demander à son fils de venir ou non, en fonction de l'importance de la saison des pluies, un fils ou un mari peut annoncer son arrivée prochaine ou non, en expliquant la situation dans laquelle il se trouve en migration. Contrairement aux discours tenus dans les campements qui ne mentionnent que la réussite et la facilité de la vie en ville, les courriers font état des difficultés. Malgré le passage par l'intermédiaire de l'écrivain public, le contenu du courrier ne dépasse pas le cadre familial restreint, c'est-à-dire les parents et/ou l'épouse et les enfants, en fonction de leur âge. Ainsi l'énoncé des difficultés ne franchit pas le cercle de l'intimité familiale et surtout le migrant n'est pas présent physiquement. Le passage par l'écrit permet dans une certaine mesure de contourner les contraintes inhérentes aux règles de la parenté : par lettre, on peut affirmer à son épouse que l'on est en difficulté, ce qui est impossible physiquement.

Au final, et en faisant abstraction de ce cas particulier qu'est le courrier, le discours sur Abidjan tenu dans les campements, est surtout orienté vers la valorisation de la vie en ville. La mise en scène de cette réussite par le biais de l'habillement et des paroles énoncées s'articulent autour de l'idée d'abondance, de facilité, de prestige. Ces différents attributs sont ensuite réappropriés par les immobiles, selon des modalités différentes en fonction de leur classe d'âge, de leur sexe et du lien qu'ils ont avec les migrants. Cependant, ils sont mis en regard avec la réalité quotidienne des campements, ainsi qu'avec la réalité des remises en provenance de cette ville. La démonstration de la réussite peut aussi s'apparenter au discours politique. Par ce biais, les exodants donnent à voir leur réussite personnelle face à une chefferie qui ne les reconnaît pas, puisqu'ils sont esclaves. Montrer au chef que l'on peut réussir, c'est aussi lui montrer que l'on n'est plus dépendant de lui, du moins économiquement.

## *2- Les immobiles : dire Abidjan au campement*

En tant qu'interlocuteurs, les immobiles entrent dans un processus d'appropriation des différents discours tenus par les migrants sur Abidjan lorsqu'ils sont présents au campement. Ce processus diffère en fonction du type de discours auquel ils ont accès, mais aussi en fonction de leur participation à la migration internationale. En effet, les parents, l'épouse sont partis prenantes de l'élaboration du projet migratoire. En contact avec les différents discours, ils sont aussi concernés par les remises effectives des migrants. Au-delà du cadre familial, l'ensemble des membres d'un campement est concerné par la migration internationale : les migrants de retour effectuent des cadeaux à la chefferie sous forme de numéraire, de savons, ou d'objets divers, à certaines jeunes femmes célibataires sous

forme de savons ou de parfum. Enfin, le contexte local du campement intervient aussi dans la façon d'aborder cet ensemble de discours, en particulier le contexte de pauvreté tel qu'il a été défini récemment.

Les plus âgés, qu'ils soient ou non d'anciens migrants sont conduits à adopter une posture assez critique face aux différents discours des migrants. Sans les accuser directement de mensonge, ils considèrent qu'ils ne remplissent plus les objectifs qui leur sont assignés. En fait, plus que la ville d'Abidjan en elle-même, ce qui ressort du discours des immobiles porte essentiellement sur le projet migratoire et l'attitude des migrants en brousse.

*« La côte, ce n'est qu'un mot : si tu demandes, mêmes les enfants du C.I.<sup>103</sup>, ils disent qu'ils veulent aller là-bas »* (Neveu du chef de tribu, Ingui, 6 avril 2001).

*« Abidjan, qu'est-ce que c'est ? Ce n'est rien »* (Chef de tribu, Wississi, 25 avril 2001).

Ces différentes remarques font d'Abidjan un simple terme qui serait dépourvu de sens. Derrière, se retrouve le constat selon lequel malgré leurs affirmations, les exodants ne ramènent que peu ou pas de choses de cette ville. Ils parlent d'Abidjan, mais cela reste un mot, sa réalité n'est en quelque sorte pas démontrée. La lecture des migrations circulaires comme une succession d'échecs par les immobiles les conduit à placer Abidjan du côté du non-sens, quasiment du non-lieu<sup>104</sup>. Si le contexte d'élaboration de la définition du non-lieu est totalement différent de celui qui nous concerne, les éléments qu'elle avance peuvent s'entendre dans le cadre du processus d'appropriation du discours des migrants sur Abidjan par les immobiles. Les précédentes affirmations font d'Abidjan un lieu dépourvu de significations : il ne lui reste plus qu'une matérialité supposée, puisque c'est là que se rendent effectivement les exodants. Affirmer que pour les immobiles Abidjan devient un non-lieu ne revient pas à dire que ce lieu perd sa matérialité, qui pour cette catégorie est conservée par le projet migratoire, mais plutôt qu'il perd l'ensemble de ses significations. Un non-lieu serait un lieu non-signifié. Par exemple, cette forme du discours qu'est le vêtement est considéré par les immobiles comme un leurre, c'est-à-dire quelque chose qui n'aurait pour vocation que de faire croire à une réussite.

*« Certains ne vont là-bas que pour acheter des habits, une radio, revenir et pouvoir faire les beaux. Ils ne ramènent rien à leur famille. Ce n'est pas tout le monde, mais ils sont nombreux. [...] On peut pas les empêcher de partir. Même la bouche ne peut suffire quand on sait ce qu'ils vont trouver en Côte d'Ivoire, tous les problèmes »* (Écrivain public, Wississi, 25 avril 2001).

*« Les migrants, ils partent là-bas pour la belle vie ; ils en profitent et dépensent leur argent. Ils oublient le village. »* (Père de migrant, Ingui, 14 avril 2001).

*« Ils partent de plus en plus longtemps. Moi, je ne peux pas cultiver parce que mes enfants ne sont pas assez grands. Il faut que je me débrouille seule et je ne vois pas mon mari pendant deux ans ; il n'envoie rien et en plus quand il rentre il n'a pas grand-chose. Les exodants, ils ne ramènent que des maladies »* (Femme de migrant, Ingui, 6 mai 2001).

---

<sup>103</sup> Le C.I est l'année d'école primaire qui précède la CP.

<sup>104</sup> « Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu » (Augé, 1992p 100)

La dé-signification de la ville d'Abidjan par les immobiles s'accompagne d'une critique de la migration circulaire elle-même, critique qui s'appuie sur le fait que les migrants ne rempliraient plus les conditions du projet migratoire. Cette critique ne conduit pas tant à une re-signification autre de ce lieu, qu'à une re-formulation du projet en adoptant le point de vue supposé des migrants. Ils ne rechercheraient que le prestige en partant à Abidjan, oubliant ainsi le village et leur famille. Les proches parents sont les plus critiques, puisque ce sont eux qui participent le plus activement à la migration internationale, tout en restant immobiles. Paradoxalement les propos critiques sur les exodants ne sont que très rarement tenus devant eux, et ils s'accompagnent de surcroît du constat selon lequel les départs sont de toute façon obligatoires. La mise en parallèle des contextes et situations d'énonciation des discours des non-migrants et des migrants montre que, tout se passe comme si les deux groupes ne communiquaient pas directement.

Le discours des immobiles sur Abidjan, et plus largement sur les migrations circulaires, est ambivalent, voire parfois contradictoire. Ils sont touchés et sensibles au prestige des migrants, construction d'une dimension à laquelle ils participent. Par exemple, une jeune fille ne se mariera pas avec un homme qui n'a pas effectué au minimum un séjour à Abidjan, même si elles connaissent les difficultés que cela peut engendrer pour les avoir souvent vécues elles-mêmes avec leur père ou leurs frères. Les plus vieux bénéficient de l'image que les migrants rapportent au campement : la réussite d'un fils est aussi la réussite d'une famille. Les immobiles se positionnent comme les victimes des migrants qui ne respectent pas le projet migratoire, et en même temps, à l'échelle du groupe social, ils bénéficient du prestige qui entoure le même migrant.

L'analyse des discours concernant Abidjan tenus par les immobiles dépend ainsi de l'échelle à laquelle on se situe. Le groupe familial et le groupe social ne fonctionnant pas sur la même formulation du projet migratoire, comme ils n'ont pas accès aux mêmes discours tenus par les migrants, entrent en contradiction.

Une autre catégorie permet de rendre compte du processus d'appropriation du discours sur la ville, tenu par les migrants : il s'agit des enfants. Afin de déceler la manière dont ce discours se transmet, j'ai demandé à des enfants de la classe de CM2, c'est-à-dire à des enfants de 10 à 13 ou 14 ans de dessiner la manière dont ils voient la ville. Ce travail a été effectué lors de mon deuxième séjour à Ingui en 2000. Malgré son ancienneté, il reste révélateur de la manière dont cette génération s'approprie le discours de ses aînés, d'autant plus que nombre de ces enfants sont de potentiels migrants. En 2002, deux sont effectivement partis en migration, l'un à Lagos et l'autre à Abidjan. Au total 19 dessins ont été recueillis, dont 14 réalisés par des garçons et 5 par des filles ; l'un d'eux a été exclu de l'analyse parce qu'il est réalisé par un neveu du chef de tribu qui a grandi à Niamey et à Tahoua.

L'analyse des dessins repose sur l'observation de la récurrence de certains thèmes, au nombre de douze. Chaque thème est au moins présent sur un dessin. Le tableau (Annexe n°11) synthétise les

résultats. L'habitat représenté, à savoir les maisons carrées et les cases, correspond exactement à celui d'Ingui ; toutefois, n'apparaissent pas les cases en seko, classiques des campements touaregs. Les animaux, camelins, ovins, caprins, bovins et la végétation, des arbres, sont présents sur la majorité des dessins. L'ensemble de ces éléments sont plutôt caractéristiques de la brousse, ils sont identiques à ce que les enfants ont sous les yeux. La présence massive des mortiers et pilons, des ustensiles de cuisine ou du drapeau<sup>105</sup> s'inscrit également dans la continuité de ce que connaissent les enfants. Les véhicules, que ce soit les voitures ou les motos, n'apparaissent que sur quelques dessins. Les voitures sont les plus nombreuses (huit dessins) ; ces véhicules font aussi partie de l'univers des enfants, dans la mesure où au moins une voiture passe toutes les deux semaines au campement. Les représentations humaines, sont quant à elles, très rares, puisqu'elles ne sont présentes que sur six dessins seulement. Au-delà des difficultés techniques qu'elles représentent, l'absence de l'humain est remarquable. Sur les dessins où il est présent, l'habillement est assez original : il correspond à celui qui est habituel au campement. À l'exception d'un dessin, ce sont systématiquement des hommes qui sont représentés, en pantalon et en tee-shirt. Ce type de d'habillement peut être placé en corrélation avec les changements introduits en la matière par les migrants.

En fait, les enfants ne semblent disposer d'aucune connaissance de la ville, comme s'ils n'entendaient jamais parler leurs aînés. Pourtant y compris lorsque les migrants cherchent à ne pas être entendus, nombre d'enfants restent à proximité ; sans intervenir dans les conversations, ils écoutent ce qui est en train de se dire. Cependant, les enfants ne quittent que très tard le campement : ils ne se rendent au marché de Bankilaré que lorsqu'ils ont au minimum une dizaine d'années. Nombre d'entre eux en particulier les filles ne s'y rendent que lorsqu'ils passent le certificat d'études, c'est-à-dire vers l'âge de 12 ans. Quelques-uns se sont éventuellement rendus au marché d'Ayorou<sup>106</sup>.

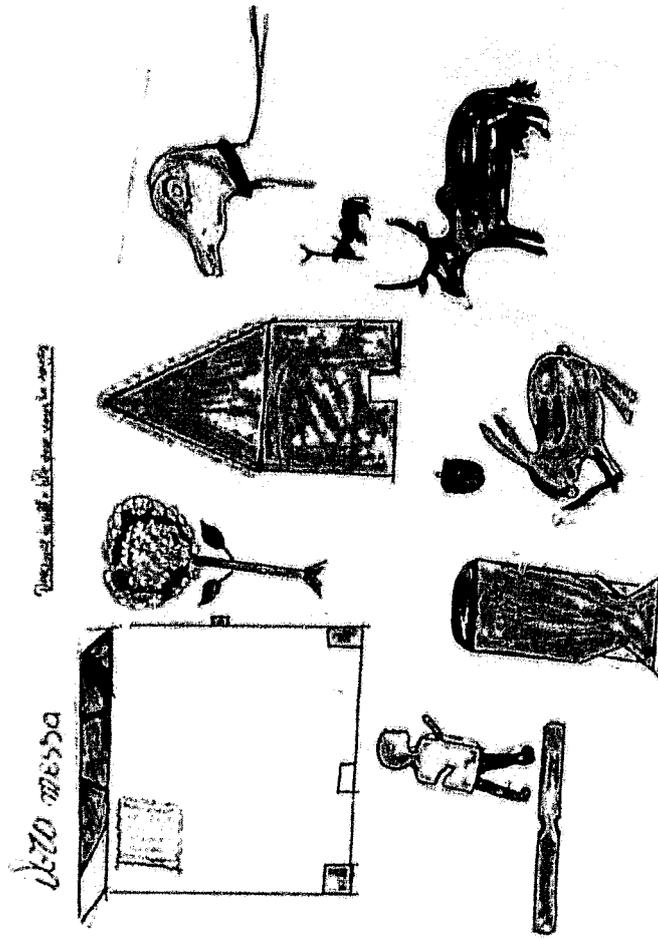
L'absence de connaissances précises sur ce que peut être la ville chez les enfants est à mettre en relation avec le discours très général que les migrants adoptent lorsqu'ils parlent d'Abidjan à des tiers. Une rupture se crée entre le discours généraliste et ceux qui le reçoivent : les enfants disposent de trop peu d'informations sur la ville pour pouvoir extrapoler au-delà de leurs propres champs de connaissances, résultant de leur réalité quotidienne et proche. Pourtant lorsqu'ils sont interrogés sur la manière dont ils envisagent leur avenir, l'ensemble des enfants, à l'exception des filles et de ceux qui appartiennent aux catégories nobles et vassales, a répondu qu'ils voulaient être exodants, avant même de préciser qu'ils seraient aussi cultivateurs. Dans l'imaginaire de ces enfants, être exodant est

---

<sup>105</sup> Le drapeau est présent dans tous les campements ayant une école. Il est levé par les enfants chaque matin et baissé chaque soir, en même temps qu'ils chantent l'hymne national.

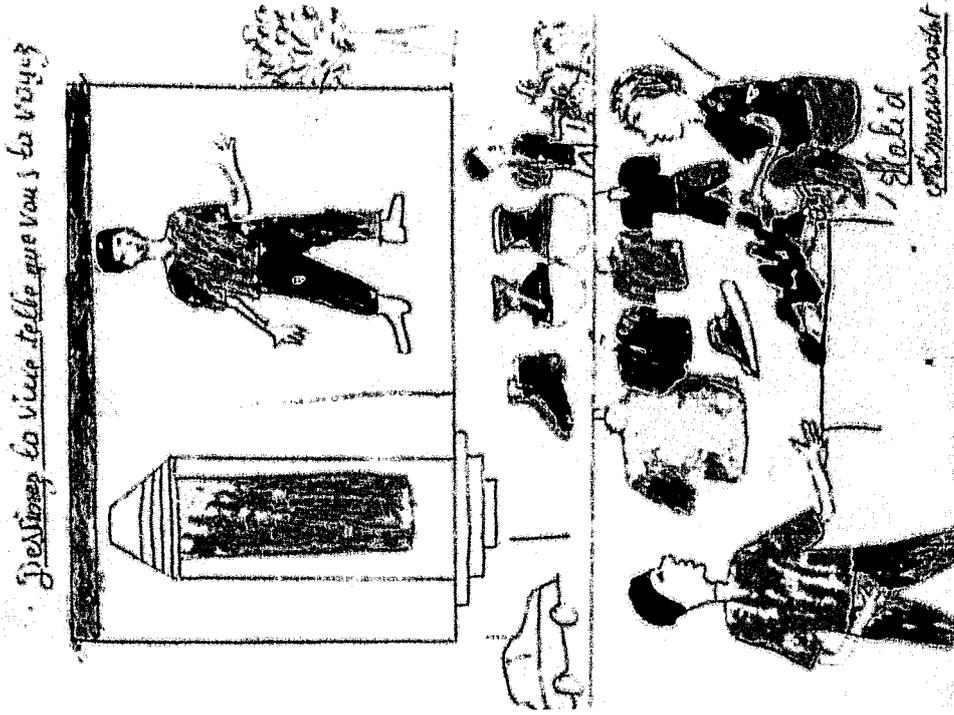
<sup>106</sup> Les enfants fréquentant l'école d'Ingui ne viennent pas tous de ce campement : s'ils appartiennent tous à cette tribu, certains viennent de Tatararat ou de campements situés derrière la mare. Il est difficile d'aller plus loin dans l'analyse des dessins, dans la mesure où les parcours individuels de chacun des enfants ne sont pas connus.

Les dessins d'enfants : la ville à l'image du campement



Les dessins des enfants sont à l'image du campement, c'est-à-dire de ce qu'ils connaissent, de leurs expériences. Le seul dessin (celui de droite) où une activité commerciale est présente peut être mis en relation avec ce que les exodants donnent à voir : les vêtements représentés sont associés à la ville au sens où il s'agit de pantalons et tee-shirts et non de boubous.

Source : Ecole d'Ingui, classe de CM1 et CM2, 2000



assimilé à une activité, un véritable métier.

Les immobiles semblent éprouver des difficultés pour s'approprier le discours des migrants sur Abidjan. Ils apparaissent alors comme étant à l'écart non seulement de cette réalité de la migration, mais aussi de son imaginaire. Les plus âgés sont partagés entre une assimilation d'Abidjan à un lieu dépourvu de signification, et une valorisation des différents discours des migrants, sachant que le prestige de ceux-ci rejaillit sur certains d'entre eux. Au niveau intergénérationnel, une coupure se dessine également. En restant dans des discours très généraux les migrants « bloquent » en quelque sorte l'accès à la ville et à sa réalité, confortant en retour le secret entretenu autour de la migration, et la complicité au sein du groupe. Pour poursuivre le croisement et la délocalisation des discours, il reste à analyser les propos que les migrants tiennent sur Abidjan, lorsqu'ils sont dans la ville.

### *3- Les exodants : Garbel à Garbel*

Une fois installés dans leur quartier, les migrants établissent une distinction entre Garbel, les autres quartiers où ils se rendent régulièrement, et le reste de la ville, ce dernier étant nommé Abidjan. Les discours sur ce qui est perçu comme deux parties de la ville ne sont pas identiques. Alors que l'énoncé des difficultés, du cadre peu agréable, est récurrent pour décrire Garbel, ou Gonzague où ils se rendent régulièrement, le reste de la ville présente les mêmes attributs que ceux qui sont développés au campement.

Le quotidien à Garbel s'articule autour du récit des difficultés, que ce soit dans l'exercice de l'activité commerciale ou dans la gestion des contrôles de police. Là aussi la comparaison avec ce qu'il est possible de faire ou non au campement est récurrente, notamment dans le rapport aux femmes et dans la description du quartier où ils habitent.

*« C'est difficile de gagner de l'argent maintenant. Y'a toujours les rafles, les contrôles de police, c'est plus comme avant » (A.R.M., Abidjan, 8 septembre 2001).*

*« Il n'y a plus de poissons au port, les bateaux ne viennent plus. Aujourd'hui, en plus il y avait les commandos qui contrôlaient les papiers. On a dû se cacher. Ils prenaient 1 000 francs CFA par personne » (I.H., Abidjan, 12 septembre 2001).*

*« C'est difficile maintenant, on gagne plus comme avant, y'a pas l'argent. Tu vas gagner 3 500 francs CFA dans la journée, mais il faut acheter les boîtes de nescafé, le lait, le cacao. Toujours, tu as crédit à la boulangerie » (A.I., Abidjan, 20 septembre 2001).*

*« Si moi j'étais au village, les petits [migrants venant d'arriver, plus jeunes que le locuteur], ils ne seraient pas venus. Je comprends pas pourquoi ils viennent, parce qu'ici c'est difficile. Les grands doivent les aider parce qu'ici ils connaissent rien. On est obligé de leur montrer les trucs de la ville » (R.A., Abidjan, 22 septembre 2001).*

*« Aujourd'hui je me suis fait arrêter par les commandos vers Vridi ; ils m'ont attrapé la chemise pour me faire peur. J'ai été obligé de donner 1 000 francs CFA parce que je n'avais pas de monnaie. Si tu donnes pas, ils te mettent dans le camion et ils fouillent la personne. Mais*

*normalement, tu peux juste leur donner quelques pièces, 200 ou 300 francs CFA comme ça » (A.R., 22 septembre 2001).*

Les difficultés accrues pour trouver un revenu régulier sont surtout mises en relation avec les contrôles de police incessants et la corruption. La présence ou non des policiers conduit les commerçants ambulants à changer d'itinéraire, voire même à rester fixes en attendant leur départ. La baisse de l'activité économique est simplement évoquée à propos du port, par un conducteur de charrette, dont l'activité repose sur le transport de poissons, ainsi que par A.I. qui possède une boutique de café. L'un des migrants, présent à Abidjan depuis trois ans, avance même qu'il faudrait décourager les venues des plus jeunes. Cette remarque va à l'encontre de l'attitude des migrants lorsqu'ils sont au campement. Si les conditions économiques sont avancées comme devant décourager les venues, l'obligation des aînés de prendre en charge pendant un temps les nouveaux arrivants est aussi invoquée. Même si cette aide passe uniquement par l'établissement de crédits entre les individus, elle grève pendant quelques mois les budgets des migrants débiteurs. La transmission des connaissances sur la ville est aussi considérée comme une entrave, une contrainte. En leur montrant « les trucs de la ville », les anciens migrants font des nouveaux arrivants de futurs et potentiels concurrents, d'autant plus qu'ils exercent tous des activités relativement similaires. L'expression « les trucs de la ville » est récurrente chez les exodants : elle renvoie au savoir-faire de l'urbain c'est-à-dire à un savoir-faire du commerce, savoir ruser avec les policiers et les bandits, savoir se débrouiller seul au quotidien et dans son activité.

L'énonciation des difficultés quotidiennes, qu'elles soient économiques ou policières, s'effectue au sein du groupe de migrants. La parole n'est pas restreinte parce que ces difficultés sont communes à tous, quel que soit leur âge, l'activité exercée ou le temps passé dans ce quartier. Entre les discours tenus en situation dans le quartier et ceux tenus au campement, une inversion s'opère, comme si les migrants parlaient de deux lieux différents, en fonction de leur positionnement effectif.

Les discours concernant le quartier, c'est-à-dire ses aspects sur le plan paysager, ne sont pas plus positifs. Les migrants insistent particulièrement sur la saleté, le fait que les rues ne sont pas goudronnées, ces éléments étant mis en relation avec leur condition d'étranger.

*« Tu vois où ils sont les étrangers, comme c'est sale. Il y a de la boue partout, même les taxis ne veulent pas venir ici. C'est à cause des animaux qui sont là. C'est vraiment sale ici. On est obligé de mettre des bottes, comme pour aller au jardin » (B.M., Abidjan, 20 septembre 2001).*

Effectivement, les rues de Garbel sont pleines de boue puisque sont rassemblés dans ce quartier quelques centaines d'animaux, qui attendent de passer à l'abattoir tout proche. Plus simplement, la boue est aussi due au climat : il pleut beaucoup plus à Abidjan qu'au Niger ! Le fait de vivre dans ce quartier est mis en relation directe avec la condition d'étranger : les migrants affirment être dans un quartier où il n'y a que des étrangers, et supposent qu'il n'y en a pas dans le reste de la ville. La lecture qu'ils effectuent de leur réalité quotidienne repose sur les connaissances effectives qu'ils ont de la ville, connaissances très réduites puisqu'ils ne circulent que peu ou pas hors de Garbel, puis sur des

Carte n°20 : Garbel vu de Garbel : les pratiques et qualifications de l'espace urbain par les exodants



**Infrastructures**

- Voie ferrée
- Rues
- Zones industrielles
- Zones d'habitat

**Fréquence des déplacements**

- Marchés importants
- Lieu d'habitation
- Lieu d'arrêt systématique

**Sens des déplacements**

- Quotidien
- Hebdomadaire
- Mensuel

**Nombre de récurrences**

- négatives
- positives

Codification des récurrences thématiques positives négatives

Facilité richesse	Difficultés (économie, police)	Quét. de liberté
Garbel	---	---

Conception et réalisation : F. Boyer, Migrant (UMR 6488), mars 2005. Source : F. Boyer, Entretiens Abidjan, sept. oct. 2001.

extrapolations à partir de cette expérience.

Une autre thématique récurrente dans les discussions entre les migrants rend compte des représentations qu'ils se font du quartier et de la ville : il s'agit de la question des femmes.

*« En brousse, tu ne peux pas te montrer avec une fille comme ça, alors qu'ici c'est possible. Tu peux avoir une copine, c'est pas un problème » (M.A., 12 septembre 2001).*

*« Ici les femmes ont de l'expérience, ce n'est pas comme au campement. Là-bas, il vaut mieux aller causer avec les femmes qui sont mariées, parce qu'elles ont de l'expérience. Les femmes célibataires, elles ne connaissent rien » (S.M., Abidjan, 10 octobre 2001).*

*« Là-bas, les femmes elles sont sales. Elles ne se lavent pas. Ici c'est pas pareil, les femmes elles sont propres, mais il faut les payer » (A.B.A.M., Abidjan, 8 septembre 2001).*

En dehors des interactions consécutives à la pratique du commerce, les contacts les plus fréquents avec des individus non-membres du groupe ont lieu avec des femmes. A Garbel, les migrants reprennent les habitudes qu'ils ont au campement, qu'ils soient ou non mariés, à savoir aller « causer » avec des filles. Toutefois, dans ce cas, la permissivité est plus grande. Le recours à la prostitution est relativement fréquent, puisque seuls les migrants effectuant des séjours de plusieurs années ont des « copines » avec lesquelles ils entretiennent une relation fixe.

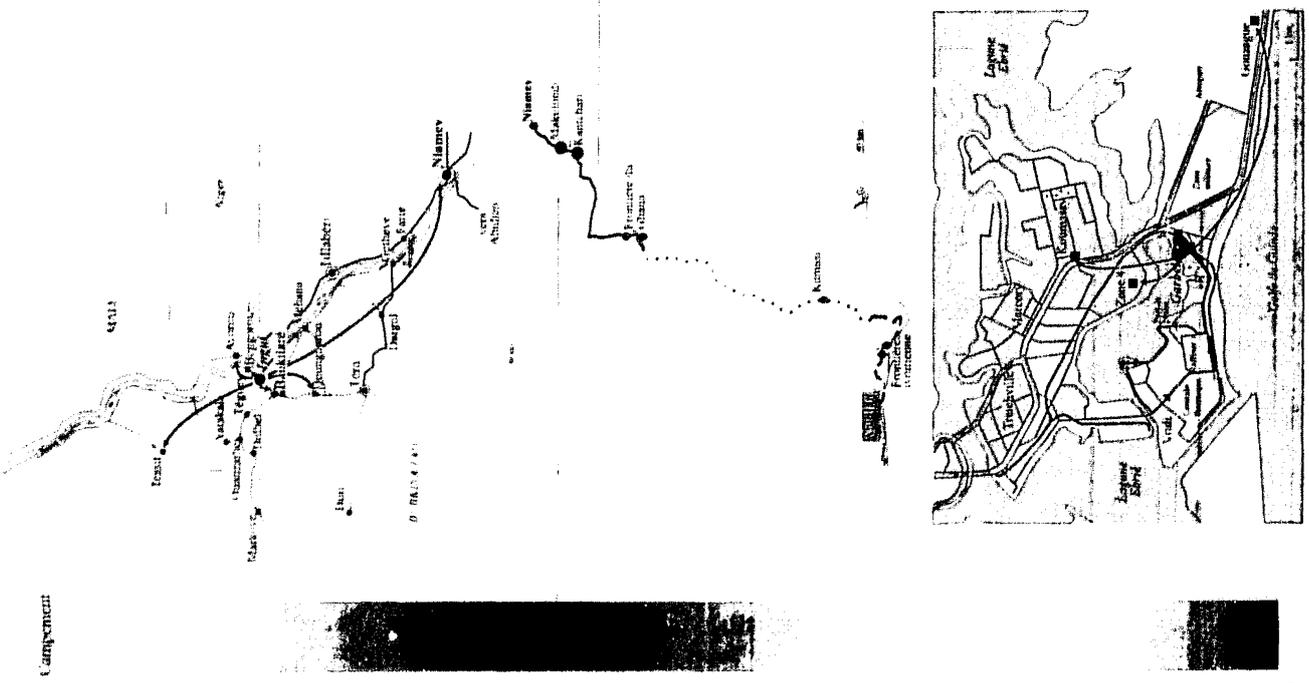
Ces femmes ne sont que très rarement nigériennes aux dires des migrants, information qui n'a pu être vérifiée. Les propos tenus sur les femmes sont à mettre en relation avec les changements dans les rapports sociaux : non seulement, les relations diffèrent au sein du groupe, mais elles diffèrent aussi au-delà par le biais d'une plus grande permissivité.

## *Conclusion*

Ainsi au sein du quartier de Garbel, les migrants font essentiellement état des difficultés quotidiennes qu'ils rencontrent en ville. Les discours sur ce quartier sont plutôt négatifs, caractéristique qui est mise en relation avec le statut d'étranger, et même si la permissivité est abordée comme un élément positif. Ce discours est en quelque sorte inversé par rapport à ceux qui sont tenus dans le campement: Loin du regard des autres, les migrants peuvent se permettre d'évoquer leurs difficultés, de même qu'ils pouvaient se permettre d'émettre des critiques sur le campement.

Plus largement, si l'on reprend l'ensemble des énoncés des migrants, concernant tant le campement que leur quartier à Garbel, il est possible de représenter les ambiguïtés, les contradictions qui apparaissent selon leur positionnement dans l'espace. La distance par rapport à l'un ou l'autre des lieux décrits, de même que les caractéristiques des interlocuteurs, conduisent à des lectures diversifiées de la réalité. La mise en relation des discours avec les pratiques et les modes d'habiter renvoie également à la mise en évidence de contradictions. Cependant, malgré l'inversion de certains des discours, une continuité apparaît entre les différents lieux. La critique sociale du campement et le

Carte n° 21. Les étudiants qualifient les lieux au fil du mouvement



Au fil du parcours, la qualification des lieux évolue. Les divers sites, le campement sont à dominante négative. Ce n'est qu'une fois sur la route, que les étudiants ont des propos positifs sur leur lieu de départ. À l'arrivée, le négatif l'emporte de nouveau. Le basculement entre ces deux types de qualification s'effectue quasiment au même niveau que le basculement du référentiel "chez nous". À l'inverse les passages sur Abidjan sont à dominante positive. Les aspects négatifs n'apparaissent que lors de l'éloignement de la frontière du Ghana et Abidjan. Dans la ville même, les propos négatifs concernent essentiellement le quartier de Gaabiel, le mythe n'est pas représenté dans les gradients. Les difficultés d'une telle représentation cartographique résident dans leur caractère figé, d'un espace et d'un temps. Le mouvement se trouve réduit à des variations de couleurs.

processus d'individuation en cours s'inscrivent dans la continuité de la désobéissance passive des migrants lorsqu'ils sont au campement et inversement. Par contre la valorisation de la ville au campement, qui passe certes par la pérennité du secret entretenu autour des migrations circulaires, est en contradiction avec les difficultés énoncées et pratiquées par les migrants lorsqu'ils sont en ville.

Dans l'analyse du discours sur la ville, je me suis limitée à celui concernant le quartier de Garbel. Or les migrants continuent à avoir un discours sur ce lieu qu'ils nomment alors Abidjan, y compris lorsqu'ils sont dans leur quartier. Quelles sont les caractéristiques de ce discours ? En quoi est-il possible de parler de mythe ? Comment ce dernier permet-il de dépasser la contradiction décrite précédemment ?

### III- VILLE PROJETEREE : LE MYTHE D'ABIDJAN

Dans l'analyse précédente des différents discours tenus par les migrants comme par les immobiles sur les lieux mis en relation, je me suis centrée sur ceux qui touchent aux pratiques sociales et spatiales, c'est-à-dire sur la formulation d'éléments connus et reconnus. Il est des discours qui ne se limitent pas à une transmission des pratiques, mais qui font appel de façon plus étendue à l'imaginaire. Dans ce domaine, se développe chez les migrants un récit concernant Abidjan, récit énoncé lorsqu'ils sont présents dans cette ville. Comment qualifier un tel discours ? Relève-t-il de l'utopie, de l'ailleurs ou du mythe ? Quelles sont ses fonctions au sein du groupe social, notamment pour le groupe de migrants ?

#### *1- Abidjan : de la réalité au mythe*

Aux côtés des discours ayant pour vocation de décrire des réalités diverses, qui font l'objet d'une expérience directe, le campement et le quartier de Garbel, se développe un discours qui n'entre pas directement en opposition avec la réalité, mais qui vise à décrire une réalité sans qu'il y ait directement expérience. Lorsqu'ils sont au sein du quartier, les migrants développent ainsi un discours sur ce qu'ils nomment toujours *Abidjan*<sup>107</sup>, c'est-à-dire le reste de la ville, cette ville à laquelle ils n'ont pas, ou supposent ne pas avoir accès. *Abidjan* prend alors un sens générique, autant espace extérieur, mis à distance qu'espace englobant. La ville semble recouvrir deux facettes : d'une part, la ville où sont les migrants et dans laquelle ils habitent, d'autre part, la ville qui est à distance, qu'ils imaginent à partir de ce qui est entraperçu. Avant de se centrer sur les fonctions d'un tel discours à l'intérieur du groupe

---

<sup>107</sup> Afin de différencier *Abidjan* comme ville générique et Abidjan comme « ville réelle », j'utiliserai les italiques.

de migrants, je m'attacherai à décrire les caractéristiques, en particulier lexicales, de tels énoncés. La démarche adoptée précédemment pour l'analyse des significations des lieux est reprise dans le cadre de ce discours particulier. De même que les significations des lieux peuvent être dégagées en se fondant sur des figures stylistiques, empruntées à l'analyse littéraire, il est supposé que les significations du discours sur *Abidjan* peuvent être décrites selon les mêmes logiques. Sur un plan méthodologique, le recueil du contenu de ce discours se fonde sur la notation des termes récurrents lors des discussions libres, entre migrants. Lors de ces conversations, j'ai choisi de me positionner plus comme observatrice que comme participante, l'objectif étant d'orienter le moins possible le cours des énoncés. Si certaines phrases ont été notées telle quelles, dans d'autres cas, seuls les termes clés ont été notés, d'où le caractère énumératif du rendu. L'ensemble de ces discussions ont eu lieu soit le soir, soit le dimanche, c'est-à-dire dans les périodes de repos des migrants, où ils se rassemblent dans la cour commune autour du thé. L'évocation d'*Abidjan* est donc liée à un moment de détente, de loisirs.

*Abidjan* est désignée dans un premier temps comme la *ville des Ivoiriens*. Un tel point de départ de ces discours implique l'attribution d'un certain nombre de caractéristiques à ce que je nommerais pour l'instant la ville rêvée. Selon les migrants, ils vivent dans un quartier qui serait réservé aux étrangers, et qu'ils n'ont pas accès à cette *ville des Ivoiriens*, comme ils sont eux-mêmes des étrangers. La distinction entre les deux types des discours, celui concernant le quartier, et celui concernant *Abidjan*, se noue sur une distinction spatiale du type « nous sommes là » et l'ailleurs est au-delà, à distance, distinction qui est renforcée par celle établie entre étrangers et nationaux. Si un tel discours renforce l'enfermement dans le quartier déjà décrit, il est également porteur d'un interdit implicite : la *ville des Ivoiriens* serait interdite aux étrangers. L'incapacité des migrants à sortir de leur quartier pour des raisons autant financières que d'absence de besoins, de curiosité, de savoir se débrouiller..., est inversée en interdit.

Toujours suivant une logique d'inversion du discours, découlent, dans un second temps, des attributs conférés à cette *ville des Ivoiriens*. Ceux-ci s'articulent autour de l'idée de richesse, de facilité, d'abondance.

« *Abidjan, c'est la ville des Ivoiriens. Là-bas, c'est facile, tu trouves tout ce que tu veux. Y'a l'argent* » (Ah.L., Abidjan, 10 octobre 2001).

« *Là-bas, c'est facile. Y'a les beaux habits, y'a du travail. Tu peux gagner de l'argent comme ça !* » (J.Y., Abidjan, 22 septembre 2001).

La facilité de gagner de l'argent, de vivre est l'un des principaux attributs conféré à *Abidjan*. Elle ouvre vers une possibilité de réussite sociale et financière qui apparaît comme impossible d'accès aux migrants. Selon une dimension strictement matérielle, elle abriterait alors des marchandises introuvables à Garbel, autant en raison de leur qualité qu'en raison de leur coût.

En complémentarité du discours touchant à la facilité, à l'abondance et à la richesse, se développent également des propos concernant l'accès aux loisirs. Vivre à *Abidjan*, c'est aussi avoir accès à des lieux de détente spécifique, en particulier les plages. Même si Garbel est situé à proximité de ces plages, les migrants ne s'y rendent pas, ils ne font qu'entrapercevoir ce qui peut s'y passer.

L'impossibilité d'accès aux plages est mentionnée lors des discussions libres comme lors des entretiens.

*« J'ai vu les gens nus, les femmes, tous sont nus. Nous, on a peur de l'océan parce qu'ils ont dit, ils veulent pas les étrangers. Chaque dimanche, si on part là-bas, ils nous tuent. Ils demandent la carte d'identité, il connaît si tu es étranger. Ceux qui sont dans l'eau, même si tu viens, il connaît si tu es étranger ou si 'u es pas étranger. Ceux qui sont dans l'eau, ils assomment les gens. Il connaît le sang des gens » (A.R.M., Ingui, mai 2000).*

Même si ces propos ont été tenus à Ingui, ils font état de l'impossibilité d'accéder aux plages, aux lieux de loisir, qui jouxtent pourtant le quartier de Garbel. L'interdiction des plages vient conforter l'obligation de ne pas sortir du quartier, de même qu'elle est synonyme d'impossibilité d'accès aux loisirs.

L'interdit de la ville qui s'exprime par la distinction établie entre Ivoiriens et étrangers, permet de faire le lien entre les pratiques et représentations du quartier et le discours tenu sur la ville d'Abidjan : l'imagination qui est au cœur de ce discours ne peut se déployer que parce qu'au départ il y a interdit de connaissance directe. Ainsi les différents registres du discours concernant l'urbain n'entrent pas en opposition mais sont complémentaires les uns des autres : ils forment une continuité qui permet aux migrants de dire l'urbain dans sa globalité à défaut de pouvoir l'expérimenter dans sa globalité.

Afin de comprendre le fonctionnement de ce discours sur Abidjan, et la crainte des migrants de sortir de leur quartier, j'ai effectué un « parcours commenté », qui n'a qu'une valeur indicative, puisqu'il ne concerne qu'un seul migrant. I.H. était sur le départ au mois d'octobre 2001 ; afin de préparer son retour au campement, il se devait d'effectuer des achats d'habillement, de savon et de thé. Je lui ai proposé d'aller avec lui dans un autre quartier, celui de Treichville : les arguments employés étaient la présence d'un marché important, sa situation sur la ligne de woro-woro qui passe à Garbel. Par ailleurs j'ai avancé qu'il y avait des Nigériens et des Touaregs et qu'il serait par conséquent susceptible d'y trouver le type de tissus recherché et de négocier aisément. Tout au long du parcours dans ce quartier, j'ai essayé d'orienter le moins possible I.H., lui laissant dans une certaine mesure le choix des directions à prendre.

*« Avec I.H. nous sommes partis à Treichville pour acheter le tissu pour faire des uniformes. Il n'était jamais venu jusque-là, quartier pourtant facile d'accès à partir de Garbel : c'est au bout de la ligne de woro-woro. Nous avons marché pendant 2 heures ½ dans Treichville, sans trouver un seul tissu qui lui plaise ; il a même refusé de regarder des tissus correspondant pourtant parfaitement à ce qu'il voulait trouvant toujours un prétexte : « ce n'est pas la bonne couleur » ; « non, ce n'est pas la peine de regarder, ici ce n'est pas bon ». Il n'a pas souhaité non plus rentrer dans le marché couvert.*

*Puis, dans une des rues où sont alignés des vendeurs de tapis de prière, de théières, de thé..., originaires de la zone touarègue malienne, il a consenti à négocier un tapis de prière et une théière qui se sont finalement révélés trop chers. Mais il a fini par reconnaître : « c'est pas mal ici, il y a beaucoup de Touaregs. Ils viennent du Mali et on peut discuter avec eux ».*

*Au final sur le chemin du retour, il a acheté une cassette de bogheli à un commerçant ambulancier touareg. En rentrant il me dit : « ce n'est pas grave, je trouverai ce qui manque à Niamey, en arrivant ».*

*De retour à Garbel, il dira aux autres exodants : « C'est un bon quartier quand même, y'a beaucoup de choses et puis c'est plus propre qu'ici. Y'a beaucoup plus de choses qu'ici ; le marché de Garbel, c'est que pour les exodants, ceux qui ne gagnent pas beaucoup. » [...].*

Plus tard je m'apercevrai que cette dernière affirmation est fautive, puisqu'il a acheté ce qui lui manque à Garbel, m'expliquant que c'est moins cher qu'à Niamey. » (C.T., Abidjan, 10 octobre 2001).

Cette visite du quartier de Treichville avec I.H. est révélatrice d'une crainte à quitter l'espace familial du quartier pour s'aventurer dans l'inconnu, tout comme elle met en lumière l'importance des habitudes. Plus que la visite elle-même, la description faite lors du retour est significative. I.H. ne fait que conforter, auprès des autres migrants, la distinction établie entre *Abidjan* et leur quartier : il met en exergue les différences entre les deux quartiers, sans même mentionner les similitudes. De fait le discours tenu sur *Abidjan* se trouve confirmé.

Ville des Ivoiriens, marquée par la facilité, l'abondance et la richesse, *Abidjan* se présente comme une allégorie, c'est-à-dire qu'elle personnifie une idée qui reste abstraite. Autour de ce terme, se condensent les attributs caractéristiques d'une réussite sociale possible, mais dont les migrants sont exclus. *Abidjan* est personnifiée au sens où malgré le caractère symbolique, voire imaginaire du discours, la ville conserve une certaine matérialité : elle est là, présente dans le quotidien des migrants, ils sont dedans et ne l'ignorent pas, ils l'entrapercent de loin, de même qu'ils l'entrapercent lorsqu'ils effectuent le trajet Adjamé/Garbel à leur arrivée. Selon un processus apparemment contradictoire, le groupe des migrants se positionne autant à l'intérieur de la ville, qu'il la met, et qu'elle est effectivement, à distance. La description abstraite, imaginaire ne peut se déployer que parce que se trouve au point de départ une contradiction. Cette dernière assure, en effet, la continuité entre les pratiques sociales et spatiales, les modes d'habiter et l'imagination. De même que les pratiques, le discours imaginaire relève du quotidien, il en constitue l'une des dimensions fondamentales.

Cependant au-delà de la définition d'une figure stylistique, l'allégorie, pour rendre compte des significations du discours sur *Abidjan*, il est nécessaire de préciser les connections entre la réalité sociale et la fonction symbolique d'un tel discours. L'allégorie se présente comme une inversion, une distorsion de la réalité sociale : elle est ce que n'est pas l'ici, ni le là-bas représenté par le campement. En tant que telle, elle relève a priori d'un ordre des possibles : ce dernier se présente comme un tout cohérent, au sens où il se définit par la présence d'une population particulière (les Ivoiriens), localisée (le reste de la ville), avec des caractéristiques économiques et sociales (l'abondance, la facilité, la richesse). Afin de préciser la connexion entre réalité sociale et imaginaire, et notamment la fonction d'un tel discours, d'une telle construction cohérente, comment dépasser la figure stylistique de l'allégorie ? Comment qualifier ce discours en relation avec les conditions de son énonciation, comme en relation avec la praxis ? Ce questionnement est emprunté à la démarche de P. Ricoeur (Ricoeur, 1997) dans le cadre de la définition de l'idéologie : il met en avant le fait que le fondement de l'analyse de l'idéologie n'est pas son opposition avec la réalité sociale, mais la « connexion interne » entre ces deux termes.

Face au primat de l'imagination sur l'expérience dans la construction de ce discours, face au sens générique que prend le terme *Abidjan*, il est possible d'être tenté de qualifier ces énoncés d'utopie,

d'autant plus qu'ils donnent à voir un monde cohérent, une totalité. L'utopie est avant tout un récit littéraire, dont la signification première est « de nulle part ». Suivant la logique introduite par Thomas More, « *c'est l'île qui ne se trouve nulle part, un endroit qui ne connaît aucune localisation réelle. Dans son auto-description même, l'utopie se connaît comme telle et revendique de l'être. C'est une œuvre toute personnelle et idiosyncrasique, la création spécifique de son auteur. En regard, l'idéologie n'est affectée d'aucun nom propre. Son auteur est anonyme : son sujet est tout simplement le « on », das Man* » (Ricoeur, 1997, p. 35). Comme l'idéologie, et à la différence de l'utopie, le discours allégorique ne repose pas sur un auteur mais sur l'indifférenciation que constitue dans ce cas le groupe des migrants. Toujours à la différence de l'utopie, l'allégorie *Abidjan* n'est pas « nulle part » ; au contraire, elle est clairement localisée et localisable, d'autant plus qu'elle repose, pour les locuteurs, sur une matérialité bien visible, même si elle n'est qu'entraperçue, observée de loin. Malgré l'absence d'expérience directe, *Abidjan* reste un lieu. Ce lieu allégorique n'est pourtant pas en complète opposition avec le récit qu'est l'utopie ; en effet, ce dernier en tant que discours inversé de la réalité sociale offre la possibilité de jeter sur elle un regard nouveau. Non seulement il la met à distance, mais il propose un champ de possibilités. *Abidjan* présente les mêmes caractéristiques : la ville est mise à distance, et le discours se construit par rapport à la lecture qui est faite de la réalité sociale. *Abidjan* est ce que n'est pas le quartier de Garbel ; elle est tout simplement une ville, celle des Ivoiriens, avec ses propres attributs. La mise en relation avec le quartier de Garbel introduit une continuité dans les discours, alors que le caractère totalisant et cohérent confère à ce même discours une autonomie.

L'idée d'utopie semble échouer quant à la qualification des fonctions du lieu allégorique au sein de la réalité sociale. Si la définition de l'utopie comme un récit personnel pourrait être dépassée, on se heurte toujours au « nulle part ». Il s'avère ici nécessaire de faire un détour par l'ailleurs pour tenter de sortir du « nulle part », c'est-à-dire de conserver *Abidjan* comme un lieu à part entière. Autrement dit, comment un lieu, c'est-à-dire un objet localisable avant une signification allégorique, entre-t-il dans le champ de la réalité sociale ? Malgré la présence prégnante de la localisation dans la définition d'*Abidjan*, celle-ci reste floue au sens où le *nous*, groupe de migrants, comme le *je*, l'exodant, ne sont pas susceptibles de s'y tenir et ce d'autant plus que l'interdiction de la localisation est au cœur du discours. L'ailleurs ne peut se définir et se comprendre sans l'ici et le là-bas. Ils sont les trois expressions permettant de dire les localisations possibles, passées, présentes et futures : « *ces trois notions correspondent ainsi à trois strates/niveaux de perception tels que peut nous les livrer l'expérience ordinaire : ici est le niveau le plus intime, celui de la conscience immédiate, là-bas correspond à un niveau qui circonscrit un espace à travers une projection de la conscience hors du sujet, ailleurs renvoie à un autre niveau projectif qui envisage et qui pressent qu'il y a des choses qui se situent et sont localisables hors de la conscience immédiate sans pour autant que l'on soit capable de les localiser* » (Ma Mung, 1999, p. 381). En s'appuyant sur P. Ricoeur, E. Ma Mung (Ma Mung, 1999, p. 385) met en correspondance ce qu'il nomme des *régions de l'espace, ici, là-bas et ailleurs*,

avec les moments du temps tels qu'ils sont définis par P. Ricoeur, le *présent*, le *futur* et le *passé* : chacun de ces moments et relations conduit à la définition de signes ; ainsi le présent correspond à l'*ici* dont le signe de l'espace est l'irremplaçable. Le passé correspond au *là-bas* dont le signe de l'espace est le placé, le localisé, alors que le futur correspond à l'ailleurs dont le signe de l'espace est la ligne de fuite. Cette dernière est définie comme « *ce qui se dérobe en sa face négative parce qu'il ne peut être annoncé par le déjà-là, mais [...] aussi en sa face positive parce qu'elle est annoncée et promise du nouveau* » (Ma Mung, 1999, p. 384). Espace et temps sont placés dans des situations de correspondance, au sein desquelles l'ailleurs occupe une place originale puisque même s'il est localisable, il renvoie à une incapacité de localisation et même s'il s'inscrit dans le futur, il est une promesse. Le discours sur Abidjan relèverait-il de la description d'un ailleurs ? En tant que lieu allégorique peut-il être assimilé à l'ailleurs ?

Précédemment j'ai remarqué que la localisation d'*Abidjan* est floue puisqu'aucun des migrants n'est susceptible de s'y tenir, d'autant plus qu'ils considèrent que cette ville leur est interdite. Pourtant ils sont dans la capacité de la localiser, notamment parce qu'elle est en partie sous leur regard : la capacité de localiser résulte ici non seulement d'un effet de proximité, mais aussi du fait qu'ils sont autant à l'intérieur de la ville qu'ils la placent à distance. *Abidjan* est ce lieu englobant que l'on aperçoit au-delà des limites du quartier. Une autre caractéristique de ce discours est qu'il semble s'inscrire hors du temps : en effet, le champ des possibles qui est ouvert par l'allégorie ne concerne pas tant les migrants que les Ivoiriens. La distinction forte, établie entre un *eux* et un *nous*, distinction renforcée par l'interdiction supposée de franchir les limites du quartier, empêche de concevoir cette ville comme une promesse possible pour les migrants, justement parce que leur statut même leur en interdit l'accès. D'une certaine manière *Abidjan* renvoie à un déjà-là à la fois imaginaire et autre, elle se dérobe toujours.

Cette ville imaginée, ce lieu allégorique ne semble pas relever non plus de l'ailleurs. Toutefois, le détour par l'utopie et l'ailleurs a permis de préciser certaines caractéristiques du discours. Inversion de la réalité, *Abidjan* est une mise à distance d'un lieu pourtant proche. Elle se présente également comme un discours hors du temps des migrants, dans la mesure où ceux-ci n'ont pas accès à cette ville. *Abidjan* apparaît comme un discours qui s'inscrit dans l'espace tout en se dégageant de l'emprise temporelle. L'inscription dans l'espace se limite à la simple capacité de localisation, la signification du lieu se construisant par la suite sans expérience directe de ce lieu.

Afin de dépasser les différentes contraintes de définition énoncées précédemment, je proposerais la notion de mythe pour qualifier le lieu allégorique qu'est Abidjan et surtout pour préciser son insertion et ses fonctions au sein de la réalité sociale. En ce qu'il touche à une dimension sacrée, le mythe est hors du temps ou du moins il relate un temps autre. Pourtant, le récit mythique est localisé et entretient dans certains cas une relation intime avec le territoire : il y est inscrit, il peut s'y lire. A. Turco avance même l'idée de *topomorphose* comme « *processus à travers lequel une composante d'ordre métaphysique se transfère au sol, s'enracine dans le sol, acquiert les apparences du sol et finalement*

*devient ce sol lui-même* » (Turco, 2001, p. 373). Si l'auteur se réfère ici essentiellement aux mythes fondateurs, dans lesquels la dimension sacrée est fondamentale, le mythe reste plus généralement marqué par la dimension spatiale. Le caractère a-temporel du mythe le situe hors de la dimension historique, pour conférer à ce type de récit une valeur générique, qui tend à l'universel du point de vue des locuteurs. « *Autant les mythes sont irréels, si on essaie de les situer dans le temps, autant ils se révèlent exacts et minutieux dès qu'il s'agit de localisation. Le mythe justifie en effet une société qui ne se meut pas tant dans une conscience historique que dans une « conscience géographique* » » (Bonnemaison, 1997, p. 73). Parler de mythe pose la question de l'articulation d'un tel discours avec, d'une part, la définition de la réalité et d'autre part, avec l'histoire. Du point de vue des acteurs, ici le groupe de migrants, le mythe est la réalité au sens où il est inscrit dans l'espace de même qu'au sens où il a une valeur générique. Ce qui est nommé la « raison mythique » ne s'oppose pas à la réalité, mais en constitue une dimension fondamentale, si l'on accepte que cette réalité ne soit pas uniquement définie du point de vue historique. Les récurrences des termes employés dans le discours mythique, tout comme sa localisation, constituent une grille de lecture d'un lieu, d'un espace dont l'individu n'a pas d'expérience directe. Possédant sa propre logique, le mythe s'impose comme une vérité, dont la preuve est dans la localisation et non dans la datation, ni dans la périodisation, ou dans la projection vers un futur possible. Cohérence du discours et localisation se combinent pour dire le lieu, lui conférer une dimension symbolique, celle-ci étant le gage de son insertion dans la réalité.

Affirmer que ce lieu allégorique qu'est *Abidjan* renvoie à une construction mythique ne résout pas pour autant les fonctions de cette dernière dans la réalité sociale. Si le mythe est la réalité, comment s'articule-t-il avec le dire et le faire des lieux dont l'expérience est directe ? Contrairement aux constructions socio-spatiales reposant sur des mythes dits fondateurs, le lieu qui renvoie au discours mythique est ici un lieu interdit, sur lequel les migrants projettent leurs désirs, leurs rêves, leurs fantasmes. Au quotidien, une telle inversion de la réalité empirique peut jouer le rôle de catharsis, c'est-à-dire qu'elle permet d'évacuer, de supporter les violences économiques, comme policières. Par ailleurs, elle vient expliquer, justifier, l'enfermement des migrants à l'intérieur de leur quartier. Le discours mythique justifie la marginalisation résultant de la définition en fonction du statut d'étranger. Cependant, plus qu'une simple justification, il donne du sens à cette marginalisation, justement parce qu'il s'agit d'un discours dont la cohérence est fondamentale, d'un discours décrivant une totalité, le monde des Ivoiriens. Le mythe rend compte des modes d'accès des migrants à la ville : s'il est placé en correspondance avec les descriptions du quartier, le discours ainsi produit définit la ville dans sa globalité. En complément de la vision partielle résultant d'une expérience réduite, le mythe permet de donner du sens à cet objet qui reste insaisissable dans sa totalité pour les migrants, à savoir la ville ; il met de l'ordre là où il est difficile d'en trouver. Ainsi le mythe a une fonction politique, au sens où il explique le « monde ivoirien ».

Au-delà des fonctions du mythe à l'intérieur de l'espace urbain, celui-ci s'insère dans l'expérience plus vaste des migrations circulaires. En effet, ce discours qui se construit en ville n'est pas limité à ce seul espace : il est transporté, diffusé dans des lieux divers, en particulier dans les campements. Aussi afin de saisir ses fonctions au-delà de l'expérience urbaine, il est nécessaire d'analyser les transformations subies par ce discours lorsque les migrants sont au campement, ainsi que ses fonctions dans la migration internationale, en particulier ses fonctions politiques par rapport à la problématique de l'esclavage.

## *2- Mythe et projet migratoire : la performativité du discours*

Le mythe, autant parce qu'il est diffusé par les migrants, que parce que sa construction est duale, c'est-à-dire en relation avec la ville comme avec la brousse, trouve un écho dans les campements. Dans l'analyse des fonctions du mythe au campement, je me limiterai à deux catégories d'interlocuteurs et de situation, à savoir les discussions entre migrants et les discussions entre les migrants et les jeunes hommes candidats à la migration. Comment le discours mythique est-il transféré ? Quelles sont les transformations qu'il subit lors de ce transfert ? Au-delà l'objectif est de préciser l'une des fonctions du mythe à savoir la légitimation de la pratique migratoire ; en quoi le discours mythique est-il un discours performatif ? Plus précisément comment est-il intégré dans le projet migratoire saisi à l'échelle individuelle comme à l'échelle du groupe de migrants, participant de la dimension politique ?

Précédemment, j'ai signalé que les migrants, lorsqu'ils sont présents dans les campements, décrivent la ville d'Abidjan de façon très floue : jamais ils n'entrent dans le détail de leurs pratiques et de leur condition au quotidien. Ces descriptions s'articulent autour des idées de facilité, de réussite économique et sociale possible, d'abondance ; l'habillement, les fêtes organisées lors des retours constituent en quelque sorte, aux yeux des candidats à la migration, autant de preuves du discours énoncé. Or si l'on compare ce discours tenu dans les campements avec le discours mythique, certaines similitudes apparaissent. Précisément, les attributs conférés à cette ville sont identiques, (abondance, facilité, richesse, possibilité de réussite). Seul est absent le fait que cette ville est celle des Ivoiriens, que les migrants n'y ont pas accès. Les migrants présentent comme une réalité éprouvée un discours qui ne repose que sur l'imaginaire et le rêve. Si transfert du discours mythique il y a, celui-ci subit des transformations, notamment afin de répondre aux normes, aux exigences en cours dans les campements. Dans ces lieux, les migrants ne peuvent que difficilement faire état des difficultés qu'ils rencontrent au quotidien, au risque de perdre le prestige dont ils bénéficient simplement en tant que migrants.

Transféré dans un lieu autre, le mythe en vient à dire un lieu également autre puisqu'il est censé se référer à Abidjan, telle que la ville est vécue par les migrants. Toutefois, dans la mesure où ce type de discours est tenu soit au sein du groupe de migrants, soit devant des candidats à la migration, il ne perd pas son rôle de mythe. Les locuteurs restent conscients du fait que leurs propos ne renvoient pas à une expérience de la réalité urbaine, mais à un imaginaire de cette réalité. De même le discours conserve son caractère a-temporel : quelle que soit leur réussite individuelle effective, les migrants ne changent pas leur propos. À partir de ce constat, il est possible de faire l'hypothèse que les candidats à la migration ne peuvent totalement ignorer les difficultés, ne serait-ce que parce qu'ils connaissent et subissent parfois la baisse des revenus de la migration, de même qu'ils connaissent les différences de remises selon les migrants. En fait, diffusé dans un lieu autre, le discours mythique ne concerne plus *Abidjan* mais Abidjan, puisqu'il englobe autant l'expérience supposée de la migration, que l'imaginaire de cette ville.

Les transformations subies par le discours mythique lors de son transfert de la ville aux campements, posent la question de la possibilité d'utiliser toujours le terme de mythe pour désigner ce discours. Certes, les mêmes attributs se retrouvent de part et d'autre, tout comme le fait d'être localisé et le caractère a-temporel. La localisation elle-même conserve ses aspects flous et, surtout, elle n'a pas le même sens pour les migrants et pour les candidats à la migration. Les premiers se réfèrent à Abidjan, tout en conservant à l'esprit qu'ils parlent en fait d'*Abidjan*. Les seconds par contre situent Abidjan selon une logique qui est proche de la définition donnée précédemment de l'ailleurs, c'est-à-dire qu'Abidjan ne relève pas de la conscience immédiate : ils n'ont pas vraiment la capacité de localiser cette ville dans le sens précis du terme. Cependant, ils ont la capacité de donner des indications indirectes pour préciser un tant soit peu cette localisation : les candidats savent que la ville est située en Côte d'Ivoire, qu'elle est au bord de l'océan. De telles indications indirectes permettent de contourner l'incapacité première de localisation, d'autant plus que les migrants leur donnent à voir la ville à la fois selon une perspective matérielle, par les vêtements, les remises, et selon une perspective discursive. Lors du transfert, le discours mythique ne semble donc perdre que le fait qu'il se réfère à la ville des Ivoiriens, à une ville interdite. Une autre caractéristique du mythe permet de rendre compte de cette dynamique du discours dans sa diffusion et par là même de continuer à utiliser ce terme. Même s'il s'agit d'un discours a-temporel, le mythe est fondamentalement inscrit dans l'histoire des sociétés, ne serait-ce que parce qu'il participe de la construction, dans certains cas de la fondation de cette histoire. La complémentarité avec l'a-temporalité du mythe et l'histoire fait que celui-ci se construit sans cesse en relation avec cette même histoire. Le discours mythique se nourrit de l'histoire, ouvrant alors la possibilité de donner du sens et de légitimer certains événements. Le caractère historique du mythe a surtout été analysé sous l'angle des conséquences induites par la pénétration coloniale, ou de certaines formes que l'on qualifie d'issues de la modernité (Lanternari, 1960 ; Balandier, 1983). Dans le cas du transfert entre deux lieux, les modifications du discours ne sont pas vraiment consécutives à un événement historique particulier : si événement il y a, il se réduit au seul

retour, c'est-à-dire au changement de lieu. Toutefois, de même que le mythe répond comme en écho à l'histoire et à ses propres temporalités, il répond ici à l'espace et à ses propres logiques et significations. Dans ce mouvement, il s'inscrit plus profondément dans la réalité, justement parce qu'il est à son image c'est-à-dire qu'il se construit avec le mouvement d'où son caractère dual.

La perspective d'un mythe qui se décline dans le mouvement et qui répond en écho à l'espace et aux lieux, est complétée par une dynamique sociale. À Abidjan, le groupe pour lequel le mythe est un discours référentiel est le groupe de migrants. Dans les campements, celui-ci s'élargit pour englober les candidats à la migration. En effet, en tant qu'interlocuteurs, ceux-ci acquièrent en retour la capacité de devenir des locuteurs de ce discours, d'autant plus qu'ils s'approprient ce mythe. L'élargissement du groupe pour lequel le discours mythique constitue une référence permet de préciser ses fonctions au sein des migrations internationales.

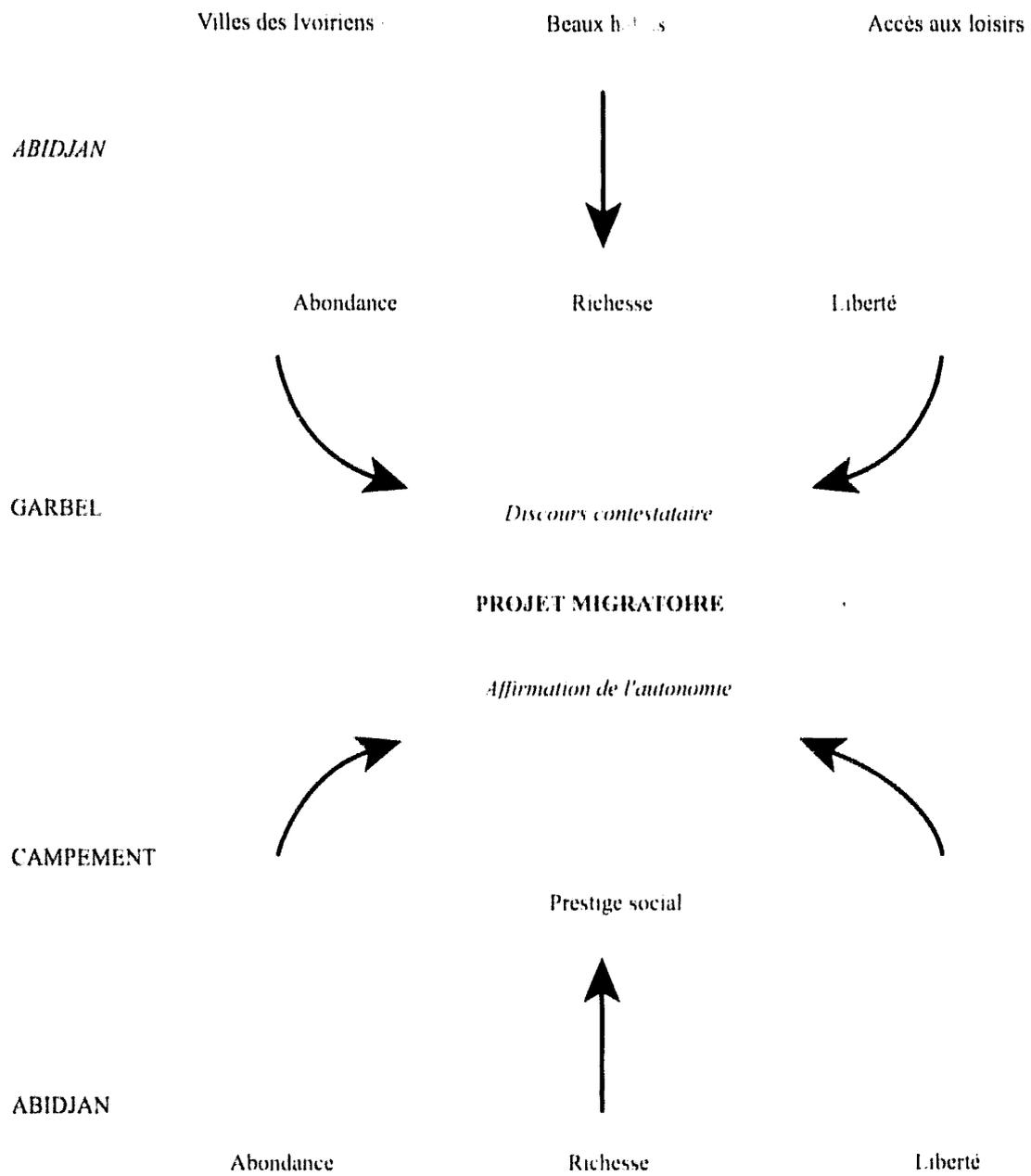
Suivant une logique d'appropriation du discours mythique par les candidats à la migration, de même que suivant une logique de diffusion de la part des migrants, une nouvelle fonction transparait en relation avec le projet migratoire. Le mythe acquiert alors une dimension *performative* (Austin, 1991 (1970)), c'est-à-dire qu'il participe de l'agir social. Les énoncés qui constituent le mythe sont du type « Abidjan, c'est... », c'est-à-dire qu'ils ont non seulement une vocation descriptive et affirmative, mais aussi une vocation démonstrative et active au sens où ils donnent à voir, à saisir et dessinent ainsi la réalité. En fonction du type d'énoncé, J. L. Austin fait une distinction entre les *performatifs explicites* et les *performatifs implicites* : sans entrer dans le détail des formes de l'énoncé<sup>108</sup>, il s'agit plutôt ici d'un *performatif implicite*, dans lequel les circonstances, la situation jouent un rôle fondamental. « *Notre première idée fut de trouver un ou plusieurs critères, grammaticaux ou lexicologiques, ou les deux à la fois. Nous avons signalé qu'un critère unique et absolu ne saurait exister, et qu'il serait même impossible, sans doute, de dresser une liste exhaustive de tous les critères. De surcroît ces critères ne permettraient pas de distinguer performatifs et constatifs, puisque, très souvent, la même phrase est employée, selon les circonstances, des deux façons : performative et constative* » (Austin, 1991 (1970)). Étant donné les différentes contraintes linguistiques, l'analyse des performatifs reposera plus sur une analyse des situations, que sur l'énumération de critères lexicologiques et grammaticaux ; l'auteur lui-même constate que ces critères sont difficiles à établir, voire même que l'ensemble des énoncés peuvent avoir une portée performative, celle-ci dépendant au final de la situation de l'énonciation.

En situation de discussion mettant en scène des migrants et des candidats à la migration, le mythe s'apparente à un performatif, notamment parce qu'il participe de la construction du projet migratoire

---

<sup>108</sup> Il est difficile de mener une analyse très stricte des énoncés notamment parce que soit les migrants s'expriment en français qui n'est pas leur langue maternelle, soit ils s'expriment en tamasheq. Or je ne maîtrise pas suffisamment cette langue pour mener une analyse grammaticale précise.

Schéma n° 13 : Le mythe d'Abidjan : une construction duale



Conception et réalisation : F. Boyer-Migrinter (I-MIR 6588) avril 2005

des seconds, le projet étant envisagé à l'échelle individuelle. Abidjan est systématiquement valorisée : le mythe constitue une démonstration de la valorisation. Or en position d'interlocuteur, pour l'instant dans l'incapacité de vérifier empiriquement les discours énoncés, les candidats à la migration sont amenés à considérer le mythe comme la réalité, voire même comme la vérité. Ainsi la performativité du mythe s'éprouve dans sa participation au projet migratoire : au même titre que d'autres éléments, tels que la pauvreté, la nécessité de venir en aide à la cellule familiale... le mythe légitime le départ de l'individu. Cette fonction de légitimation est d'autant plus forte que le discours est positif, valorisant pour la ville mais aussi pour le locuteur, le migrant. Le mythe en tant que discours performatif participe, même si c'est de façon indirecte, d'une mise en acte de la migration internationale.

Une autre situation d'énonciation repose la question de la performativité du discours mythique : lorsque les discussions se réduisent au seul groupe des migrants, le mythe est présent. Pourtant locuteurs et interlocuteurs ont éprouvé, expérimenté la migration circulaire comme la ville. Précédemment, il est apparu que la description du quartier, et le mythe ne constituent qu'une seule et même réalité qui est celle de l'urbain, de la ville d'Abidjan saisie dans sa globalité. Cette remarque permet de dépasser le paradoxe qui transparait dans les campements : évoquer le mythe pour les migrants ou évoquer leur expérience directe de la ville constitue une seule et même réalité. L'ensemble de ces discours sont indissociables les uns des autres : la dissociation ne s'effectue qu'en fonction du contexte, des situations, et elle répond, au campement à un objectif de valorisation des migrants et de la pratique migratoire.

La fonction politique du mythe s'insinue dans sa transmission au campement, dans sa logique duale. La recherche de prestige est à mettre en relation avec la volonté de s'acquitter de la condition d'esclave. Or, le mythe, propre au groupe de migrants, agit comme une catharsis à Abidjan et au campement, face aux violences propres à chacun des lieux ; de même, il donne à voir une réalité autre où la réussite et la liberté sont mises en exergue par rapport à la dépendance et à l'aliénation consécutives de l'esclavage. De même que précédemment, le discours politique contestataire a été présenté comme constitutif du projet migratoire, le mythe participe également de ce projet. Il représente la partie visible et dicible du discours contestataire (Cf. : Schéma n°13).

Plus largement, en tant qu'élément participant du projet migratoire, le mythe contribue à une légitimation des départs mais exclusivement du point de vue des migrants et des candidats à la migration. Toutefois l'expression du mythe se limite aux individus qui sont directement concernés par les migrations circulaires : si le secret entretenu autour de cette pratique s'en trouve renforcé, la scission entre migrants et immobiles s'en trouve accentuée, comme elle est aggravée par l'intervention des acteurs du développement.

## Conclusion

Parler de mythe pour exprimer la manière dont migrants et candidats à la migration disent et font cette ville permet d'élargir le champ des significations. Les significations qui se dégagent d'un lieu ne se limitent plus simplement à un processus de symbolisation issu de l'expérience de ce même lieu. L'imaginaire, qui s'incarne ici dans le discours mythique, a une valeur de réalité, voire de vérité, toute aussi prégnante que l'expérience. Une telle perspective oblige à se dégager de l'empreinte du rationalisme dans l'analyse des migrations circulaires, comme du projet qui les sous-tend. En effet, le mythe dispose de sa propre logique, d'une forme de rationalité autre : il permet d'ouvrir le champ des possibles, d'élargir les significations. Le mythe « *ne possède pas les prédicats formels ou empiriques qui, en permettant l'application des critères d'évaluation scientifique, justifient la mise en place d'un protocole de validation. En développant cette idée, on peut imaginer des stratégies de « vérification » qui, sans renier les procédures mises en place par la science, aient comme point de départ un principe d'inclusivité dont le résultat le plus caractéristique serait l'amplification de l'horizon de significativité des faits, des événements, des problèmes. Or, c'est précisément cet horizon de significativité qui caractérise la raison mythique, pour laquelle en principe rien n'est insignifiant pourvu qu'on prenne la précaution de considérer comme légitime la variabilité qualitative et quantitative de l'explication produite* » (Berdoulay, 2001, p. 343). Le mythe est là, de même que l'expérience : il est localisé, il se donne à voir, il s'éprouve. Ainsi la compréhension de la ville d'Abidjan, de sa place prépondérante dans les migrations circulaires passe par le mythe, d'autant plus que les explications rationnelles, en particulier économiques, ne résistent pas à la réalité. Au-delà le mythe se charge d'une dimension politique qui permet de réaffirmer la distance prise par rapport à la chefferie, à la condition d'esclave.

## CONCLUSION : SPATIALITE DU MOUVEMENT

Les discours portés sur les différents lieux mis en relation par les migrations circulaires varient autant en fonction du statut des locuteurs et des interlocuteurs, que des contextes, des lieux dans lesquels ils sont énoncés. La multiplication de ces discours brouille les significations des lieux, notamment parce qu'ils font état de paradoxes, voire de contradictions. Les significations des lieux sont aussi inscrites dans les temporalités particulières à chacun des acteurs.

Les significations du campement pour le groupe des migrants s'articulent autour de deux figures : celle de la quiétude, de la tranquillité et celle de l'aliénation. D'un côté ils insistent, par contraste avec Abidjan, sur la tranquillité dont ils jouissent en brousse, en particulier sur la liberté de circulation, sur l'absence d'obligation. Toujours par contraste, Abidjan est liée à l'obligation de travailler qui est à mettre en relation avec la monétarisation, alors que le campement serait un lieu où il est possible de n'avoir que des activités. Cette distinction entre travail et activité, chacun de ces éléments étant attaché à un lieu particulier, participe d'une dévalorisation de la vie en brousse chez les migrants. Le campement est également associé à la figure de l'aliénation, en particulier à Ingui, c'est-à-dire là où l'esclavage est le plus prégnant. Un discours contestataire, une prise de conscience politique se développe à Abidjan pour dire et jouer avec l'aliénation, la soumission et mieux s'en débarrasser. Le passage des migrants d'une situation de soumission à une situation où ils se positionnent en acteur politique est à placer en continuité avec la désobéissance passive qui se retrouve dans les manières de pratiquer l'espace du campement, comme dans les propos tenus à proximité du campement. Le discours contestataire est devenu l'un des éléments du projet migratoire tel qu'il est conçu par le groupe de migrants.

Le discours sur Abidjan est quant à lui marqué par des caractères positifs, sauf quand les migrants parlent de leur vie au quotidien, de leur quartier. Si la geste de la migration au campement participe d'une valorisation de la ville d'Abidjan et par extension d'une valorisation des migrants eux-mêmes, ils sont plus critiques lorsqu'ils évoquent leur quartier, insistant particulièrement sur les difficultés quotidiennes, soit en relation avec l'économie, soit en relation avec les contrôles policiers incessants. Les immobiles quant à eux sont partagés sur la posture adoptée sur la ville d'Abidjan et sur les migrations circulaires : des critiques commencent à apparaître, notamment chez les plus âgés, critiques qui restent modérées, puisque le prestige dont jouissent les migrants rejaille sur leur famille.

En complémentarité de ces discours qui rendent compte de l'expérience du campement comme de la ville, se développe un discours original, le mythe. Particulier au groupe des migrants et des candidats à la migration et partie intégrante de leur réalité, le mythe participe de la construction du projet migratoire, tel qu'il s'élabore dans cette catégorie sociale. Il contribue également à renforcer le groupe des migrants, dans la mesure où il reste lié au secret migratoire. Le mythe permet de jeter un regard

nouveau sur le projet migratoire, en particulier il étend les significations que peut prendre ce projet. Il renforce sa dimension politique.

La variation des discours en fonction des lieux et des locuteurs replace une fois encore le mouvement au cœur des spatialités propres aux migrants, c'est-à-dire au cœur du dire et du faire l'espace géographique propre à ce groupe. Comme dans les pratiques sociales et spatiales, le mouvement est présent dans les discours, dans leur variabilité contextuelle et situationnelle. Non seulement la spatialité des migrants se construit avec le mouvement, mais ne serait-ce que par la circulation, elle dit le mouvement.

Toutefois, la description de ces discours et en particulier celle du mythe s'est limitée quasi exclusivement au seul groupe des migrants. Afin de comprendre la place qu'il occupe au sein de la société dans son ensemble, il est nécessaire de voir comment ce mythe est appréhendé par les immobiles, en particulier par les familles des migrants : leurs parents et leur épouse. Confrontés à la pauvreté, comment ceux-ci se positionnent-ils par rapport au discours mythique ? Le mythe se doit également d'être analysé au regard des événements récents qui ont lieu en Côte d'Ivoire, que ce soient les événements de la fin 2000 et du début 2001 ou ceux consécutifs au 19 septembre 2002. Les violences qui se sont succédé à Abidjan ont-elles mis à mal ce mythe ? Ou bien son caractère a-temporel lui a-t-il permis de résister ? Ce questionnement ouvre vers l'analyse d'une notion qui permet de saisir le groupe en son entier et dans ses différents lieux, celle de *risque migratoire* (D'après Quesnel, 1999). Comment définir le *risque migratoire* ? En quoi permet-il de rendre compte du conflit qui émerge entre migrants et immobiles et qui se cristallise autour du discours mythique et d'une idéologie de la pauvreté ?

**CHAPITRE 9 :**

**DE LA VIOLENCE ET DE LA PAUVRETE : LE RISQUE MIGRATOIRE**



Les pratiques spatiales et sociales des lieux mis en relation, les différents discours sur ces lieux font apparaître une spatialité qui se construit avec et par le mouvement. Or ce mouvement renvoie également à une succession d'absences et de présences des migrants dans chacun des lieux concernés : les campements et Abidjan. Même si les circulations ne présentent pas une régularité qui ferait que l'ensemble des migrants sont présents ou absents aux mêmes périodes dans un lieu ou un autre, la succession des séjours oblige à introduire un questionnement autour du vide et du plein. Ce questionnement implique l'intégration des mobiles comme des immobiles, dans la mesure où les seconds sont placés face aux contraintes ou aux atouts inhérents aux périodes d'absence, où les premiers doivent faire face aux conséquences induites par leur présence et leur absence. L'analyse de l'alternance entre le vide et le plein, comme l'analyse des effets sociaux et spatiaux de l'alternance peut s'effectuer par le biais de la notion de *risque migratoire* (Quesnel, 1999). Comment définir le risque ? Comment est-il intégré au projet migratoire que ce soit à l'échelle individuelle, familiale ou sociale ?

Le *risque migratoire* peut se définir comme la gestion de l'alternance des présences et des absences d'une partie du groupe, les migrants, dans les lieux du mouvement. Toutefois, de même que dans le projet migratoire, les immobiles comme les mobiles sont parties prenantes de la gestion du risque. Le *risque migratoire* se décline dans le contexte plus large, déjà évoqué, d'*installation de la mobilité* dans une société particulière. « *La circulation migratoire est progressivement incorporée par la structure sociale qui transforme un phénomène incontrôlé, et propre à affaiblir le tissu social, en un dispositif stable de redistribution de main-d'œuvre. Une fois la migration reconnue comme une stratégie légitime, la famille et le village définissent un ensemble de règles qui vise à coordonner les comportements des sédentaires et des migrants* » (Guilmoto, 1997, p. 499). Cette définition renvoie à l'*institutionnalisation de la migration*, notion relativement proche de celle d'*installation de la mobilité*. Suivant cette perspective, le *risque migratoire* serait ce processus de reconnaissance de la migration comme une « stratégie légitime ». Or de même que le projet migratoire ne résulte pas d'une évaluation rationnelle des avantages et des contraintes de la migration comme de l'espace local, le *risque migratoire* n'est pas non plus un processus d'évaluation totalement rationnel. En effet, que ce soit du côté des migrants ou de celui des immobiles, il touche à des dimensions qui sont de l'ordre du rêve, de l'espoir, de la projection dans l'avenir, avec toutes les incertitudes et les méconnaissances que cela suppose. Ainsi la notion de *risque migratoire* recouvre-t-elle des dimensions de la réalité diverses : pour les migrants, elle touche à la question du risque qu'il y a à partir, au risque de la distance, comme par exemple la possibilité de la maladie, de la mort, plus récemment des violences ivoiriennes. Pour les immobiles, elle touche au risque de la mise en péril du système de production, aux questions de la nuptialité, de la natalité, de l'éducation des enfants, de la prise en charge des plus âgés... Cependant ces différentes dimensions du risque ne sont pas exclusives à l'un ou l'autre des groupes considérés : de même que le projet migratoire, le risque se noue et se joue aux différentes échelles sociales et spatiales.

Le *risque migratoire* ne se limite pas au seul processus d'*installation de la mobilité* ; il est présent à tous les moments de l'histoire migratoire, comme de l'histoire du groupe, puisqu'il dépend également du contexte, du calendrier événementiel propre à l'un ou l'autre des lieux. Au long de cette analyse, les événements ivoiriens de la fin de l'année 2000 et du début 2001, comme ceux consécutifs au déclenchement de la guerre civile en septembre 2002, sont envisagés comme des révélateurs de la gestion du *risque migratoire* par les exodants comme par les immobiles. Aussi, ils seront replacés dans le cadre de la compréhension plus large qu'est l'histoire migratoire de ce groupe. De même la forte disette qui a suivi la saison des pluies en 2002 constitue un révélateur des stratégies déployées dans un contexte de crise. En quoi les événements ivoiriens sont-ils des révélateurs de la gestion du *risque migratoire* par l'ensemble du groupe ? Comment ont-ils conduit à une exacerbation de l'autonomie du groupe de migrants par rapport au groupe des immobiles ?

Dans cette alternance entre présence et absence, avec la gestion du *risque migratoire* qui en résulte, se pose par ailleurs, la question du développement et de la pauvreté. « *La migration entraîne de nouvelles configurations territoriales, « positives » ou « négatives », qui font qu'en définitive la migration est à la fois un potentiel de développement et un risque pour celui-ci* » (Quesnel, 2003, p. 39). Le *risque migratoire*, qui est une gestion des impacts sociaux et spatiaux de la migration internationale, participe alors de la problématique du développement : en un lieu donné, *risque migratoire* et potentialité de développement sont placés en situation de face-à-face. Une fois encore, ce face-à-face n'est pas uniquement guidé par une évaluation rationnelle, mais il se construit à partir, avec les différentes modalités propres à la migration, telles qu'elles ont été décrites précédemment, de même qu'à partir des modalités propres aux campements.

## I- LE MYTHE D'ABIDJAN : QUAND LA PAROLE S'EST TUE

Les événements ivoiriens de l'année 2000-2001, puis la fermeture temporaire de la frontière à la fin du mois de septembre et au début du mois d'octobre 2002 ont directement impacté la pratique des migrations circulaires. Dans le premier cas, les retours furent précipités au point que beaucoup d'entre eux ont été empêchés obligeant à des réorientations momentanées. Pourtant malgré ces différentes formes de violence, Abidjan est restée ou redevenue la destination privilégiée pour les exodants. Comment se sont effectuées les réorientations au cours de la fin 2002 ? Pourquoi Abidjan perdure-t-elle comme la destination principale ? Plus précisément, en quoi les campements ont-ils été impliqués dans l'attente, avant que les départs ne s'imposent ? Les migrants sont-ils repartis par seule habitude, parce qu'il faut partir ou bien la pérennité de la destination d'Abidjan est-elle révélatrice de la place particulière de cette ville ? Le mythe ivoirien a-t-il survécu à l'ivoirité ?

### *1- Être empêché de partir : le mythe ivoirien à l'épreuve des violences*

Les violences de l'année 2000-2001, n'ont eu que peu d'incidences sur la pratique des migrations circulaires. Les migrants furent touchés différemment selon leur quartier d'habitation : les exodants de Wississi qui habitent à Yopougon sont rentrés massivement car directement touchés alors que ceux d'Ingui n'ont pas modifié leur projet. Quelle que soit l'ampleur des violences subies, tous sont repartis à Abidjan une fois la saison des pluies terminée. Comment résoudre ce paradoxe ? Comment le mythe d'Abidjan a-t-il résisté à l'ivoirité ?

Afin de comprendre ce qui s'est joué à la fin de l'année 2000 et au début 2001, il est nécessaire de revenir sur la chronologie (Cf. Annexe n°4) et sur les caractéristiques de cette période au niveau de l'État ivoirien. Les violences ont débuté à la suite de l'élection du président Laurent Gbagbo, le 24 octobre 2000 : dirigées dans un premier temps contre les militants de son parti, le F.P.I., elles se sont tournées vers les militants du R.D.R. et assimilés, c'est-à-dire les étrangers, les personnes originaires du nord du pays, lorsque l'armée a déclaré soutenir le nouveau président. « À partir du 26 octobre 2000, la violence s'est également clairement fondée sur des principes ethniques et religieux. Les victimes étaient non seulement des militants du parti RDR d'Alassane Ouattara, mais aussi des étrangers, Musulmans et Ivoiriens issus de groupes ethniques du nord du pays. Ils étaient assimilés avec le RDR et pris ouvertement pour cible pour des raisons d'appartenance ethnique, de religion et/ou de nationalité » (Human Rights Watch, 2001). Les quartiers populaires d'Abobo, Yopougon, Treichville et Adjamé furent parmi les plus touchés. Après une période d'accalmie au cours du mois de novembre, les violences ont repris selon les mêmes logiques, quoique de façon moins intense, lors des élections législatives du début du mois de décembre 2000, alors que l'état d'urgence et un couvre-feu étaient en vigueur. Les élections municipales de février 2001 n'ont donné

lieu, quant à elles qu'à des violences sporadiques. Ces événements sont à relier avec la politique d'ivoirité déjà présentée (Cf. : Chap. 2, III, 1).

Lors de ces différents événements, les migrants ont été pris pour cible autant en tant qu'étrangers qu'en tant que Musulman. Si au mieux ils n'ont pu travailler pendant plusieurs semaines et dans l'obligation de se cacher, ils en ont été plus souvent les victimes directes.

Les différents actes de violence de l'année 2000 sont mis en relation avec les actes de banditisme anciens, puisqu'ils en sont proches dans leurs manifestations. La corruption est ainsi associée au vol ; la possibilité d'être battu ne fait que s'accroître. La nouveauté, qui crée l'événement, est l'apparition des armes et par conséquent de la mort. À la fin de l'année 2000 le risque de mourir brutalement à Abidjan est devenu un fait concret, soit que les migrants en aient été les témoins, soit qu'ils en aient entendu parler. L'incompréhension se joue autour de la mort brutale. Jusque-là le fait d'avoir des papiers, une carte d'identité et une carte de séjour, permettait de rester à Abidjan. La fin de l'année 2000 marque un tournant puisque les papiers ne servent plus à rien tant la corruption et l'impunité se sont développées et installées. La comparaison effectuée par les exodants avec les animaux est révélatrice de la manière dont les violences sont perçues : elles sont synonymes d'un refus d'humanité, comme si le fait d'être étranger n'était même plus un statut ouvrant à certains droits.

Lors d'une discussion avec le chef de poste de Bankilaré au début du mois de mai 2001, celui-ci a fait état de six ou sept morts officiels pour la zone de Bankilaré, le Niger en comptant, toujours officiellement onze. À Bankilaré, comme en brousse, même si la nouvelle était connue, personne n'a véritablement abordé ce sujet, au point qu'il me fut impossible de déterminer de quel campement ils étaient originaires ; le chef de poste lui-même semblait l'ignorer. En fait même si la mort brutale est abordée dans les entretiens, elle conserve un caractère vague et surtout anonyme. Les exodants ne semblent pas connaître ou disent ne pas connaître directement ceux qui sont morts là-bas. Au-delà de la croyance suivant laquelle parler des morts peut porter malheur, les discours sur cette forme de violence fonctionnent selon une logique de mise à distance : rester dans l'anonymat, c'est aussi ne pas entrer entièrement dans la matérialité des événements.

Dans la mesure où l'émergence de la possibilité d'une mort brutale a été abordée comme un événement, c'est-à-dire comme un fait temporellement défini, ayant un début et une fin, s'est ouverte progressivement la possibilité de repartir. L'ensemble des migrants rencontrés ont déclaré vouloir repartir et ils sont tous effectivement repartis. Il est vrai que la fin de la saison des pluies au Niger, c'est-à-dire la période des départs a correspondu avec le début du « Forum pour la paix » en Côte d'Ivoire. Par ailleurs progressivement, les nouvelles en provenance de ce pays se sont normalisées, ceux qui étaient restés là-bas affirmant à ceux qui étaient sur le départ qu'il était possible de venir. Face à ce constat, il est nécessaire de distinguer deux formes de violence, qui sont hiérarchisées par les migrants : la mort brutale renvoie à une violence maximale mais aussi épisodique. Par contre la corruption et les violences physiques qui y sont associées constituent la norme : elles ne sont pas

vraiment appréhendées comme de la violence, mais plutôt comme une habitude qui n'a rien de particulier à la Côte d'Ivoire. La corruption définit les rapports entretenus avec les forces de police que ce soit sur la route ou à Abidjan même. De l'ordre du quotidien, elle est intégrée à la réalité de la migration au même titre que d'autres dimensions ; l'habitude a même conduit au développement de certaines ruses, telles que cacher l'argent dans les coutures des vêtements, toujours avoir de la monnaie sur soi lorsque l'on est à Abidjan...

Toutefois, avant la normalisation de la situation en Côte d'Ivoire, c'est-à-dire dès le moment de leur retour, les exodants déclaraient tous vouloir repartir et repartir à Abidjan. De telles affirmations apparaissent comme relativement paradoxales. Les exodants ne se sont pas positionnés dans une situation d'attente face au calendrier événementiel ivoirien, mais se sont placés dans une attitude active, mettant en avant la certitude du départ.

*« En Côte d'Ivoire, si on est en bonne santé, presque tout le monde a de l'argent, c'est plus bon qu'ici. Plusieurs d'entre nous ramènent beaucoup. En Côte d'Ivoire, si on travaille, y'a l'égalité. Chacun ne montre pas qu'il est plus que l'autre. Même si on a de l'argent, lui il a pas de l'argent, on se dit pas l'un qui est plus que l'autre. On est au même niveau. On accepte cela, on est d'accord aussi. Maintenant nous d'ici, c'est pourquoi on préfère aller là-bas : être à l'aise là-bas, se nourrir bien, avoir de l'argent. Ici y'a rien, même 100 francs CFA on peut pas gagner ça ici. On n'est pas content du tout ici, donc, on risque de penser à des trucs mauvais. C'est pourquoi on va en Côte d'Ivoire pour fuir un truc mauvais. » (Migrant Wississi, marché de Bellay Koira, 29 avril 2001).*

Au cours du même entretien, ce migrant avait pourtant déclaré : « vraiment, on a tout vu : on nous arrache, on se cache, on nous frappe ». L'ensemble des entretiens menés à Wississi présentent les mêmes caractéristiques : ils débutent par un récit des différentes formes de violence pérennes et événementielles, pour se terminer sur une affirmation et une justification d'un nouveau départ, toujours vers la même ville. Si dans ce cas, il est fait état d'une plus grande facilité de vivre à Abidjan par rapport au campement, facilité qui repose sur la possession de numéraire, d'autres insistent sur l'habitude, le fait qu'ils ont des amis, de la famille dans cette ville, qu'ils ne connaissent pas d'autres destinations.

*« Même avec les problèmes là-bas on va partir. On connaît là-bas, on est habitué. Comme on connaît, on préfère aller là-bas, même s'il y a les problèmes. On peut pas rester avec deux vaches et quelques chèvres, parce que si on reste, on va tout vider. C'est pourquoi on préfère laisser les quelques vaches, et qu'on va aller chercher là-bas » (Migrant Wississi, marché de Bellay Koira, 29 avril 2001).*

L'habitude qui renvoie aussi à une assurance de trouver sur place l'entraide minimale pour débiter une activité commerciale, de bénéficier d'un logement, apparaît comme l'un des fondements de la pérennité des mouvements vers Abidjan. Parmi les deux migrants cités précédemment, le premier pratique des allers-retours depuis une quinzaine d'années, alors que l'autre est engagé dans la circulation depuis dix ans. Le facteur de durée des migrations circulaires joue un rôle non négligeable dans la construction de l'habitude. D'autant plus que ces deux migrants ont au moins effectué un séjour à Lagos. L'échec d'une tentative effectuée dans une autre ville vient conforter le primat de la ville d'Abidjan. L'habitude, l'existence d'une filière, de même que le mythe, mais selon des modalités autres, s'interposent comme la grille de lecture dominante face au calendrier événementiel ivoirien, au

point que celui-ci apparaît comme un épiphénomène. Lorsque la décision du départ est prise, souvent bien avant que la situation ne se soit stabilisée, les exodants mettent en avant la force de l'habitude comme l'assurance de trouver dans cette ville une base d'accueil et d'entraide efficace. Le mythe est alors, pour un temps, laissé de côté, notamment parce qu'il ne peut plus être avancé de la même manière. Les violences furent l'occasion de la mise en avant de la réalité des pratiques, c'est-à-dire de l'existence d'une filière migratoire, au détriment de l'imaginaire.

Cependant, le mythe reste présent, simplement mis en sommeil l'espace de quelques mois. Les violences, de même que plus largement l'ivoirité, n'ont rien changé quant à sa construction et à son utilisation ultérieure. La marginalisation des exodants au sein de la ville d'Abidjan leur a permis de résister plus que d'autres groupes aux conséquences et manifestations de cette idéologie. Par ailleurs, jamais ce mythe ne mentionne l'appel à la main-d'œuvre étrangère ou à la longue histoire d'accueil des étrangers en Côte d'Ivoire. Aussi il est fondamentalement distinct du discours de l'ivoirité. Le mythe fonctionne plus en écho à la situation dans les campements qu'en écho à celle en vigueur à Abidjan.

Au cours de la deuxième moitié de l'année 2002, la question des violences se pose de façon différente. Le 19 septembre 2002, une partie dissidente de l'armée ivoirienne entre en rébellion dans le nord du pays, prenant le nom de Mouvement Patriotique de Côte d'Ivoire (devenu à la suite de scissions et de l'émergence d'autres mouvements, un ensemble nommé Forces Nouvelles). Entre la fin du mois de septembre et le début du mois d'octobre, des combats ont lieu dans la ville d'Abidjan, même si l'armée réussit à conserver le contrôle de la ville. Le 18 octobre un cessez-le-feu est signé entre les parties : le pays est coupé en deux parties par une zone neutre sous contrôle des soldats de l'armée française et du contingent africain de l'ONU. À la suite du 19 septembre 2002, à Abidjan, nombre de quartiers précaires sont détruits : entre le 21 et le 24 septembre 12 000 personnes sont chassées de chez elles, dont 80 % d'étrangers (Human Rights Watch, 2002). Depuis cette période la situation semble relativement bloquée, les rafles d'étrangers se poursuivant avec plus ou moins d'acuité.

Le mois de septembre, qui correspond à la fin de la saison des pluies et au début des récoltes de mil, est la période au cours de laquelle les départs sont les plus massifs. Nombre de migrants étaient alors présents dans les campements, en instance de départ. Au cours des semaines qui ont suivi immédiatement le début de la rébellion, les frontières ivoiriennes sont fermées. Malgré une réouverture relativement rapide de la frontière avec le Ghana, les mouvements ne reprendront qu'à la fin du mois d'octobre, dans le sens des départs comme dans celui des retours.

La fin 2002 constitue un révélateur quant aux réorientations des migrations circulaires dans un contexte de crise. Les exodants s'installent dans l'attente, soit afin de voir ce qui va se passer en Côte d'Ivoire, soit afin de décider de partir pour une nouvelle destination. Cette période d'attente est marquée par le silence, par la recherche d'informations auprès des quelques exodants qui ont choisi de revenir : les migrants n'évoquent plus Abidjan sur le mode habituel du mythe, ils commencent à

évoquer de nouvelles destinations possibles en essayant d'en mesurer les avantages et les inconvénients soit à partir de leur propre expérience passée, soit à partir de l'expérience de certains de leurs pairs.

Les informations qui parviennent en brousse sont peu nombreuses et peu précises, d'autant plus que les retours ne sont que très marginaux. Autour de la mare de Yumban, que ce soit à Bossiye ou à Tindaratan, aucun migrant n'est rentré à la suite des événements ivoiriens. À Ingui, seuls trois migrants sont rentrés parmi les treize exodants originaires de ce campement alors présents à Abidjan. Ces retours s'inscrivent dans une logique de l'échec consécutive à l'impossibilité de travailler pendant plusieurs semaines, à cause des rafles et du couvre-feu.

L'analyse de la faiblesse des retours ne peut s'inscrire dans le seul contexte ivoirien ; en 2002, la saison des pluies fut particulièrement mauvaise dans la zone de Bankilaré, les récoltes de mil nulles ou quasiment nulles, les pâturages absents. Aux mois de septembre et octobre, la situation alimentaire est la même que celle de la période de soudure quatre mois auparavant. Il est probable, grâce à la régularité des allers-retours, que les exodants présents à Abidjan, aient eu connaissance de cette situation, qui les a confortés dans leur décision de ne pas rentrer.

À Abidjan ou dans les campements, les exodants se placent dans une position d'attente : attente d'un retour au calme, attente d'une réouverture de la route. Au cours de cette période, les exodants n'évoquent que peu ou pas Abidjan ; cependant, pour la première fois, ils parlent de cette ville avec les plus vieux, notamment avec les anciens migrants. Au nombre de cinq à Ingui, ils se rendaient au Nigeria, au Ghana ou à Abidjan pour l'un d'entre eux. Tous ont acquis l'expérience de la violence contre les étrangers par le biais des expulsions à la fin des années 1970 et au début des années 1980. La ville n'est alors décrite que sous l'angle des violences, plus précisément sous l'angle de la corruption, des rafles, des arrestations arbitraires. Le discours positif et mythique disparaît au profit des exigences du réel. Une complicité ponctuelle se noue entre exodants et anciens migrants autour de l'expérience de la violence d'autant plus que les vieux ont leurs fils à Abidjan. Pour la première fois, la longue histoire migratoire du groupe est mise à profit et transmise entre générations. Certains anciens migrants vont même jusqu'à regretter que la Côte d'Ivoire n'expulse pas les étrangers comme ont pu le faire le Ghana ou le Nigeria.

*« C'est pas bon. Les enfants, ils peuvent pas venir. Ils sont coincés là-bas. C'est mieux s'ils les expulsent. Comme ça, ils pourront venir ici, ou aller ailleurs » (père de migrant, Ingui, 24 octobre 2002).*

Le peu d'informations ou les informations partielles parvenant dans les campements ont conduit à une situation de flou, qui a accentué la position d'attente : l'ensemble de ceux qui étaient directement concernés par les migrations internationales attend des nouvelles précises de ceux qui sont là-bas, alors que les migrants attendent que la situation se stabilise pour prendre une décision quant à leur départ.

Les événements de septembre coïncident avec une publicité des difficultés particulières à la ville d'Abidjan, mais une publicité restreinte à un groupe d'initiés, les anciens exodants. Les discussions se limitent, cependant, aux difficultés à être étranger, être migrant. L'histoire migratoire est transmise, tout comme l'expérience, le savoir-faire de la spatialité du mouvement. Les contraintes économiques ne sont jamais directement explicitées : elles restent en quelque sorte sous-entendues. Cependant, cet événement reste fondamental parce qu'il a participé à une acception de l'échec possible à Abidjan, de la part des immobiles. L'échec possible n'est alors pas ou plus imputé aux seuls migrants, mais il est directement mis en correspondance avec la situation ivoirienne. En retour, il a introduit dans les campements une possible critique du mythe jusque-là prépondérant.

L'analyse des violences à Abidjan a permis de mettre en évidence le rôle de l'habitude dans la poursuite des circulations : habitude consécutive à l'existence d'une filière, habitude des violences et de la corruption. Ainsi, les violences politiques ne sont perçues quasiment que comme des épiphénomènes, que ce soit en 2000 ou 2002, puisque malgré des réorientations momentanées, les départs s'effectuent de nouveau vers Abidjan en 2003. L'espace de quelques mois, le mythe d'Abidjan est mis de côté, il est tué mais non détruit : l'impératif d'efficacité des pratiques migratoires est par contre, mis en avant. De même, la césure entre migrants et anciens migrants plus âgés est dépassée, laissant place à une complicité conjoncturelle alors que tous s'installent dans l'attente en cette fin d'année 2002. L'attente est d'autant plus forte que la récolte de mil est très mauvaise.

## *2- S'installer dans l'attente ou comment faire face à la disette*

La fin de la saison des pluies 2002 est marquée par le développement de stratégies, de réflexions touchant plus à la manière de gérer la forte disette, voire la famine, qui menace alors les populations, qu'à la manière de faire face aux événements ivoiriens. La saison des pluies de 2002 a été particulièrement mauvaise dans la région de Bankilaré, non pas tant en termes de quantité qu'en termes de répartition des précipitations. La pluie est tombée relativement tôt dans le mois de juin, les paysans ont alors décidé de semer ; ces premières pluies ont été suivies par une période de sécheresse dans les quinze premiers jours de juillet. Les semences, de même que les premières pousses de pâturages, ont séché. Les paysans ont été placés dans l'obligation de renouveler les semences. L'alternance entre pluies et périodes de sécheresses s'est poursuivie dans le mois d'août : à Ingui, comme à Yumban et dans toute la zone de Bankilaré, les paysans ont semé trois fois avant d'espérer une récolte. Toutefois, puisqu'au final les semences furent très tardives, le mil n'a pas eu la période de maturation nécessaire. La récolte est par conséquent insignifiante : certaines familles de Yumban n'ont rien récolté, d'autres n'ont récolté que deux ou trois bottes, c'est-à-dire de quoi subsister pendant deux

ou trois semaines au maximum. L'absence de récolte est d'autant plus fortement ressentie que la soudure précédente avait été longue, conduisant à un épuisement des réserves. Nombre de paysans se sont même endettés auprès des commerçants pour se procurer les semences nécessaires. À l'absence de mil, s'est ajoutée une absence de pâturages, puisque les premières pousses n'ont pas résisté à la mauvaise répartition des précipitations : la période de forte lactation qui suit la saison des pluies n'a pas eu lieu.

« Route de Bankilaré : le mil ne dépasse pas un mètre, les épis sont formés mais de très petite taille. Il est très clairsemé et nombre de pieds n'ont donc pas dû germer. Il n'y a pas de pâturages, seules quelques herbes déjà sèches. Le paysage ressemble plus à un mois d'avril ou de mai, qu'à un paysage du mois d'octobre. Seul le kori qui coule à l'entrée de Bankilaré rappelle qu'il a plu il y a quelque temps » (C.T., Bankilaré, 10 octobre 2002)

« Route de Yatakala : de Bankilaré à Teguey, la situation semble être similaire à celle d'Ingui, absence de mil et de pâturages. Beaucoup d'animaux, chèvres, vaches et chameaux, conduits par des Peuls qui descendent vers le sud. Un peu avant Yatakala, quelques pâturages apparaissent, mais le mil est aussi petit qu'ailleurs. [...] En fait ils ont eu une pluie de plus qu'au sud, ce qui a permis de sauver en partie les pâturages » (C.T., Yatakala, 24 octobre 2002).

« Campement d'Ingui : les champs de mil sont clairsemés, même si la récolte n'est pas totalement terminée. Par rapport aux années précédentes, il n'y a pas de pâturages sur les dunes. La mare est peu montée également par rapport aux années précédentes. Peu de familles ont encore du mil. Tous font un repas par jour, soit à base de riz, soit à base de gari. Contrairement aux habitudes, la sauce verte est préparée le midi comme le soir en l'absence de lait » (C.T., Ingui, 17 octobre 2002).

À la fin de la saison des pluies, l'ensemble des conditions semblent réunies pour que l'on aboutisse rapidement à une disette aiguë, voire à une famine. La mauvaise récolte de mil a maintenu le prix de cette céréale à un haut niveau, alors que dans le même temps le prix des animaux était en chute. En fin de récolte la boîte<sup>109</sup> de mil s'achète à Bankilaré pour une somme d'environ 25 à 35 francs CFA ; en période de soudure, elle atteint 90 à 125 francs CFA. En septembre et octobre 2002, elle a conservé les hauts niveaux de la soudure. Autre exemple, les moutons se vendent alors autour de 7 000 à 9 000 francs CFA ; normalement en cette saison le prix des moutons est nettement supérieur à 10 000 francs CFA. Cependant, le prix de certains animaux, ovins et bovins, a connu une baisse modérée, bénéficiant de l'établissement d'une nouvelle filière commerciale entre Bankilaré et Ayrou.

Je ne m'attacherai pas aux définitions objectives du terme disette et de celui de famine, dans la mesure où elles servent surtout à déterminer la nécessité ou non de mettre en place un dispositif d'aide alimentaire. L'objectif est plutôt d'insister sur les stratégies développées par les populations dans un tel contexte, et d'évaluer la situation au vu de ces stratégies. Cependant, puisqu'à l'échelle nationale, le gouvernement a déclaré que la récolte était correcte, aucun dispositif d'aide ne fut rapidement déployé, les projets présents à Bankilaré n'intervenant pas alors dans ce domaine, contrairement à ce qui se passe pendant la période de soudure. Localement, les stratégies mises en œuvre reposent d'une

---

<sup>109</sup> La mesure est l'unité de mesure des céréales. Il s'agit des grandes boîtes de sauce tomate, qui font environ un quart de litre.

part sur la culture du niébé, là où le milieu le permet et, d'autre part, sur la dispersion d'une partie de la population, au-delà de la simple catégorie des migrants.

La culture du niébé est possible à Ingui, comme à Yumban, même si sa pratique ne revêt pas les mêmes caractéristiques. Le campement d'Ingui a bénéficié à partir de 1986 de certains aménagements pour favoriser la mise en culture des bords de la mare : un grillage a été posé pour empêcher les divagations des troupeaux, des puits cimentés ont été creusés, un jardin fut attribué à chacune des familles présentes. Pourtant, malgré ces aménagements, la mise en culture des jardins n'est pas systématique ; d'après mes observations sur plusieurs années, les jardins ne sont cultivés que lors des mauvaises années et lors d'interventions directes des projets, par le biais de dons de semences notamment. Chaque année seuls quelques jardins sont ensemencés par des familles au profil particulier : il s'agit de familles d'[əklən] dont le père est en âge de travailler et donc de cultiver un jardin, alors que le ou les fils sont en migration, elles ne sont qu'au nombre de quatre. À cela il faut ajouter les deux familles d'[əmyɑd] qui ne sont pas concernées par les migrations internationales. La faiblesse de la culture est en partie à imputer aux pratiques migratoires en relation avec la résistance des migrants face à la chefferie : ils préfèrent partir plutôt que de cultiver un jardin, dont ils devront donner une partie de la récolte au chef de tribu et à sa famille.

En 2002 l'ensemble des familles d'Ingui, à l'exception de celle du chef de tribu ont choisi d'ensemencer leur jardin de niébé, utilisant toutes les surfaces disponibles. Les exodants, eux-mêmes, ont commencé à cultiver avant que n'aient lieu les événements ivoiriens, retardant ainsi volontairement leur départ de la fin août jusqu'au mois de septembre. Face à l'absence de récolte de mil, la première stratégie mise en place a été de cultiver du niébé pour remplacer le mil. L'objectif est alors de vendre le niébé afin de trouver les fonds nécessaires à l'achat de mil. Les exodants présents sont parties prenantes de cette culture, de même qu'ils le sont de celle du mil : leur participation vise à conférer à leur famille une relative autonomie alimentaire, cette dernière étant le gage de leur départ. Ils ne peuvent partir que lorsqu'ils sont assurés que ceux qui restent, les femmes, les vieux, auront de quoi se nourrir pendant quelques mois. Une telle exigence les a conduits à dépasser les réticences politiques pour cultiver le niébé.

Toutefois, cette stratégie d'adaptation à une période de crise ne se fait sans heurts, notamment parce que l'ensemencement des jardins n'est pas habituel, parce que le groupe a tendance à se replier sur la famille nucléaire au détriment de logiques d'entraides et/ou de dépendance plus large. Les conflits de divagation qui ont connu une explosion dans la période de culture du niébé sont assez exemplaires du délitement temporaire des logiques de solidarité. À Bankilaré, les conflits de divagation sont directement réglés par le chef de poste : suite à l'ampleur prise par ce phénomène, celui-ci a décidé de saisir et « emprisonner » les animaux, leur propriétaire devant payer une amende pour les récupérer. Dans les campements, les conflits se règlent le plus souvent entre les parties ; le chef joue le rôle de médiateur seulement si les parties ne peuvent s'entendre. Pendant la saison des pluies, les troupeaux sont éloignés des champs, placés en permanence, nuit et jour, sous la surveillance des bergers. Dès la

fin de la récolte, ce système cesse et les animaux peuvent divaguer là où bon leur semble. À Ingui, comme la culture du niébé n'a rien d'habituel, nombre de conflits sont apparus. Si les jardins sont limités d'un côté par un grillage, les animaux peuvent entrer directement par la mare.

*« Les éleveurs, ils pensent que tout est permis. Moi, si je trouve une vache dans mon jardin, je vais frapper les gens »* (M. dép., Ingui, 17 octobre 2002).

*« Tu vois, ils ont mis leur grillage et ils ont laissé mon jardin. Les animaux peuvent rentrer. Si je vois des animaux chez moi, je mets les vaches dans leur jardin la nuit »* (A. Ingui, 4 janvier 2002).

Le beau-père de A a eu la possibilité de protéger son jardin avec un grillage, opération qu'il a effectuée sans le consulter, choisissant de laisser ouvert son jardin. Ainsi A. se voit placé dans l'obligation de passer la nuit sur place. M. dép. est un [akli] ; lorsqu'ils utilisent le terme « éleveurs », il fait référence à la chefferie et aux [əmyad], qui sont les principaux propriétaires de bovins. Si la seconde remarque est révélatrice d'un repli sur la cellule familiale réduite, la première peut s'envisager comme une critique, une forme de révolte envers la soumission ; les animaux du chef ne sont pas censés être chassés des champs, ou si c'est le cas, ils sont chassés plus ou moins en cachette de leurs propriétaires. Le moment de la crise s'apparente à une exacerbation de certaines tensions, de certains conflits, jusque-là latents. Même si la critique sociale est détournée, puisque c'est le terme éleveurs qui est utilisé à la place de celui d'homme libre, elle reste un moment exceptionnel au sens où elle est normalement inconcevable, d'autant plus qu'elle a été prononcée devant des [əmyad]. Si le locuteur bénéficie de son âge et de son caractère (surnommé le « député », il est réputé pour être très bavard) pour s'exprimer plus librement, une telle menace ne peut se comprendre qu'au regard de la situation de crise.

Malgré la mise en place de stratégies éprouvées dans le cadre d'une situation de disette aiguë, les périodes de crise se caractérisent par l'émergence de tensions, qui sont des révélateurs d'un délitement des structures d'entraide. Le chef ne peut plus aider ses dépendants, comme il est supposé le faire ; par conséquent, en retour, ceux-ci ne sont plus dans l'obligation de respecter les devoirs liés à leur statut. L'entraide familiale au sein du groupe de parenté élargie a tendance à disparaître pour laisser la place à un repli sur la famille nucléaire. Cependant, les contestations qui apparaissent peuvent être aussi lues comme un début de mutation sociale, ou du moins comme un révélateur de la fragilité de la hiérarchie sociale propre à ce campement. Les migrants par leurs pratiques et leur âge, n'hésitent pas à déployer des formes de résistance face à la chefferie en toutes périodes. Au contraire, les vieux se positionnent comme les garants de la hiérarchie : ils accomplissent leurs devoirs envers la chefferie mais en retour, ils exigent que celle-ci leur apporte aide et subsistance en cas de nécessité. Ils se placent dans la logique de la définition de l'esclavage dans la société touarègue (Cf. : Chap. 4, III). Or, en période de crise, la chefferie n'est plus à même d'apporter cette aide : aussi les plus âgés s'estiment en droit de la critiquer, voire de la contester. La période de disette de 2002 est révélatrice, non seulement de l'équilibre fragile entre pouvoir du chef et soumission des plus âgés, mais aussi de la différence entre classes d'âge face à ce même chef : les plus vieux sont, de façon conjoncturelle, contestataires, soumis

et garants de la hiérarchie le reste du temps, alors que les exodants sont, de façon conjoncturelle, obéissants – ils cultivent le niébé – contestataires et résistants le reste du temps.

Autour de la mare de Yumban, la situation est très différente, autant parce que les conditions sociales ne sont pas les mêmes, que parce que le niébé est cultivé massivement chaque année, depuis le début des années 1970. Les champs ne cessent de s'étendre grâce au défrichage progressif d'une zone de mare située au nord sur des îles et les rives de la mare. Seuls les Kel Tafadest qui sont semi-nomades ne cultivent pas le niébé, bénéficiant par contre de réserves d'animaux nettement plus importantes que les autres tribus. En 2002, les récoltes de mil étaient là, aussi minimes qu'ailleurs ; toutefois, une pluie supplémentaire avait permis de sauver une partie des pâturages, assurant aux éleveurs un peu de répit. Lors de mes passages dans les différents campements et villages, l'absence de l'ensemble des hommes en âge de travailler, ainsi que des jeunes femmes était identique à la saison des pluies : tous étaient aux champs. Toutefois, par rapport aux années normales, les paysans ont dû limiter l'étendue des champs de niébé : dans la mesure où la pluie était peu abondante, la mare, comme le Gorouol, n'ont pas atteint leurs niveaux habituels. Nombre de jardins n'ont pas été inondés, devenant alors impropres aux cultures de décrue ; également une forte pluie tardive a, à l'inverse, noyé certains jardins déjà semés. Alors qu'ils avaient déjà semé trois fois le mil, certaines familles ont dû semer deux fois le niébé, avant d'espérer pouvoir bénéficier d'une récolte. Autour de cette mare, la culture du niébé ne constitue pas une stratégie face à une situation de disette aiguë, puisque les surfacesensemencées sont identiques d'une année sur l'autre, sauf conditions écologiques exceptionnelles. Les cultivateurs de niébé de Yumban, comme ceux de Yatakala, bénéficient de contacts directs avec des commerçants de Niamey, qui achètent directement en brousse : s'ils ne vendent pas forcément beaucoup plus cher, ils sont sûrs d'écouler leur récolte. Les habitants de Yumban ont dû trouver d'autres stratégies que la culture pour faire face à la disette.

La dispersion du groupe, suivant la logique d'un espace qui se construit avec la mobilité, constitue une deuxième stratégie d'adaptation possible, qui se place en continuité avec celles déployées dans la période du nomadisme pastoral. Certains membres partent pour trouver, soit leur propre subsistance, soit la subsistance pour le groupe, mais ils ne partent qu'une fois qu'ils sont assurés que ceux qui restent ont de quoi vivre.

Autour de la mare de Yumban, la stratégie de dispersion se place en continuité de la pratique des migrations circulaires et de leurs particularités, que ce soient dans les villages songhay ou dans les campements touaregs. L'un des faits notables autour de Yumban est la faiblesse des retours : par exemple à Bossiye, village songhay, sur les 28 exodants, seuls neuf étaient rentrés en 2002. Les envois d'aide de la part des exodants sont mentionnés dans tous les villages et campements ; les populations de Tindaratan ainsi que les Kel es Souk II affirment même que les remises sont régulières avec des sommes relativement importantes autour de 45 000 à 100 000 francs CFA. Exceptée la faiblesse des mouvements vers la ville d'Abidjan, cette dernière étant remplacée par Lagos, nombre d'exodants se

dirigent vers des destinations non seulement plus lointaines mais aussi plus lucratives : par exemple trois exodants de Tindaratan sont présents en Libye (Sebha, Tripoli), alors que les trois tribus touarègues, Kel es Souk I et II et Kel Tafadest, disposent d'exodants à La Mecque, et même au Cameroun pour ce qui est de la dernière tribu. Si pour les populations touarègues, les remises reposent sur la pratique des allers-retours, les deux villages songhay bénéficient de l'installation de membres de leur famille à Niamey, qui constituent des relais : l'argent est envoyé à Niamey, celui qui le reçoit étant chargé de le faire parvenir en brousse, soit par sa venue directe, soit par le biais des chauffeurs de taxi-brousse. Au cours d'une année difficile, les exodants sont sollicités, d'une part par une exigence de non-retour et d'autre part, pour une aide ponctuelle : des chefs de famille se rendent même dans les villes de la côte en particulier, pour solliciter directement leur frère ou leur fils. Les migrations circulaires se positionnent comme une véritable ressource. Lors d'une année normale, l'argent de la migration est épargné sous forme de troupeaux ; en cas de crise, les migrants sont sollicités et les animaux ne sont vendus que si ceux-ci ne peuvent faire face aux exigences des immobiles. La dispersion n'est pas supérieure lors des crises, elle est simplement utilisée plus fortement qu'à l'habitude.

À Ingui, au contraire, la dispersion et la mobilité touchent en période de crise des catégories de populations qui ne sont normalement pas concernées : les femmes et la chefferie. Pour le chef de tribu, ses frères et l'un de ses fils, les mois aux cours desquels s'effectue la récolte du mil, sont une période de forte circulation entre les campements. Ils effectuent des visites dans les campements placés sous leur autorité, afin de récolter la dîme : sur 10 bottes de mil récoltées, l'une est destinée au chef ou à l'un des membres de sa famille, le choix de la personne revenant au cultivateur. Cette dîme, placée sous le couvert du [takute], c'est-à-dire de l'aumône qui serait due aux religieux, revêt les caractéristiques d'une marque de dépendance entre le maître et ses esclaves. La dîme ne concerne pas seulement les campements relevant de cette tribu, mais est aussi prélevée auprès de certaines familles songhay, cultivant du riz au bord du fleuve. En 2002, le chef est parti plus tôt que d'habitude vers les campements situés plus au sud, où la récolte était meilleure ; il est rentré à Ingui avec deux charrettes de mil au bout d'une semaine, avant de repartir vers d'autres campements. Son premier frère cadet, quant à lui, s'est également dirigé vers le sud, dès le mois de septembre : au mois de janvier, il n'était pas rentré, préférant rester là-bas étant donné les conditions de vie dans la zone. Son deuxième frère cadet, qui pratique le maraboutage est parti lui aussi dès le mois de septembre pour Komabangou : cette destination est assez originale puisqu'il s'agit d'un village proche de Téra, où une mine d'or est exploitée officieusement. Là-bas, soit « il fait des trous », c'est-à-dire qu'il recherche lui-même de l'or, soit il pratique le maraboutage. Son épouse, restée à Ingui, a cultivé un petit jardin, sous l'impulsion de l'épouse d'un autre frère cadet. Cette dernière, ayant vécu de nombreuses années à Niamey et à Tahoua, puisque son mari était fonctionnaire, s'est chargée de transmettre certains savoir-faire, culinaires en particulier. Les deux femmes ont cultivé des jardins de gombo, l'une pour le faire sécher et préparer ensuite la sauce, l'autre pour le vendre et survivre en l'absence de son mari. Le

deuxième fils du chef, après être également allé rechercher sa part de mil vers le sud, s'est rendu au Mali, dans la famille de sa mère décédée au mois d'octobre : au mois de janvier 2003, il n'était pas rentré, sa femme restant également à Ingui.

Les logiques de dispersion des membres de la chefferie reposent sur la sollicitation de leurs dépendants, que ce soit pour trouver du mil ou plus simplement pour alléger, par leur absence, le grenier familial. Seul l'un d'entre eux est parti avec comme objectif de trouver un complément de revenus. La mise en place d'une stratégie de dispersion est d'autant plus confortée, qu'à Ingui, le chef ne peut refuser de donner du mil à une famille qui n'en possède pas et qui en fait la demande. Au-delà des réseaux s'appuyant sur la domination et qui se limitent à la brousse, le chef s'appuie également sur des « connaissances » à Niamey. Par exemple, il peut s'agir d'anciens dépendants qui se sont installés dans cette ville, ou bien de responsables de projet qui sont déjà intervenus à Ingui : le chef de tribu sollicite en particulier la Caritas, pour une aide alimentaire directe ou des céréales à prix réduit, alors que cette ONG n'intervient plus au campement depuis une dizaine d'années.

Les stratégies de dispersion ne concernent pas la seule chefferie : certaines familles d'esclaves y ont aussi recours, notamment les femmes. Les premières concernées sont les femmes de migrants absents, dont la famille ou la belle-famille ne peut plus s'occuper d'elles ; elles se rendent alors à Niamey, où elles effectuent de menus travaux, tels que pileuse ou cuisinière. Il faut noter qu'au cours de cette période, des femmes de Bankilaré étaient devenues mendiantes à Niamey. Les femmes quittent le campement avec leurs enfants les plus jeunes, alors que les adolescent(e)s sont laissé(e)s à la garde de leurs grands-parents ou de leurs oncles et tantes ; ceux-ci peuvent participer, étant donné leur âge, aux travaux de culture et à la tenue de la maison.

À l'écart des stratégies de dispersion consécutives à une situation de crise, les exodants préfèrent s'installer dans une position d'attente, dans un premier temps pour assurer le minimum alimentaire à leur famille, puis dans un second temps pour répondre aux événements ivoiriens. L'attente et l'immobilisme sont forcés.

Culture du niébé comme substitution à la récolte de mil pour Ingui, comme complément de revenus à Yumban, stratégie de dispersion dans l'un et l'autre cas, constituent les deux faces de la gestion d'une situation de crise. Si l'une est consécutive à la fixation des populations pour ce qui est des Touaregs, l'autre s'inscrit dans un savoir-faire, des habitudes à plus long terme. La dispersion, autrement dit la mobilité d'une partie des membres du groupe qui en étaient jusque-là exclus, constitue autant un moyen de soulager le plat familial, que de fournir une aide substantielle à la famille. Les formes de mobilité développées par les habituels immobiles dépendent du statut de chacun : la chefferie s'appuie sur des réseaux dont la domination est le mode de fonctionnement, alors que les femmes par exemple, soit se débrouillent seules, soit sollicitent des réseaux de parenté.

Dans cette analyse des stratégies élaborées lors d'une période de crise, les immobiles et les exodants apparaissent toujours comme deux groupes distincts. En effet, si les immobiles développent des

stratégies de dispersion, ils ne choisissent pas pour autant la migration internationale. Les exodants participent à la culture du niébé, mais selon une logique de substitution par rapport à celle du mil : avant que n'éclatent les événements ivoiriens, les exodants se situent dans une perspective de départ, simplement retardée de quelques semaines, le temps de terminer le sarclage du niébé. La position d'attente résulte tout autant de la conjoncture locale, que de la conjoncture internationale. Toutefois, progressivement à partir du mois d'octobre et surtout dans le courant du mois de novembre, les migrants ont dû effectuer un choix plus ou moins dans l'urgence, la situation alimentaire ne leur permettant pas d'attendre la récolte du niébé. Le choix consiste alors à déterminer une destination : est-il possible de repartir vers Abidjan ? Ou bien faut-il envisager de se rendre dans une autre ville et dans ce cas laquelle ? Rapidement l'idée de se rendre à Abidjan a été abandonnée.

### *3- N'importe où mais partir*

Le 19 septembre 2002 est un tournant pour les migrations circulaires : le mythe a laissé place au silence, puis au fil des mois à de nombreuses réflexions et discussions entre exodants quant aux destinations envisageables. Malgré la stabilisation relativement rapide, à aucun moment les migrants n'ont envisagé de repartir pour Abidjan au cours de l'année 2002, la réputation d'un pays en guerre, la fermeture des frontières ayant sans doute contribué à cet abandon. Le choix s'est alors opéré entre trois destinations : Lagos, Cotonou et La Mecque, sachant que le coût du voyage est un élément discriminant fort pour cette dernière destination. Les réflexions concernant le choix des réorientations se sont déroulées sur plusieurs mois entre octobre 2002 et le début du mois de janvier 2003, date à laquelle les exodants sont effectivement partis. Selon quelles modalités se sont opérés ces choix ? Le projet migratoire s'est-il modifié à la suite de ces réorientations ?

Entre les campements d'Ingui et les campements et villages de la mare de Yumbar des différences s'observent dans les réorientations. Autour de la mare de Yumbar, les retours ont été peu importants tout au long de l'année ; à la fin 2002 et au début 2003, les exodants sont partis soit vers Lagos, soit vers La Mecque. La question des réorientations s'est posée avec moins d'acuité qu'à Ingui, dans la mesure où nombre de migrants sont présents dans l'une et l'autre de ces villes, Abidjan étant plutôt là une destination marginale. À Ingui, par contre, la capitale ivoirienne est largement dominante, les ressortissants de ce campement, voire même de l'ensemble de la tribu, sont absents ou quasi absents de Lagos, comme de Cotonou ou La Mecque.

L'objectif est d'observer le processus décisionnel qui a conduit au départ tant à l'échelle individuelle qu'à l'échelle familiale, ainsi qu'au sein du groupe de migrants. Pour ce faire, je m'appuierai sur les différents portraits des migrants qui ont quitté le campement en janvier 2003.

Ah.I. est le troisième fils d'une famille qui en compte quatre. Veuve, sa mère T. occupe la place de chef de famille ; ayant environ une cinquantaine d'années, elle est la seule femme du campement à participer aux travaux des champs, en particulier aux sarclages. La famille possède environ cinq vaches, ce qui en fait l'une des familles d'[øklan] les plus aisées du campement. Son fils aîné, R.I., qui a environ 35 ans a terminé sa vie d'exodant, après une dizaine d'allers-retours. Il participe aux cultures et a développé au cours de l'année 2002 une activité commerciale. Mettant à profit la situation d'Ingui, quasiment à mi-chemin entre Bankilaré et Ayorou, il achète des moutons au marché de Bankilaré, pour une somme d'environ 9 000 francs CFA le mouton ; ensuite il les revend dans la même semaine au marché d'Ayorou, pour une somme d'environ 13 000 francs CFA. Ce commerce récent s'appuie sur la venue de grands commerçants du Nigeria au marché d'Ayorou. Son deuxième fils, A.I., est à Abidjan depuis deux ans ; après un premier séjour de cinq ans, il est revenu à Ingui pendant deux mois pour se marier et est reparti sans même participer aux cultures ; il a dû renoncer à emmener sa femme avec lui, face au refus de sa mère et de sa belle-famille. Celle-ci vit auprès de T. et participe aux travaux de la maison. Ah.I. a effectué quant à lui un séjour à Lagos, deux à Abidjan, chacun de plus d'un an, ainsi que de nombreux séjours de quelques mois à Niamey. Il est rentré de son deuxième séjour à Abidjan en mai 2002. Le quatrième de ses fils, Ab.I., a à peine 18 ans ; après une année au collège, il est parti au Nigeria en septembre 2002, pendant deux mois et demi. À son retour, R.I. dira de lui : « *même s'il n'a rien gagné, il a ramené au moins les habits* ».

*« Je veux aller au Nigeria. D'abord je fais passer à Niamey, pour partir après là-bas. Mais d'abord je vais aller à Téra, pour voir quelqu'un de la famille : peut-être il pourra m'aider, où il aura des nouvelles de la Côte d'Ivoire. Je peux pas rester ici »* (Ah.I., Ingui, 17 octobre 2002).

Le même jour, A.R., un autre exodant qui a assisté à la discussion me dit : « *De toute façon, il ne peut pas partir sans qu'Ab.I. soit revenu* ». Au final, Ah.I. est parti à Niamey au début du mois de novembre sans passer par Téra. J'ai pu le rencontrer à deux reprises dans cette ville :

*« Je travaille à la medersa là où y'a M.Ah<sup>110</sup>. C'est les Saoudiens qui s'occupent de ça. Je fais la cuisine là-bas, je fais le ménage. Ils ont dit qu'ils vont me donner 10 000 francs CFA par mois. Je peux dormir là-bas aussi. Après, je sais pas si je vais partir, j'attends que les autres viennent pour voir »* (Ah.I., Niamey, novembre 2002).

*« J'ai perdu mon travail. J'ai été malade, le palu. J'ai dû partir à l'hôpital. Le patron il a payé les frais. Mais le temps que j'étais pas là, ils ont pris quelqu'un d'autre. Je peux rester là-bas, mais j'ai plus mon travail. Peut-être je vais partir au Nigeria, ou à Cotonou, je sais pas. J'ai entendu qu'au Nigeria, y'a des élections en janvier, c'est pas bon les élections. Alors je sais pas. Les autres, ils vont venir, je les attends »* (Ah.I., Niamey, décembre 2002).

La medersa dont s'occupe M.Ah. est un passage obligé pour les exodants d'Ingui ; en transit à Niamey, en particulier lors des départs, c'est-à-dire lorsqu'ils sont obligés de conserver le peu qu'ils ont, ils logent et sont nourris là-bas. Le départ d'Ah.I. pour Niamey, finalement sans passer par Téra est assez paradoxal, non seulement parce qu'il est parti seul, mais aussi parce que sa mère était en désaccord : il est parti alors que le sarclage du niébé n'était pas terminé. Depuis qu'il a débuté les

---

<sup>110</sup> M.Ah. est le fils aîné du chef de tribu. Formé à l'université islamique de Nouakchott, puis en Arabie Saoudite, il s'occupe d'une medersa à Niamey.

allers-retours, Ah.I. n'a effectué que peu de séjours au campement, tous étant de courte durée : au mieux, il est resté le temps d'une saison des pluies. Il fait partie de cette catégorie d'exodants qui a plus ou moins perdu l'habitude de cultiver, voire qui refuse complètement de cultiver. Par ailleurs, même s'il est marié, c'est-à-dire que la cérémonie religieuse a eu lieu, il n'a pu faire venir sa femme chez lui, n'ayant toujours pas réussi à réunir la somme nécessaire au paiement de la dot ; il affirme avoir honte de cette position puisqu'il a déjà plus d'une trentaine d'années. La décision du départ ne devient ferme que lorsqu'il a perdu son travail à Niamey et se trouve sans source de revenus ; toutefois, pour ce qui est du choix de la destination, elle est encore laissée ouverte, dépendante de la consultation des autres exodants. Se trouve simplement mentionné le danger que constitue la tenue d'élections au Nigeria ; à aucun moment il n'abordera le fait qu'il connaisse ou non des personnes dans l'une ou l'autre de ces villes, renvoyant systématiquement à l'arrivée de ses pairs pour obtenir de plus amples informations. Lors de mon départ d'Ingui au début du mois de janvier 2003, sa mère, sachant qu'il est à Niamey, me confiera un message : « *Il faut dire à Ah.I. de revenir à Ingui, de ne pas aller au Nigeria, de revenir à Ingui pour cultiver. Il faut lui dire qu'Ab.I. est revenu de Lagos, que lui aussi doit venir* ». Finalement, en ce même début du mois de janvier 2003, Ah.I. partira à Cotonou avec un groupe d'Ingui, malgré le message de sa mère auquel il ne répondra pas.

A.R. est le fils aîné d'une famille de trois enfants, dont deux filles. Relativement jeunes, ses parents ont un peu plus de quarante ans, lui-même ayant environ 22 ans. Il est l'un des rares exodants à être allé pendant quelques années au collège à Téra et donc à savoir lire et écrire. Son père n'est jamais parti en migration ; il cultive toujours alors que sa mère réalise de nombreux travaux artisanaux, telles des nattes, des suspensions... qu'elle vend soit dans le campement à l'occasion des mariages, soit au marché de Bankilaré. Marié religieusement, il n'a pas encore fait venir son épouse, puisqu'il n'a pu payer l'intégralité de la dot. Il a effectué trois séjours à Abidjan, d'une saison sèche chacun ; à la suite du deuxième séjour, il a réussi à acheter une vache, ce qui est exceptionnel. Le troisième séjour fut un échec : il est rentré au bout de trois mois pour cause de maladie grave. Cette famille ne possède que cette vache ainsi qu'une dizaine d'ovins et de caprins. Le père d'A.R. est relativement proche de la famille du chef, puisqu'il s'occupe de la traite de ses vaches, le matin et le soir, en l'échange d'un bol de lait et d'un repas le soir.

*« Si je pars, je ne sais pas où je vais aller. Le Nigeria est complètement gâté. Cotonou, c'est comme le Niger. Si tu as trouvé une place, c'est bon, mais c'est difficile de trouver. Ce n'est pas comme à Abidjan ou au Nigeria là-bas quand tu arrives, tu commences à travailler. Mais le problème du Nigeria et du Ghana : même si tu as gagné beaucoup d'argent, c'est du papier seulement. Je voudrais trouver quelque chose et rester ici. [...] Comme faire le commerce des animaux entre Bankilaré et Ayorou, c'est bon » (A.R., Ingui, 17 octobre 2002).*

La possibilité d'avoir une activité au campement, en plus une activité de commerce, c'est-à-dire valorisante socialement, a constitué un espoir assez grand pour nombre d'hommes, migrants ou non. Toutefois, la difficulté réside dans l'investissement de départ, c'est-à-dire qu'il faut avoir non seulement suffisamment de liquidité pour débiter, mais aussi avoir la capacité de conserver ce capital. Pour ce qui est de l'exode, la décision du départ n'est pas encore arrêtée, et la destination non plus ; la

lecture des différentes possibilités offertes, témoigne d'une certaine connaissance de ces villes, malgré l'absence de voyage effectif.

*« Maintenant je veux partir. Je veux aller au Nigeria ou à Cotonou avec A.R.A., je ne sais pas encore. À Cotonou, il y a des gens de Adès, Tatararat et Efelwen, alors peut-être c'est mieux. En plus y'a toujours des problèmes au Nigeria »* (A.R., Ingui, 1<sup>er</sup> janvier 2003).

*« Je suis parti à Efelwen. Y'a deux personnes de là-bas qui vont à Cotonou, on va partir avec eux. Y'en a un qui est déjà allé là-bas. On a une adresse d'un Songhay d'ici qui tient un hôtel à Cotonou, tu payes 1 000 francs CFA de l'heure pour dormir. C'est bizarre ! »* (A.R., Ingui, 4 janvier 2003).

Comme pour Ah. I, le basculement entre l'incertitude du départ et le départ effectif s'effectue au cours du mois de décembre même si le contexte est différent. A.R. est motivé non seulement par le fait d'avoir trouvé un compagnon de route en la personne d'A.R.A., mais aussi par la perspective de plus en plus avérée d'une récolte moyenne de niébé. Une fois la décision prise, A.R. s'est rendu dans différents campements de la tribu, afin d'obtenir les renseignements nécessaires, de trouver d'autres exodants disposant à la fois d'une connaissance de cette route et de cette ville. Dans une situation de difficultés, des réseaux plus larges que ceux du campement, à savoir les réseaux sociaux reposant sur l'appartenance à une même tribu sont mobilisés. Puis au-delà, des réseaux reposant sur la seule origine géographique sont mobilisés : ils partent avec l'adresse de ce qui apparaît comme un hôtel de passe à Cotonou, tenu par un Songhay de la zone.

A.R.A. est orphelin, célibataire, et a environ 23 ans. Sa famille la plus proche est son frère jumeau qui est à Abidjan depuis un an, à la suite d'un premier séjour de deux ans, et d'un retour de deux mois au campement en 2002. A.R.A. a effectué un seul séjour à Abidjan de deux ans et demi. Il est rentré au mois de juin et a aidé son oncle lors des cultures. Toutefois, il n'a pas cultivé le niébé. Dans la mesure où il n'a pas de famille proche, où il n'est pas obligé de venir en aide à son oncle – celui-ci, ancien exodant, est relativement jeune et possède une dizaine de vaches – son objectif est de partir en migration pour réunir l'argent nécessaire au paiement de la dot. Lui, comme son frère, doivent se marier avec des jeunes filles de Bankilaré : la dot est plus élevée dans ce village, environ trois génisses, alors qu'elle se limite à une vingtaine de caprins à Ingui, pour ce qui est des familles d'[əklan]. Contrairement aux deux cas précédents, A.R.A. n'est pas entré dans un processus de doute, quant à sa décision de partir, notamment parce qu'il n'a pas cultivé de niébé. Il a simplement attendu que ses pairs prennent leur décision pour pouvoir partir avec eux. La possibilité de voyager seul n'est pas envisagée.

J'ai rencontré de nouveau ces trois migrants à Niamey, la veille de leur départ pour Cotonou ; ceux venant d'Ingui avaient retrouvé Ah.I. à la medersa avant de partir pour la gare routière. Une fois encore, sous l'impulsion de ce dernier, nous avons eu une discussion sur les avantages et inconvénients de Lagos et Cotonou, comme si leur décision n'était pas totalement arrêtée. Au final, ils m'ont même demandé mon opinion personnelle, me disant que je devais avoir accès à d'autres sources d'informations que les leurs. Le lendemain matin, ils sont partis pour Cotonou. À la fin de l'année

2003 de retour à Niamey, j'apprendrai par un intermédiaire que tous étaient rentrés au début de la saison des pluies pour repartir au mois de septembre à Abidjan.

Quelles que soient les situations de chacun, la décision du départ vers Cotonou est le résultat d'un long processus de doute et d'incertitude, qui touche tout autant au choix de partir lui-même, qu'au choix de la destination. Concernant cette dernière, la décision finale se prend au sein du groupe de migrants, celui mobilisant face à l'incertitude, des réseaux plus larges que ceux habituels. Les exodants des campements voisins, mais de la même tribu sont consultés. L'objectif est alors de récolter le maximum d'informations autant sur la situation des différentes villes que sur les possibilités d'accueil, de travail qui préexistent dans chacune d'elles. Le projet migratoire quant à lui est quelque peu modifié, notamment par la situation alimentaire qui participe au bout de quelques mois de la création d'un contexte d'urgence au départ. En effet, dès le mois de novembre, il s'est avéré que la récolte de niébé ne serait que moyenne. Toutefois, la place de l'urgence résultant de la situation alimentaire dans le projet migratoire est à modérer : Ah.I. comme A.R. ou A.R.A. sont partis à Cotonou avec comme principal objectif de commencer à constituer leur dot pour un mariage futur. Ni la situation alimentaire, ni le contexte ivoirien n'interviennent dans ce projet, ni par ailleurs la destination. Une fois encore, les différents éléments conjoncturels ont plus contribué à retarder les départs qu'à modifier profondément le projet migratoire

Cotonou n'est pas la seule destination ayant bénéficié des réorientations. Sur les quatre migrants rentrés à Ingui en 2002, le quatrième est parti dès le mois de septembre pour La Mecque.

*« Pour financer son voyage, il a fait cotisation. Il a pris l'argent des femmes. Il a eu autour de 400 000 francs CFA. Le voyage c'est 600 000 francs CFA. Alors il a fait arrivé-payé. Sa famille qui est là-bas a donné le reste quand il est arrivé » (A.R., Ingui, 17 octobre 2002).*

« Faire cotisation » signifie demander une contribution auprès des membres de sa famille élargie ; chacune de ces contributions est ensuite remboursée, soit par l'envoi d'argent, soit lors du retour de l'exodant lui-même. Le remboursement correspond souvent à une somme supérieure à l'investissement de départ, soit en monnaie, soit sous forme de biens matériels. « Prendre l'argent des femmes » renvoie au fait que cet exodant a demandé au groupement des femmes, constitué par le P.C.L.C.P., la somme qu'elles avaient réussie à mettre de côté. Le remboursement s'effectue selon les mêmes modalités que pour les particuliers. Cet exodant bénéficie dans ce voyage de la présence d'un couple de sa famille installé à La Mecque depuis 1984. Un tel mode de financement d'une migration internationale exige une publicité du départ plus large que pour les migrations circulaires classiques ; les personnes mobilisées réalisent en quelque sorte un investissement à long terme, investissement qu'ils n'effectueraient pas pour un exodant désireux de se rendre sur la côte. La Mecque malgré les risques d'expulsion, est considérée comme une destination où l'échec n'est pas possible et la réussite forcément supérieure à celles qui peuvent advenir sur la côte. Il est vrai qu'à Yumban où les migrations vers l'Arabie Saoudite sont nombreuses, les exodants reviennent avec une somme d'un à deux millions de francs CFA. Le risque d'expulsion reste cependant très grand, puisque les exodants se retrouvent une fois leur visa de pèlerin expiré en position d'illégalité. Peu d'informations circulent

quant aux travaux effectués dans cette ville : certains disent faire du commerce, d'autres affirment que les exodants partent pour mendier sur les lieux de pèlerinage.

Les différentes réorientations qui ont lieu à la fin de l'année 2002 ne font pas apparaître de destinations vraiment nouvelles. Les exodants choisissent de se fonder sur des réseaux sociaux plus larges, qui ne sont mobilisés que lors d'occasions exceptionnelles. Par exemple dans le cas de La Mecque, la famille installée là-bas, pourtant depuis 1986, n'a été sollicitée qu'à deux reprises : la première fois, une femme est partie pour rendre visite à sa sœur et elle est restée finalement pendant deux ans. La seconde fois est l'exodant cité précédemment : il inaugure donc les migrations de travail, masculine vers cette ville. Cotonou n'apparaît par contre que comme un choix par défaut, une solution d'autant plus passagère que les séjours n'excéderont pas une saison sèche et qu'Abidjan redevient dès 2003 la destination privilégiée. L'incertitude et le doute qui caractérisent le processus décisionnel témoignent de ce choix par défaut, au point que l'on peut supposer que dans une situation de bonne récolte, les exodants auraient encore retardé leur départ, afin de pouvoir éventuellement se rendre en Côte d'Ivoire. Cependant malgré les incertitudes, les réorientations ont lieu relativement rapidement au regard du manque de savoir-faire quant aux possibilités offertes. En l'espace de deux mois, les exodants ont réussi à mobiliser les réseaux, mais aussi le capital, nécessaires pour se rendre à Cotonou.

### *Conclusion*

Les différents éléments conjoncturels qui sont intervenus à la fin de l'année 2000 et à la fin de celle de 2002 n'ont pas modifié profondément les migrations circulaires. Malgré les violences brutales des premiers événements ivoiriens, les exodants n'ont pas modifié leur parcours. De même en 2002, les réorientations ne furent que passagères, que des solutions par défaut, les retards dans les départs étant plus à imputer à la situation alimentaire qu'au début de la rébellion ivoirienne.

Si l'analyse du risque migratoire ne peut se limiter aux seules situations de crise, qui présentent toujours un caractère catégoriel, elles restent révélatrices de certaines stratégies à plus long terme. Si l'immobilisme premier des exodants apparaît comme paradoxal, alors que dans le même temps les immobiles faisaient le choix d'une stratégie de dispersion, et donc de la mobilité, il s'inscrit dans une logique de pérennité des migrations circulaires. Les exodants ne peuvent se permettre de quitter le campement si la sécurité alimentaire n'est pas assurée pour quelques mois, le temps que l'aide prenne le relais, c'est-à-dire en attendant la période de soudure. La sécurité alimentaire minimale intervient en quelque sorte comme une condition pour les départs ; d'une certaine manière, elle constitue le soubassement indispensable à l'élaboration d'un projet migratoire plus ambitieux. L'une des caractéristiques du *risque migratoire* se noue autour d'un équilibre entre la sécurité alimentaire et l'absence : cela ne revient pas à affirmer que le départ n'est autorisé que parce qu'il y a cette sécurité.

Les exodants conservent des devoirs envers leur famille : remplir ces devoirs signifie pouvoir partir quoiqu'en disent ceux qui restent. Suivant la perspective des exodants, ils n'abandonnent ni le campement ou ni leur famille.

*Le risque migratoire* traduit certaines dimensions des relations entre les migrants et les immobiles sur l'équilibre entre sécurité alimentaire et absence, d'autant plus que les critiques envers la pratique des migrations circulaires sont de plus en plus virulentes. La question de la sécurité alimentaire oblige à introduire un autre acteur, à savoir les projets de développement. Ainsi quelles sont les différentes critiques de la migration effectuées par les immobiles ? Concernent-elles plus la pratique des migrations, ou la figure du migrant ? En quoi l'intervention des projets de développement a-t-elle conduit à l'émergence d'une idéologie de la pauvreté chez les immobiles, celle-ci venant conforter la critique des migrations ? Enfin en quoi la mise en regard des projets de développement et des projets migratoires d'une part, du mythe d'Abidjan et de l'idéologie de la pauvreté d'autre part, amène-t-elle à l'émergence d'un conflit entre migrants et immobiles, conflit qui se noue autour de la gestion du risque migratoire ?

## II- LE RISQUE MIGRATOIRE : UNE MISE EN REGARD DE L'IDEOLOGIE DE LA PAUVRETE ET DU MYTHE IVOIRIEN

Si la période de crise que constituent la situation alimentaire et les événements ivoiriens permettent de révéler l'un des aspects du risque migratoire, à savoir le maintien d'un équilibre entre une sécurité alimentaire minimale et l'absence, celui-ci ne reste que partiel, envisagé du seul point de vue du groupe des migrants. Aussi est-il nécessaire de faire appel aux autres acteurs, qu'ils soient ou non directement parties prenantes dans les migrations internationales, à savoir les immobiles et les différents projets de développement présents dans cette zone. Les premiers participent à la fois de l'élaboration du projet migratoire et des « actions » de développement ou de lutte contre la pauvreté. Le fait qu'ils jouent en quelque sorte sur deux tableaux en même temps, ces deux tableaux pouvant entrer en contradiction, voire en conflit, a conduit à l'émergence d'un discours critique de plus en plus virulent sur les migrations. Quelles sont les modalités de ce discours ? En quoi la participation des immobiles aux « actions » de lutte contre la pauvreté a amené à la constitution d'une idéologie de la pauvreté ? Enfin, afin de comprendre autant les différents aspects du *risque migratoire*, que les tensions, les conflits contemporains dans cette société, il est nécessaire de mettre en regard d'une part, les projets migratoires et les projets de développement, d'autre part, le mythe ivoirien et l'idéologie de la pauvreté.

### *1- De l'abandon de la famille, du campement ?*

Paradoxalement, les immobiles les plus critiques envers les migrations circulaires sont aussi ceux qui y participent le plus directement. En effet, il s'agit des plus vieux, les pères et mères des exodants, ainsi que de leurs épouses. Or cette catégorie d'immobilisés contribue non seulement à l'élaboration du projet migratoire, mais elle bénéficie aussi de ses remises. Cependant, elle est aussi la plus touchée par les conséquences diverses des absences répétées et de plus en plus longues de exodants, c'est-à-dire des bras les plus valables du cadre familial. Dans les familles de migrants, l'habillement, en particulier, provient totalement de la côte, au point qu'il est difficile d'imaginer une autre possibilité pour que ces familles puissent faire face à ce type de dépenses ; lors des retours, généralement dans la période de soudure, les exodants participent également à des achats ponctuels de céréales. Enfin en cas de réussite, ils ont la possibilité d'acheter des animaux : si ceux-ci leurs appartiennent en propre, ils rejoignent le troupeau dont les animaux appartiennent aux différents membres, hommes et femmes, de la famille. Le prestige du groupe familial repose sur l'importance et la qualité de ce troupeau : ainsi, un migrant qui parvient à acheter une vache ou quelques ovins et caprins jouit tout autant d'un prestige personnel que sa famille. L'imbrication très forte entre la réussite et le prestige des exodants et ceux de leur famille, concerne aussi l'élaboration du projet migratoire, même si dans ce cas les intérêts peuvent diverger dans la mesure où les temporalités du projet de l'exodant et celle du projet de la famille ne sont pas similaires. Généralement, au sein du groupe familial, le choix de désigner et d'autoriser un homme jeune à partir en exode repose sur la nécessité d'alléger temporairement le grenier familial, de trouver de quoi se procurer l'habillement, de quoi compléter le même grenier et à plus long terme se retrouve la perspective d'une réussite sociale par l'achat d'animaux. Toutefois, toujours dans ce groupe familial, les migrations circulaires ne sont envisagées que comme des migrations saisonnières : l'exodant se doit d'être absent pendant la saison sèche, puis de revenir pour participer aux cultures et enfin de repartir. Seules les familles où il y a plusieurs fils en âge de travailler, et qui peuvent pratiquer l'alternance, sur une forme proche de celle de la noria, tolèrent et acceptent des absences prolongées de plus d'une saison sèche : par exemple l'un des fils peut rester à Abidjan pendant deux ans ou plus à condition que son frère reste au campement pendant toute cette période. Les familles dans lesquelles le père est toujours en âge de travailler et peut bénéficier par exemple de l'aide d'un fils adolescent peuvent aussi tolérer l'allongement de la durée des séjours, notamment si celui-ci a pour objectif la constitution de la dot. En fait les séjours de plus en plus longs à Abidjan constituent une pierre d'achoppement entre les immobiles et les exodants ; les premiers utilisent cet argument pour développer un discours qui s'articule autour de la figure de l'abandon.

Précédemment (Chap. 8, II, 2), j'ai présenté quelques propos tenus par des parents de migrants concernant la pratique migratoire, en ne les analysant que du point de vue des représentations de la ville d'Abidjan. Au-delà de cette simple ville, ces propos sont révélateurs du point de vue des

immobiles sur les migrations circulaires : sont mis en avant d'une part, la faiblesse des remises, d'autre part, l'allongement des durées de séjour, d'autant plus lorsque celle-ci n'est pas contrebalancée par des envois réguliers. Les absences sont d'autant plus mises en cause qu'elles ne semblent plus remplir leurs objectifs ; autrement dit, les immobiles font le constat que les pratiques des exodants n'offrent plus la possibilité de conserver l'équilibre inhérent à une bonne gestion du *risque migratoire*. L'abandon du campement, comme de la famille, est la figure qui caractérise l'ensemble de ces discours : « ils oublient le village » ou « ils ne ramènent rien à leur famille ». S'opère ainsi un glissement de la simple absence à l'abandon : si jusque-là l'absence constituait un moyen de maintenir un relatif équilibre, en particulier dans le système de production, le glissement vers l'abandon renvoie à la perte de cet équilibre, et par conséquent à l'émergence d'un véritable risque qui serait issu de la pratique des migrations circulaires.

Les femmes, épouses des exodants, sont les plus touchées par l'abandon. En effet, elles sont placées dans l'obligation de subvenir aux besoins de leurs enfants en l'absence de leur mari, et parfois en l'absence de tout soutien familial. Des absences prolongées peuvent se terminer par un divorce sans le consentement du mari : le divorce n'est autorisé et prononcé que si l'épouse reste pendant deux ans sans nouvelle de son mari, c'est-à-dire qu'il faut non seulement que celui-ci ne revienne pas mais aussi qu'il n'envoie rien, ni lettre, ni message, ni remise. Deux exemples permettent de rendre compte des difficultés auxquels sont soumises les femmes.

R. est une [taklit] d'environ trente cinq ans ; elle a trois enfants, deux filles et un garçon. L'aînée a environ seize ans, la seconde environ 12 ans et le cadet a environ six ans. Son mari a effectué différents séjours en Côte d'Ivoire, elle n'a pu me dire exactement combien. Sa fille aînée est restée pendant plusieurs années au service de la sœur du chef de tribu, avant d'être donnée en 1996 à l'une des filles du chef qui s'est mariée au Mali. Elle est revenue au campement lorsque cette dernière a eu son premier enfant. Actuellement la seconde des filles a remplacé sa sœur, s'occupant de la fille du chef et de son enfant, qui a divorcé, et n'est pas repartie au Mali. Lors de son dernier séjour en Côte d'Ivoire, son mari est resté absent pendant plus deux ans ; les autres exodants questionnés par R. répondaient alors systématiquement qu'il était toujours là-bas. À la fin des deux ans, ceux-ci ont déclaré qu'il avait quitté Abidjan, et qu'ils ignoraient où il se trouvait. Au bout d'un an supplémentaire, quelqu'un est venu à Ingui disant, que le mari se trouvait vers Torodi, dans le sud du Niger. R. a alors décidé de se rendre là-bas pour essayer de le trouver ; l'ensemble des femmes l'ont découragée d'entreprendre un tel voyage, d'autant plus qu'apparemment le mari s'était remarié. R. a alors décidé de demander le divorce, qui fut accepté par le chef, celui-ci faisant également office de marabout. Au bout de quelques mois, le mari est venu à Ingui, déclarant qu'il acceptait le divorce : il est simplement reparti en emmenant avec lui sa fille aînée. Orpheline, R. n'a plus de famille proche à Ingui ; son neveu B.M., ancien esclave du chef est à Abidjan depuis plus de deux ans. Il a fui le campement et n'a pas l'intention de revenir. R. est donc partie s'installer auprès de l'une de ses

cousines, dans le hameau à l'entrée d'Ingui ; elle effectue du petit commerce d'artisanat, qui lui assure un minimum de subsistance, l'essentiel lui venant de sa cousine.

L'exemple de R. est révélateur de la situation très complexe dans laquelle se retrouvent certaines femmes, surtout si elles n'ont pas de famille proche. Avant qu'un divorce ne puisse être déclaré et accepté par tous, s'écoulent de nombreuses années au cours desquelles les femmes sont obligées de se débrouiller seules ; certaines cultivent elles-mêmes leur champ de mil, ce qui est très rare dans la société touarègue. Dans cet exemple, le fait que les filles de R. travaillent pour la famille du chef est directement une conséquence du statut d'esclavage ; R. ne peut refuser de donner ses filles, comme elle n'a pu refuser de confier l'aînée à son mari. Toutefois, elle reconnaît que de tels dons lui ont permis de survivre plus facilement, puisqu'elle n'a à assurer ni leur nourriture, ni leur habillement. Cette remarque n'atténue en rien la violence que constitue une telle manifestation de l'esclavage. Enfin, étant donné son âge, il est peu probable que R. se remarie.

La question du remariage, qui reste possible en cas de divorce, se pose lorsque les femmes ont atteint un certain âge ; rares sont les hommes qui acceptent de se marier avec une femme ayant plus de 25 ans. Chez les Touaregs, les mariages peuvent être attachés alors que les époux, hommes et femmes, n'ont qu'une dizaine d'années voire moins. Généralement le mari paye la dot, c'est-à-dire commence à vivre avec sa femme, entre 20 et 30 ans en fonction de sa situation financière. Les femmes ont alors au minimum 16 ans. Les mariages, dans les sociétés songhay, sont plus précoces et surtout ils ne sont pas arrangés dès la petite enfance ; toutefois, les jeunes filles peuvent se marier dès l'âge de 12 ans. Dans l'une et l'autre société, ce qui fait la différence entre une jeune femme et une vieille femme est le fait qu'elle ait ou non un enfant. L'exemple de remariage qui suit n'a ainsi pu se faire que parce que la femme n'avait pas encore d'enfant, ayant été mariée très jeune.

*« Ma femme, elle a été mariée à 12 ans. Son mari est parti en exode tout de suite, il n'envoyait pas d'argent, ne donnait pas de nouvelles. En plus la belle-famille ne s'occupait pas du tout de la femme, ne payait aucun habit, ni l'impôt. Si par hasard le mari envoyait quelque chose, ils ne lui donnaient rien. Au bout de huit ou neuf ans, elle a voulu divorcer. Son père est parti devant le chef de canton et devant l'imam pour discuter le divorce. Le beau-père a demandé un délai pour faire venir son fils et les autorités étaient d'accord sur le principe du divorce. Avant qu'elle ne demande le divorce, on avait annoncé à la femme que son mari était mort en exode pour finalement lui annoncer que c'était faux, pendant la période de deuil. Les six mois presque terminés, le père a pris une photo de son fils, il a écrit une lettre pour faire semblant et dans laquelle le fils disait qu'il reviendrait pour la tabaski. Le problème est que ma femme elle a reconnu la photo, parce que son mari lui avait donné la même. Son père a quand même accordé un délai supplémentaire de trois mois. Le fils n'est pas venu et finalement le divorce a été prononcé. Après le divorce, suit une période de trois mois pendant lesquels la fille n'a pas le droit de se marier. Moi, pendant cette période, j'ai appris alors qu'il y avait une fille que l'on courtisait, et je suis parti là-bas pour causer avec elle. Elle a accepté que je la prenne pour deuxième femme. Moi, alors, je devais partir au Burkina-Faso pour quelques semaines, et je voulais faire le mariage vite. Je n'ai pas pu à cause de la période de divorce. Mais, elle a promis devant son père et moi, qu'elle se marierait avec moi. Quand je suis revenu, je suis parti chez elle un soir pour préparer le mariage. La même nuit, le mari est rentré d'exode, entre temps il était allé du Nigeria au Cameroun. Il est venu au village directement chez sa femme. Bon, finalement il a rien dit, il a accepté ; la femme, elle a dit devant lui, ses parents et moi, qu'elle se marierait avec moi. Pour finir, le mari a pris une autre femme et il est encore parti en exode » (Ma., Yatakala, 16 juin 2001).*

Cette histoire, racontée par le deuxième époux, et donc suivant son point de vue, est assez révélatrice de la position dans laquelle se trouvent les femmes, non seulement sur le plan économique mais aussi sur le plan social. Une femme ne peut rester très longtemps sans enfants, de même qu'elle ne peut se remarier si elle a atteint un certain âge. Le deuxième mariage ne se pose pas vraiment en termes de choix pour cette femme ; ayant atteint environ l'âge de vingt ans, elle ne peut rester longtemps sans enfants et sans mari, étant donné la pression sociale et familiale qui peut s'exercer. Dans d'autres cas, les femmes peuvent partir elles-mêmes chercher leur mari en migration, ou envoyer quelqu'un, un fils, un petit frère, pour lui demander de revenir ou d'envoyer une aide. En attendant, elles se doivent d'assurer l'éducation et la subsistance de leurs enfants, de cultiver les champs, et surtout elles ne doivent pas être enceintes.

La situation des femmes face aux migrations circulaires est la plus difficile, encore que l'ampleur des difficultés dépend aussi du cadre familial plus large, de sa famille et de sa belle-famille. La critique des migrations en relation avec la position des femmes n'est pas le seul fait de ces dernières ; en effet, leur famille comme leur belle-famille sont tout aussi virulentes, dans la mesure où elles estiment que c'est au mari de prendre en charge son épouse et ses enfants et non à elles. La figure de l'abandon condense l'ensemble des critiques, qu'elles touchent à des questions économiques ou à des questions sociales. Cependant, si l'allongement des durées de séjour, comme la tendance, réelle ou supposée, à la baisse des remises sont mis en cause, aucun argument n'est avancé pour expliquer ce qui est perçu comme un changement.

La remise en cause du *risque migratoire* qui repose sur l'équilibre entre présence et absence est renvoyée à la seule responsabilité des exodants. De la même manière que ces exodants choisissent les lieux et les interlocuteurs de leurs discours sur Abidjan, comme sur le campement, les immobiles se reposent sur le pouvoir et l'autorité qui leur sont conférés par leur âge en particulier, sans communiquer leur point de vue critique aux exodants. Les quelques parents qui tentent d'empêcher leurs enfants de quitter le campement se retrouvent systématiquement en situation d'échec. Toutefois, la critique ne concerne pas seulement la pratique des migrations circulaires, elle touche également à la figure du migrant, notamment au comportement des exodants lorsqu'ils sont présents au campement.

La thématique de l'abandon s'étend de la lecture de l'absence à celle du comportement des migrants lorsqu'ils sont présents dans les campements et les villages. Précédemment lors de la description des pratiques des exodants dans le campement, ont été avancées les idées de stratégie d'évitement pour décrire les modes de cheminement dans cet espace, et de non-participation aux travaux collectifs ; celles-ci seraient révélatrices d'une désobéissance passive. Au-delà de ce mode de fonctionnement plus ou moins bien accepté par les immobiles de plus en plus d'exodants ne participent pas aux travaux des champs, soit parce qu'ils décident de partir prématurément, soit parce que la période de leur retour n'est pas calquée sur celle des cultures. Des différences apparaissent en fonction des campements mais aussi en fonction des parcours migratoires et du contexte familial.

Autour de Yumban dans les villages songhay comme dans les campements touaregs, la multiplication des destinations plus lointaines, telles que l'Arabie Saoudite ou la Libye conduisent certes, à des absences plus longues, mais aussi à des retours s'accompagnant de remises plus importantes. Les exodants qui ont fait le choix de ces destinations, ne sont plus vraiment dans l'obligation de cultiver, leur retour compensant largement leur absence : ils ne rentrent que pour deux ou trois mois avant de repartir, et ne cultivent que s'ils le souhaitent. Face à de telles pratiques migratoires, et surtout face à leur acception par le groupe social, la pertinence de l'utilisation du terme migration circulaire se pose ; en effet, le projet migratoire est profondément modifié au sens où les devoirs du migrant pour les immobiles ne résident pas dans son retour et sa participation aux activités collectives à cette occasion, mais dans sa réussite à l'extérieur. Alors que dans les migrations côtières, la notion de réussite est supplantée par celle de complément de revenus, elle est ici mise en avant, du point de vue des immobiles. Non seulement le projet migratoire est différent, mais aussi la gestion du *risque migratoire* : celle-ci ne repose plus sur un maintien de l'équilibre entre sécurité alimentaire et absence, la première étant confiée à d'autres, immobiles ou exodants, mais sur la possibilité d'une réussite ailleurs pour améliorer les conditions de vie ici. L'un des seuls éléments qui perdure est le fait que les exodants ne sont pas censés se placer dans une logique d'installation à l'extérieur, d'où la poursuite de l'utilisation de la notion de migration circulaire, et se doivent de rapporter l'ensemble de leurs gains dans les villages et campements. D'une certaine manière, l'abandon d'un investissement dans les activités locales, est contrebalancé par la mise en avant de la réussite économique comme sociale. Cette attitude n'est pas spécifique aux seules destinations lointaines et considérées comme lucratives ; à Wississi, par exemple, certains exodants se rendant en particulier au Nigeria, rentrent dans ce type de logique. J. a environ 25 ans, il est marié ; scolarisé, il est allé jusqu'en troisième avant de passer sans succès différents concours de la fonction publique.

*« Je suis parti la première fois au moment de la dévaluation du franc CFA en 1995. Je suis resté pendant quatre mois à Cotonou, pour partir ensuite au Nigeria, à Lagos. Là-bas je connaissais beaucoup plus de monde, et surtout mon grand frère est là-bas. J'ai commencé comme vendeur de cigarettes ; mon grand frère m'a payé ça pour faire du commerce. Puis mon commerce s'est étendu progressivement. J'ai fait beaucoup de séjours là-bas, pendant plus de trois ans des fois, ça dépend. Maintenant j'achète des sacs de tabac<sup>111</sup> ici, le sac c'est 10 000 ou 15 000 francs CFA et je les revends à Lagos : là-bas c'est 27 000 ou 30 000 francs CFA le sac. Je fais la même chose avec le thé. Quand je reviens ici, je reste un mois seulement, jamais plus. Je fais mes affaires et je repars.*

*- Et ton grand frère ?*

*- Mon grand frère il reste toujours là-bas. Il a sa femme et ses enfants avec lui. Il a bien réussi. Il a même acheté un carré<sup>112</sup> à Téra. Depuis l'année passée sa femme et ses enfants sont dans le carré à Téra : il leur a dit de venir parce qu'il a peur avec ce qui se passe dans le nord du Nigeria.*

*- Et toi, tu as réussi à acheter des troupeaux ?*

<sup>111</sup> Le tabac est très consommé par les Touaregs de cette zone, il est chiqué. Il est cultivé au bord du fleuve au sud-est de Bankilaré.

<sup>112</sup> Un carré est une parcelle entourée d'un mur, une concession, à l'intérieur duquel la maison est construite.

- *Moi depuis que je pars, j'ai réussi à faire venir ma femme et à acheter six vaches.*
- *Est-ce que tu penses faire la même chose que ton grand frère ?*
- *Oui, si je gagne suffisamment d'argent pour l'installer là-bas, je vais la faire venir. Après j'envoie seulement l'argent ici, c'est mieux. Je viendrai seulement pour les vacances.*
- *Et tes parents, ils sont d'accord ?*
- *Oui, y'a pas de problème, si j'envoie de l'argent, ça va pour eux » (Migrant 5, Wississi, 24 avril 2001).*

Le cas de J. est très particulier que ce soit dans son parcours migratoire ou dans son contexte familial. Au Nigeria, il s'appuie sur l'un de ses frères qui est installé à Lagos, les cas d'installation définitive étant relativement rares. Par ailleurs, le fait qu'il ait été scolarisé à un niveau relativement avancé lui confère des atouts, ne serait-ce que dans la pratique du commerce. Son parcours migratoire s'inscrit dans une logique de promotion sociale : une partie des gains acquis dans la première période a été réinvestie pour débiter la deuxième activité, à savoir faire du commerce entre le Niger et la Nigeria, en jouant sur la rareté et la cherté des produits dans le second pays. Par ailleurs, aux dires de l'écrivain public, qui le qualifie de sérieux, il respecte le fait d'envoyer régulièrement une aide à ses parents : il a réussi à envoyer une fois 135 000 francs, somme qui a fait date dans l'envoi des remises à Wississi. Ce type de pratique et de parcours est accepté à l'échelle familiale, même si la perspective à plus ou moins long terme est celle d'une installation définitive à l'extérieur, notamment parce que les envois de remises sont réguliers et relativement importants. Là aussi l'absence d'investissement dans les activités du campement est contrebalancée par la réussite en migration, qui est mise en avant.

À l'exception de ces cas très particuliers, la non participation aux différentes activités, que ce soit la culture ou les travaux collectifs est vivement critiquée par les plus vieux, par les hommes notamment.

*« Les exodants, je comprends pas. Ils veulent pas travailler. Ils ne nous obéissent plus, ils ne pensent qu'à partir. Qu'est-ce qu'ils cherchent là-bas ? » (Père de migrant, Wississi, 25 avril 2001).*

*« Tu vois A.I., il est venu, il est même pas resté. Il a pas cultivé. Il est parti et il a laissé sa femme là, avec moi. C'est pas bon. Moi, je voulais qu'il cultive, après il peut partir, c'est pas un problème » (Mère de migrant, Ingui, 9 juillet 2001).*

*« Ils ne veulent pas obéir. Que veux-tu que l'on fasse ? On peut pas les empêcher de partir. C'est vrai qu'il n'y a rien ici, mais ils pourraient cultiver » (Père de migrant, Ingui, 9 juillet 2001).*

Si la culture est systématiquement mise en avant comme un passage obligé pour autoriser les migrants à partir, la désobéissance apparaît également comme un thème récurrent. Elle est d'autant plus ressentie que l'autorité est légitimée autant par le rapport de parenté que par l'âge de la personne. Dans le cadre familial, mais aussi à l'échelle du groupe social, les décisions sont prises par les hommes les plus vieux ; les femmes ont la possibilité de donner leur avis, là aussi en fonction de leur âge, elles participent même parfois à la prise de décision. Suivant cette perspective, les plus jeunes, par conséquent les exodants, se doivent de respecter et d'obéir aux plus vieux. La non-participation aux cultures, de même que la décision de partir peuvent aller à l'encontre de ces normes sociales. La désobéissance passive qui se lit dans les comportements des exodants au campement, devient alors une désobéissance tout court, que ce soit du point de vue des migrants ou de celui des immobiles.

Cependant, la question de la décision du départ et de son acception par les parents est plus complexe : un exodant ne peut partir sans l'aval de ses parents, quoiqu'en disent ces derniers, ne serait-ce que pour des raisons de croyance. En cas de conflit entre un exodant et son père à propos du départ, les mères jouent généralement le rôle d'intermédiaire : pour convaincre son père, il faut convaincre d'abord sa mère. Le départ résulte d'une négociation qui peut durer plus ou moins longtemps, et qui se solde par l'abandon de l'une des parties. Les parents acceptent de laisser partir leur fils, selon un choix par défaut. La mise en évidence de formes de désobéissance par l'une et l'autre des parties participe de l'émergence d'un conflit entre les différentes générations, conflit qui se noue autant autour de la pratique migratoire elle-même qu'autour de la figure du migrant, voire même de la figure de l'homme jeune. Affirmée et revendiquée dans des contextes particuliers par les migrants, la désobéissance est dénoncée, là aussi dans des contextes particuliers, par les immobiles, au nom d'une remise en cause de la gestion du risque migratoire, et par conséquent au nom d'une mise en péril d'un système de production et d'une partie de l'organisation sociale en vigueur dans les campements.

Il est nécessaire d'effectuer une dernière remarque quant aux caractéristiques des critiques de la figure du migrant. Elles concernent en effet quasi exclusivement les exodants qui se rendent à Abidjan. Si à Ingui ou à Wississi, ce phénomène est normal, puisque Abidjan y est très largement la destination privilégiée, ce phénomène se retrouve autour de Yumban, c'est-à-dire dans un contexte où Abidjan est une destination marginale par rapport à Lagos. Il est assez complexe d'expliquer ce qui apparaît comme une coïncidence : l'ampleur des remises dépend plus de l'origine géographique des migrants que de la destination côtière, les séjours ne sont pas plus longs dans l'une ou l'autre de ces villes. Peut-être, la focalisation sur Abidjan est-elle à mettre en relation avec la diffusion du mythe ivoirien dans les campements, mythe qui va à l'encontre des logiques déployées par les immobiles ?

Progressivement la question de la gestion du *risque migratoire* ne se présente que comme un prétexte au sein d'une dynamique sociale plus vaste, dont l'un des éléments serait la contestation des normes sociales et de l'exercice de l'autorité. Pour paraphraser l'expression d'A. Quesnel (Quesnel, 1999), les immobiles souhaiteraient que les exodants soient agriculteurs et restent mobiles, alors que les exodants souhaiteraient d'abord rester mobiles et être agriculteurs. Les tensions qui émergent entre les immobiles appartenant au groupe de parenté des migrants et les exodants ne peuvent s'analyser simplement au regard du projet migratoire et de l'allongement des séjours. La désobéissance passive pratiquée par les exodants doit être replacée dans le cadre de son contexte d'élaboration à savoir la problématique de l'esclavage. Les exodants ne s'opposent pas tant aux plus âgés qu'ils ne contestent indirectement leur condition d'esclave : la contestation est d'autant plus forte qu'elle est formulée explicitement dans leur conception du projet migratoire. Les exodants impliquent leur famille dans la contestation. En effet, les vieux, les femmes, se positionnent comme les garants de la hiérarchie sociale ; ils sont pris dans le lien de dépendance qui les lie au chef, ce dernier se devant de leur assurer protection et aide en cas de nécessité. Les plus âgés, comme les femmes, font alors appel à la chefferie

lorsqu'ils n'ont plus de mil, plus de tabac, de savon... Celle-ci est dans l'obligation de donner ce qu'elle a. Ce système ne renvoie pas à du don/contre-don, mais il est la marque même de l'aliénation, de la dépendance. Bien souvent, les immobiles n'ont d'autres choix que de recourir à la chefferie. Pour eux, il n'est pas envisageable de contester ou de mettre fin aux marques de l'esclavage, tant qu'ils ne pourront subvenir seuls à leurs besoins. Le choix du départ offre aux exodants la possibilité de ne pas recourir à la chefferie.

Ainsi, selon une perspective plus large, les tensions intergénérationnelles sont indissociables de la problématique de l'esclavage. Les immobiles se positionnent comme les garants de la hiérarchie alors que les exodants tentent de s'y opposer, au moins d'y échapper. Ne serait-il pas envisageable d'appréhender l'allongement des séjours en migration, comme la tendance à ne plus participer aux cultures, comme une résistance active à l'esclavage ? Afin de progresser dans cette analyse de la dimension politique des migrations, il est nécessaire de faire intervenir un dernier acteur, les projets de développement.

## *2- Les immobiles : vers une idéologie de la pauvreté*

La critique des migrations circulaires de la part des immobiles, qui touche à une remise en cause de la gestion du *risque migratoire*, ne résulte pas d'une procédure d'évaluation rationnelle des avantages et des inconvénients consécutifs aux départs. Si la dimension économique reste très fortement présente dans les différents discours, de même que la dimension sociale, elles ne sont pas les uniques éléments explicatifs. D'une part, les immobiles, malgré leur assignation à un lieu et à des activités, ne fonctionnent pas comme un groupe isolé ; d'autre part, la lecture effectuée des dimensions économiques et sociales, se nourrit, certes, des pratiques, mais aussi d'un système de représentations. Les immobiles sont directement en contact avec les acteurs du développement qui interviennent dans la zone de Bankilaré ; face à eux, ils se positionnent à la fois comme demandeurs, dans le cas de l'aide alimentaire, et comme récepteurs des actions mises en place. J'ai choisi de me centrer uniquement sur l'impact des projets de développement dans l'analyse du *risque migratoire* et de l'émergence d'un conflit intergénérationnel et social, parce qu'ils sont les initiateurs et les porteurs d'un discours sur la pauvreté qui a conduit à des changements dans l'appréhension de l'espace des campements et des migrations circulaires.

Au départ, le constat a été fait d'une banalisation de l'usage du terme de pauvreté sous l'impulsion des trois projets alors présents, le P.C.L.C.P., le P.N.E.D.D. et la C.A.D.E.L.T.. Largement diffusé par ces trois projets, il est devenu banal pour les populations, que ce soit dans un usage en français ou dans la traduction qui en a été faite en tamasheq. L'usage du terme de pauvreté s'inscrit dans le cadre d'une appropriation du discours, comme des actions, des différents projets de développement par les

immobiles ; suivant ce processus, il se présente comme une grille de lecture originale dans la compréhension de la réalité des campements. Cependant, le processus d'appropriation de la pauvreté, du discours et des actions des projets, ne conduit pas à la construction d'un calque entre projets et immobiles ; il est aussi un processus de transformation reposant sur ce que les projets donnent à voir et à comprendre aux populations, sur les attentes de celles-ci. Comment s'effectue ce processus de transformation ? Quelle est sa place dans la lecture et surtout dans la critique des migrations circulaires ?

Je ne reviendrai que très brièvement sur les discours et actions entrepris par les différents projets de développement dans la mesure où ils ont déjà été largement décrits. Ainsi j'insisterai plutôt sur le point de vue des acteurs de ces projets, c'est-à-dire sur les différents discours tenus en particulier par les animateurs, puisque cette catégorie est celle qui est en contact direct et permanent avec les populations. Les actions des trois projets, qui s'inscrivent dans une politique de lutte contre la pauvreté, peuvent se résumer selon quatre objectifs : la *lutte contre la pauvreté*, dont le volet principal dans la zone de Bankilaré est la sécurité alimentaire et l'accès à l'eau, la *préservation de l'environnement*, qui s'articule autour de la déforestation, de la question de la divagation des troupeaux, la *promotion de l'initiative privée*, qui passe par la mise en place de micro crédits aux femmes en particulier et enfin le renforcement des *capacités de gestion de l'économie* et la *promotion d'une bonne gouvernance*, dans laquelle s'inscrivent la création et le soutien aux organisations intermédiaires, ainsi que la décentralisation. À cela, il faut ajouter des actions touchant à l'accès aux services de base, d'éducation et de santé, d'où l'appui à la construction d'écoles, à l'alphabetisation et à la construction de cases de santé<sup>113</sup>. De telles actions renvoient à une lecture et à une définition particulière de la pauvreté, qui ne tient que peu ou pas compte des spécificités locales. Si une telle lecture peut être qualifiée d'institutionnelle, elle est modifiée, interprétée dans un premier temps par les animateurs ; en contact direct avec les populations, leurs interprétations s'articulent autour des conditions locales, des difficultés auxquels ils peuvent se heurter, et des exigences de l'institution dont ils dépendent.

Lors de l'arrivée et de la mise en place d'un projet, la logique institutionnelle consiste à agir comme si ce projet était le premier, c'est-à-dire comme si rien ne s'était passé avant ; les acquis des actions précédentes ont tendance à être occultés, voire complètement ignorés. Or les populations se construisent une image, des représentations des intervenants extérieurs autant à partir des objectifs qu'ils affichent, que des expériences acquises antérieurement. À Ingui, par exemple, l'intervention de la Caritas à la fin des années 1980, et au début des années 1990 a conduit à l'élaboration d'une grille de lecture particulière à ce campement.

---

<sup>113</sup> Les cases de santé sont installées au niveau villageois ; gérées directement par les populations. elles constituent une structure intermédiaire entre l'échelle villageoise et les dispensaires

« À Ingui, c'est la Caritas qui a tout gâté, nous c'est pas la charité, c'est du développement » (Ru., animatrice SNV<sup>114</sup>, Bankilaré, 8 avril 2001).

« Réunion du groupement de femmes pour l'élaboration du règlement interne, à Ingui, en présence de Ru. animatrice, du frère du chef de tribu, F.. La réunion a lieu sous le hangar de la sœur du chef. L'objectif est d'établir le règlement et de faire les comptes : F. s'occupe de compter l'ensemble et de faire les écritures puisqu'il est l'un des rares à avoir été scolarisé. Les discussions sont vives quant à l'usage à faire de cet argent [...].

Ru. intervient au bout d'un moment : « En cas de problème, pour les petits crédits comme pour la banque céréalière, le projet a le droit de retirer son aide et même de porter l'affaire devant les tribunaux ».

F. répond en s'adressant aux femmes : « Ce n'est pas vrai, vous n'avez qu'à bouffer ça. Si vous ne bouffez pas, vous n'aurez jamais rien » (C.T., Ingui, 19 avril 2001).

Cet échange est révélateur non seulement de la façon d'envisager le projet mais aussi des tensions sociales qu'il peut générer à l'intérieur du groupe. En effet, l'intervention de la Caritas relevait plus de l'humanitaire, dans un contexte de famine et de sédentarisation des populations ; une partie d'entre elles, notamment la chefferie, est restée sur cette image, étant alors très réticente à l'idée de participation active et de crédits en vigueur aujourd'hui. Par ailleurs, le groupement de femmes est composé essentiellement de [taklaten], y compris et surtout au niveau du bureau ; à l'exception de la trésorière qui une [amayid], la présidente comme les secrétaires sont des [taklaten]. Sans que le contournement des hiérarchies sociales ne constitue un objectif officiel au niveau des instances du projet, les animateurs chargés d'organiser coopératives et groupements s'attachent à confier les responsabilités à des individus qui n'appartiennent ni aux autorités politiques, ni aux autorités religieuses ; le contournement est parfois d'autant plus facile que ces responsabilités sont confiées préférentiellement à des femmes. Cependant, dans la mesure où l'intervention sur les hiérarchies sociales n'est pas officielle, où elle dépend aussi des choix propres à l'animateur, aucun suivi n'est réalisé quant aux tensions qui peuvent en résulter.

L'image que les populations élaborent d'un projet et de ses intervenants n'est pas uniforme au sein du groupe social ; elle dépend de l'implication ou de la non-implication de chacun, comme elle dépend de sa place dans la hiérarchie sociale, et des perturbations possibles. « On se doute que les réactions d'une population (ou de tels ou tels de ses segments) à une intervention extérieure ou à une « proposition de développement » sont en partie structurées par les visions que les intéressés se font des intervenants ou des proposants, les soupçons qu'ils nourrissent à leur égard ou les espoirs qu'ils projettent sur eux. La « mémoire », à l'évidence vivace, que les paysans gardent des opérations de développement antérieures qui se sont succédé dans leur zone influence leurs réactions vis-à-vis d'opérations de développement ultérieures » (Olivier de Sardan, 1995, p. 56). Le système de représentations des intervenants du développement qui se constitue progressivement agit non seulement sur l'attitude des populations en termes de réception, mais aussi sur leur positionnement comme interlocuteur.

---

<sup>114</sup> Jusqu'à la fin de l'année 2001, la SNV, ONG néerlandaise, a assuré l'assistance technique pour le PCLCP. La moitié des animateurs relevait de cette ONG alors que l'autre moitié dépendait du PNUD.

À la fin de l'année 2001, la SNV a abandonné l'assistance technique du P.C.L.C.P., et a licencié ses animateurs<sup>115</sup> en leur demandant de créer leur propre ONG localement. L'attitude de Ad. et de Ru. (anciens animateurs à la SNV) a consisté à affirmer qu'ils n'étaient pas suffisamment qualifiés pour une telle entreprise, n'ayant aucune expérience dans le domaine de la gestion. Ils ont alors décidé de soutenir l'organisation paysanne de Bankilaré, Tartit, en se positionnant comme de simples sympathisants. Tartit est une émanation des différents groupes de gestion des banques céréalières. Ils interviennent ainsi auprès du président de cette association, qui est un paysan, descendant d'esclave, par la sensibilisation non seulement aux modes de gestion d'une association, mais aussi aux logiques institutionnelles des projets et des bailleurs de fond. Lors d'une mission d'expertise du PNUD, venue à Bankilaré pour évaluer les actions du PCLCP et donner les orientations futures, j'ai pu assister à une discussion entre les experts et le président de Tartit.

*« Qu'est-ce que vous attendez maintenant ?*

*- Il faut vraiment créer une caisse à Bankilaré, comme ce qu'il y a à Dolbel<sup>116</sup>. C'est ça qu'il faut faire maintenant. Comme ça, on pourra faire de l'épargne et avoir des crédits, pour développer des activités ici » (Bankilaré, 9 juillet 2001)*

Le président de l'association ne possède aucune formation particulière, il est simplement rompu aux pratiques politiques ayant été pendant de nombreuses années le conseiller personnel du chef de groupement Tinguereguedesh. La demande de création d'une caisse, c'est-à-dire d'un système d'épargne proche d'une banque classique, témoigne de la transmission du discours particulier des intervenants du développement vers les paysans, transmission qui s'est effectuée par l'intermédiaire des animateurs. Par ailleurs, le président de l'association sait parfaitement qu'il se trouve face à des experts, et il leur délivre le discours qu'ils attendent. L'appropriation passe par une instrumentalisation des actions de développement ; en entrant dans la logique des institutions du développement, les paysans se laissent la possibilité ensuite de les utiliser comme il leur semble.

Au-delà des modalités de transmission et d'appropriation des actions élaborées par les divers projets, les populations utilisent les discours pour lire la réalité à laquelle ils sont confrontés. L'objectif de ces projets est effectivement de modifier la réalité, celui-ci pouvant se résumer selon ces deux principes qui légitiment leur place : *« le développement a pour objet le bien des autres (paradigme altruiste). [...] Le développement implique progrès technique et économique (paradigme modernisateur) »* (Olivier de Sardan, 1995, p. 58). Le passage du développement à la pauvreté n'a pas modifié profondément la nature de ces deux paradigmes ; certes, l'idée de progrès a été quelque peu mise de côté, mais le paradigme modernisateur est resté sous la forme d'actions ayant pour objectif de mettre

---

<sup>115</sup> Il faut noter que les animateurs ne sont que très rarement originaires de la zone dans laquelle ils travaillent. Installés généralement à Niamey, ils ne viennent en brousse que pour la durée de leur contrat.

<sup>116</sup> Dolbel est un village songhay situé à une trentaine de kilomètres au nord de Bankilaré

en place les conditions pouvant permettre le progrès. La question n'est pas ici de déterminer si les diverses interventions ont amélioré les conditions de vie, ont amené des changements sur le plan matériel, mais plutôt de voir comment cette volonté, et cette possibilité avérée, ou non, de changement ont agi sur les représentations de la vie dans les campements.

Précédemment, a été analysée la façon dont les populations définissent la pauvreté : les migrations circulaires sont directement mises en relation avec cette définition de laquelle découlent ensuite des dimensions plus précises d'une situation de pauvreté. Parmi elles, se trouvent le manque de cohésion sociale, la baisse de la population, le manque de bras valides et les difficultés pour cultiver, la « délinquance des femmes », et enfin les M.S.T. et donc la mort. Ainsi au cœur de la définition d'une situation de pauvreté se trouve l'exode ; cette rhétorique a été empruntée en partie aux projets de développement, ceux-ci considérant que « *la mobilité est un facteur limitant pour les projets* » (assistant technique PNEDD, 3 avril 2001). Plus largement, à l'exception de la CADELTA qui intervient à Wississi, les exodants sont considérés comme peu sérieux, il ne serait pas possible de leur faire confiance, puisqu'ils sont susceptibles de partir à tout moment. Dans les interactions entre les intervenants du développement et les populations, le point de vue sur les migrations circulaires est échangé, c'est-à-dire que les uns semblent reprendre le discours des autres et inversement, au point qu'il est complexe de déterminer qui influence qui. Au-delà de la lecture de la réalité du campement sous l'angle de la pauvreté qui serait générée essentiellement par la pratique migratoire, s'est imposée progressivement la croyance chez les immobiles qu'il est possible d'entreprendre, sous certaines conditions, des activités localement. De cette croyance dans l'ouverture d'un champ des possibles au sein du campement, résultent les critiques touchant au non-investissement des migrants. La création des banques céréalière par exemple a conduit à l'imposition de l'idée selon laquelle la sécurité alimentaire est concevable, lorsque l'on sort des seules logiques de subsistance et des contraintes du marché saisonnier du nil et des animaux. Par ailleurs, les différentes réalisations concrètes se sont accompagnées de la mise en place de structures associatives, à l'échelle des campements, comme à l'échelle de la zone de Bankilaré dans son ensemble. Une nouvelle instance de pouvoir est apparue, instance qui devrait s'affirmer dans le cadre de la décentralisation en cours. Le fonctionnement de cette nouvelle instance est révélateur à la fois de l'attitude adoptée face aux projets et de celle adoptée face aux migrations circulaires.

Les différentes instances associatives sont contrôlées par les individus les plus âgés, hommes et femmes. Si le contrôle social et l'exercice du pouvoir par les chefferies sont contournés, voir atténués, par la présence de ce nouvel acteur, ils renforcent par contre l'autorité et le contrôle exercés par les plus âgés, ceux-là même qui se positionnent comme les garants de la chefferie. L'apparition des organisations intermédiaires a conduit à une affirmation d'une forme de gérontocratie : la démocratie participative qui est prônée au niveau institutionnel est devenue localement une gérontocratie, qui trouve sa légitimité autant dans les structures sociales préexistantes que dans les projets en place. D'une certaine manière, ces organisations contribuent d'un renforcement de la césure entre le groupe

des immobiles et celui des migrants. Sans être dans une logique d'obéissance totale et passive face aux exigences des projets de développement, l'insertion des immobiles, et l'utilisation selon leurs intérêts de ces projets, place ces deux acteurs dans une position de relative proximité, alors que la distance est accrue avec les migrants. Face à de tels jeux de pouvoir, il est possible de parler de l'émergence d'une idéologie de la pauvreté.

Employer le concept d'idéologie dans l'analyse de ce contexte oblige à considérer les différents projets de développement comme des acteurs ayant des prétentions en termes de pouvoir et d'autorité. Ne serait-ce que parce qu'ils sont bailleurs de fond, que parce qu'ils distribuent l'aide alimentaire, les projets se positionnent comme des acteurs de/du pouvoir ; par ailleurs, ils se placent dans une logique de recherche de légitimité que ce soit auprès des populations, de l'administration ou de l'autorité coutumière, leur légitimité étant selon eux, un gage de réussite. Comme cela a déjà été avancé précédemment, « *le plus fondamental dans le contraste de l'idéologie et de la praxis n'est pas l'opposition, ce n'est pas la distorsion ou la dissimulation de la praxis par l'idéologie. C'est plutôt une connexion interne entre les deux termes* » (Ricoeur, 1997, p. 28). Cette posture

s'interroge sur les fonctions de l'idéologie au sein de la praxis. Suivant dans un premier

perspective marxiste, P. Ricoeur avance une première fonction qui est celle de dire

l'idéologie serait une image inversée de cette réalité. Toutefois, il dépasse cette

perspective marxiste pour se centrer sur l'action symbolique de l'idéologie

d'intégration à une communauté qu'a l'idéologie, ce qui lui permet d'ouvrir

politique. « *Chaque système de domination exige non seulement notre*

*notre consentement et notre coopération. Chaque système de domination veut*

*ne repose pas sur la seule domination ; il veut aussi que son pouvoir soit for*

*est légitime. C'est le rôle de l'idéologie de légitimer l'autorité. Plus*

*l'idéologie sert, comme nous venons de le voir, de code d'interprétation qui as*

*le fait en justifiant le système présent d'autorité* » (Ricoeur, 1997, p. 32). Dans la n

et praxis sont en connexion étroite, elle ne vient pas seulement légitimer l'autorité.

P. Ricoeur, elle assure une fonction de médiation entre la revendication de légitimité par le pouvoir et

la croyance dans cette légitimité qui est proposée par les citoyens. « *L'idéologie essaie d'assurer*

*l'intégration entre la revendication de légitimité et la croyance, mais elle le fait en justifiant le*

*système d'autorité tel qu'il est* » (Ricoeur, 1997, p. 34). Une telle définition du concept d'idéologie par

le biais de ses fonctions permet de l'ancrer dans le champ de la praxis, et de mettre en avant les

interactions entre le pouvoir et son désir de légitimité, les récepteurs de ce pouvoir et leur croyance en

cette légitimité. L'idéologie n'est donc pas le seul fait d'une catégorie d'acteurs, mais elle résulte des

interactions comme des tensions éventuelles entre plusieurs catégories. Alors comment se construit

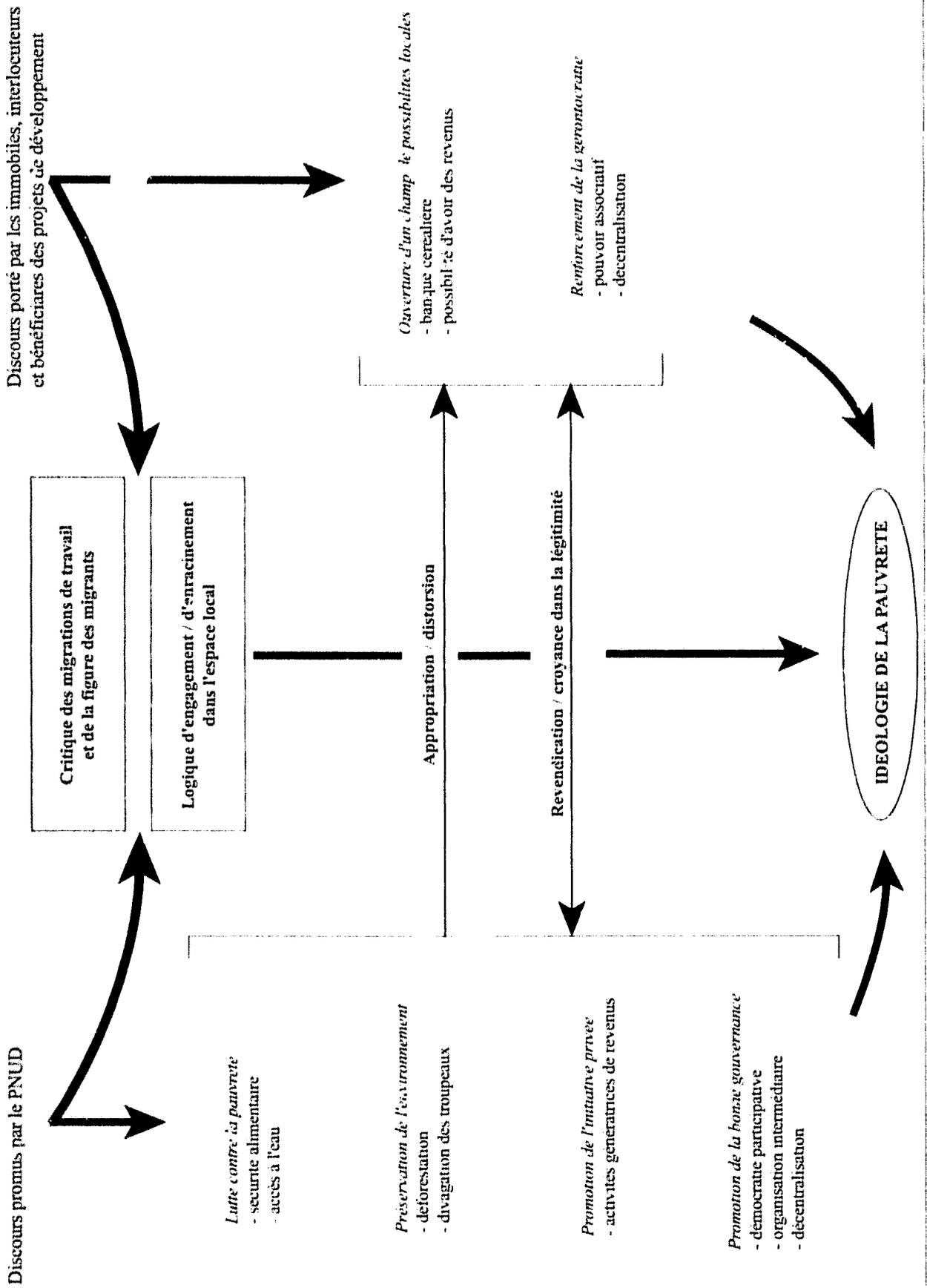
une idéologie de la pauvreté dans le contexte contemporain des campements ?

Le point de départ de cette idéologie est constitué par la définition même qui est faite de la pauvreté par les populations et par certains acteurs du développement, notamment les animateurs. En effet,

comme je l'ai déjà dit, elle place les migrations circulaires comme le déterminant ayant conduit à la situation de pauvreté, les différentes dimensions qui en découlent n'étant que des conséquences de ces migrations circulaires. Il s'agit effectivement d'une distorsion de la réalité puisque sont mises de côté par l'ensemble des acteurs les remises issues de l'exode, de même que l'ensemble des avantages, en termes de prestige social notamment qui en résulte. La diversité des pratiques comme des projets migratoires est occultée pour laisser place à une généralisation des contraintes qui sont supposées en découler. L'entente, la complicité, qui se dégagent de ce discours concernant aussi bien la pauvreté que les migrations circulaires, amène au partage d'un même point de vue. La revendication de légitimité par ce nouveau pouvoir constitué les projets de développement est quant à elle plus complexe. Au regard des populations, la légitimité pourrait reposer sur l'efficacité des actions entreprises, celle-ci étant difficile à évaluer, puisque ces projets sont toujours en cours. Cependant a été imposée progressivement l'idée de la possibilité d'actions au niveau local, qui s'inscrit dans la continuité de la critique des migrations circulaires : s'il est possible d'agir localement, il ne serait alors plus nécessaire de partir. La revendication de légitimité peut se retrouver également dans la volonté de faire participer les populations à l'élaboration des différentes actions, que ce soit par la mise en place de dispositif d'évaluation des besoins, même si ceux-ci sont au final largement artificiels. Ou par la mise en place des structures associatives, de formes d'autonomie qui s'appuient sur le principe de développement de la démocratie participative. Si cette posture se présente à bien des égards comme artifi. Elle, notamment à un regard extérieur, elle n'en a pas moins point été appropriée par les populations ; l'appropriation passe, non seulement par la conscientisation des logiques des projets – les besoins ne sont pas tant ceux des populations, que ceux que les populations supposent que le projet peut apporter -, mais aussi par l'affirmation du pouvoir gérontocratique dans le cadre de ces structures censées être de démocratie participative. Déjà présente dans la fonction de légitimation, la fonction de médiation entre revendication de légitimité et croyance en cette légitimité, s'appuie sur le maintien du pouvoir gérontocratique déjà en place et sur une extension à des champs décisionnels plus vastes, extension rendue possible par l'action des projets. L'idéologie de la pauvreté s'impose dans le contexte local des campements, essentiellement par le biais de l'extension de ce pouvoir, mais aussi par le biais d'un syncrétisme entre les apports extérieurs et la réalité sociale, la praxis déjà en place. Quelles que soient les réalisations effectives des différents projets, le groupe social ne peut sortir indemne de ces interventions, dans la mesure où la simple approche de la praxis, où la praxis elle-même est modifiée, ne serait-ce que sur le plan symbolique.

L'apparition d'une idéologie de la pauvreté dans laquelle les immobiles sont directement parties prenantes et dont semblent exclus les exodants, accentue la césure au sein du groupe social. Si la présence de deux groupes distincts préexiste à l'arrivée des projets, comme à l'émergence de cette idéologie une véritable césure se dessine alors, chacun des groupes développant ses propres logiques

**Schéma n° 14 : L'idéologie de la pauvreté : les interactions entre immobilité et projets de développement à Bankilari**



et construisant son propre système de représentations de l'espace local comme de la migration internationale. D'une certaine manière, il y a apparition de cette césure, lorsque chacun des groupes confère aux lieux des sens différents, voire même contradictoires.

La compréhension du *risque migratoire* est alors à replacer dans le contexte particulier d'une idéologie de la pauvreté et d'une césure entre le groupe des immobiles et le groupe des migrants. Le *risque migratoire* pose la question d'un conflit possible entre les deux groupes. À partir du moment où les projets refusent l'idée qu'il est possible « *d'être agriculteur et de rester mobile* » (Quesnel, 1999, p. 108), que ce refus est repris et revendiqué par les immobiles, le *risque migratoire* n'est non seulement plus géré par les différentes catégories de populations mais il n'est plus non plus accepté par les immobiles. L'idéologie de la pauvreté fonctionne comme si les dynamiques sociales en cours localement ne pouvaient laisser de place à la gestion du *risque migratoire*. Alors le conflit ne peut-il pas émerger de l'exclusion consécutive de ce groupe particulier qu'est celui des migrants ?

Afin de répondre à cette interrogation, il est nécessaire de mettre en regard les projets migratoires et les projets de développement, l'idéologie de la pauvreté et le mythe ivoirien, c'est-à-dire d'analyser les logiques migratoires non pas seulement en fonction des seuls mobiles et immobiles, mais en fonction des mobiles, des immobiles et des acteurs du développement.

### *3- Face-à-face : mythe ivoirien/idéologie de la pauvreté*

Dans la mise en regard entre les logiques du groupe des migrants et celles du groupe des immobiles, eux-mêmes engagés dans les logiques des projets de développement, je procéderai en deux temps : d'une part, il s'agit de mettre face-à-face les projets migratoires, pris à l'échelle individuelle et à l'échelle du groupe des migrants avec les différents projets de développement. D'autre part, sera effectué un parallèle entre le mythe ivoirien et l'idéologie de la pauvreté. En quoi ces différentes mises en regard permettent-elles de préciser les facettes du conflit qui émerge autour de la pratique migratoire ? Comment le conflit ne constitue-t-il pas pour autant une rupture entre les lieux mis en relation, mais participe aussi du maintien d'une certaine fluidité ?

La thématique de la pauvreté n'est pas absente des discours des migrants ; soit elle est utilisée dans la description de la réalité des campements, soit elle est intégrée au projet migratoire, intervenant comme l'une des dimensions justifiant, légitimant les départs. Comme cela a déjà été signalé, les exodants insistent particulièrement sur la question de la sécurité alimentaire, sur l'absence d'activités lucratives dans le campement. Suivant cette perspective, ils mettent en avant les possibilités d'exercer un véritable travail à Abidjan, c'est-à-dire une activité qui se solde par un gain d'argent, et pas simplement par un gain matériel, ce qui est le cas de l'agriculture. Par ailleurs a été montré précédemment que les départs des migrants ne s'effectuaient seulement que lorsqu'une sécurité

alimentaire minimale est assurée. Cette présentation du projet migratoire selon sa seule dimension économique, apparaît paradoxalement comme relativement similaire aux objectifs des projets de développement : ils s'inscrivent dans une logique de sécurité alimentaire ainsi que dans la mise en place d'activités génératrices de revenus : or qu'est-ce qu'une activité génératrice de revenus, sinon une activité ouvrant la possibilité de fournir à celui/celle qui l'exerce un revenu financier ? Si mettre en évidence des similarités entre les projets migratoires et les projets de développement peut apparaître à bien des égards hors de propos, il n'en reste pas moins, que suivant la seule perspective économique, il est possible de relever ce que je nomme des coïncidences. Toutefois, y compris dans sa dimension individuelle, le projet migratoire dépend d'un contexte familial particulier ; les exodants, en tant qu'individus appartenant à une catégorie sociale originale, en tant que membres d'un groupe de parenté tout aussi original, ne peuvent appréhender de fait le groupe social auquel ils se réfèrent comme une entité homogène. À l'inverse les différents projets de développement abordent les populations villageoises sous l'angle de la communauté, communauté qui serait homogène, et ce même si au final, leurs actions contribuent à des recompositions ou à des affirmations de certaines catégories préexistantes. Au-delà de la distinction entre chefferie coutumière et reste de la société, les projets ne se fondent pas sur les différentes catégories sociales pour établir leur cadre d'action ; la vision communautaire se retrouve dans la création des différents groupements et coopérative, l'idéal qui les sous-tend étant la démocratie participative et directe dans ce contexte pourtant très formel qu'est la décentralisation. *« Écran de protection face à l'administration, moyen d'ascension d'une nouvelle élite ou au contraire mode de préservation du pouvoir des « notables » anciens, enjeu politique et économique local, trompe-l'œil ou coquille vide, la coopérative villageoise ou le groupement paysan sont rarement l'expression d'un consensus égalitaire, et en général pour fort peu de temps. [...] Aussi les interventions extérieures, aussi communautaristes qu'elles se veulent, sont-elles vite appropriées par des groupes ou des intermédiaires en place, même si elles ne font pas toujours le jeu des puissants et ouvrent parfois de nouveaux espaces »* (Olivier de Sardan, 1995, p. 61-62). Le processus d'appropriation de l'idéal de démocratie participative avancé par les projets se retrouve dans l'affirmation de l'autorité et du pouvoir exercé par les plus vieux, même si le contournement des chefferies coutumières a permis l'ouverture d'un nouvel espace de pouvoir, espace plus large s'ouvrant vers d'autres catégories sociales, en particulier celle des descendants d'esclaves. Malgré la pérennité de la référence au groupe social, en termes de définition de l'appartenance notamment, les exodants n'élaborent pas pour autant leur projet migratoire en relation directe avec ce groupe ; lorsque celui-ci intervient, ce n'est que dans la perspective d'un contournement, d'un évitement des hiérarchies en place.

Y compris sur le plan politique, il est possible d'établir des coïncidences entre les logiques des migrants et celle des projets de développement. La dimension politique est effet constitutive du projet migratoire, même si elle se révèle dans toute son ampleur à Abidjan, même si elle n'est pas totalement explicitée dès le campement. La critique des hiérarchies sociales, le positionnement comme acteur au

sein d'un espace politique virtuel, s'affirment à l'intérieur du quartier d'Abidjan. Le groupe de migrants a alors la possibilité de prendre tout son sens, bien que l'espace politique qui se construit alors reste virtuel, puisque les migrants entrent de nouveau dans les hiérarchies coutumières lorsqu'ils retournent au campement. À l'occasion de la construction d'un espace politique virtuel en migration, les exodants s'octroient un rôle, une place à part entière : ils inventent alors la démocratie participative, au sens où ils se projettent dans une communauté dans laquelle l'égalitarisme et la liberté seraient possibles. En se positionnant virtuellement comme des acteurs politiques, ils imaginent non seulement une société où l'esclavage n'aurait plus cours, mais aussi une société où la gérontocratie n'aurait pas sa place. Suivant cette perspective politique adoptée par le groupe des exodants, la désobéissance passive, voire la résistance, au campement, de même que le renouvellement des départs confortent la fluidité entre les lieux ; envisagé selon l'ensemble de ses dimensions, le projet migratoire permet de faire le pont, de construire un lien entre les différents lieux mis en relation par la circulation. Pour en revenir à la mise en regard des projets migratoires et des projets de développement, malgré les différentes coïncidences qui apparaissent, les exodants s'inscrivent dans un « ici, là-bas et maintenant », alors que les intervenants du développement s'inscrivent dans un « ici et maintenant ».

Non seulement les projets de développement font comme s'ils avaient à faire à des communautés villageoises homogènes, mais aussi comme si ces communautés villageoises ne fonctionnaient qu'en vase clos, au sein d'un espace local fermé. Lorsqu'ils sont placés face au fait migratoire, soit il est nié, c'est-à-dire que les actions sont élaborées comme s'il n'existait pas, soit il est déclaré comme improductif, voire néfaste pour cet espace local. Les migrations circulaires sont envisagées uniquement à partir de déterminants économiques. Les dimensions sociales, politiques, culturelles sont totalement occultées. Au-delà, l'un des objectifs des projets de développement, par la mise en place de la sécurité alimentaire, d'activités considérées comme productives, est de mettre fin à cette forme de mobilité. Pourtant cet objectif apparaît comme doublement contradictoire : d'une part, l'occultation des migrations circulaires ne peut constituer un moyen pour y mettre fin dans la mesure où les projets ne s'adressent pas, ne proposent rien aux exodants. D'autre part, suivant une perspective politique, l'objectif de démocratie participative est difficilement atteignable s'il laisse de côté une partie de la population. Réduire les migrations circulaires à leur seule dimension économique amène alors les projets de développement ni à prendre en compte les autres dimensions, ni même à les voir. D'une certaine manière, ils refusent d'envisager la possibilité d'un changement social qui ne passerait pas uniquement par eux : réduites à l'économie, les migrations ne peuvent produire de changement social.

En se positionnant dans un « ici et maintenant », les projets de développement participent de l'introduction d'une rupture dans la gestion du *risque migratoire* : la complémentarité et la continuité portées par le projet migratoire sont remises en cause ou occultées. La rupture est d'autant plus forte que les exodants et les intervenants du développement ne se situent pas dans une logique d'interaction. Chacune de ces catégories développe ses propres logiques indépendamment de l'autre. Les intervenants du développement choisissent comme interlocuteurs les immobiles, alors que les exodants

choisissent le départ plutôt que l'investissement à l'échelle locale des campements. Les raisons sociales, telles que l'esclavage ou la gérontocratie, qui jouent un rôle dans ce choix ne sont pas interrogées.

Au-delà du face-à-face entre les projets de développement et les projets migratoires envisagés à l'échelle individuelle et du groupe de migrants, il apparaît nécessaire de prendre en compte le point de vue des immobiles. Aussi une mise en regard du mythe ivoirien et de l'idéologie de la pauvreté s'impose.

J'ai signalé que l'idéologie de la pauvreté dont les immobiles comme les projets de développement sont porteurs peut s'assimiler à une forme de refus du *risque migratoire*. Non seulement les négociations des prises de risque que constituent les absences prolongées et répétées des exodants ne sont plus acceptées par l'ensemble des parties, mais la possibilité elle-même du risque n'est plus tout à fait acceptée par les immobiles. Sur le plan idéologique un renversement s'opère entre les migrations circulaires et l'investissement à l'échelle locale des campements ; le point de vue des projets est alors adopté, partagé par la catégorie des immobiles. Le face-à-face entre le mythe ivoirien et l'idéologie de la pauvreté s'articule autour de ce renversement, de ce passage ; plus précisément la dimension politique du mythe, comme de l'idéologie sont au cœur de ce renversement comme de la compréhension de cette mise en regard.

Précédemment, le mythe ivoirien a surtout été envisagé suivant la perspective des représentations de l'urbain, des avantages réels ou supposés qu'il offre : ont ainsi été mises en évidence des récurrences dans la description imaginaire de la ville d'Abidjan, récurrences telles que la facilité, l'abondance, la richesse. À ces différentes dimensions qui s'inscrivent essentiellement dans le champ de l'économie, en comparaison avec les réalités du campement, il faut ajouter une dimension plus politique. Ainsi l'espace politique virtuel qui s'ouvre à Abidjan ne participe-t-il pas également à la construction mythique ? La dimension économique du mythe se charge d'une dimension plus politique touchant à la liberté ; si les différentes pratiques et les différents discours présentés par les exodants font état des recompositions sociales qui ont lieu en migration, ils s'accompagnent de ce positionnement comme acteur politique au sein d'un espace qui reste virtuel. Les revendications à l'encontre de l'esclavage, revendications souvent virulentes, de même que les critiques envers le pouvoir exercé par les plus âgés ne s'inscrivent pas dans le champ de l'agir social, puisqu'elles ne se font qu'à distance. L'espace politique n'est présent que parce qu'il s'inscrit dans un « là-bas et maintenant ». D'une certaine manière, il vient conforter le mythe dans la mesure où comme lui, il est a-temporel, ne faisant pas partie du domaine de l'agir social. Toutefois, contrairement à la dimension économique, l'espace politique virtuel permet de faire le lien entre mythe et réalité, il est sur cette ligne où ces deux champs s'interpénètrent, se confondent. L'espace politique virtuel se prolonge dans la réalité par la désobéissance passive, voire plus largement par la simple poursuite des migrations circulaires, comme forme de résistance face à l'esclavage et à la gérontocratie.

Contrairement au mythe ivoirien, l'idéologie de la pauvreté est plus en prise avec la réalité puisqu'elle vient légitimer les diverses actions entreprises par les projets, de même qu'elle joue le rôle de médiation entre la croyance en cette légitimité et la revendication de légitimité. Très concrètement le contournement des chefferies, et par conséquent le contournement d'une partie des contraintes inhérentes à la condition d'esclave – sans que le contournement ne donne pour autant lieu à une critique ouverte, à des revendications explicites quant à la condition d'esclave – permettent l'élargissement du champ politique des plus âgés : la gérontocratie s'impose au sein d'un processus négocié à la fois avec les projets de développement qui s'en font les promoteurs de fait, et avec les chefferies, qui par leur soutien espèrent maintenir leur pouvoir. D'une certaine manière alors que l'idéologie de la pauvreté s'inscrit dans des logiques de négociation, le mythe ivoirien s'inscrit dans des logiques contestataires face aux immobiles.

La problématique de l'esclavage est assez révélatrice de l'opposition, voire du conflit qui transparait dans le face-à-face entre idéologie de la pauvreté et mythe ivoirien. Dans un premier temps, les migrations circulaires constituent une échappatoire face à la condition d'esclave : l'absence, la reconstitution de relations sociales autres et là-bas, constituent autant de parenthèses au long d'une vie marquée et dépendante du statut d'esclave. Dans un second temps, en relation avec le mythe et selon un processus de mise à distance, les migrations circulaires s'ouvrent vers une analyse, une conscientisation du statut d'esclave. Enfin dans un troisième temps, la conscientisation permet le passage à la critique et aux revendications, passage qui se limite au lieu et aux temporalités urbaines. La distinction de trois temps dans la construction d'un discours politique sur l'esclavage est à bien des égards artificielle ; toutefois, elle permet de mettre à jour le processus de construction d'un discours, comme ses particularités, à savoir son enfermement en un lieu et dans une temporalité particulière. Du côté des immobiles, l'idéologie de la pauvreté est porteuse, de fait, d'un point de vue sur l'esclavage : les membres de la société qui se sont progressivement imposés comme les interlocuteurs privilégiés des projets de développement sont surtout des esclaves, mais de la classe d'âge suivant celle des exodants. Ils monopolisent les responsabilités dans les divers groupements et associations. Ce positionnement ne s'est pas effectué suivant une conscientisation de la condition d'esclave : ces membres ont été choisis comme interlocuteurs par les projets, non parce qu'ils sont esclaves, mais parce qu'ils ont été perçus comme la classe la plus impliquée dans les activités économiques locales. En parallèle de la mise en place des groupements et associations, les projets négocient avec les chefferies leurs actions, c'est-à-dire qu'ils demandent l'autorisation : ils suivent la voie hiérarchique classique, coutumière et administrative. Ainsi les immobiles qui ont acquis des responsabilités se positionnent plus comme des garants des différentes hiérarchies que comme des critiques de ces mêmes hiérarchies. L'espace politique, qui s'est ouvert à la suite des groupements et associations, se présente plus comme complémentaire de ceux qui lui préexistent qu'en opposition avec eux : l'espace politique associatif est aux côtés de l'espace politique coutumier, non en contradiction avec celui-ci.

Sur le plan de l'esclavage, le point d'achoppement entre le mythe ivoirien et l'idéologie de la pauvreté se situe autour de la conscientisation du statut d'esclave. La mise à distance que constituent les migrations circulaires rend possible cette conscientisation, alors que les négociations qui sous-tendent l'idéologie de la pauvreté occultent la possibilité de conscientisation. À partir de constat, il semble possible d'établir une hypothèse qui ne pourrait être résolue que par une observation sur un très long terme : les migrations circulaires constitueraient l'un des moyens pouvant permettre le passage à un processus de libération des esclaves. Cette hypothèse est confortée par les formes de désobéissance et de résistance. Toutefois, dans la mesure ou en parallèle des logiques développées par les exodants, s'établit un processus d'affirmation des différents groupes en place, migrants et immobiles, le processus de libération pourrait donner lieu à un conflit social plus vaste, reposant essentiellement sur l'appartenance à l'une ou l'autre des classes d'âge. D'une certaine manière, les projets de développement, par leurs interventions mais aussi par la façon dont ils sont réappropriés par les immobiles, participent de la réunion des conditions de possibilité d'un tel conflit. Il est difficile d'aller plus avant que ce soit dans l'analyse d'un possible processus de libération des esclaves, comme dans l'analyse d'un possible conflit, la période d'observation se devant d'être beaucoup plus longue, en particulier à la suite du départ des projets. Enfin, une autre question à laquelle il est impossible de répondre aujourd'hui concerne l'attitude qui sera adoptée par les exodants une fois qu'ils se seront réinstallés définitivement dans le campement. Vont-ils se fondre de nouveau dans les hiérarchies en place, occupant alors les postes laissés vacants par les plus âgés ? Vont-ils poursuivre plus avant dans la logique de la désobéissance passive, sachant que leur âge leur permettra de s'imposer plus facilement ?

### *Conclusion*

L'analyse du *risque migratoire* a permis de mettre l'accent sur les processus de rupture en cours dans le groupe social, en particulier à la suite de l'intervention des différents projets de développement. Se définissant comme une gestion concertée des absences et des présences, le *risque migratoire* est aujourd'hui contrebalancé, voire rejeté par certaines catégories de populations en particulier les immobiles. Ces derniers ont mis en place un discours qui s'articule autour de la thématique de l'abandon, discours qui s'est affirmé à la suite des interactions entre cette catégorie de population et les projets de développement. Paradoxalement les bénéfices de la migration, que ce soit sur le plan économique ou sur le plan social, sont occultés par la généralisation du discours touchant à la thématique de l'abandon.

Suivant une perspective politique, le rejet du *risque migratoire* est d'autant plus fort. En effet, l'apparition d'une idéologie de la pauvreté, développée par les immobiles, replace les préoccupations

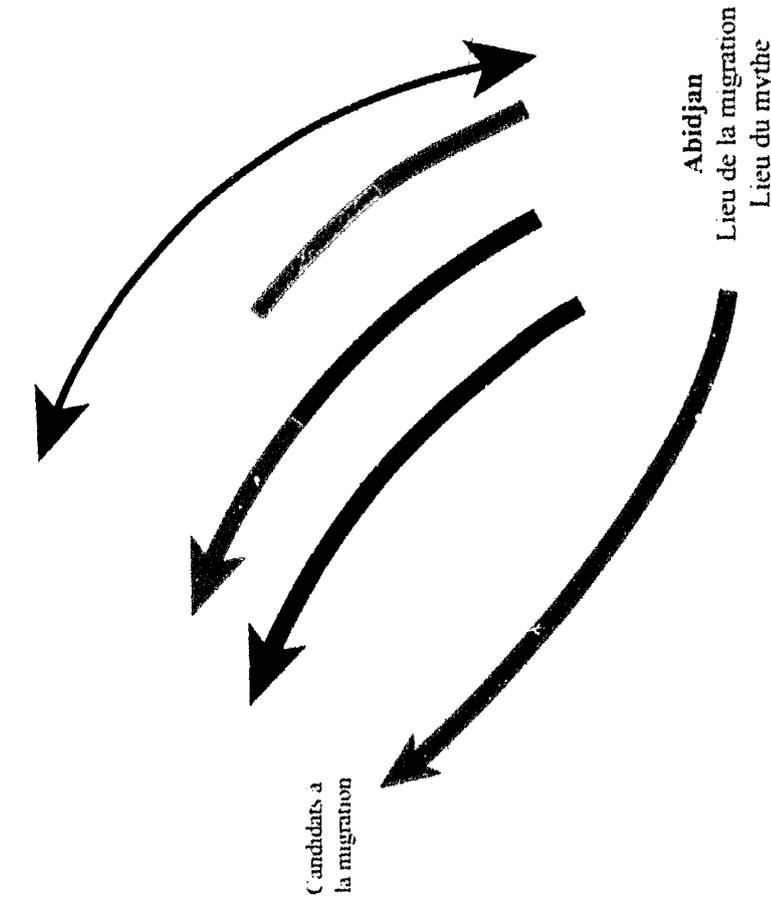
dans le champ du local, dans un « ici et maintenant ». Alors que les projets migratoires construisent un espace géographique dans un « ici, là-bas et maintenant », l'idéologie de la pauvreté introduit une rupture, se pose en opposition face à un là-bas. Elle revendique l'impossibilité d'être « *agriculteur et de rester mobile* ». En replaçant les migrations circulaires, et en particulier le mythe ivoirien, comme l'idéologie de la pauvreté, dans le champ du politique, de nouveaux espaces s'ouvrent, tant dans les campements qu'à Abidjan, mais ces nouveaux espaces n'entrent pas en concordance : soit ils s'ignorent, soit ils se rejettent. D'un côté les migrants ont construit leur propre espace politique en migration, espace à l'intérieur duquel la liberté de parole et d'actions est fondamentale ; d'un autre côté, les immobiles trouvent dans les groupements et associations un moyen de négocier avec les chefferies, de se positionner comme des interlocuteurs incontournables.

## CONCLUSION : LA CONTINUITÉ A L'ÉPREUVE DE LA RUPTURE

Malgré les différents points d'achoppement, les différentes ruptures qui semblent apparaître entre les logiques sociales et spatiales développées dans les différents lieux mis en relation, une certaine continuité perdure simplement parce que la circulation se poursuit. Une interrogation serait alors : la circulation se suffit-elle à elle-même pour assurer la continuité ? Au-delà d'une analyse qui a surtout mis l'accent sur les différentes catégories sociales en jeu, le groupe social reste un référent primordial pour les exodants comme pour les immobiles. À aucun moment, l'une ou l'autre de ces catégories ne se positionne hors du champ du groupe social. Ainsi la pérennité de ce référentiel assure, avec la circulation, une certaine continuité. Le schéma suivant met en évidence les différentes dimensions de la continuité et de la rupture. L'objectif n'est pas tant de montrer comment l'une peut être amenée à supplanter l'autre, mais plutôt de montrer comment une situation de tension conduit à la production de l'équilibre, chacun des membres étant amené à assumer un rôle particulier. Paradoxalement, la gestion du *risque migratoire* ne passe-t-elle pas par une situation de tensions ?

**Schéma n°15 : La continuité à l'épreuve de la rupture : circuler dans les normes, rester dans le groupe social**

**Campements**  
Lieux référentiels



*Construire la continuité*

— Circulation des exodants

— Transmission du mythe d'Abidjan

*Des possibilités de rupture*

— Transmission "discrète" du mythe

— De l'individualisme au retour dans la gerontocratie

— D'acteur politique à la désobéissance passive

— Idéologie de la pauvreté

Les migrations circulaires contribuent à une porosité des spatialités et des temporalités particulières à chacun des groupes en jeu. Si des tensions naissent à la suite des dynamiques propres aux espaces et aux groupes, elles sont atténuées par l'effet de régulation du parcours. Le temps du parcours se présente ainsi comme un temps de l'adaptation, sorte de vide où l'individu se prépare à arriver.

Le groupe social ne se construit pas seulement dans le lieu référentiel que sont les campements. La distance, comme l'absence, ne sont pas synonymes de rupture vis-à-vis du groupe. Ainsi la porosité des spatialités et des temporalités participent de la pérennité des lieux sociaux forts, malgré les tensions inhérentes à la circulation.

## CONCLUSION : SEULS FACE AU MIROIR

L'analyse des lieux en relation avec le parcours, des modes d'habiter, permet de replacer le mouvement au cœur des pratiques comme des discours. Le quotidien des campements, comme le quotidien à Abidjan, est fait de cheminements, de passages d'un lieu à un autre, lieu de sociabilité, lieu de l'intime. Les exodants tracent des voies au sein d'un espace, lui conférant ainsi des significations sociales, culturelles... Stratégie d'évitement de la chefferie et des plus âgés au campement, stratégie d'évitement des forces de police à Abidjan, les cheminements sont faits de détours et de contours, qui disent un positionnement politique, qui disent les difficultés, les contraintes quotidiennes. De même que les pratiques, dont ils sont inséparables, les discours sur les lieux adoptent les détours et les contours. Obéissant moins à des logiques des parcellisations de la réalité qu'à des logiques d'énonciation de la complexité de cette réalité, ils décrivent quelque chose ici pour dire autre chose là-bas : dans un espace et un temps autre, la parole se fait autre. Le contexte, la situation des locuteurs et des interlocuteurs guident la qualité des discours. Ils apparaissent ainsi comme une scansion au fil des parcours et des cheminements : les lieux se dessinent avec le mouvement. La parole lui confère en quelque sorte un rythme : comme une mélodie, elle établit un lien entre des notes qui sont toutes différentes l'une de l'autre.

Pourtant dans la fluidité des lieux construite par les exodants, par la parole, réelle ou mythique, des points d'achoppement, des logiques de rupture apparaissent. Celles-ci ne concernent pas tant la fluidité des lieux, que les lieux eux-mêmes. Les logiques de rupture sont localisées à Abidjan, pour ce qui est de l'émergence d'un espace politique virtuel, au campement pour ce qui est de la désobéissance passive et de l'idéologie de la pauvreté. Pour reprendre l'histoire d'Alice face au miroir, les exodants sont seuls face à ce miroir ; ils y regardent les lieux, ils s'y regardent, ils le traversent, mais l'ensemble de ces actions s'effectuent indépendamment de ce qu'en disent les immobiles. Les deux groupes, celui des exodants et celui des immobiles, se différencient l'un de l'autre, s'affirmant dans des logiques qui sont plus en tensions que complémentaires.

Les projets de développement sont parties prenantes dans l'apparition de ces tensions, dans la mesure où ils ont participé à une affirmation de la critique des migrations circulaires, de même qu'à réintroduire l'investissement local comme facteur de promotion sociale. Suivant cette perspective, les immobiles ont investi des domaines de responsabilité nouveaux ouvrant alors un espace du politique qui s'apparente à une gérontocratie. L'appropriation des logiques de projet a amené à une affirmation de certaines hiérarchies déjà en place. Face à ce processus, les exodants au sein de leur propre espace politique de la migration ont surtout développé des revendications touchant aux pratiques esclavagistes, celles-ci étant mises en relation avec le pouvoir assuré par les plus âgés. Chacun des lieux mis en relation se caractérise par des tensions politiques, qui entrent en communication, qui s'interpénètrent au sein d'un espace qui se construit ici et là-bas. Si les tensions sont porteuses de

rupture à l'intérieur de chacun des lieux, elles participent aussi du maintien de la fluidité entre ces différents lieux. Ainsi si dans l'idéal le *risque migratoire* repose sur un équilibre entre absence et présence, il n'est pas exempt de tensions, l'équilibre lui-même pouvant se définir comme une ligne de tension.

## CONCLUSION

Les migrations circulaires apparaissent comme une succession d'allers-retours tout au long de la vie active d'un individu, allers-retours entre deux lieux, ici les campements de la zone de Bankilaré et essentiellement la ville d'Abidjan. Ces allers-retours s'accompagnent de séjours dans chacun des lieux mis en relation, séjours de durée et aux fonctions variables. Ainsi elles impliquent à la fois le mouvement et la complémentarité des lieux. Toutefois, elles conduisent à une mise en question des conceptions classiques de l'espace, comme du temps, des catégories de l'analyse, au sens où elles obligent à penser le mouvement. Leur compréhension passe avant tout par la prise en compte du mouvement : celui-ci donne d'autres sens et significations aux lieux. Des notions telles que celles de limites, de résidence ou de territoire ne peuvent que difficilement être mobilisées pour comprendre cette forme de mobilité. Dans la zone de Bankilaré, les migrations circulaires s'imposent d'autant plus qu'elles s'enracinent dans un passé lointain et qu'elles concernent une part majeure de la population active masculine touarègue, appartenant à une catégorie sociale particulière, celle des esclaves.

Importée par les institutions internationales au travers des différentes politiques et actions de développement, la pauvreté a été imposée comme une grille de lecture possible de la réalité. À la fin des années 1990 et surtout au début des années 2000, dans le cadre de la Déclaration du Millénaire, la pauvreté est devenue un credo pour l'ensemble des bailleurs de fonds et des intervenants du développement, au point que le terme même de développement a quasiment disparu des textes. Dans les zones d'intervention de ces projets, la pauvreté a été réappropriée et redéfinie par les populations au point que l'on peut parler de processus d'invention de la pauvreté. L'usage qui en est fait, toutefois, se limite à la description des disettes structurelles, pendant trois à quatre mois chaque année. Ce processus d'invention résulte des interactions et des incompréhensions entre les acteurs des projets dans la zone de Bankilaré, les immobiles et les exodants.

Au cœur de l'invention de la pauvreté se trouvent les migrations circulaires : suivant l'usage des intervenants comme des immobiles, elles sont présentées à la fois comme l'une des causes de la pauvreté, et comme l'une de ses manifestations, de même qu'elles sont causes et conséquences des disettes structurelles. Ce schéma, commun aux acteurs du développement comme aux immobiles est le résultat d'une interprétation déterministe des migrations. Les départs seraient une entrave au développement alors que l'investissement et les *progrès* locaux permettraient d'arrêter ces départs. Ne sont pris en compte que les facteurs économiques, éventuellement démographiques, suivant une logique de cause/conséquence. En rester à une telle interprétation revient non seulement à occulter les dimensions sociales et culturelles des migrations circulaires, mais aussi les différentes échelles, temporelles et spatiales, qui interviennent dans la prise de décision du fait de migrer, comme dans celle de poursuivre les allers-retours.

Le projet migratoire permet de dépasser cette lecture déterministe des migrations pour comprendre les migrations circulaires dans une perspective dynamique et multiscalaire. Le projet migratoire se construit à toutes les échelles du groupe social, chacune des catégories – le groupe social, le groupe de parenté, le groupe de migrants, l'individu-migrant – ayant son espace de référence. Également, le

projet migratoire se modifie dans le temps, au fil des voyages, des parcours, pour les exodants, au fil des absences et des présences pour les immobiles. Il présente ainsi des profils multiples en fonction de l'interlocuteur, comme du moment auquel il est analysé. De façon générale, les exodants de la zone de Bankilaré insistent particulièrement sur le fait qu'il n'y a rien à faire au cours de la saison sèche en brousse, tout comme ils mettent en avant les difficultés économiques et la question de l'esclavage, le poids de la hiérarchie sociale, comme autant de facteurs qui limitent, empêchent les initiatives en brousse. Toutefois, le premier voyage répond essentiellement à une obligation sociale et culturelle, jouant un rôle proche de l'initiation. Par la suite, en fonction de l'expérience urbaine propre à chacun, de même qu'en fonction de la situation familiale, les projets se diversifient. Certains choisissent de poursuivre les allers-retours selon un rythme régulier, soit parce qu'ils sont mariés, soit parce que leurs parents ne peuvent assumer seuls les cultures : d'autres préfèrent allonger leur séjour en ville, plaçant la perspective du retour à plus long terme, soit parce qu'ils n'ont pas d'obligations familiales, soit parce qu'ils sont dans une situation sociale complexe au campement, soit parce qu'ils souhaitent développer une activité plus lucrative en ville. Du côté des immobiles, les arguments économiques sont systématiquement mis en avant, la question de l'esclavage ou les facteurs sociaux n'apparaissent pas dans la conception du projet migratoire.

Le projet migratoire, dans la mesure où il se modifie au fil des voyages et au fil du temps, où il n'est pas limité à un lieu particulier dans son élaboration, mais reformulé à chacune des expériences des étapes, oblige à se positionner dans et avec le mouvement. Non seulement il présente la possibilité d'échapper à une analyse reposant sur la pauvreté, c'est-à-dire qui se limiterait aux déterminants économiques, mais aussi il permet de se situer hors des lieux, tout en restant dans l'espace, l'espace du mouvement. Ce dernier est, en effet, le centre des migrations circulaires. Le projet migratoire définit l'ensemble des dimensions des migrations circulaires, qui elles-mêmes définissent la centralité de ce mouvement.

Affirmer la centralité du mouvement au long de ce travail fut une revendication à la fois méthodologique et théorique : les conceptions classiques de l'espace, de même que les méthodes de terrain, se doivent d'être repensées, adaptées aux exigences de la mobilité. La centralité du mouvement ne vise pas à éliminer les lieux de l'analyse. Au niveau méthodologique, la description du mouvement implique une description a minima des lieux mis en relation, ne serait-ce que pour décrire et comprendre les populations impliquées dans ce mouvement. La description des différents projets migratoires, qui sont aussi projets de lieux, ouvre vers la compréhension de cette spatialité particulière, de l'impossibilité d'habiter, d'être sans le mouvement.

L'espace local se trouve alors redéfini par cette affirmation de la centralité du mouvement. Construit par les populations impliquées dans les migrations circulaires, qu'elles soient effectivement migrantes ou qu'elles participent seulement, à distance, de la migration, l'espace local est cet ensemble de lieux

mis en relation par des parcours. Il se construit avec le mouvement. L'espace local est une totalité cohérente, un Monde, mais un Monde qui ne supporte pas les limites, qui n'est pas une aire.

Une telle définition implique de prendre plus en compte qu'à l'habitude la dimension temporelle dans la construction spatiale. Les temporalités ont été définies avant tout dans le cadre de la pratique du nomadisme, au sens où l'espace nomade se construit dans la succession, c'est-à-dire selon un régime de temporalités saisonnières. L'unité spatiale qui se construit alors se présente comme une spirale, dans la mesure où elle est faite de successions et de répétitions. L'unité de l'espace n'implique pas la présence des acteurs dans tous les points à n'importe quel instant, mais la présence des acteurs en un point à un instant déterminé par le rythme. En complémentarité, l'unité du groupe social se construit dans une temporalité linéaire, c'est-à-dire qu'elle ne repose pas sur l'unité spatiale, sur une aire appropriée et limitée, mais sur une unité temporelle représentée par la généalogie sociale. L'inscription sociale et politique de l'individu, comme des différentes catégories qui composent le groupe social, ne prend du sens que par le positionnement dans une généalogie, qui enracine le groupe dans le passé, comme elle lui permet de se projeter dans un avenir supposé infini. Des continuités apparaissent entre le monde nomade, ses temporalités et ses spatialités, et les migrations circulaires. L'unité de l'espace local qui se construit repose sur la succession des passages dans les différents lieux, il est fait d'itinéraires et de points ; cependant, la mobilité est limitée à une seule classe d'âge et de sexe, à une seule catégorie sociale. De même, elle ne concerne plus que deux lieux et surtout le rythme régulier des passages, cette figure de la spirale parfaite n'a plus cours. La spirale s'étire ou se contracte selon les durées de séjour dans l'un ou l'autre des lieux, durées qui sont très variables, en fonction des individus. Les revendications face à l'esclavage s'insinuent dans le cadre temporel de l'unité sociale. La contestation ne concerne que la hiérarchie et non l'unité, l'appartenance au groupe ; elle se déploie dans ce cadre spatio-temporel qu'est l'espace local construit avec le mouvement. Aussi le changement ne passe pas tant par le développement que par les mises en question des relations sociales par les migrations circulaires dans l'espace local.

Nomadisme et migrations circulaires ne se correspondent pas à l'identique en termes de temporalités et de spatialités. Pourtant le passé nomade confère à la société touarègue une *capacité nomade*, qui lui permet de résister aux contraintes propres aux migrations circulaires, de construire son unité avec le mouvement. Malgré le processus de fixation, l'unité du groupe réside dans la généalogie et non dans l'appartenance/appropriation spatiale. Les migrations circulaires impliquent la dispersion constante des membres du groupe : les immobiles se doivent de gérer l'absence des exodants, alors que ces derniers se doivent d'assurer leur appartenance au groupe malgré la distance. Certes les allers-retours sont porteurs de liens, mais dans un contexte d'allongement des séjours à Abidjan, ils ne peuvent suffire à assurer le lien sur le long terme. A priori ces migrations circulaires apparaissent comme porteuses d'anomie. La *capacité nomade* se retrouve dans la résistance aux formes d'anomie qui peuvent surgir dans l'absence et dans la distance, qui peuvent surgir par le biais de la dispersion. Dans

la mesure où l'unité du groupe ne s'inscrit pas dans un territoire particulier, la dispersion devient possible pour les membres de ce groupe sans aucune prise de risque.

Au-delà, l'*installation de la mobilité* se présente comme le corollaire de la *capacité nomade*, cette dernière faisant essentiellement référence à une société auparavant nomade. En rapport avec la définition précédente de l'échelle locale, l'*installation de la mobilité* se retrouve lorsque le groupe assure et assume sa reproduction par le biais du mouvement et de la dispersion. Elle est synonyme d'une capacité de résistance à la dispersion, liée en cela à la *capacité nomade*. Toutefois, dans le cas des migrations circulaires touarègues, il semble qu'elle ne fonctionne que lorsqu'il y a effectivement mobilité des hommes. En effet, en l'absence quasi totale d'envoi de remises, en l'absence de circulation de l'information autrement que par celle des exodants, la circulation des membres du groupe est obligatoire. Elle est d'autant plus accrue par les relations entre migrants et immobiles, puisque les premiers refusent aux seconds la possibilité de partir avec leur épouse. Suivant cette perspective, la nécessaire circulation des hommes va dans le sens de la centralité du mouvement dans la construction de l'espace de cette société, de même qu'elle installe la mobilité, tout en l'assurant.

La compréhension de la *capacité nomade*, comme celle de la construction de l'espace du mouvement, oblige à un changement d'échelle, à un jeu avec les lieux. Suivant l'affirmation d'une mise en signification des lieux en fonction du mouvement, chacun d'entre eux se doit d'être examiné au regard de l'autre. Le changement d'échelle, c'est-à-dire le passage aux pratiques et représentations sociales de chacun de ces lieux — le campement et le quartier — le passage à la compréhension des modes d'habiter, permet d'installer un jeu de miroir. Chacun des lieux est observé au miroir de l'autre, en fonction des populations en présence. Ainsi, il apparaît que la mobilité des hommes s'accompagne d'une mouvance des significations des lieux, alors que les pratiques présentent certaines formes de continuités. Que ce soit au campement ou à Garbel, les migrants cheminent quotidiennement, signifient les lieux. Si au campement, le cheminement est fait de tours et de détours, de stratégies d'évitement par rapport à une hiérarchie sociale aliénante, à Garbel il s'articule autour de la pratique commerciale et de l'évitement des forces de police.

Les modes d'habiter rendent compte des migrations circulaires et de la centralité du mouvement autrement que selon un mouvement de balancier. Les effets de miroir disent la continuité et la contiguïté, mais ils disent aussi les déformations : l'image renvoyée par le miroir n'est pas la réalité, mais une facette de celle-ci, une déformation, ne serait-ce que parce qu'elle est inversée. Suivant cette perspective il est possible de qualifier la spatialité propre au groupe de migrants de spatialité nomade, c'est-à-dire qu'elle rend compte à la fois de la centralité du mouvement et de la *capacité nomade* de ce groupe. Cependant, les modes d'habiter occultent en partie le projet migratoire et la complexité des parcours, dans la mesure où ils ne font que peu ou pas état de la diversité des profils des migrants, de même qu'ils ne rendent pas totalement compte des relations entretenues avec les immobiles. Plus particulièrement est en partie laissée de côté une dimension sociale fondamentale pour la société touarègue de Bankilaré, à savoir l'esclavage. Plus largement les modes d'habiter sont chargés d'une

dimension politique significative, d'autant plus qu'elle est porteuse d'effets de rupture, de tensions, voire de conflits entre les migrants et les immobiles, effets qui se cristallisent également autour de l'interaction d'un tiers acteur, les projets de développement. En fait le croisement entre le processus d'invention de la pauvreté et les migrations circulaires permet de mettre en évidence les particularités du projet migratoire, de même que les particularités des modes d'habiter et de l'espace qui se construisent avec le mouvement ; la présence de l'esclavage complexifie ces croisements et confère une dimension politique à la migration circulaire, de même qu'à l'*installation de la mobilité*.

Le dire et le faire les lieux mis en relation par le mouvement constituent l'un des révélateurs des contradictions dont les représentations sont porteuses. Le dire et le faire dépendent de la situation de l'interlocuteur, comme du contexte. Les migrants jouent de la distance, élaborent des miroirs aux multiples facettes, non seulement pour dire les lieux, mais aussi pour dire la hiérarchie sociale dont chacun d'eux est porteur. À Garbel, le campement est décrit comme le lieu de l'aliénation, de l'esclavage et du devoir d'obéissance aux aînés. En contrepartie s'élabore dans ce quartier un processus d'individuation, qui n'est pas en contradiction avec l'existence d'un groupe de migrants. Celui-ci se construit autour de la disparition des hiérarchies propres au campement, mettant en valeur les normes et les codes de l'individualisme. De nouveau, si l'on change de lieu pour passer au campement, les exodants semblent se fondre dans les normes et les codes qu'ils critiquent alors qu'ils sont à Abidjan. Pourtant les pratiques spatiales faites d'évitement, peuvent être abordées comme autant de formes de désobéissance passive face à cette hiérarchie. Le refus de participer à certains travaux collectifs, le refus de cautionner le comportement et les discours des plus âgés face à la chefferie dépasse même la seule désobéissance passive pour se transformer en résistance active. Toutefois, alors qu'elle passe par la construction d'un discours politique, discours qui s'exprime par une gestuelle, une théâtralisation de l'esclavage, à Abidjan, elle se réduit, au campement, à de l'évitement, sans être jamais clairement exprimée.

Au cœur de la dynamique du discours sur les lieux, du jeu de miroir se trouve le mouvement, et notamment les jeux avec les distances et l'écart. En effet, le quartier ou le campement ne constituent pas les lieux de changement du discours : celui-ci s'effectue avant tout sur la route, lorsque les groupes de migrants sont effectivement en mouvement. La route s'apparente pour les exodants à un lieu neutre, au sens où elle ne relève ni des hiérarchies du campement, ni du processus d'individuation propre à l'espace urbain. Lieu neutre, elle est aussi un lieu d'adaptation à l'un ou l'autre de ces lieux : ainsi, elle est ponctuée par les changements de discours comme de comportement. Le basculement principal sur la route se trouve dans le changement de référentiel pour dire « chez nous ». Alors qu'au départ « chez nous » renvoie au campement, au fil de la route, et en particulier lors de la traversée du Ghana, « chez nous » devient le quartier à Abidjan. Si le mouvement, l'habitude des passages rend possible la multiplication des lieux référentiels, la distance et l'écart avec l'un ou l'autre de ces lieux ouvrent vers une libération ou une rétention de la parole. Le mouvement permet de construire continuité et

contiguïté entre les lieux alors que la distance et l'écart introduisent des effets de décrochement, des déconnexions temporaires.

Les migrations circulaires sont utilisées, instrumentalisées par les exodants, également esclaves, de manière à pouvoir pratiquer la désobéissance, c'est-à-dire de manière à contourner les règles et les normes issues de l'esclavage, de même qu'à contourner celles relatives aux plus âgés, sachant qu'ils se positionnent comme les garants de la hiérarchie sociale. L'introduction de la problématique de l'esclavage oblige à établir une distinction plus forte entre les migrants et les immobiles, en faisant intervenir ce tiers acteur que sont les projets de développement.

À l'échelle du groupe de migrant, le mythe sur Abidjan, conjugué à l'expérience urbaine et au discours politique qui s'y construit, agit comme une catharsis à la fois dans la ville même et au campement. De façon générale, le mythe participe de la construction du projet migratoire puisqu'il affirme, ici comme là-bas, la possibilité de la réussite économique, la possibilité d'une vie plus facile. Dans la ville, il permet d'intégrer, d'accepter, l'enfermement plus ou moins volontaire, au regard de la situation contemporaine, dans le quartier et la marginalisation qui s'en suit. Au campement, le mythe joue un rôle par rapport à l'esclavage, en tant que porte de sortie possible, liberté probable face à l'aliénation subie. L'imaginaire, sous la forme du mythe d'Abidjan, intervient comme un contrepoint, une résistance face à l'esclavage, aux normes issues de la hiérarchie sociale. Il devient réalité, et s'imbrique alors avec l'expérience urbaine synonyme d'individuation. Les exodants sont engagés dans la mobilité, de même qu'ils s'engagent sur le plan politique, au point qu'ils se situent en marge des logiques propres au campement, en particulier des logiques des projets de développement. Certes, ces derniers ne développent que peu ou pas d'actions envers cette catégorie de population – les jeunes hommes actifs – préférant se centrer sur les femmes et les hommes immobiles, de fait plus âgés. Mais, en retour, les exodants se désintéressent quasi totalement de ces projets, allant jusqu'à les rendre responsables de la pérennité des hiérarchies sociales.

À l'échelle du groupe des immobiles, les migrations circulaires sont de plus en plus contestées, suivant la logique et le discours développés par les projets de développement : celles-ci agiraient comme des entraves au développement, comme un facteur aggravant de la pauvreté, à la fois cause et manifestation de cette dernière. À l'inverse des exodants, les immobiles sont impliqués dans les projets de développement : à la fois acteurs et interlocuteurs, ils participent de la mise en place de nouvelles activités, de même qu'ils s'investissent dans ce nouvel espace politique qu'est la décentralisation. En termes de hiérarchies sociales, les esclaves les plus âgés se posent en garants, voire en alliés de la chefferie. ne serait-ce que parce qu'ils bénéficient de ses réseaux en cas de difficultés, de son pouvoir à l'échelle de Bankilaré. La chefferie se positionne comme intermédiaire entre l'administration et le reste de la population, tout comme elle est incontournable pour les projets de développement, même si elle ne participe pas directement aux nouvelles instances de décisions mises en place. Dans les campements, les normes et les codes propres à l'esclavage ainsi que ceux

propres à l'ânesse se conjuguent pour mettre à distance, écarter les exodants des prises de décision, comme des initiatives collectives. Toutefois, les immobiles, en particulier les familles des exodants ne s'opposent pas aux départs, au contraire ils restent valorisés dans bien des cas. Certes pour le groupe de parenté le départ en migration correspond à une nécessité économique, au vu de la faiblesse des récoltes et des ressources propres. En fait la différence entre le groupe des migrants et celui des immobiles par rapport aux migrations circulaires peut se traduire au niveau des conceptions de l'espace qui sont en changement. Les tensions entre les deux groupes, qui résultent de la désobéissance peuvent se transcrire dans l'espace, sous la forme de deux logiques quasiment antinomiques.

Dans la période la plus récente, les projets de développement ainsi que la mise en place de la décentralisation semblent participer, du côté des immobiles, d'un investissement plus fort dans le champ du local, celui-ci étant défini hors des pratiques de mobilité. Les projets interviennent sur des espaces définis et circonscrits, amenant les populations bénéficiaires à raisonner dans le cadre de telles configurations. De même la décentralisation, malgré le choix d'une commune nomade de la part des autorités, a amené les populations à tracer leur territoire, c'est-à-dire à définir une aire en fonction de limites et non plus en fonction d'itinéraires. Tout semble se passer comme si le processus de sédentarisation entamé au milieu des années 1980 parvenait à son terme, par la mise en place de logiques de territorialisation. Cette dernière n'est pas en totale opposition avec les migrations circulaires, puisque le territoire ne peut se penser sans les réseaux. Du côté des immobiles, on passerait d'une centralité du mouvement à une centralité du territoire dont les réseaux migratoires seraient les compléments.

Au niveau du groupe des exodants, la centralité du mouvement s'impose d'autant plus qu'elle est porteuse d'une dimension politique, la seule à laquelle ils aient accès. Or cette dimension politique ne peut jouer que dans un contexte de spatialité nomade, dans la mesure où elle s'appuie sur le jeu de miroir et sur la circulation des hommes et des biens. D'un côté la distance autorise la libération de la parole, d'un autre côté la proximité assure la pérennité de l'appartenance au groupe. Les exodants se situent dans les interstices laissés par les immobiles, comme par les projets de développement, c'est-à-dire qu'ils s'expriment avec/par le mouvement. De façon paradoxale, la catégorie qui assure le plus de continuité avec le nomadisme ancien est celle qui ne l'a jamais connu, soit en raison de l'appartenance à une classe d'âge relativement jeune, soit en raison de son appartenance à la catégorie des esclaves. Ainsi, plus qu'autour de la question de la poursuite des migrations circulaires, les tensions au sein du groupe social, se nouent autour de la formalisation de l'appartenance et de l'appropriation de l'espace. Seuls sont remis en cause, d'une part *l'installation de la mobilité*, d'autre part, le *risque migratoire*, dans la mesure où ils restent liés à cette centralité du mouvement. En lieu et place de *l'installation de la mobilité*, les immobiles, fortement appuyés par les logiques des projets de développement, proposent un schéma classique en territoire et réseaux. Suivant cette perspective, le terme de fuite, qui est souvent employé par les immobiles pour qualifier les départs des migrants, prend du sens : certes,

ils fuient le campement, mais ils fuient surtout la territorialisation qui est synonyme d'une fixation des hiérarchies sociales, esclavage et autorité des aînés.

Cependant, de telles remarques restent de l'ordre de l'hypothèse ; s'il est vrai que les constats les plus contemporains tendent à aller dans le sens d'une logique de scission des spatialités entre le groupe des migrants et celui des immobiles, dans le sens d'une logique de lutte entre les différentes catégories sociales, la poursuite de ce processus dépend d'une part de ce que fera la génération suivante d'exodants, d'autre part, de la poursuite ou non des projets et de leur politique contre les migrations circulaires. La génération actuelle d'exodants, celle avec laquelle j'ai travaillé, est la première à s'affirmer, se distinguer par rapport aux plus âgés, comme par rapport à la chefferie. Il est probable que l'allongement des séjours en ville ait participé de cette affirmation. La pérennité, comme l'accentuation de la désobéissance, du discours politique dépend de la façon dont il sera transmis à ceux qui débute à l'heure actuelle leur parcours migratoire. Concomitant de l'apparition d'une nouvelle génération d'exodant, se trouve la fin des voyages pour ceux qui ont construit ce discours politique. Le caractère plus actif de la contestation sociale dépend de la façon dont ils vont négocier leur installation définitive au campement, de la manière dont ils vont exercer leurs droits d'aînés envers les nouveaux exodants. Enfin, les projets de développement présents dans la zone lors de ce travail sont aujourd'hui terminés, ou sont en phase d'évaluation avant leur départ ; certes il est probable qu'ils soient remplacés par d'autres, qui feront soit le choix de promouvoir les migrations circulaires, soit le choix d'accentuer la fixation et l'investissement des populations sur leur territoire. Toutefois les projets ont tendance à se superposer plus qu'à se succéder, c'est-à-dire que les acquis des uns ne sont pas transmis aux autres. Les orientations ne sont de toute façon pas définies localement mais à l'échelle internationale. À cet ensemble d'hypothèses, il est nécessaire d'ajouter que la question de l'esclavage tend à s'imposer dans l'espace public nigérien ; malgré de nombreuses réticences, il est reconnu, des actions sont tentées pour lutter contre. Là aussi il est probable que la publicité conférée à cette question, y compris à l'échelle internationale, participe d'une accélération des processus de libération.

Malgré ces différents signes de libération par rapport à l'esclavage, malgré le rôle positif des migrations circulaires sur le plan politique, les exodants de Bankilaré, restaient, lorsque j'ai terminé le terrain de cette thèse, pris dans la hiérarchie, comme ils étaient pris dans la guerre civile à Abidjan, et dans les disettes à Bankilaré. Pour réitérer l'importance de la dimension politique dans les migrations circulaires, peut-être est-il nécessaire de poser la question de la pauvreté et du développement autrement : non plus faire du politique à tout prix, simplement pour suivre les directives des institutions internationales, mais comment faire du politique à l'échelle locale – telle qu'elle a été définie ici –, par l'implication de l'ensemble des membres du groupe social dans un contexte d'absence totale de sécurité alimentaire ?



Université de Poitiers  
U.F.R. Sciences humaines et Arts  
Département de Géographie

Être migrant et Touareg de Bankilaré (Niger) à Abidjan (Côte d'Ivoire) :  
des parcours fixes, une spatialité nomade

Thèse de Doctorat en Géographie présentée par  
Florence Boyer

Bibliographie  
Annexes  
Tables

Sous la direction du  
Professeur Patrick Gonin

Juin 2005

## BIBLIOGRAPHIE

- 1989 - Etats et sociétés nomades. *Politique Africaine* (34), Karthala, Paris, 157.
- 1990 - Le Niger. Chroniques d'un Etat. *Politique Africaine* (38), Karthala, Paris, 173.
- 1995 - *Enquête Ivoirienne sur les Migrations et l'Urbanisation (EIMU), 1993. Rapport National Descriptif*. CERPOD, Institut du Sahel, CILSS, Bamako, 203.
- 1997 - *Enquête Nigérienne sur les Migrations et l'Urbanisation (ENMU) 1992-1993. Rapport National Descriptif*. CERPOD, Institut du Sahel, CILSS, Bamako, 126.
- 2000 - Côte d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste. *Politique Africaine* (78), Karthala, Paris, 223.
- 2003 - La Côte d'Ivoire en guerre. Dynamique du dedans, dynamiques du dehors. *Politique Africaine* (89), Karthala, Paris, 224.
- Abdelkader Galy Kadir**, 2004 - *L'esclavage au Niger. Aspects historiques, aspects juridiques, dénombrement et statistiques*. Anti-Slavery International & Association Timidria, Niamey, 158.
- Abdou Mossi, Boyer Florence**, 2001 - *La mare de Yumban ou l'abondance perdue. Rapport d'enquête sur l'organisation socio-économique autour de la mare de Yumban (région du Gorouol)*. Rapport réalisé pour le Programme National de l'Environnement pour un Développement Durable, Antenne de Tétra-Nord, Bankilaré, 48.
- Adepoju Aderanti**, 1994 - Preliminary Analysis of Emigration Dynamics in Sub-Saharan Africa. *International Migration Review*, XXXII (2), 197-216.
- Amselle Jean-Loup (eds.)**, 1976 - *Les migrations africaines*. Maspéro, Paris, 126.
- Anderson Malcolm**, 1997 - Les frontières : un débat contemporain. *Cultures et conflits* (26-27), 9 [disponible du internet].
- Antheaume Benoît, Bonnemaïson Joël, Lericollais André, Marchal Jean-Yves**, 1984 - Recherches géographiques dans le Tiers Monde : Libres réflexions sur une pratique de la géographie à l'ORSTOM. *L'Espace géographique* (4), 353-360.
- Antoine Philippe, Charmes Jacques, Courade Georges, Dubois Jean-Luc, Marié Alain, Loriaux Michel**, 1995 - *Pauvreté, chômage et exclusion dans les pays du Sud Réflexions du Séminaire de Royaumont en vue de contribuer aux travaux du Sommet Mondial sur le Développement Social (Copenhague, 6 au 12 mars 1995)*. Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération (ORSTOM), Paris, 21.
- Association Timidria, Anti-slavery International**, 2003 - *Etude sur le dénombrement des victimes de l'esclavage au Niger*. Association Timidria, Anti-slavery International, Niamey, 122.
- Augé Marc**, 1992 - *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Seuil, Paris, 150.
- Austin J. L.**, 1991 (1970) - *Quand dire, c'est faire*. Editions du Seuil, Paris, 203.
- Bailly Antoine, Ferras Robert**, 1997 - *Eléments d'épistémologie de la géographie*. Armand Colin, Paris, 191.

**Bailly Antoine, Ferras Robert, Pumain Denise (eds.), 1995 - *Encyclopédie de géographie*. Economica, Paris, 1167.**

**Bailly Antoine, Scariati Renato (eds.), 1990 - *L'Humanisme en géographie*. Anthropos, Paris, 172.**

**Balac Ronan, 2002 - Dynamiques migratoires et économie de plantation. In Tapinos Georges, Hugon Philippe, Vimard Patrice, *La Côte d'Ivoire à l'aube du XXIe siècle. Défis démographiques et développement durable*. Paris, Karthala, 197-231.**

**Balandier Georges, 1983 - *Afrique ambiguë*. Plon, Paris, 379.**

**Balandier Georges, 1985 - *Sociologie des Brazzavilles Noires*. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 306.**

**Banoïn Maxime, Guengant Jean-Pierre, 2003 - *Dynamique des populations, disponibilités en terres et adaptation des régimes fonciers : le cas du Niger*. CICRED, Paris, 144.**

**Banque Mondiale, 2001 - *Rapport sur le développement dans le monde 2000/2001 Combattre la pauvreté. Aorégé*. Banque Mondiale, Washington, 16.**

**Bardem Isabelle, 1993 - L'émancipation des jeunes : un facteur négligé des migrations interafricaines. *Cahiers des Sciences Humaines*, 29 (2-3), 375-393.**

**Barth Fredrik, 2000 - Boundaries and Connections. In Cohen Anthony P., *Signifying Identities Anthropological Perspectives on boundaries and contested values*. Routledge, Londres, 17-36.**

**Barthélémy Tiphaine, 1998 - Notes sur l'écriture monographique. *Journal des anthropologues* (75), 31-43.**

**Bataillon Claude, 1999 - *Pour la géographie*. Flammarion, Paris, 161.**

**Bédard Mario, 2000 - Etre géographe par-delà la Modernité. Plaidoyer pour un renouveau paradigmatique. *Cahiers de Géographie du Québec*, 44 (122), 211-227.**

**Bédard Mario, 2002 - Une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole. *Cahiers de Géographie du Québec*, 46 (127), 49-74.**

**Berdoulay Vincent, 1995 - *La formation de l'école française de géographie*. Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Paris, 251.**

**Berdoulay Vincent, 2000 - Le milieu, entre description et récit. De quelques difficultés d'une approche de la complexité. In Berdoulay Vincent, Soubeyran Olivier, *Milieu, colonisation et développement durable*. L'Harmattan, Paris, 25-37.**

**Berdoulay Vincent, 2001 - Mythe et géographie, de l'opposition aux complémentarités. *Cahiers de Géographie du Québec*, 45 (126), 339-345.**

**Berdoulay Vincent, Entrilén Nicholas J., 1998 - Lieu et sujet. Perspectives théoriques. *L'Espace géographique* (2), 111-121.**

**Bernus Edmond, 1976 - L'évolution des relations de dépendance depuis la période pré-coloniale jusqu'à nos jours chez les Iullemmeden Kel Dinnik. *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* (n°21), 85-99.**

**Bernus Edmond, 1981 - *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. Editions de l'ORSTOM, Paris, 507.**

**Bernus Edmond**, 1982 - *Quelques aspects de l'évolution des Touaregs de l'ouest de la République du Niger*. Etudes Nigériennes n°9, Niamey, 159.

**Bernus Edmond**, 1990 - Le nomadisme pastoral en question. *Etudes rurales* (120), 41-52.

**Bernus Edmond**, 1999 - Exodes tous azimuts en zone sahélo-saharienne. In Lassailly-Jacob Véronique, Marchal Jean-Yves, Quesnel André, *Déplacés et réfugiés. La mobilité sous contrainte*. Paris, Editions de l'IRD, 195-208.

**Bernus Edmond, Bernus Suzanne**, 1975 - L'évolution de la condition servile chez les Touaregs sahéliens. In Meillassoux Claude, *L'esclavage en Afrique précoloniale*. François Maspero, Paris, 27-47.

**Bernus Edmond, Boilley Pierre, Clauzel Jean, Triaud Jean-Louis (eds.)**, 1993 - *Nomades et commandants. Administration et sociétés nomades dans l'ancienne A.O.F. Karthala*, Paris, 246.

**Béteille Roger**, 1981 - Une nouvelle approche géographique des faits migratoires : champs, relations, espaces relationnels. *L'Espace géographique* (3), 187-197.

**Blan-Pamard Chantal**, 1991 - *Histoires de géographes*. Ed. du CNRS, Paris, 120.

**Bonnemaison Joël**, 1979 - Les voyages et l'enracinement. Formes de fixation et de mobilité dans les sociétés traditionnelles des Nouvelles-Hébrides. *L'Espace géographique* (4), 303-318.

**Bonnemaison Joël**, 1997 - *Les gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna*. ORSTOM, Paris, 562.

**Bonnemaison Joël, Cambrézy Luc**, 1996 - Le lien territorial. Entre frontières et identités. *Géographie et Cultures* (20), 7-18.

**Botte Roger**, 2000 - De l'esclavage et du daltonisme dans les sciences sociales. *Journal des Africanistes*, 70 (1-2), 7-42.

**Bourgeot André**, 1990 - Identité : parcours nomades. Faits et représentations. *Etudes rurales* (120), 9-15.

**Bourgeot André**, 1990 - Identité touarègue : de l'aristocratie à la révolution. *Etudes rurales* (120), 129-162.

**Bourgeot André**, 1995 - *Les sociétés touarègues. Nomadisme, identité, résistances*. Karthala, Paris, 544.

**Bourgeot André**, 1996 - Les rébellions touarègues : une cause perdue ? *Afrique contemporaine* (Numéro spécial), 99-115.

**Bourgeot André (eds.)**, 1999 - *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*. Karthala, Paris, 491.

**Boutillier Jean-Louis, Quesnel André, Vaugelade Jacques**, 1977 - Systèmes socio-économiques Mossi et migrations. *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, XIV (4), 361-381.

**Boyer Florence**, 1998 - *Réseaux et territoires : la formation socio-spatiale nomade du campement d'Ingui (Niger)*. Mémoire de maîtrise. UFR de Géographie, Université Michel de Montaigne, Bordeaux, 166.

**Boyer Florence**, 2000 - "La terre se finit là-bas". *La territorialité du va-et-vient : quand l'écart*

devient contiguïté. Exemple des migrants du campement d'Ingui (Niger). Mémoire de D.E.A. Département de géographie, Université de Poitiers, Poitiers, 140.

**Boyer Florence**, 2003 – L'enfermement du voyage : construire des frontières pour passer la frontière. Exemple des migrations temporaires de la zone de Bankilaré vers Abidjan. *Cahiers d'Outre-Mer* (222), 229-253.

**Bredeloup Sylvie**, 1995 - Expulsion des ressortissants ouest-africains au sein du continent africain (1954-1995). *Mondes en développement*, 23 (91), 117-121.

**Bredeloup Sylvie**, 1996 Les Sénégalais de Côte d'Ivoire face aux redéfinitions de l'ivoirité. *Studi Emigrazione* (121), 3301-3319.

**Bredeloup Sylvie**, 2003 - Abidjan sous haute tension. *Annales de la Recherche Urbaine* (94), 25-32.

**Bret Bernard**, 1994 - La géographie et l'approche de la pauvreté à l'échelle mondiale. *Géographes associés* (14-15), 13-16.

**Bromberger Christian**, 2000 - Monographie. In Bonte Pierre, Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 484-485.

**Brou Kouadio, Charbit Yves**, 1994 - La politique migratoire de la Côte d'Ivoire. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10 (3), 33-59.

**Brunet Roger, Ferras Robert, Théry Hervé**, 1993 - Pauvre. In, *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique* (3<sup>e</sup> éd.). Reclus. La Documentation française, Paris, 370-371.

**Brunet Roger, Ferras Robert, Théry Hervé (eds.)**, 1993 - *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*. Reclus. La Documentation Française, Paris, 518.

**Buléon Pascal**, 2002 - Spatialités, temporalités, pensée complexe et logique dialectique moderne. [disponible sur Internet], <http://www.EspacesTemps.net>, 11.

**Bureau central du recensement du Niger**, 2003 - *Recensement général de la population et de l'habitat 2001. Résultats provisoires*. Bureau central du recensement du Niger, Niamey, 43.

**Bureau central du recensement du Niger**, 2003 - *Recensement général de la population et de l'habitat 2001. Résultats provisoires*. Bureau central du recensement du Niger, Niamey, 43.

**Buttimer Anne**, 1979 - Le temps, l'espace et le monde vécu. *L'Espace géographique* (4), 243-254.

**Cambrézy Luc**, 1990 - Mobilité rurale et colonisation agricole dans le centre de Veracruz (Mexique). De la conquête à l'errance. *Cahiers des Sciences Humaines*, 26 (4), 679-703.

**Caratini Sophie**, 2004 - *Les non-dits de l'anthropologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 127.

**Carroll Lewis**, 2005 - *Les aventures d'Alice au pays des merveilles. Ce qu'Alice trouva de l'autre côté du miroir*. Gallimard, Paris, 374.

**Casajus Dominique**, 2000 - *Gens de parole. Langue, poésie et politique en pays touareg*. La Découverte, Paris, 189.

**Céfaï Daniel**, 2003 - *L'enquête de terrain*. La Découverte, Paris, 615.

**Chaléard Jean-Louis**, 1997 - Temps des vivres. Temps des villes. Pour une nouvelle approche des campagnes ivoiriennes. In Blanc-Pamard Chantal, Boutrais Jean, *Thèmes et variations nouvelles*

recherches rurales au Sud. ORSTOM, Paris, 261-278.

**Chaléard Jean-Louis, Dubresson Alain**, 1999 - *Villes et campagnes dans les pays du Sud : géographie des relations*. Kathala, Paris, 258.

**Chapman Murray, Prothero Mansell R.**, 1983 - Themes on circulation in the Third World. *International Migration Review*, XVII (4), 597-632.

**Chivallon Christine**, 1996 - Repenser le territoire, à propos de l'expérience antillaise. *Géographie et Cultures* (20), 45-54.

**Chivallon Christine**, 1999 - Fin des territoires ou nécessité d'une conceptualisation autre ? *Géographies et Cultures* (31), 127-138.

**Chivallon Christine, Ragouet Pascal, Samers Michael (eds.)**, 1999 - *Discours scientifiques et contextes culturels. Géographies françaises et britanniques à l'épreuve postmoderne*. Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Bordeaux, 330.

**Cicourel Aaron V.** 2003 - Contre un empirisme naïf. Une théorie plus forte et un contrôle plus ferme sur les données. In Céfaï Danieł, *L'enquête de terrain*. Editions La Découverte, Paris, 380-397.

**Cissé Souleymane Mahamane**, 2002 - *Pratiques esclavagistes en Afrique, quelle implication que le développement social ? Le cas du Niger*. Mémoire de fin d'études du Certificat de Spécialisation, Institut Universitaire d'Etudes du Développement, 51.

**Claudot-Hawad Hélène**, 1991 - Honneur et politique : les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française. *R.E.M.M.* (57), 11-47.

**Claudot-Hawad Hélène (eds.)**, 1991 - Touaregs. Exil et résistance. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (57), 198.

**Claudot-Hawad Hélène**, 1993 - *Les Touaregs. Portrait en fragments*. Edisud, Aix-en-Provence, 213.

**Claudot-Hawad Hélène (eds.)**, 1996 - *Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confisqué*. Ethnies-Documents n°20-21, Paris.

**Claudot-Hawad Hélène**, 2001 - *Eperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*. Edisud, Aix-en-Provence, 199.

**Claudot-Hawad Hélène**, 2002 - Noces de vent : épouser le vide ou l'art nomade de voyager. In Claudot-Hawad Hélène, *Voyager d'un point de vue nomade*. Paris Méditerranée, Paris, 11-36.

**Claudot-Hawad Hélène (eds.)**, 2002 - *Voyager d'un point de vue nomade*. Paris-Méditerranée, Paris, 174.

**Claval Paul**, 1996 - Le territoire dans la transition à la postmodernité. *Géographie et Cultures* (20), 93-112.

**Claval Paul**, 1999 - Qu'apporte l'approche culturelle à la géographie ? *Géographie et Cultures* (31), 5-24.

**Claval Paul**, 2001 - Mythe et connaissance scientifique dans l'histoire de la pensée géographique. *Cahiers de Géographie du Québec*, 45 (126), 349-368.

**Clifford James**, 1985 - De l'ethnographie comme fiction. Conrad et Malinowski. *Etudes rurales* (97-98), 47-67.

**Clifford James**, 1986 - Introduction : Partial Truths. In Clifford James, Marcus George E., *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley, 1-26.

**Cohen Anthony P.**, 2000 - Discriminating relations : identity, boundary and authenticity. In Cohen Anthony P., *Signifying identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*. Routledge, Londres, 1-13.

**Collignon Béatrice**, 1998 - Quelques remarques à propos de la géographie culturelle. *Cybergeog* (55), 1-4.

**Collignon Béatrice**, 2001 - Esprit des lieux et modèles culturels. La mutation des espaces domestiques en arctique inuit. *Annales de Géographie* (620), 383-404.

**Coquery-Vidrovitch Catherine**, 1985 - *Afrique Noire Permanences et ruptures*. Payot, Paris, 440.

**Cordeiro Albano, Gonin Patrick, Quiminal Catherine**, 1987 - Les positivités de la mise en contact de cultures différentes. In, *Vers des sociétés pluriculturelles . études comparatives et situation en France. Actes du Colloque International de l'AFA, Paris, 9-11 janvier 1986*. Editions de l'ORSTOM, Paris, 490-494.

**Cortes Geneviève**, 1998 - Migrations, systèmes de mobilité, espace de vie : à la recherche de modèles. *L'Espace géographique* (3), 265-275.

**Coulibaly Sidiki, Demers Linda**, 1989 - Insertion socio-économique et culturelle des migrants dans les pays africains au sud du Sahara. In, *Actes du Séminaire scientifique sur les tendances migratoires actuelles et l'insertion des migrants dans les pays de la francophonie*. Les Publications du Québec, Québec, 229-237.

**Coulon Alain**, 1987 - *L'ethnométhodologie*. P. U. F., Paris, 127.

**Cour Jean-Marie (eds.)**, 1994 - *Pour préparer l'avenir de l'Afrique de l'Ouest : une vision à l'horizon 2020*. OCDE-BAD-CILSS, Paris, 67.

**Courgeau Daniel**, 1988 - *Méthodes de mesure de la mobilité spatiale Migrations internes, mobilité temporelle, navettes*. Editions de l'INED, Paris, 301.

**Daer Yann**, 1978 - L'Afrique, "terrain d'aventure". *Hérodote* (9), 105-122.

**Dardel Eric**, 1990 - *L'homme et la terre Nature de la réalité géographique*. Editions du CTHS, Paris, 199.

**de Certeau Michel**, 1980 - *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*. Gallimard, Paris, 345.

**de Fornel Michel, Oguen Albert, Quéré Louis**, 2001 - *L'ethnométhodologie une sociologie radicale*. La Découverte, Paris, 744.

**Debarbieux Bernard**, 1995 - Le lieu, fragment et symbole du territoire. *Espaces et sociétés* (82-83), 13-35.

**Debarbieux Bernard**, 1995 - Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique. *L'Espace géographique* (2), 97-112.

**Decoudras Pierre-Marie**, 1998 - Territorialités plurielles à l'exemple des Touaregs de la région de Bankilaré (Niger). *Les Cahiers du CERVEL* (4), 113-166.

**Deleuze Gilles**, 1988 - *Le pli. Leibniz et le baroque*. Editions de Minuit, Paris, 189.

**Deleuze Gilles, Guattari Félix**, 1980 - *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. Les Editions de Minuit, Paris, 645.

**Di Meo Guy**, 1991 - *L'Homme, la Société, l'Espace*. Anthropos, Paris, 319.

**Di Meo Guy**, 1993 - Les territoires de la localité, origine et actualité. *L'Espace géographique* (4), 306-317.

**Di Meo Guy**, 1998 - *Géographie sociale et territoires*. Nathan, Paris, 317.

**Di Meo Guy**, 1999 - Géographies tranquilles du quotidien. Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales. *L'Espace géographique*, 43 (118), 75-93.

**Di Meo Guy**, 2004 - Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités. *Annales de Géographie* (638-639), 339-362.

**Direction de la Population**, 1994 - *Population et développement*. Ministère du développement social, de la population, de la promotion de la femme et de la protection de l'enfant, République du Niger, Niamey, 466.

**Direction du Développement et de la Coopération**, 2003 - *Cellule d'Appui au Développement Local Tillabéri (CADELT)*. [Disponible sur Internet], <http://www.ddc-niger.ch>, Département fédéral des affaires étrangères de la Suisse.

**Dozon Jean-Pierre**, 2000 - La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme. *Politique africaine* (78), 45-62.

**Drabo Issa**, 2000 - Migration agricole et insécurité foncière en pays bwa du Burkina Faso. *Espace, populations, sociétés* (1), 43-55.

**Dumont Louis**, 1991 - *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Seuil, Paris, 310.

**Dupont Véronique, Dureau Françoise**, 1994 - Rôle des mobilités circulaires dans les dynamiques urbaines. Illustrations à partir de l'Équateur et de l'Inde. *Revue Tiers Monde*, XXXV (140), 801-829.

**Durand Marie-Françoise, Lévy Jacques, Retaillé Denis**, 1993 - *Le Monde. Espaces et systèmes*. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dalloz, Paris, 596.

**Dureau Françoise, Florez Carmen Elisa**, 2000 - *Aguaitacaminos Las transformaciones de las ciudades de Yopal, Aguazul y Tauramena durante la explotación petrolera de Cusiana-Cuplagua*. Ediciones Uniandes. Tercer Mundo, Santafé de Bogotá, 364.

**Elias Norbert**, 1996 - *Du temps*. Fayard, Paris, 253.

**EPEES (Espaces Post-Euclidiens et Événements Spatiaux)**, 2000 - Événement spatial. *L'Espace géographique* (3), 193-199.

**Favret-Saada Jeanne**, 1990 - Être affecté. *Gradhiva* (8), 3-9.

**Foucault Michel**, 1994 - *Dits et écrits - 1954-1988 IV 1980-1988*. Gallimard, Paris, 901.

**Gallais Jean**, 1975 - *La condition sahélienne. Pasteurs et paysans du Gourma*. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 239.

**Gallais Jean**, 1976 - Contribution à la connaissance de la perception spatiale chez les pasteurs du Sahel. *L'Espace géographique* (1), 33-38.

**Gallais Jean**, 1984 - *Hommes du Sahel. Espaces-Temps et Pouvoirs. Le Delta intérieur du Niger (1960-1980)*. Flammarion, Paris, 289.

**Geertz Clifford**, 1979 - *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Presses Universitaires de France, Paris, 293.

**George Pierre, Verger Fernand**, 1996 - *Dictionnaire de la Géographie*. Presses Universitaires de France, Paris, 500.

**Gilbert Anne**, 1986 - L'idéologie spatiale : conceptualisation, mise en forme et portée pour la géographie. *L'Espace géographique* (1), 57-66.

**Godelier Maurice**, 1984 - *L'idéal et le matériel*. Fayard, Paris, 348.

**Goffman Erving**, 1987 - *Façons d' parler*. Les Editions de Minuit, Paris, 285.

**Gold Raymond I.**, 2003 - Jeux de rôles sur le terrain. Observation et participation dans l'enquête sociologique. In Céfaï Daniel, *L'enquête de terrain*. La Découverte, Paris, 340-349.

**Gonin Patrick**, 1997 - *D'entre deux territoires. Circulations migratoires et développement entre le bassin du fleuve Sénégal et la France*. Thèse H.D.R, Géographie, Université des Sciences et Technologies de Lille, 384.

**Gourou Pierre**, 1946 - *Les pays tropicaux. Principes d'une géographie économique et humaine*. Presses Universitaires de France, Paris, 196.

**Grégoire Emmanuel**, 1999 - *Touaregs du Niger. Le destin d'un mythe*. Karthala, Paris, 339.

**Grégoire Emmanuel, Schmitz Jean**, 2000 - Monde arabe et Afrique noire : permanence et nouveaux liens. *Autrepart* (16), 5-20.

**Guengant Jean-Pierre**, 1996 - Migrations internationales et développement : les nouveaux paradigmes. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 12 (2), 105-119.

**Guillaud Dominique, Seysset Maorie, Walter Annie** (eds.), 1998 - *Le Voyage inachevé... à Joël Bonnemaison*. ORSTOM Editions, Paris, 775.

**Guillaud Dominique, Walter Annie**, 1998 - L'invitation au voyage. In Guillaud Dominique, Seysset Maorie, Walter Annie, *Le Voyage inachevé... à Joël Bonnemaison*. Paris. Editions de l'ORSTOM, 13-33.

**Guillaume Henri**, 1976 - Les liens de dépendance à l'époque précoloniale chez les Touaregs de l'Imanen (Niger). *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* (22), 111-129.

**Guillaume Henri**, 1977 - Pouvoir et dépendance chez les Twareg sédentaire du Niger. *Séminaire Interdisciplinaire. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Document dactylographié*, 6.

**Guilmoto Christophe Z.**, 1997 - Migrations en Afrique de l'Ouest, effets d'échelle et déterminants. In Gastellu Jean-Marc, Marchal Jean-Yves, *La ruralité dans les pays du Sud à la fin du XXe siècle*. ORSTOM éditions, Paris, 495 - 530.

**Guilmoto Christophe Z., Sandron Frédéric**, 1999 - Approche institutionnelle de la migration dans les pays en voie de développement. *Economie rurale*, (252), 47-54.

**Guilmoto Christophe Z., Sandron Frédéric, 2003 - *Migration et développement*. La Documentation Française, Paris, 142.**

**Haeringer Philippe, 2000 - Abidjan : quatre cercles plus un. In Dureau Françoise, Dupont Véronique, Lelièvre Eva, Lévy Jean-Pierre, Lulle Thierry, *Métropoles en mouvement. Une comparaison internationale* Anthropos, Paris, 73-80.**

**Haeringer Philippe, 2004 - L'économie invertie. Un scénario interprétatif. In Wackerman Gabriel, *L'Afrique en dissertations corrigées*. Ellipses, Paris.**

**Haeringer Philippe, 2004 - L'économie invertie. Un essai de définition. In Wackerman Gabriel, *L'Afrique en dissertations corrigées*. Ellipses, Paris.**

**Hammar Tomas, Tamas Kristof, 1997 - Why Do People Go or Stay ? In Hammar Tomas, Brochmann Grete, Tamas Kristof, Faist Thomas, *International Migration. Immobility and Development*. BERG, New-York, 1-19.**

**Hawad, 1990 - La *teshu.nara* antidote de l'Etat. *R E M M* (57), 123-140.**

**Herry Claude, 1991 - Quelques aspects des relations ville-village. In Quesnel André, Vimard Patrice, *Migration, changements sociaux et développement*. ORSTOM, Paris, 231-242.**

**Hirschorn Monique, Berthelot Jean-Michel (eds.), 1996 - *Mobilités et ancrages. Vers un nouveau mode de spatialisation ?* L'Harmattan, Paris, 157.**

**Hoyaux André-Frédéric, 2002 - Entre construction territoriale et constitution ontologique de l'habitant : introduction épistémologique aux apports de la phénoménologie au concept d'habiter. [Disponible sur Internet], *Cybergeog* (216).**

**Human Rights Watch, 2001 - *Rapport : Le nouveau racisme La manipulation politique de l'ethnicité en Côte d'Ivoire*. [Disponible sur Internet], <http://www.hrw.org>, non paginé.**

**Human Rights Watch, 2002 - *Rapport : Abus commis par le gouvernement en réponse à la révolte de l'armée*. <http://www.hrw.org>, 17.**

**Jacobs Jane M., 2001 - Espaces (post)coloniaux. In Staszak Jean-François, Collignon Beatrice, Chivallon Christine, Debarbieux Bernard, Généau de Lamarlière Isabelle, Hancock Claire, *Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines*. Belin, Paris, 99-115.**

**Jamin Jean, 1985 - Le texte ethnographique. Argument. *Etudes rurales* (97-98), 13-24.**

**Kant Emmanuel, 1980 - *Critique de la raison pure*. Gallimard, Paris, 1018.**

**Kayser Bernard, 1978 - "Sans enquête, pas de droit à la parole !" *Hérodote* (1), 6-18.**

**Kimba Idrissa, 1981 - *Guerres et sociétés Les populations du "Niger" occidental au XIXe siècle et leurs réactions face à la colonisation (1896-1906)*. Etudes Nigériennes n°46. Institut de Recherches en Sciences Humaines, Niamey, 222.**

**Klute Georg, 1998 - Réflexions sur la politique coloniale de l'esclavage en Afrique Occidentale Française (AOF): le cas des Touaregs. *Cahiers d'Etudes Pluridisciplinaires. L'Ouest saharien : état des lieux et matériaux de recherche*, 1, 113-123.**

**Knafou Rémy (eds.), - *L'état de la géographie Autoscopie d'une science*. Belin, Paris, 438.**

**Knafou Rémy (eds.), 1998 - *La planète "nomade" Les mobilités géographiques d'aujourd'hui*. Belin,**

Paris, 247.

**Komlavi Hahonou Eric**, 2002 - *Gorouol (Enquête de référence, 2001-2002)*. Observatoire de la décentralisation au Niger. Laboratoire d'études et recherches sur les dynamiques sociales et le développement local, Niamey, 87.

**Lacoste Yves**, 1977 - L'enquête et le terrain : un problème politique pour les chercheurs, les étudiants et les citoyens. *Hérodote* (8), 3-20.

**Lacoste Yves**, 1985 - *Géographie du sous-développement*. Presses Universitaires de France, Paris, 286.

**Lanternari Vittorio**, 1960 - *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*. Maspéro, Paris, 395.

**Laplace-Treytore Danièle**, 2000 - La question de l'Autre en géographie. Approches conceptuelles et discursives. *Sud-Ouest Européen* (8), 91-96.

**Laplantine François**, 1994 - *Transatlantique. Entre Europe et Amériques Latines*. Payot, Paris, 295.

**Laplantine François**, 1996 - *La description ethnographique*. Nathan, Paris, 128.

**Laplantine François**, 1999 - *Je, nous et les autres. Être humain au-delà des appartenances*. Le Pommier-Fayard, Paris, 152.

**Laplantine François**, 2001 - *L'anthropologie*. Payot, Paris, 243.

**Lassailly-Jacob Véronique**, 1999 - Migrants malgré eux Une proposition de typologie. In Lassailly-Jacob Véronique, Marchal Jean-Yves, Quesnel André, *Déplacés et réfugiés. La mobilité sous contrainte*. Editions de l'IRD, Paris, 27-45.

**Le Berre Maryvonne**, 1995 - Territoires. In Bailly Antoine, Ferras Robert, Pumain Denise, *Encyclopédie de géographie*. Economica, Paris, 601-622.

**Le Bris Emile, Quesnel André, Vimard Patrice**, 1977 - Essai d'enquête spécifique dans une région à forte pression démographique. *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, XIV (4), 383-408.

**Leiris Michel**, 1995 - *L'Afrique fantôme*. Gallimard, Paris, 655.

**Lejeune Philippe**, 1980 - *Je est un autre. L'autobiographie, de la littérature au médias*. Seuil, Paris, 333.

**Lejeune Philippe**, 1985 - Ethnologie et littérature : Gaston Lucas, serrurier. *Etudes rurales* (97-98), 69-83.

**Lenclud Gérard**, 1996 - La mesure de l'exces. Remarques sur l'idée même de surinterprétation. *Enquête* (3), 17-30.

**Lévy Jacques**, 1991 - A-t-on encore (vraiment) besoin du territoire ? *EspacesTemps* (51-52), 102-142.

**Lévy Jacques**, 1999 - *Le tournant géographique. Penser l'espace pour lire le monde*. Belin, Paris, 399.

**Lévy Jacques**, 2004 - Génération : contexte générationnel et dynamique de la géographie. *EspacesTemps* (84-85-86), 215-223.

Lévy Jacques, Lussault Michel (eds.), 2000 - *Logiques de l'espace, esprit des lieux Géographies à Cerisy*. Belin, Paris, 351.

Lévy Jacques, Lussault Michel (eds.), 2003 - *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Belin, Paris, 1034.

Lombard Jérôme, 2002 - Mali : faire une nation avant l'intégration régionale. *L'Espace géographique*, 31 (3), 276-279.

Lussault Michel, 2000 - Action(s)! In Lévy Jacques, Lussault Michel, *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*. Belin, Paris, 11-36.

Ma Mung Emmanuel, 1994 - Non-lieu et utopie : la diaspora chinoise et le territoire. *L'Espace géographique* (2), 106-114.

Ma Mung Emmanuel, 1999 - *Autonomie, migrations et altérité. Essai sur l'espace géographique : espace, autonomie, altérité (3<sup>ème</sup> partie)*. Thèse H.D.R., Géographie, Université de Poitiers, Poitiers, 448.

Ma Mung Emmanuel, 1999 - L'espace géographique entre l'espace phénoménal et l'espace du monde. In Chivallon Christine, Ragouet Pascal, Samers Michael, *Discours scientifiques et contextes culturels. Géographies françaises et britanniques à l'épreuve postmoderne*. Bordeaux, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 285-309.

Ma Mung Emmanuel, Doraï Kamel, Hily Marie-Antoinette, Loyer Frantz, 1998 - *Bilan des travaux sur la circulation migratoire*. Migrinter, Poitiers. Ministère de la solidarité et de l'emploi, Paris, 144.

Malinowski Bronislaw, 1985 - *Journal d'ethnologue*. Editions du Seuil, Paris, 302.

Malinowski Bronislaw, 1989 - *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Gallimard, Paris, 606.

Malmberg Gunnar, 1997 - Time and Space in International Migration. In Hammar Tomas, Brochmann Grete, Tamas Kristof, Faist Thomas, *International Migration, Immobility and Development*. BERG, New-York, 21-48.

Marchal Jean-Yves, Quesnel André, 1997 - Dans les vallées du Burkina-Faso, l'installation de la mobilité. In Gastellu Jean-Marc, *La ruralité dans les pays du Sud à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle*. ORSTOM, Paris, 595-614.

Marie Alain, 1997 - Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine. In Marie Alain, *L'Afrique des individus*. Karthala, Paris, 53-110.

Marie Alain (eds.), 1997 - *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*. Karthala, Paris, 438.

Marie Claude-Valentin, 1996 - Migrations de crise...ou crise des migrations. In Robin Nelly. *Atlas des migrations ouest-africaines vers l'Europe, 1985-1993*. ORSTOM Editions, Eurostat, Paris, 11-61.

Marie Jérôme, 1993 - *Le territoire de la mare d'Ossolo : diversité culturelle et système agricole pastoraux dans l'ouest du Sahel nigérien*. Espaces tropicaux n°11, CEGET, Bordeaux, 320.

Marie Michel, 1996 - "Les terres et les mots", une trajectoire dans les sciences humaines. In Ostrowetsky Sylvia, *Sociologues en ville*. L'Harmattan. Paris, 31-43.

Mariko Kélétioui, 1984 - *Les Touaregs ouelleminden*. Karthala, Paris, 176.

- Marmorá Lelio, 2002 - *Les politiques de migrations internationales*. L'Harmattan, Paris, 269.
- Marniesse Sarah, Dubois Jean-Luc, 1999 - La pauvreté dans tous ses états. *Courrier de la Planète*, V (53), 11-13.
- Martin Jean-Yves, Leroy Guillaume (eds.), 2002 - *Développer un durable ? Doctrines, pratiques, évaluations*. IRD Editions, Paris, 344.
- Mauss Marcel, 1992 - *Manuel d'ethnographie*. Payot, Paris, 264.
- May John F., Harouna Soumana, Guengant Jean-Pierre, 2004 - *Nourrir, éduquer et soigner tous les Nigériens. La démographie en perspective*. Département du Développement Humain, Région Afrique, Banque mondiale, Washington, 107.
- Meillassoux Claude (eds.), 1975 - *L'esclavage dans l'Afrique pré-coloniale*. Maspéro, Paris, 581.
- Meillassoux Claude, 1998 - *Anthropologie de l'esclavage*. Presses Universitaires de France, Paris, 375.
- Merrifield Andy, 2001 - Le "savoir situé" et l'exploration : retour sur les "expéditions géographiques" de W. Bunge. In Staszak Jean-François, Collignon Béatrice, Chivallon Christine, Debarbieux Bernard, Géneau de Lamarlière Isabelle, Hancock Claire, *Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines*. Belin, Paris, 138-150.
- Mfoulou Raphaël, 1989 - Tendances migratoires récentes en Afrique noire francophone. In, *Actes du séminaire scientifique sur les tendances migratoires actuelles et l'insertion des migrants dans le pays de la francophonie. Bilan et perspectives*. Les Publications du Québec, Québec, 73-90.
- Michel Franck, 2000 - *Désirs d'ailleurs. Le voyage commence là où s'arrêtent nos certitudes*. Armand Colin, Paris, 270.
- Mounkaila Harouna, 1998 - *Migrations, environnement et santé au Niger : dynamique récente des migrations Songhai-Zarma dans le département de Tillabéri (ouest du Niger)*. Thèse de 3<sup>ème</sup> cycle, Bordeaux III, 472.
- Naudet Jean-David, 2000 - Le dilemme entre solidarité et dépendance. *Autrepart* (13), 173-193.
- Nicolaï Henri, 1983 - Transition démographique et mobilité de la population en Afrique tropicale. *Espace Populations Sociétés*, (1), 61-66.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1976 - *Quand nos pères étaient captifs... Récits paysans du Niger*. Nubia, Paris, 190.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1982 - *Concepts et conceptions songhay-zarma (histoire, culture, société)*. Nubia, Paris, 447.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1984 - *Les sociétés songhay - zarma (Niger - Mali)*. Karthala, Paris, 299.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1995 - La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête* (1), 71-112.
- Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1995 - *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Karthala, Paris, 221.
- Ostrowetsky Sylvia (eds.), 1996 - *Sociologues en ville*. L'Harmattan, Paris, 276.

- Ouaidou Nassour G.**, 1989 - L'insertion des migrants : une préoccupation en Afrique subsaharienne sahélienne. In, *Actes du séminaire scientifique sur les tendances migratoires actuelles et l'insertion des migrants dans les pays de la francophonie Bilan et perspectives*. Les Publications du Québec, Québec, 219-228.
- Oucho John O.**, 1993 - Towards Migration Research Networking in Eastern-Southern African Subregions. *International Migration*, XXXI (4), 625-641.
- Ouedraogo Dieudonné**, 1994 - Population, migrations et développement. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10 (3), 7-15.
- Pandolfi Paul**, 2001 - Les Touaregs et nous : une relation triangulaire ? *Ethnologies comparées*. [disponible du Internet] <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm> (2), 1-12.
- Pandolfi Paul**, 2004 - La construction du mythe touareg. Quelques remarques et hypothèses. *Ethnologies comparées*. <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm> (7), 1-12.
- Paul-Lévy Françoise, Segaud Marion**, 1983 - *Anthropologie de l'espace*. Centre Georges Pompidou, Paris, 345.
- Perec Georges**, 1985 - *Penser/Classer*. Hachette, Paris, 185.
- Pliez Olivier**, 2002 - Vieux réseaux et nouvelles circulations entre les deux rives du Sahara. *Méditerranée*, 99 (3-4), 31-40.
- Poinard Michel**, 1981 - Retour ou va-et-vient. L'exemple portugais. *Hommes et Terres du Nord* (Hors Série, Migrations internes et externes en Europe occidentale), 820-826.
- Pourtier Roland**, 1983 - Nommer l'espace. L'émergence de l'Etat territorial en Afrique Noire. *L'Espace géographique* (4), 293-304.
- Prasse Karl-G., Alojaly Ghoubeïd, Mohamed Ghabdouane**, 1998 (2<sup>e</sup> éd.) - *Lexique. Touareg-Français*. The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, Copenhagen, 467.
- Prigogine Ilya, Stengers Isabelle**, 1988 - *Entre le temps et l'éternité*. Fayard, Paris, 222.
- Programme des Nations Unies pour le Développement**, 2000 - *La coopération PNUD-Niger en l'an 2000*. [Disponible du Internet], [http://www.pnud.ne/pnudfr/prgm/coop\\_ner.html](http://www.pnud.ne/pnudfr/prgm/coop_ner.html).
- Programme des Nations Unies pour le Développement**, 2003 - *Les Objectifs du Millénaire pour le Développement : un pacte entre les pays pour vaincre la pauvreté humaine*. Economica, Paris, 376.
- Quesnel André**, 1999 - Peuplement rural, dynamique agricole et régime foncier. In, *Examen et évaluation de l'application du programme d'action de la conférence internationale sur la population et le développement (1994). Contribution de la France à la 21<sup>ème</sup> session extraordinaire de l'assemblée générale de l'organisation des Nations-Unies. Ministère de l'Emploi et de la Solidarité, Ministère des Affaires Etrangères*. New-York, 101-112.
- Quesnel André, Boyer Florence, Souchaud Sylvain**, 2003 - *Migrations internationales, recompositions territoriales et développement Document de problématique et d'orientation de recherches*. CEPED, Paris, 59.
- Rabinow Paul**, 1985 - Fantasia dans la bibliothèque. Les représentations sont des faits sociaux : modernité et post-modernité en anthropologie. *Etudes rurales* (97-98), 91-114.

Radkowski Georges-Hubert de, 2002 - *Anthropologie de l'habiter. Vers le nomadisme*. Presses Universitaires de France, Paris, 166.

Raffestin Claude, 1981 - Les notions de limites et de frontière et la territorialité. *Regio Basiliensis, Revue de géographie de Bâle*, XXII (2-3), 119-127.

Raffestin Claude, 1986 - Territorialité : Concept ou Paradigme de la géographie sociale. *Geographica Helvetica* (2), 91-96.

Raffestin Claude, 1990 - La frontière comme représentation : discontinuité géographique et discontinuité idéologique. *Relations internationales* (63), 292-303.

Raffestin Claude, Bresso Mercedes, 1982 - Tradition, modernité, territorialité. *Cahiers de Géographie du Québec*, 26 (68), 185-198.

Rahnema Majid, 2003 - *Quand la misère chasse la pauvreté*. Fayard, Actes Sud, Paris, 322.

Raynaud Claude, 1997 - *Sahels. Diversité et dynamiques des relations société-nature*. Karthala, Paris, 430.

Raynaud Claude, Lavigne Delville Philippe, 1997 - Un espace partagé : complémentarité et concurrence des usages. In Raynaud Claude, *Sahels Diversité et dynamique des relations société-nature*. Karthala, Paris, 143-174.

Recensement général de la population et de l'habitat 1988, 1992 - *Tome 2 : Répartition spatiale de la population et migrations*. Ministère délégué auprès du Premier Ministre chargé de l'économie, des finances et du plan, République de Côte d'Ivoire, Abidjan, 72.

Rettaillé Denis, 1988 - Discontinuité catastrophique dans un système géographique. Les migrations au Sahel. *Etudes Sahéliennes. Cahiers Géographiques de Rouen* (30), 67-84.

Rettaillé Denis, 1989 - La conception nomade de la ville. In, *Le nomade. l'oasis et la ville Actes de la Table-Ronde tenue à Tours le 21-22-23 septembre 1989*. URBAMA, Fascicule de Recherches n°20, Tours, 21-35.

Rettaillé Denis, 1993 - Afrique : le besoin de parler autrement qu'en surface. *EspacesTemps* (51-52), 52-62.

Rettaillé Denis, 1997 - *Le monde du géographe*. Presses de Sciences Po, Paris, 284.

Rettaillé Denis, 1998 - Concepts du nomadisme et nomadisation des concepts. In Knafou Rémy, *La planète "nomade". Les mobilités géographiques d'aujourd'hui*. Belin, Paris, 37-58.

Rettaillé Denis, 1998 - Le territoire est-il un lieu ? In Frérot Anne-Marie, *Espaces et sociétés en Mauritanie, Fascicule de recherches n°33*. URBAMA Tours, 99-104.

Rettaillé Denis, 1998 - Fantômes et parcours africains. *L'information géographique* (2), 51-65.

Rettaillé Denis, 2004 - Le destin du pastoralisme nomade en Afrique. *L'information géographique* (Hors série Afrique), 88-102.

Ricoeur Paul, 1997 - *L'idéologie et l'utopie*. Seuil, Paris, 411.

Rist Gilbert, 1996 - *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Presses de Sciences Po, Paris, 426.

- Robin Nelly, 1992 - L'espace migratoire de l'Afrique de l'ouest : panorama statistique. *Hommes et migrations* (1160), 6-15.
- Rouch Jean, 1956 - *Migrations au Ghana (Gold Coast) Enquête 1953-1955*. Société des africanistes, Paris, 173.
- Salama Pierre, Valier Jacques, 1994 - *Pauvretés et inégalités dans le Tiers Monde*. La Découverte, Paris, 221.
- Santos Milton, 1978 - De la société au paysage. La signification de l'espace humain. *Hérodote* (9), 66-73.
- Sartre Jean-Paul, 1946 - *L'existentialisme est un humanisme*. Nagel, Paris, 141.
- Sautter Gilles, 1993 - *Parcours d'un géographe Des paysages aux ethnies De la brousse à la ville De l'Afrique au monde (2 tomes)*. Editions Arguments, Paris, 708.
- Sautter Gilles, 1995 - Géographie et anthropologie. In Bailly Antoine, Ferras Robert, Pumain Denise, *Encyclopédie de géographie*. Economica, Paris, 189-201.
- Sautter Gilles, Pélissier Paul, 1993 - Bilan et perspectives d'une recherche sur les terroirs africains et malgaches (1962-'969). In Sautter Gilles, *Parcours d'un géographe. Des paysages aux ethnies. De la brousse à la ville. De l'Afrique au monde (2 tomes)* Editions Arguments, Paris, 654-679.
- Schaeffer Fanny, 1999 - *Champ, réseau et circulation migratoire: articulation de ces trois notions à travers l'étude de la migration marocaine. L'exemple de la communauté marocaine de Strasbourg*. Mémoire de D.E.A., Université de Poitiers, 78.
- Schaeffer Fanny, 2004 - *Le territoire des passe-frontières : dynamiques sociales, identitaires et spatiales de la structuration du champ migratoire marocain*. Thèse Doctorat Géographie, Université de Poitiers, Poitiers, 478.
- Séchet Raymonde, 1996 - *Espaces et pauvretés la géographie interrogée*. L'Harmattan, Paris, 213.
- Secrétariat permanent du DSRP Cabinet du Premier Ministre, 2002 - *Stratégie de réduction. SRP Complète préparée par le Gouvernement du Niger Le Niger contre la pauvreté*. Secrétariat permanent du Document de Stratégie de Réduction de la Pauvreté. République du Niger, Niamey, 126.
- Simon Gildas, 1995 - *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*. Presses Universitaires de France, Paris, 429.
- SNV/PNUD Antenne régionale du programme d'appui Téra Nord, 1998 - *Document de projet "Téra Nord". Programme cadre national de lutte contre la pauvreté*. République du Niger, Niamey, 83.
- Sorab M. Ibrahim, 1993 - *La sédentarisation des nomades Kel Tamasheq de Bankilaré*. Mémoire de maîtrise, Université de Côte d'Ivoire, 89.
- Spittler Gerd, 1999 - Les Kel Ewey face à la famine. *Journal des anthropologues* (76), 75-83.
- Stalker Peter, 1995 - *Les travailleurs immigrés Etude des migrations internationales de main d'oeuvre*. B.I.T., Genève, 346.
- Staszak Jean-François, Collignon Béatrice, Chivallon Christine, Debarbieux Bernard, Généau de Lamarlière Isabelle, Hancock Claire (eds.), 2001 - *Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines*. Belin, Paris, 313.

Stock Mathis, 2004 - L'habiter comme pratique des lieux géographiques. *Espaces/temps.net. Textuel*, 18.12.2004, [Disponible sur Internet], <http://espacestemp.net/document1061.html>.

Stone Environmental Inc, 2001 - *Atlas Préliminaire de Pauvreté/Vulnérabilité Préparé pour le Gouvernement du Niger, Secrétariat permanent du DSRP*, [Disponible sur Internet]

Straubhaar Thomas, 1986 - The Causes of International labor Migrations - A Demand - Determined Approach. *International Migration Review*, XX (4), 835-855.

Tapinos Georges, 2002 - La population étrangère. In Tapinos Georges, Hugon Philippe, Vimard Patrice, *La Côte d'Ivoire à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle Défis démographiques et développement durable*. Karthala, Paris, 387-408.

Tarrius Alain, 1989 - *Anthropologie du mouvement*. Paradigme, Caen, 185.

Tarrius Alain, 1996 - La réussite des clandestins. Marocains et réseaux souterrains de travail : de l'agriculture au commerce international. *Espaces et sociétés* (87), 13-35.

Tarrius Alain, 2001 - Au-delà des Etats-nations des sociétés de migrants. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 17 (2), 37-61.

Testart Alain, 1999 - Ce que merci veut dire. Esclaves et gens de rien sur la côte Nord-ouest américaine. *Revue l'Homme* (152), 9-28.

Tidjani Alou Mahaman, - Courtiers malgré eux. Trajectoires de reconversion dans l'association Timidria au Niger. In Bierschenk Thierry, Chauveau Jean-Pierre, Olivier de Sardan Jean-Pierre, *Les courtiers en développement*, Karthala, Paris.

Tidjani Alou Mahaman, 2000 - Démocratie, exclusion sociale et quête de la citoyenneté : cas de l'association Timidria au Niger. *Journal des Africanistes*, 70 (1-2), 173-195.

Timera Mahamet, 2001 - Les migrations des jeunes Sahéliens: affirmation de soi et émancipation. *Autrepart* (18), 37-49.

Traoré Sadio, Bocquier Philippe, 1998 - *Synthèse régionale. Réseau migrations et urbanisation en Afrique de l'Ouest (REMUAO)*. Études et travaux du CERPOD, n°15, Bamako.

Turco Angelo, 2001 - Mythe et géographies. *Cahiers de Géographie du Québec*, 45 (126), 369-388.

Turco Angelo, 2001 - Sociotopies : institutions géographiques de la subjectivité. *Cahiers de Géographie du Québec*, 45 (125), 269-284.

Veltz Pierre, 1996 - *Mondialisation, Villes et Territoires. L'économie d'archipel*. P. U. F., Paris, 263.

Vernant Jean-Pierre, 1989 - *L'individu, la mort, l'amour*. Gallimard, Paris, 232.

Xiberras Martine, 1996 - *Les théories de l'exclusion. Pour une construction de l'imaginaire de la déviance*. Armand Colin, Paris, 204.

Zakari Saley, Boubacar Hamidou, 2003 - *Etude sur les conditions de vie des migrants ayant fui la guerre en Côte d'Ivoire dans les communautés de la région de Tahoua Rapport final*. Care International, Birni N'Koni.

Zanou Benjamin, 2001 - *Recensement général de la population et de l'habitat de 1998 Volume IV Analyse des résultats, tome 2 Migrations*. Institut National de la Statistique, République de Côte d'Ivoire, Abidjan, 106.

**Zanou Benjamin, Aka Désiré Doré, 1994 - *Abidjan la cosmopolite : une étude démographique de la ville d'Abidjan*. Institut nationale de la statistique. Ministère délégué auprès du Premier Ministre chargé de l'économie, des finances et du plan. République de Côte d'Ivoire, Abidjan.**

**Zeneidi Henri Djemila, 2002 - *Les SDF et la ville Géographie du savoir-survivre*. Editions Bréal, Paris, 288.**

## ANNEXES

## ANNEXES 1 : DEFINITIONS ET USAGE DE LA PAUVRETE PAR LES INSTITUTIONS INTERNATIONALES

### *Annexe 1-1 . Les objectifs du millénaire pour le développement Un pacte entre les pays pour vaincre la pauvreté humaine*

#### **Objectif 1 : Faire disparaître l'extrême pauvreté et la faim**

*Cible 1 Réduire de moitié, entre 1990 et 2015 la proportion de la population dont le revenu est inférieur à un dollar par jour*

*Cible 2 Réduire de moitié, entre 1990 et 2015 la proportion de la population souffrant de la faim*

#### **Objectif 2 : Garantir à tous une éducation primaire**

*Cible 3 D'ici 2015, donner à tous les enfants, garçons et filles, partout dans le monde, les moyens d'achever un cycle complet d'études primaires*

#### **Objectif 3 : Promouvoir l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes**

*Cible 4 Éliminer les disparités entre les sexes dans les enseignements primaires et secondaires d'ici 2005 si possible, et à tous les niveaux de l'enseignement en 2015 au plus tard*

#### **Objectif 4 : Réduire la mortalité des enfants**

*Cible 5 Réduire des deux tiers, entre 1990 et 2015, le taux de mortalité des enfants de moins cinq ans.*

#### **Objectif 5 : Améliorer la santé maternelle**

*Cible 6 Réduire de trois quart, entre 1990 et 2015, le taux de mortalité maternelle*

#### **Objectif 6 : Combattre le VIH/sida, le paludisme et d'autres maladies**

*Cible 7 D'ici 2015, enrayer la propagation du VIH/sida et commencer d'inverser la tendance actuelle.*

*Cible 8 D'ici 2015, enrayer la propagation du paludisme et d'autres grandes maladies, et commencer d'inverser la tendance actuelle.*

#### **Objectif 7 : Assurer la durabilité des ressources environnementales**

*Cible 9 Intégrer les principes du développement durable dans les politiques nationales et inverser la tendance actuelle à la déperdition des ressources environnementales*

*Cible 10 D'ici 2015, réduire de moitié le pourcentage de la population privée d'un accès régulier à l'eau potable.*

*Cible 11 Parvenir, d'ici 2010, à améliorer sensiblement la vie d'au moins cent millions d'habitants de taudis.*

#### **Objectif 8 : Mettre en place un partenariat mondial pour le développement**

*Cible 12 Instaurer un système commercial et financier plus ouvert, fondé sur des règles, prévisibles et non discriminatoires, ce qui implique un engagement en faveur de la bonne gouvernance, du développement et de la lutte contre la pauvreté, aussi bien à un niveau national qu'international*

*Cible 13 Subvenir aux besoins spécifiques des pays les moins avancés ce qui suppose l'admission en franchise et hors contingents de leurs exportations, un programme renforcé d'aiguillage de la dette, ainsi qu'une aide publique au développement plus généreuse aux pays qui démontrent leur volonté de lutter contre la pauvreté.*

*Cible 14 Subvenir aux besoins spécifiques des pays enclavés et des petits Etats insulaires en développement en appliquant le Programme d'action pour le développement durable des petits Etats insulaires en développement et les conclusions de la vingt-deuxième session extraordinaire de l'Assemblée générale.*

*Cible 15 Engager une démarche globale pour régler le problème de la dette des pays en développement par des mesures nationales et internationales propres à rendre cet endettement supportable à long terme*

*Cible 16 En coopération avec les pays en développement, imaginer et appliquer des stratégies de nature à créer des emplois productifs décents par les jeunes.*

*Cible 17 En coopération avec les laboratoires pharmaceutiques, proposer des médicaments essentiels accessibles à tous dans les pays en développement.*

*Cible 18 En coopération avec le secteur privé, mettre à la disposition de tous les bienfaits de nouvelles technologies, notamment celles de l'information et des communications*

Source : (Programme des Nations Unies pour le Développement, 2003, p. 1-3)

*Annexe 1-2 : Les intitulés des différents rapports sur le développement humain produits annuellement par le PNUD*

Les titres des rapports annuels du PNUD constituent des reflets de la politique élaborée en matière de développement. Documents de référence pour l'ensemble des bailleurs de fonds, comme pour l'ensemble des O.N.G., ces rapports ont des implications au-delà de cette simple structure : ils donnent les directives, les orientations des projets de développement au niveau mondial. Dans la première moitié des années 1990, ils insistent sur la définition et la mesure du développement humain, notion qui est alors en train de s'imposer. La notion de pauvreté n'apparaît qu'en 1997, jusqu'en 2002, elle disparaît au profit d'une analyse de la mondialisation et de ses conséquences. Elle réapparaît en 2003, pour s'imposer définitivement dans le cadre des Objectifs du Millénaire. Le dernier rapport produit en 2004, fait quant à lui état d'une « découverte » de la dimension culturelle dans le développement, celle-ci étant envisagée surtout sous l'angle du droit des minorités.

1990 : *Concept et mesure du développement humain*

1991 : *Financer le développement humain*

1992 : *Les dimensions globales du développement humain*

1993 : *La participation des populations*

1994 : *Les nouvelles dimensions de la sécurité humaine*

1995 : *Genre et développement humain*

1996 : *Croissance économique et développement humain*

1997 : *Le développement humain pour éradiquer la pauvreté*

1998 : *La consommation pour le développement humain*

1999 : *La globalisation à visage humain*

2000 : *Les droits de l'homme et le développement humain*

2001 : *Travailler avec les nouvelles technologies pour le développement humain*

2002 : *Approfondir la démocratie dans un monde fragmenté*

2003 : *Les Objectifs du Millénaire pour le développement : Un pacte entre les pays pour vaincre la pauvreté humaine*

2004 : *La liberté culturelle dans un monde diversifié*

D'après : [http://hdr.unpd.org/reports/view\\_reports.cfm?](http://hdr.unpd.org/reports/view_reports.cfm?)

### *Annexe 1-3 : La Banque Mondiale et les enquêtes qualitatives sur la pauvreté*

Le rapport sur le développement dans le monde de la Banque Mondiale en 2000/2001, qui s'intitule « combattre la pauvreté » s'appuie sur une enquête qualitative auprès de 60 000 personnes. Malgré son caractère novateur pour une telle institution, cette enquête n'apparaît que sous la forme de paraboles destinées à illustrer les différentes facettes et définitions de la pauvreté. Les différentes citations présentées ci-dessous reflètent les préoccupations de cette institution quant aux manifestations de la pauvreté. De même la dernière fait état d'une possible réussite par le biais de l'organisation, c'est-à-dire des politiques d'orientation de la Banque Mondiale. Toutefois, elles reflètent toute l'ambiguïté de cette enquête, puisque chacune des personnes semble être désignée au préalable comme pauvre, le terme étant systématiquement répété. L'histoire de Basrabai qui suit se présente comme une véritable parabole, puisqu'elle condense l'ensemble des dimensions qui participent de la pauvreté : il s'agit d'une femme, vivant dans un village isolé, ayant des difficultés à scolariser ses enfants, soumise aux politiques de l'Etat et à ses aléas, comme aux pratiques des commerçants, mais ayant pris des responsabilités dans un groupement de femmes pour le développement local. La pauvreté est décrite au travers de l'observation comme des entretiens. Cette histoire vise ainsi à mettre en évidence tant les manifestations de la pauvreté que les possibilités de réussite offerte par les politiques mises en place.

« L'étude intitulée La Parole est aux pauvres, fondée sur l'expérience vécue de plus de 60 000 femmes et hommes défavorisés dans 60 pays, a été réalisée en préparation du Rapport sur le développement dans le monde 2000/2001. Elle comporte deux volets : une analyse des études sur la pauvreté effectuées récemment dans 50 pays, portant sur quelque 40 000 personnes, et une nouvelle étude comparée menée en 1999 dans 23 pays, en consultation avec environ 20 000 femmes et hommes démunis. L'étude révèle que les pauvres agissent activement dans le cours de leur existence, mais qu'ils sont souvent incapables d'influer sur les facteurs sociaux et économiques qui déterminent leur niveau de vie

Les citations ci-dessous illustrent ce qu'être pauvre veut dire

*La pauvreté ? Ne me demandez pas ce que c'est vous l'avez rencontrée devant ma porte  
Regardez la maison, comptez les trous. Regardez mes affaires et les vêtements que je porte  
Regardez tout ce qu'il y a ici et écrivez ce que vous voyez. C'est ça la pauvreté*

Un homme pauvre, Kenya

*Evidemment, nos champs ne nous rapportent guère : tous les produits, les articles achetés dans les  
magasins coûtent cher. la vie est dure : nous travaillons et nous ne gagnons pas beaucoup, nous  
n'achetons presque rien, nous manquons de tout, il n'y a pas d'argent et nous nous trouvons  
pauvres. S'il y avait de l'argent*

Un groupe de femmes et d'hommes pauvres, Equateur

*Quand mon mari tombe malade, c'est une calamité. Notre vie s'arrête jusqu'à ce qu'il guérisse et  
retourne au travail*

Une femme pauvre, Zawyet Sultan, Egypte

*La pauvreté, c'est l'humiliation, le sentiment de dépendance, être obligé de subir le mépris, les  
insultes et l'indifférence quand on cherche de l'aide*

Une femme pauvre, Lettonie

*Au début, j'avais peur de tout et de tout le monde : de mon mari, du sarpanch du village, de la  
police. Aujourd'hui, je n'ai peur de personne. J'ai mon propre compte en banque, je suis  
responsable du groupe d'épargne de mon village. Je parle de notre mouvement à mes sœurs. Et  
nous avons un syndicat de 40 000 adhérents dans le district*

Un groupe de femmes et d'hommes pauvres, Inde »

Source : (Banque Mondiale, 2001, p. 3)

#### « L'histoire de Basrabai

Basrabai habite à Mohadi, un village situé à 500 km d'Ahmedabad, dans l'Etat indien du Gujarat, au bord de la mer d'Oman. Elle est la première à devenir *sarpanch* du *panchayat* (présidente du conseil local), à la suite d'amendements constitutionnels qui réservent aux femmes un tiers des sièges au conseil et un tiers des présidences.

Après un long trajet, nous franchissons un étroit bras de mer par une route impraticable à marée haute et nous arrivons au village. Le premier bâtiment qui s'offre à nos regards est une nouvelle construction en béton : l'école primaire. L'année dernière, le pire cyclone qu'on ait connu de mémoire d'homme a emporté les pailloles des villageois et ceux-ci ont dû chercher dans le seul bâtiment encore intact : l'école. Lorsque les secours sont arrivés, les villageois ont demandé d'autres constructions en béton et l'on en compte aujourd'hui une douzaine.

Nous arrivons chez Basrabai, une maison en béton d'une pièce construite à côté d'une paillole. Après les salutations d'usage, nous en venons à parler de l'école. Puisque c'est un jour de classe, nous demandons si nous pouvons assister à un cours. Basrabai nous apprend que le maître n'est pas là et qu'il n'est pas venu depuis un certain temps. En fait, il ne vient qu'une fois par mois, et encore. Protégé par le responsable éducatif du district, il agit plus ou moins comme bon lui semble.

Le maître vient le lendemain. La rumeur lui a appris que des visiteurs étaient arrivés au village. Il entre chez Basrabai et nous commençons à parler de l'école et des élèves. Pensant trouver une oreille compatissante auprès de ses visiteurs instruits, il s'épanche sur ses problèmes et sur la difficulté de faire la classe aux enfants, des sauvages sortis de la jungle selon lui.

C'en est trop pour Meeraben, membre de l'organisation des travailleuses indépendantes (SEWA), l'organisatrice de cette visite. Elle fait remarquer au maître qu'il gagne 6000 roupies par mois (plus de six fois le seul de pauvreté en Inde), qu'il a un emploi sûr et que la moindre des choses serait qu'il assure son service. Les parents veulent que leurs enfants apprennent à lire et à écrire, même si cela empêche les garçons d'aider leur père à pêcher et les filles d'aider leur mère à aller chercher de l'eau et du bois et à travailler dans les champs.

Plus tard dans la soirée, Basrabai préside la réunion du village. Le premier des deux points principaux est l'indemnisation des victimes du cyclone : en dépit des programmes de secours annoncés en grande pompe dans la capitale de l'Etat, les choses laissent fortement à désirer au niveau local, où les fonctionnaires jouent l'ignorance. Les membres de la SEWA relèvent le nom de ceux qui n'ont pas encore reçu les indemnités auxquelles ils ont droit et il est convenu que Basrabai et elles rencontreront les fonctionnaires locaux la semaine prochaine.

Le deuxième grand point est l'interdiction de pêcher dans les eaux côtières imposée par l'Etat pour protéger les stocks de poissons. Les gros chalutiers sont responsables de la surexploitation mais ce sont les petits pêcheurs qui sont pénalisés. Les patrons des gros chalutiers peuvent continuer à pêcher tant qu'ils graissent la poche des fonctionnaires bien placés.

Tout à coup, un grand fracas se fait entendre. Le frère de Basrabai a reçu un coup de corne au visage en essayant de séparer deux vaches qui se battaient. Si la blessure n'est pas traitée immédiatement, elle risque fort de s'infecter, mais il est tard et le médecin le plus proche réside dans une agglomération située à 10 km de là. En temps normal, il aurait été impossible de rien faire, mais, par chance, notre Jeep est là et l'on peut conduire le frère de Basrabai chez le docteur.

Pendant notre séjour, nous avons l'occasion de voir les broderies et les batiks artisanaux que les femmes du village produisent depuis des générations. La demande est forte, grâce à l'engouement international pour l'artisanat indien et la redécouverte de leurs racines par les nouvelles classes moyennes du pays. Mais, profitant de l'isolement des femmes, les commerçants réussissent à obtenir les articles à bas prix.

Les autorités nationales et territoriales ont mis en place toutes sortes de programmes de soutien en faveur de l'artisanat traditionnel, mais aucun n'est vraiment efficace. Aussi, SEWA a-t-elle pris l'initiative d'organiser les travailleuses à domicile et de leur donner directement accès aux marchés internationaux. Nous examinons une broderie qui vaudrait 150 roupies sur le marché international, 60 roupies dans un magasin d'Etat et 20 roupies si elle était vendue à un commerçant.

Le dernier jour, nous nous rendons au champ de Basrabai, à une heure de marche de chez elle. Les aléas de l'agriculture ne sont que trop évidents. Faute de pluie, le sol est dur et desséché. S'il ne pleut pas d'ici quelques jours, la récolte de mil de Basrabai sera perdue et elle aura payé inutilement un conducteur de tracteur pour labourer son champ, dépense financée par la vente de ses articles d'artisanat. Quand nous la retrouvons à Ahmedabad quelques jours plus tard, il n'y a toujours pas plu.

Nos entretiens avec Basrabai et avec les milliers de pauvres qui ont été consultés pour la préparation de ce rapport mettent en lumière les thèmes récurrents et familiers que sont le manque d'opportunités de revenu, l'insuffisance des liens avec le marché et le peu d'attention apporté aux besoins des pauvres par les institutions d'Etat. C'est aussi l'insécurité (risques de santé, risque de chômage et risques agricoles) qui fait que tout progrès est précaire. De tous les horizons, de villages de l'Inde aux favelas de Rio de Janeiro, en passant par les bidonvilles de Johannesburg et les fermes de l'Ouzbékistan, les problèmes présentés dans les récits se font écho.

Mais les conversations avec Basrabai et d'autres révèlent également des possibilités. Même si les fonctionnaires locaux et les structures officielles ne sont pas encore comptables de leurs actes devant Basrabai et son village, une politique volontariste a permis que Basrabai soit élue *sarpanch*, illustrant l'influence de l'Etat. SEWA aussi montre comment les pauvres peuvent se faire entendre en s'organisant pour défendre leurs droits, profiter des opportunités offertes par le marché et se protéger contre les risques.

Source : (Banque Mondiale, 2001, p. 2)

## ANNEXES 2 : DEFINITIONS ET REPRESENTATIONS DE LA PAUVRETE AU NIGER

### *Annexe 2-1 : Définitions et mesure de la pauvreté par le Document Stratégique de Réduction de la Pauvreté (DSRP)*

La rédaction du D.S.R.P. s'inscrit non seulement dans le cadre défini par la Banque Mondiale et le P.N.U.D. mais aussi dans la logique de l'Initiative en faveur des Pays Pauvres très Endettés (I.P.P.T.E.).

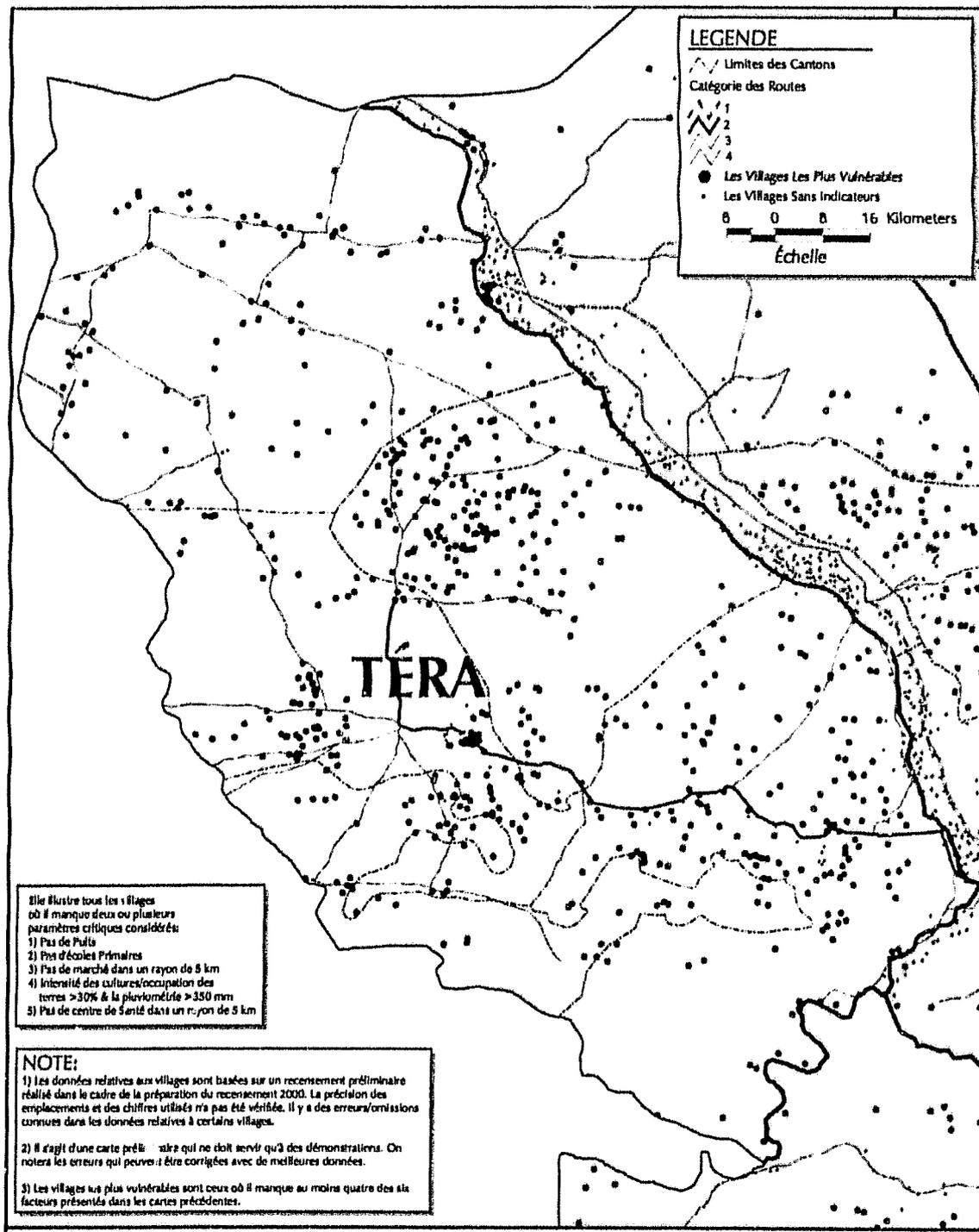
« Au Niger, la pauvreté est un phénomène multidimensionnel et complexe. C'est pourquoi, il est très difficile de lui donner une définition fixe et unique. D'après l'état des lieux actuel (diagnostics de groupes thématiques, rapports des institutions internationales, perception des populations), elle peut être définie comme la détérioration du pouvoir d'achat et des conditions de vie des populations résultant principalement de : l'absence de croissance économique due au déséquilibre structurel permanent entre la croissance moyenne faible du PIB et celle de la population ; l'absence du développement des secteurs et des facteurs productifs, notamment le blocage du développement rural qui tient lieu de secteur moteur de l'économie, la dégradation des ressources naturelles, la modicité et le recul du crédit à l'économie ; le faible accès de la majorité de la population aux services sociaux de base ; des faiblesses des capacités humaines et institutionnelles et des capacités de gouvernance (ces faiblesses étant beaucoup plus importantes à la base au niveau des communautés locales rurales et urbaines). La pauvreté se traduit aussi par l'absence de revenu adéquat (pauvreté monétaire) pour faire face aux besoins fondamentaux minimaux en matière de nutrition, de sécurité alimentaire, de santé, d'éducation et de l'accès aux infrastructures de base. La pauvreté se traduit également par un manque d'opportunités de participer à la vie sociale et économique. Au total, la pauvreté est un état de dénuement individuel ou collectif qui place l'homme dans une situation de manque ou d'insatisfaction de ses besoins vitaux essentiels<sup>117</sup> » (Secrétariat permanent du DSRP, 2002, p. 16)

---

<sup>117</sup> C'est nous qui soulignons.

Annexe 2-2 : Mesurer et représenter la pauvreté : L'atlas préliminaire de la Pauvreté / Vulnérabilité

Carte n°22 : Evaluation de la vulnérabilité de Téra



Source : (Stone Environmental Inc, 2001)

« Cette carte est basée sur le cumul des paramètres de villages, compilés dans les cartes précédentes. Elle illustre tous les villages où il manque deux ou plusieurs paramètres critiques considérés. Cette analyse donne une appréciation visuelle des communautés qui sont dans des conditions difficiles potentielles. Par exemple, des villages qui n'ont aucune école primaire, aucun marché et qui sont situés au-dessus des isohyètes 350 mm ont de très grandes difficultés pour survivre. Les villages affichés sont le résultat de l'interrogation de quatre des cinq paramètres de vulnérabilité identifiés dans le recensement ».

**Paramètres de Pauvreté / Vulnérabilité**

Pas de puits

Pas d'école primaire

Pas de marché dans un rayon de 5 km

Pas de route de classe 1, 2, 3 dans un rayon de 5 km

Pas de dispensaire dans un rayon de 5 km

Intensité des cultures/occupation des terres > 30% et pluviométrie < 350 mm

Pas de centre de santé dans un rayon de 5 km

Source : (Stone Environmental Inc, 2001, p. 8)

### ANNEXE 3 : CHRONOLOGIE DES PRINCIPAUX EVENEMENTS POLITIQUES AU NIGER DEPUIS L'INDEPENDANCE

Cette chronologie reflète l'instabilité politique qu'a connu le Niger depuis les années 1960. A la suite de plusieurs décennies de dictature, entre 1974 et 1991, il a eu à faire face à la rébellion touarègue et à deux coups d'état. Avec la réélection en 2004 de M. Tandja à la présidence (premier président réélu depuis 1970), le régime démocratique semble s'affirmer.

- 1960 : Indépendance du Niger. Diori Hamani est désigné comme président.
- 1970 : Réélection de Diori Hamani à la présidence de la République.
- 1974 : Coup d'état du lieutenant-colonel Seyni Kountché ; il prend le pouvoir, la constitution est suspendue.
- 1983 : 24 janvier : création d'un poste de Premier Ministre attribué à Oumarou Mamane.
- 14 novembre : remaniement ministériel. Ahmad Algabidi devient chef du gouvernement, les civils remplacent les militaires.
- 1987 : Mort de Seyni Kountché. Le colonel Ali Saïbou est nommé chef de l'Etat.
- 1988 : Création d'un parti unique, le Mouvement National de la Société de Développement (MNSD).
- 1989 : 17 mai : élection d'Ali Saïbou à la tête du Conseil supérieur d'orientation nationale, nouvelle instance suprême du pays.
- 24 septembre : adoption de la nouvelle constitution
- 10 décembre : élection d'Ali Saïbou à la présidence de la République
- 1990 : Affrontement entre Touareg et l'armée nigérienne
- 15 novembre : instauration du multipartisme
- 1991 : 29 juillet-3 novembre : conférence nationale. La constitution est suspendue, André Salifou est élu à la tête du Haut conseil de la République.
- 1992 : Rébellion touarègue
- 1992 : Adoption de la nouvelle constitution
- 1993 : Election à la présidence de Mahamane Ousmane
- 1995 : Signature d'un accord de paix entre le gouvernement et la rébellion touarègue.
- 1996 : 27 janvier : coup d'état militaire. Le général Baré Maïnassara prend le pouvoir.
- 12 mai : adoption d'une nouvelle constitution
- 7 juillet : Baré Maïnassara est élu Président de la République.
- 1997 : Premiers recrutements dans l'armée des ex-rebelles touaregs.
- 1998 : Le FMI accepte le plan d'ajustement structurel
- 1999 : Premières élections locales
- 9 avril : assassinat du Président Baré Maïnassara par sa garde personnelle.
- 11 avril : Le commandant Daouda Mallam Wanké est nommé chef de l'Etat. La constitution est suspendue, les élections locales annulées.
- 18 juillet : adoption d'une nouvelle constitution
- 24 novembre : élections présidentielles et législatives. Mamadou Tandja est élu à la présidence. Le MNSD obtient la majorité à l'assemblée.
- 2000 : Hamane Amadou est nommé Premier Ministre (toujours en exercice).
- 2004 : juillet : élections locales remportées par le MNSD.
- Décembre : réélection de M. Tandja à la présidence de la République, les élections législatives sont remportées par le MNSD.

## ANNEXE 4 : CHRONOLOGIE DES « EVENEMENTS » IVOIRIENS : DECEMBRE 1999-AVRIL 2005

### **1999 :**

24 décembre : Coup d'état du général Robert Gueï. Le président Henri Konan Bédié est destitué

29 décembre : Alassane Ouattara rentre en Côte d'Ivoire

### **2000 :**

23 juillet : Adoption par référendum de la nouvelle constitution et du code électoral, qui stipule que les candidats à la présidentielle doivent être « ivoirien de père et de mère eux-mêmes ivoiriens » et ne doivent pas « s'être prévalu d'une autre nationalité ». Alassane Ouattara se trouve éliminé.

22 octobre : Premier tour des élections présidentielles. Robert Gueï se déclare vainqueur, et son opposant, Laurent Gbagbo, en tête dans les résultats partiels, se déclare chef de l'Etat. De graves émeutes éclatent

26 octobre : Robert Gueï s'enfuit. Laurent Gbagbo est déclaré élu. De violents affrontements ethniques ont lieu dans tout le pays.

28 octobre : Découverte d'un charnier de 57 cadavres près de Yopougon à Abidjan. La responsabilité en est attribuée à la gendarmerie.

13 novembre : Robert Gueï reconnaît la légitimité de Laurent Gbagbo.

4 décembre : Suite à l'invalidation de la candidature d'Alassane Ouattara aux élections législatives, de violentes émeutes éclatent à Abidjan.

10 décembre : Déroulement des élections législatives, le RDR d'Alassane Ouattara a appelé au boycottage.

### **2001 :**

25 mars : Les élections municipales sont marquées par le retour du RDR dans la vie politique.

9 octobre-18 décembre : Le Forum de Réconciliation Nationale, présidé par Seydou Diarra, réunit l'ensemble des responsables politiques. Il reconnaît la nationalité ivoirienne d'Alassane Ouattara et la légitimité du gouvernement de Laurent Gbagbo.

### **2002**

19 septembre : Une tentative de coup d'état à Abidjan dégénère en soulèvement armé. Les villes de Bouaké et Korhogo passent sous contrôle rebelle. Robert Gueï et le ministre de l'intérieur, Emile Boga Doudou, sont tués.

22 septembre : Arrivée des premiers renforts français. Début de l'opération « Licorne ».

28 septembre : Le gouvernement demande l'activation des accords de défense conclus avec la France, qui annonce apporter son « soutien logistique ».

30 septembre : La CEDEAO crée un groupe de contact et décide de l'envoi d'une force de paix.

6-7 octobre : De violents combats se déroulent à Bouaké, les forces loyalistes sont repoussées.

17 octobre : Les rebelles, par la voix de Guillaume Soro, signent un accord de cessation des hostilités à Bouaké. Le président Gbagbo l'accepte et demande à la France d'assurer le contrôle du cessez-le-feu.

30 octobre : Début à Lomé des premières négociations directes entre les délégations du gouvernement et des rebelles du Mouvement Patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI) conduits par Guillaume Soro.

28 novembre : Le Mouvement Populaire Ivoirien du Grand Ouest (MPIGO) et le Mouvement pour la Justice et la Paix (MJP), deux nouveaux groupes, revendiquent la prise de Man et Danané

1<sup>er</sup> décembre : Premiers affrontements meurtriers entre militaires français et rebelles.

### **2003**

3 janvier : Arrivée à Abidjan des premiers éléments de la force ouest-africaine de paix.

15 janvier : Début de la table ronde à Linas-Marcoussis près de Paris.

24 janvier : Signature d'un accord à Marcoussis, qui prévoit le maintien au pouvoir du président Gbagbo et un gouvernement ouvert à toutes les parties, y compris les rebelles.

25 janvier : Laurent Gbagbo accepte les accords de Marcoussis et nomme Seydou Diarra premier ministre du gouvernement de réconciliation nationale. Début d'une série de manifestations anti-françaises, organisées par des organisations proches du président. Les manifestations dégénèrent en émeutes anti-françaises.

17 avril : Conseil des ministres avec la participation des ministres issus de la rébellion.

3 mai : Tous les belligérants concluent un cessez-le-feu complet pour l'ensemble du territoire ivoirien.

4 août : Le Conseil de sécurité de l'ONU renouvelle pour six mois le mandat de la force franco-africaine.

10 septembre : Réouverture de la frontière terrestre entre le Burkina-Faso et la Côte d'Ivoire, fermée depuis le 19 septembre 2002.

26 novembre : Selon Human Right Watch, des milices pro-gouvernementales ivoiriennes commettent en toute impunité des exactions à l'égard des civils.

### **2004**

25 mars : Manifestation demandant l'application des accords de Marcoussis ; elle est durement réprimée (37 morts selon le gouvernement, de 350 à 500 selon l'opposition).

4 avril : Début de l'Opération des Nations-Unies en Côte d'Ivoire (ONUCI).

23 avril : Les députés adoptent la première réforme législative prévue par les accords de Marcoussis sur l'identification des personnes et le séjour des étrangers.

Mai-juin : Différents affrontements entre la rébellion, les forces armées ivoiriennes, et la force d'interposition.

29-30 juillet : Accords d'Accra III destinés à relancer le processus de paix en panne depuis 22 mois.

4 novembre : L'aviation de l'armée ivoirienne bombarde Bouaké et Korhogo. Guillaume Soro déclare les accords de paix caducs. Violentes manifestations de « Jeunes Patriotes » à Abidjan.

6 novembre : Raid de l'aviation ivoirienne sur une position militaire française à Bouaké. En représailles, l'armée française détruit l'aviation ivoirienne.

6-7 novembre : Violences anti-françaises à Abidjan

7 novembre : La France renforce son contingent.

9 novembre : Début des évacuations de civils français, puis de civils européens.

15 novembre : Les Nations-Unies décident un embargo sur les armes pendant 13 mois.

Novembre-décembre : Le président sud-africain, Thabo Mbeki multiplie les médiations.

17 décembre : Vote à l'Assemblée Nationale des textes de loi sur la nationalité et les naturalisations et de la modification des articles 35 et 55 de la Constitution : « le président de la République est élu pour cinq ans au suffrage universel direct. Il n'est rééligible qu'une fois. Le candidat doit jouir de ses droits civils et politiques et être âgé de trente cinq ans au moins. Il doit être exclusivement de nationalité ivoirienne, né de père ou de mère d'origine ».

18 décembre : Laurent Gbagbo rappelle que toutes les modifications de la constitution doivent être approuvées par référendum.

**2005 :**

15 février : La Côte d'Ivoire accepte que la Cour pénale internationale exerce sa compétence concernant les crimes commis sur son territoire depuis les événements du 19 septembre 2002.

4-6 avril : Discussions à Pretoria entre les protagonistes du conflit sous l'égide du président Thabo Mbeki. Dans le communiqué final, les protagonistes « proclament solennellement la cessation immédiate et définitive des hostilités et la fin de la guerre sur toute l'étendue du territoire » et rejettent « sans équivoque l'usage de la force comme moyen de résoudre les divergences ». En outre, l'engagement est pris de démanteler « immédiatement » les milices dans tout le pays. De plus, une rencontre entre « les chefs d'état-major des Forces armées nationales de Côte d'Ivoire (FANCI) et des Forces armées des Forces nouvelles (FAFN) en vue de « s'assurer de la mise en œuvre du désarmement, démobilisation et réintégration (DDR) » est prévue. Enfin, dès que la sécurité de leurs ministres sera assurée à Abidjan, les Forces nouvelles de revenir au sein du gouvernement de « Premier ministre de consensus » Seydou Diarra. Par contre aucune solution n'est apportée à la question des conditions d'éligibilité à la Présidence de la République.

D'après Côte d'Ivoire. Chronologie événementielle 1960-2005, Bernard CONTE, <http://conte.u-bordeaux4.fr>

ANNEXE 5 : POPULATION IMPOSABLE PAR TRIBU EN 2000, POSTE ADMINISTRATIF DE BANKILARE

Tribu	Population imposable		
Tinguereguedesh 1	1808	Boghitane 1	462
Tinguereguedesh 2	1358	Boghitane 2	236
Tinguereguedesh 3	247	Ibichbach	88
Tinguereguedesh 4	490	Idirfane 1	143
Tinguereguedesh 5	176	Idirfane 2	191
Tinguereguedesh 6	616	Idirfane 3	141
Imarakafane 1	2641	Inadane 1	502
Imarakafane 2	203	Inadane 2	303
Igoubettane	1099	Mallégazane 1	755
Kel Tassouet 1	811	Mallégazane 2	985
Kel Tassouet 2	587	Hallachatane	522
Ibawane 1	130	Ichurifane	444
Ibawane 2	461	Ibambanane 1	635
Ibawane 3	48	Ibambanane 2	238
Ibawane 4	469	Ibambanane 3	267
Ibawane 5	182	Ibambanane 4	174
Misguinderane 1	184	Ibambanane 5	467
Misguinderane 2	534	Kamoga 1	592
Kel Tamadest	1779	Kamoga 2	458
Kel Chatoumane 1	319	Kamoga 3	257
Kel Chatoumane 2	270	Kamoga 4	346
Kel Chatoumane 3	667	Rachoumane 1	281
Imoudakane 1	184	Rachoumane 2	196
Imoudakane 2	377	Kel Tarasbabati 1	291
Logmatane 1	284	Kel Tarasbabati 2	296
Logmatane 2	615	Inalakam	93
Logmatane 3	621	Kadamalène	370
Logmatane 4	229	<b>TOTAL TINGUEREGUEDESH</b>	<b>21998</b>
Logmatane 5	304		
Kel Bossébangou	498	Doufarafarak 1	1723
Kel Tamajirt Tinguereguedesh	192	Doufarafarak 2	1384
Ihayawane	257	Doufarafarak 3	809
Ihombritane	330	Doufarafarak 4	252
Kel Tamajirt	128	Kel Tafadest	625
Daoussahak	232	<b>TOTAL DOUFARAFARAK</b>	<b>5793</b>
Idirfane Tinguereguedesh	287		
Ikoubaredan Tinguereguedesh	329	<b>TOTAL</b>	<b>37524</b>
Doufarafarak Tinguereguedesh	99		
Idagwanane	194		
Kel Tamaghit	226		
Kel Arachar	273		
Kel Wasseiga	207		
Kel Gao Gao	613		
Imrad Kel es Souk 1	354		
Imrad Kel es Souk 2	86		

Source : Rôle de la taxe d'arrondissement Exercice 2000. Poste administratif de Bankilaré, Arrondissement de Téra, Département de Tillabéry, République du Niger. Archives du P. A. de Bankilaré

Le tableau ne comptabilise que les individus imposables entre 14 et 60 ans. Il fait apparaître de fortes disparités en fonction des tribus ; leur taille peut varier de quelques centaines d'individus à plus d'un millier. Les scissions successives au sein de certaines tribus sont en partie responsables de cette configuration, ainsi que les décisions de création de la part de l'administration coloniale puis nigérienne. Dans la mesure où nous ne disposons pas de la structure par âge de la population à la même date pour le poste administratif de Bankilaré, il serait hasardeux de tenter de faire des extrapolations pour déterminer la population totale.

## ANNEXES 6 : GRILLES D'OBSERVATIONS ET D'ENTRETIENS

### *Annexe 6-1 : Guide des entretiens libres auprès des exodants (Ingui, Wississi, Garbel)*

#### Situation matrimoniale et familiale

Nombre de voyages : destination, choix de la destination, raisons des changements de destination

Durée des différents voyages : raisons des durées variables, périodes des départs et des retours

Explications des départs : aspirations personnelles, demandes et exigences des parents, de l'épouse.

Exigences familiales avant le départ, autorisation du départ

Objectifs des différentes migrations : évolution dans le temps et en fonction des contextes annuels

Niveau des remises : remises obligatoires et remises supplémentaires, type d'épargne,

Modalités de la distribution des remises : dons obligatoires à la famille, hors de la famille, types de dons à chacun

Métier exercé en migration : choix de l'activité, modalités de l'entrée dans une activité, modalités de sortie de l'activité lors du retour, aide éventuelle de la part des compatriotes pour l'entrée dans une activité

Modalités de logement en migration : personnes avec lesquelles le logement est partagé, localisation du logement dans la ville, type de logement

Voyage : coût du voyage, organisation du voyage au départ dans le campement, organisation du voyage à Niamey, puis sur la route.

Difficultés rencontrées sur la route : paiement des barrages de police. Différences entre le voyage à l'allée et le voyage au retour

Difficultés rencontrées à Abidjan : dans l'exercice de l'activité, dans la circulation au sein de la ville

Description de la ville : quartiers connus et pratiqués

Au campement : participation aux activités, quelles activités ? Fréquence de participation aux cultures.

Position dans la hiérarchie sociale : rapports entretenus avec les plus âgés, avec la chefferie

Description du campement

Transmission de l'information sur la pratique migratoire : de qui viennent les informations, à qui sont-elles transmises ? Quel type d'informations ?

Période de la migration : moment de l'arrêt des voyages, raisons de cet arrêt.

Perspectives envisagées pour les enfants

*Annexe 6-2 : Grille d'entretiens auprès des différentes populations de Yumban (établie par Mossi Abdou, PNEDD, Florence Boyer)*

N'est reproduit ici que le guide d'entretiens général, non les volets particuliers destinés aux entretiens collectifs avec les femmes et les migrants.

**Présentation historique et composition sociale du village / campement**

Pour ce volet, il sera réalisé un entretien avec le chef de village ou le chef de tribu, ainsi qu'avec une ou deux personnes de référence pour des questions de vérification.

*Présentation du village / campement*

Quel est le nombre de familles résidentes dans ce village / campement ?  
 Quel est le nombre de personnes placées sous votre autorité (quels sont ceux qui vous versent l'impôt) ?  
 Où résident-elles ? Sont-elles toutes résidentes au bord de la mare ?  
 De quel chef de groupement, chef de canton dépendez-vous ? Quelles sont les relations entretenues avec lui ?  
 Comment se marque son autorité ?

**Habitat groupé / habitat éclaté**

Construction dominante :

- Paillotes
- Banco
- Semi-banco

La forme de l'habitat a-t-elle évolué au cours des dernières années, si c. i dans quel sens ?

Le campement ou le village est-il composé d'un seul groupe ethnique ?  
 Le campement ou le village est-il composé de différentes tribus ? Si oui, quelles sont-elles ?  
 A quel moment les différentes familles extérieures ont-elles rejoint le village ou le campement ? Pour quelles raisons ?  
 Sous quelles conditions une famille peut-elle quitter ou rejoindre votre campement / village ?  
*Historique du campement / village*

Est-ce que vous connaissez le moment de la fondation de votre village / campement ? Quel est-il ?  
 Quelles ont été les conditions de cette fondation ?

S'il existe un chef de campement ou un chef de village, comment celui-ci est-il désigné ?

- Elections
- Succession familiale
- Intervention du chef de groupement ou du chef de canton
- Intervention de l'administration

Quelles sont les relations avec chef de groupement, le chef de canton ? Paiement d'une dîme ?  
 En cas de conflit à l'intérieur du campement ou du village, quelle(s) est/sont la ou les personnes pouvant servir d'arbitre ?

*Composition sociale du campement / village*

Profession	Nombre	Durée de résidence	Activités
Forgerons			
Commerçants			
Bûcherons			
Guérisseurs traditionnels			
Etrangers à activités particulières			
Autres			

Existe-t-il des associations et/ou organisations dans votre campement ?  
 non, pourquoi ?

oui, lesquelles ? Objectifs ? Modalités de fonctionnement ?

### Organisation socio-économique et modes de production

#### Identification des principales activités et ressources du campement / village

Où se localise le campement en saison sèche ? Est-ce que l'ensemble des familles réunies lors de la saison sèche sont les mêmes que lors de la saison des pluies ?

Quelles sont les activités auxquelles se livre la population de votre campement / village pendant la saison sèche ?

	Oui	Non	Localisation	Descriptif
Elevage				
Commerce				
Artisanat				
Constructions maisons				
Exploitation forestière				
Jardinage				
Exode				
Autres				

Quelles sont les activités au cours de la saison des pluies ?

	Oui	Non	Localisation	Descriptif
Cultures pluviales				
Elevage				
Artisanat				
Commerce				
Exploitation forestière				
Pêche				
Exode				
Autres				

Quelles sont les activités pratiquées par les femmes ?

- Embouche
- Aviculture
- Petit commerce
- Jardinage
- Cultures pluviales
- Autres

Quelles sont les activités pratiquées par les jeunes hommes ?

- Elevage
- Cultures pluviales
- Jardinage
- Exode
- Autres

Quelles sont les activités pratiquées par les hommes plus âgés ?

- Cultures pluviales
- Elevage
- Jardinage
- Autres

#### Les productions végétales

Quelles sont les cultures disparues ? Depuis combien de temps et pour quelles raisons ?

Quelles sont les cultures nouvelles ? Depuis combien de temps ? Comment ont-elles été introduites ?

Quelles sont les cultures en progression ? Pour quelles raisons ?

Quelles sont les cultures en régression ? Pour quelles raisons ?

Evolution de la jachère : les jachères sont-elles plus courtes ou plus longues qu'il y a une vingtaine d'années ?

Pour quelles raisons ? Quelle est la part de la SAU concernée par la jachère ?

Les sols cultivés du campement ont-ils une fertilité

- Moins bonne

- Identique
- Supérieure

a ce qu'ils avaient avant (sur une période d'une trentaine d'années) ?

Quels sont les sols les moins fertiles ? Est-ce que vous en connaissez les raisons ? Quelles sont les conséquences de cette moindre fertilité ?

Quels sont les moyens qui vous paraissent les plus adaptés pour restaurer et / ou entretenir la fertilité des sols (à classer) ?

- Jachère
- Fertilisation organique (fumier)
- Fertilisation minérale (engrais)

Commentaire sur les problèmes de mise en œuvre de ces différents moyens. Aborder la question d'éventuels accords de fumure avec les éleveurs.

Quelles sont les évolutions les plus marquantes du système de production végétale qu'a entraîné la baisse de la pluviométrie depuis les années 1970 :

- Changement de cultures et de système de cultures
  - Augmentation des terres cultivées
  - Disparition de certaines cultures ou espèces
- Changement de techniques
  - Evolution du mode et du nombre de sarclage
  - Evolution des densités de semis, des associations culturales
- Mobilité
  - Changement de terrain de culture
  - Changement de terrain de parcours
  - Sédentarisation définitive

Quelles sont les stratégies mises en œuvre au cours des campagnes déficitaires ?

- Recours au stock de l'année précédente
- Achats sur le marché (source de l'argent ?)
- Emprunts auprès des commerçants, de connaissances
- Demande d'aide de parents
- Départs

Quels sont les aliments de substitution utilisés en période de soudure ou de disette ? Qui les cherche et où ?

Quelles sont les stratégies en cas de campagne excédentaire ?

- Vente de l'excédent sur le marché
- Dons aux parents
- Stockage de l'excédent

### Les productions animales

Quelles sont les races élevées et leurs qualités suivant les espèces ?

Espèces	Races élevées	Production de lait	Rapide croissance	Intervalle de vêlage court	Autres
Bovins					
Ovins					
Caprins					
Camelins					

Quels sont les rôles de l'élevage dans la vie de la famille (à classer et préciser en fonction des espèces animales) ?

- Alimentaire (sous produit)
- Epargne
- Prestige
- Autres

Comment sont constitués les troupeaux dans votre campement ?

- Individuellement / collectivement ?
- Par espèce animale ?

En quel sens a évolué le cheptel depuis la sécheresse des années 1970 ? Les effectifs d'avant cette date ont-ils été reconstitués ? Quelles sont les espèces animales qui ont le plus diminué ?

Existe-t-il des pratiques collectives de conduite des troupeaux : gardiennage, par qui ? transhumances, où et par qui ?

Description de la conduite journalière des troupeaux en saison sèche, en saison des pluies. Où sont les pâturages, les points d'eau ?

*Identification des ressources extra-agricoles*

Type d'activités	Nombre de familles, genre	Observations
Vente de main d'œuvre, salariat agricole, berger		
Commerçants		
Artisans		
Exode temporaire national (Niamey, Komabangou...)		
Exode temporaire international		
Aide provenant du milieu urbain (migrant définitif...)		

Combien de personnes sont parties en exode l'année passée, cette année ? La tendance est-elle à une hausse des départs, une stagnation, une diminution ?

Qui part en exode ? (à classer)

- Les chefs de famille
- Les jeunes
- Les hommes célibataires
- Les hommes mariés

Quel est la période d'âge concernée par les départs en exode ? A quel âge s'effectue le premier départ, le dernier départ ? Quelles sont les raisons de ces limites d'âge ?

Quelle est la durée moyenne d'absence du campement ? Les absences au cours de la saison des pluies sont-elles fréquentes ? Cette fréquence va-t-elle en augmentant ? Ces absences sont-elles des facteurs limitant pour la culture du mil ?

Quels sont les lieux de destination ? (à classer)

- Abidjan
- Cotonou
- Lomé
- Lagos
- Autres villes de la côte
- Arabie Saoudite
- Libye
- Autres

Les migrations définitives sont-elles importantes ? Estimations chiffrées ? Si migration définitive il y a, est-ce que les femmes peuvent rejoindre leur conjoint ? Quels sont les lieux concernés ? Quelles sont les relations avec ces migrants ?

L'exode est-il une pratique ancienne ? Première ou deuxième génération de migrants ? Les destinations, les objectifs ont-ils évolué ?

Quelles sont les raisons des départs en exode ?

- Épuisement des ressources au campement
- Recherche de la dot
- Désir de voyager
- Volonté individuelle de gagner de l'argent
- Autres

Quels sont les bénéfices de l'exode pour le campement / village ? Habillement ? Estimation chiffrée

Comment est utilisé l'argent de l'exode ?

- Achat de céréales
- Achat d'animaux
- Achats d'habits
- Paiement de la dot
- Dons à des membres de la famille
- Dons au chef de tribu
- Autres

L'exode est-il contesté à l'intérieur du campement / village ? Si oui, par qui et pour quelles raisons ?

### Les représentations spatiales

Quels sont les différents lieux que vous fréquentez au cours d'une même année pour des raisons de culture et d'élevage ? Ces lieux sont-ils toujours les mêmes d'une année sur l'autre ?

Lorsque vous êtes face à un étranger, qui connaît la zone, et qui vous demande de vous identifier, que dites-vous en premier ?

- Nom de la tribu
- Nom de la mare
- Yatakala
- Nom du chef de tribu ou du chef de village
- Autres

Une étranger qui ne connaît pas la zone ?

- Nom de la tribu
- Nom du groupement
- Nom de la mare
- A côté de Yatakala
- Zone de Bankilaré
- Zone de Téra
- Autres

Les franchissements de la frontière avec le Mali ou avec le Burkina sont-ils fréquents ? Quels sont ceux qui effectuent ces voyages et pour quelles raisons ? La frontière constitue-t-elle une limitation, une contrainte, pour ceux qui est du fonctionnement du groupe ?

Quels sont les lieux de marché que vous fréquentez le plus souvent ?

- Yatakala
- Wanzarbé
- Doibel
- Teguef
- Bankilaré
- Téra
- Des marchés au Mali
- Des marchés au Burkina
- Autres

Chacun des marchés a-t-il une spécialité, au niveau de la vente, de l'achat, quelle est-elle ?

Les marchés non fréquentés le sont-ils du fait de leur éloignement, de leur faiblesse en approvisionnement, de la faiblesse de la clientèle ?

Y a-t-il des divinités de la brousse ?

Si oui, quels rôles jouent-elles pour les habitants du village / campement ? Pratiques de sacrifices ?

Pratiquez-vous des cérémonies pour

- La terre
- La campagne agricole
- L'élevage
- La forêt
- La mare

Quelle est la périodicité de ces cérémonies ?

En quels lieux se passent-elles ?

Quelle est leur fonction ?

### Accès et contrôle des ressources naturelles

A qui appartient la terre ?

- Au premier occupant
- A toute personne qui la met en valeur
- Au chef de tribu
- Au chef de groupement
- Autres

Comment s'est effectuée l'occupation des terres ?

- Conquête
- Occupation de terres inexploitées
- Demande d'autorisation au groupe présent

Autres

Citez les différents points d'eau naturels qu'utilisent les habitants du village / campement ?

En saison pluvieuse

En saison sèche

De quelle autorité relève leur gestion ?

Quelles utilisations faites-vous de ces eaux naturelles ?

Abreuvement des troupeaux

Travaux ménagers

Autres

Ces points d'eau sont-ils utilisés par les tribus et groupes voisins, étrangers ? Si oui, le font-ils au même titre que les groupes locaux ou doivent-ils demander une autorisation particulière ?

Vos animaux fréquentent-ils des abreuvoirs en partage avec d'autres groupes ?

Les puits creusés dans la mare sont-ils attribués à un groupe particulier, à une famille ? Tout le monde peut-il creuser un puits dans la mare ?

Y a-t-il des aires de pâturages aux alentours de votre campement / village ? Si oui, sont-elles réservées exclusivement aux animaux de votre tribu, de votre campement / village ? Sont-elles fréquentées par les animaux d'autres tribus, d'autres villages ? Lesquels, selon quels accords ?

Ces aires de pâturages sont-elles fréquentées par des éleveurs transhumants ? Lesquels, selon quels accords ?

Utilisez-vous des aires de pâturages plus lointaines ?

Dans la zone de Bankilaré

Au Mali, quelle région

Au Burkina, quelle région

Y a-t-il une forêt dans votre espace de vie ?

De qui dépend le contrôle de cette forêt ?

De l'Etat

Du chef de tribu

Du chef de groupement

De personne

Quels sont les arbres de la brousse les plus utilisés et leurs lieux de prélèvement ?

Type d'utilisation	Espèces	Lieux de prélèvement
Bois de chauffe		
Bois d'œuvre		
Pour l'alimentation		
Pour la pharmacopée		

Quel(les) tribus, groupes exploitent les forêts de votre terroir ?

#### Attentes et propositions

Depuis les années 1970, quel est le domaine dans lequel les changements ont été les plus importants ?

Environnement

Agriculture

Elevage

Mouvement de populations (exode, nomadisme...)

Ces différents changements ont-ils eu des conséquences sur l'organisation sociale ?

Modification du rôle des jeunes, en quel sens ?

Modification du rôle des femmes, en quel sens ?

Modification de la hiérarchie, en quel sens ?

Changements dans l'exercice du pouvoir ?

Si changements dans l'organisation sociale il y a, ont-ils été créateurs de tensions, de conflits à l'intérieur du groupe ?

Ces différents changements ont-ils été à l'origine de conflits avec les groupes voisins ? Quels sont les conflits, quels domaines touchent-ils ?

Quels sont à votre avis, les principaux problèmes qui bloquent le développement de votre société ?

Quelles sont les solutions que vous préconisez pour faire face à ces problèmes ?

Qu'attendez-vous d'un projet de développement ?

*Annexe 6-3 : Grille d'entretiens effectués à la gare routière de Niamey*

GRILLE D'ENTRETIENS AUPRES DES COXERS

Identification civile et professionnelle

Age.....  
Groupe d'appartenance.....  
Région d'origine.....

Depuis quand êtes-vous coxer ?

- Une année
- Deux ans
- Trois ans
- Plus de trois ans

Comment êtes-vous devenu coxer ? Est-ce un métier que l'on apprend ?

.....  
.....

Que faisiez-vous auparavant ?

.....  
.....

Exercez-vous aujourd'hui une autre activité en plus de celle de coxer ? Quelle est cette activité ?

.....  
.....

Quel est aujourd'hui votre lieu d'habitation ?

- Niamey
- Quartier.....
- Autre
- Où ?.....

Quels sont les différents lieux où vous avez habité auparavant ?

.....  
.....

Etes-vous déjà parti en exode à Abidjan ou ailleurs sur la côte ?

- Non
- Oui

Pourquoi avez-vous cessé ?

.....  
.....

Le métier de coxer

Vous exercez votre activité :

Dans les limites de l'autogare ?

- Oui
- Non

Dans certains quartiers en ville ?

- Non
- Oui

Où ?.....  
.....

Est-ce qu'il vous (vous ou quelqu'un que vous envoyez à votre place) arrive de chercher des gens en brousse ou dans certaines villes de l'intérieur du pays ? Qui et où ?

.....  
.....

Avez-vous un local particulier à l'intérieur de l'autogare ?

Non

Oui

A quoi sert-il ? .....

.....

Faut-il une autorisation particulière pour exercer cette activité ?

Non

Oui

De qui ? .....

.....

Est-ce que vous travaillez toujours sur la même ligne Niamey / Abidjan ( ) alors sur des lignes vers d'autres villes de côte ?

Une seule ligne

Plusieurs lignes

Lesquelles ? .....

.....

Est-ce que vous travaillez toujours avec les mêmes transporteurs ou cela dépend du bus en train de charger ?

Bus qui charge

Un seul transporteur

Qui ? .....

.....

Y-a-t-il des conflits et si oui de quelle nature entre vous et les autorités de l'autogare ou entre vous et les transporteurs ?

.....  
.....

Etes vous rétribués par :

Le transporteur

Les passagers recrutés

L'autogare

Quel est la somme d'argent que vous gagnez par voyageur ?

.....  
.....

#### Les passagers recrutés

Comment les passagers vous rencontrent-ils ?

Vous les recrutez dans l'autogare

Ils vous connaissent et viennent directement vous voir

Les chauffeurs des 19 places vous les amènent

Autre.....

.....

Les passagers que vous recrutez sont-ils originaires de :

Même village que vous  Lequel ? .....

Même arrondissement que vous  Lequel ? .....

Même département que vous  Lequel ? .....

Recrutement au hasard

Ce type de situation (origine géographique commune) est-il ?

- Systematique
- Fréquent
- Peu fréquent
- Très rare

Est-ce qu'il y a une sorte de divisions entre les coxers, chacun s'occupant d'un groupe ou d'une région à l'intérieur du pays ?

.....

.....

Est-ce que vous savez si d'anciens passagers peuvent donner votre nom à des candidats au départ et les recommander à vous ?

.....

.....

Décrivez exactement le rôle que vous avez auprès des passagers entre le moment où vous êtes en contact avec eux et le moment où ils quittent l'autogare ?

.....

.....

Vous arrive-t-il de vous occuper des passagers pendant plusieurs jours ? Quelles sont alors les conditions ?

.....

.....

Est-ce que vous participez aux négociations des arrivés-payés ? Comment cela se passe ?

.....

.....

Vous occupez-vous de certains passagers à leur retour, si oui de quelle manière (trouver un 19 places, location d'un local à l'autogare...) ?

.....

.....

Combien de coxers travaillent sur la ligne Niamey / Abidjan ?

.....

.....

Quelles sont les principales régions d'où sont originaires les migrants ? (ordre décroissant)

.....

.....

Quels sont les principaux groupes d'appartenance représentés ?

- Djerma
- Haoussa
- Songhaï
- Bellah
- Peul
- Autres

La tendance est-elle au rajeunissement ou au vieillissement des migrants ? Selon vous, pourquoi et depuis quand ?

.....

.....

Selon vous est-ce que le nombre de migrants a tendance à diminuer ou à augmenter ?

- Augmenter
- Diminuer

GRILLE D'ENTRETIENS AUPRES DES CHAUFFEURS DE BUS / CONVOYEURS (LIGNE NIAMEY / ABIDJAN)

*Identification civile et professionnelle*

Age.....  
Groupe d'appartenance.....  
Région d'origine.....  
Situation familiale.....

Profession ?

- Chauffeur
- Apprenti - chauffeur
- Convoyeur
- Apprenti - convoyeur

Depuis quand exercez-vous cette activité ?

- Une année
- Deux ans
- Trois ans
- Plus de trois ans

Avez-vous toujours fait cette ligne ?

- Oui
- Non

Lesquelles ?.....

Comment êtes-vous devenu chauffeur ou convoyeur ?

.....  
.....

A qui appartient le bus dont vous vous occupez ? Est-ce son seul bus ?

Cette personne réside :

- Niamey
- Abidjan
- Autre.....

Quels sont les principaux lieux traversés sur la route ?

.....  
.....

Organisation du transport

Quel est exactement le rôle du convoyeur, lors du passage des frontières en particulier ?

.....  
.....

Comment devient-on convoyeur ? Quelles sont les compétences qu'il faut avoir ?

.....  
.....

Comment et par qui le convoyeur est-il payé ?

.....  
.....

Pourquoi a-t-on décidé de passer par le Ghana ? Comment se sont alors réorganisés les convoyeurs, en particulier au niveau de Noé ?

.....  
.....

La convoyeur connaît-il des douaniers ou des policiers lors de chaque frontière ou barrage de police ? Si oui lesquels et comment ?

.....  
.....

Pourquoi le convoyeur conserve-t-il avec lui les pièces d'identité pendant tout le voyage ?

.....  
.....

Quels sont les papiers exigés par le convoyeur avant que la personne ne prenne place dans le bus ?

.....  
.....  
.....

Les « arrivés-payés » sont-ils pris en charge par le convoyeur ? Est-ce lui qui se charge du paiement ou y a-t-il d'autres personnes dans le bus pour cela ?

.....  
.....

Les « arrivés-payés » font-ils un arrangement simplement avec le convoyeur ? Comment cela se passe ? Est-ce qu'il y a des gens qui sont refusés ?

.....

Un chauffeur travaille-t-il toujours avec le même convoyeur et inversement ?

Non

Oui

Pourquoi ?

.....

Quelle est la somme qu'un convoyeur emmène avec lui pour le voyage ?

Au départ de Niamey ?.....

Part de l'essence ?.....

Part de la police ?.....

Autre ?.....

Au départ d'Abidjan ?

Part de l'essence ?.....

Part de la police ?.....

Autre ?.....

Quelles sont les sommes cotisées au long de la route et à quels endroits ?

.....

Est-ce que la nationalité facilite les relations avec les policiers et douaniers du même pays ?

.....

Citez les villes où vous vous arrêtez systématiquement sur la route et expliquez les raisons de ces arrêts ?

Les villes où il y a des barrages de police ou de douane ?

.....

Les villes où vous vous arrêtez pour les repas ou la nuit ?

.....

#### Dans les gares routières

A Niamey comment les chauffeurs ou convoyeurs sont-ils organisés ? Quel est le rôle de cette organisation ?

.....

Comment les chauffeurs sont-ils rétribués ? Par qui ?

.....

Y-a-t-il des personnes, à Niamey, chargées de remplir les bus ?

Non

Oui

Sur quel type de relations reposent ces « contacts » ?

.....

Il y a dans l'autogare des « commerçants » ou des coxers qui s'occupent des voyageurs qui veulent quitter ?  
Connaissez-vous les relations qu'ils ont entre eux ?

.....

Combien de temps restez-vous à Abidjan après votre arrivée ?

.....

Y-a-t-il à Abidjan, en particulier dans les différents quartiers où résident des migrants, des personnes chargées de remplir les bus ?

Non

Oui

Sur quel type de relations reposent ces « contacts » ?

.....

Qui s'occupe de récolter l'argent du transport ?

Niamey : propriétaire du bus

Chef de ligne

Autre.....

Abidjan : propriétaire du bus

Chef de ligne

Correspondant du propriétaire

Autre.....

Quelles sont les principales difficultés rencontrées à Abidjan ?

.....

Dans quel quartier résidez-vous à Abidjan et pourquoi ?

.....

### Estimation des voyages

Combien de voyages faites-vous en un mois (en moyenne sur l'année) ?.....

Y a-t-il des périodes de l'année où les voyages sont plus fréquents ?

Non

Oui

Lesquelles et quelle augmentation ?.....

Savez-vous le nombre de migrants (estimation moyenne) que vous emmenez lors de chaque voyage ? Combien ?

.....

Selon vous est-ce que le nombre de migrants a tendance à diminuer ou à augmenter ?

Augmenter

Depuis quand ?.....

Selon quelle importance ?..

Diminuer

Depuis quand ?.....

Selon quelle importance ?..

## ANNEXE 7 : PRESENTATION SYNTHETIQUE DE LA POPULATION ENQUETEE

Les tableaux 16, 17 et 18 visent à présenter de façon synthétique la population enquêtée.

Le tableau n°16 reprend l'ensemble des exodants du campement d'Ingui. Il a été établi en octobre 2002, avec un groupe d'exodants alors présents au campement. Ainsi le lieu de résidence, ainsi que le comptage des voyages, s'effectue en fonction de cette date. L'âge de chacun des migrants reste approximatif, nombre d'entre eux ne connaissant pas exactement leur date de naissance. L'activité exercée en migration n'est indiquée que pour les migrants étant à Abidjan lors du recensement et également présents dans cette ville lors de mon propre passage. Il n'est pas possible de connaître l'activité de ceux qui sont partis dans d'autres villes et qui ne sont pas rentrés. Les remarques indiquent la catégorie sociale à laquelle chacun appartient, ainsi que les liens de fraternité, la possession de bovins et l'activité ou non des parents : ces remarques sont issues de mes propres observations. Enfin le nombre de séjours en migration résulte des entretiens avec chacun des migrants. Le tableau n°17 présente les migrants interrogés originaires du campement de Wississi. Il fait état de leur situation au début de la saison des pluies 2001. Il s'agit d'une synthèse des entretiens effectués avec chacun d'entre eux.

Le tableau n°18 a été effectué lors du dernier passage autour de la mare de Yumban au mois d'octobre 2002. De même que pour le campement d'Ingui, le nombre d'exodants indiqués correspond à la situation à cette période. Dans la mesure où seuls des entretiens de groupe ont été effectués, j'ai préféré regrouper les informations par village et campement. Sont ainsi indiquées les différentes destinations, l'importance des remises, celle de la culture de niébé et celle de l'élevage. En effet, chacune de ces données apporte un éclairage sur la pratique migratoire.

Annexe 7-1 : Tableau synthétique des exodants du campement d'Ingui

Initiales	Age	Situation de famille	Lieu de résidence en octobre 2002	Date du dernier départ ou retour à Ingui	Activité en migration	Nombre de voyages et destination	Remarques
JY	26	Célibataire	Abidjan	Depuis deux ans à Abidjan	Vente vaisselle	Trois séjours à Abidjan	akli. Parents en activité
ARM	27	Marié	Abidjan	Depuis un an et demi à Abidjan	Vente fruits / légumes	2ième séjour à Abidjan	akli. Parents hors activité de culture. Père gardien de l'école.
AI	35	Marié	Abidjan	Depuis deux ans à Abidjan	Tablier café, omelette	2ième séjour à Abidjan, premier séjour de 5 ans. Ne cultive plus	akli. Orphelin de père. Mère en activité. Possède des bovins
Ahl	33	Marié	Niamey Cotonou	Départ le 6 janvier 2003, après trois mois à Niamey	Gardien d'une medersa (Niamey)	2 séjours à Abidjan, 1 à Lagos, nombreux séjours à Niamey. 1er départ à Cotonou	akli. Frère de AI.
CI	22	Célibataire	Abidjan	Depuis deux ans à Abidjan	Vente café sénégalais	Premier séjour à Abidjan	akli. Frère de AI.
Mdép	38	Marié	Lagos	Départ à Lagos en septembre 2002	Commerce ambulant de vêtements	Part chaque année pendant 4 à 5 mois à Lagos, ne ramène que les habits	akli. En activité. A des enfants exodants

IM	28	Marié	Abidjan	Abidjan	Depuis un an à Abidjan	Vente fruits / légumes	Troisième séjour à Abidjan	akli. Frère de BM. Orphelin de père. A laissé sa femme sans aide pour les cultures
RA	20	Célibataire	Abidjan	Abidjan	Depuis trois ans à Abidjan	Vente fruits / légumes	Premier séjour à Abidjan	akli. Frère de MA. Parents en activité
MA	24	Célibataire	Abidjan	Abidjan	Depuis deux ans à Abidjan	Vente fruits / légumes (gardien la nuit)	1 séjour à Lagos, 1 à Lomé, 1er séjour à Abidjan. Plusieurs à Niamey de quelques mois	akli. Collégien. Parents en activité.
AHA	23	Célibataire	Abidjan	Abidjan	Depuis un an à Abidjan	Vente fruits / légumes	Deuxième séjour à Abidjan	akli. Orphelin. Oncle en activité
BM	25	Divorcé	Abidjan	Abidjan	Depuis deux ans à Abidjan	Conducteur de charrette / gardien la nuit	Deuxième séjour à Abidjan, premier séjour d'un an	akli du chef. Frère de IM. A fui à Abidjan, ne souhaite pas rentrer
ABAM	20	Célibataire	Lagos	Lagos	Depuis un mois à Lagos		Premier séjour	akli. Parents en activité. Possède des bovins
HGA	20	Célibataire	Lagos	Lagos	Depuis un mois à Lagos		Premier séjour	akli. Parents en activité

IA	18	Célibataire	Lagos	Depuis un mois à Lagos		Premier séjour	akli. Frère de RA.
RAM	17	Célibataire	Lagos	Depuis un mois à Lagos		Premier séjour	akli. Frère de ABAM
HI	23	Marié	La Mecque	Depuis cinq mois à La Mecque		Deux séjours à Abidjan d'un an et un an et demi, 1er séjour à La Mecque	akli. Parents en activité
HMI	18	Célibataire	Niamey	Depuis quatre mois à Niamey		Premier séjour	akli. Parents en activité
ARA	23	Célibataire	Cotonou	Retour à Ingui en mai 2002. Départ le 6 janvier 2003		Un séjour à Abidjan de deux ans. 1er séjour à Cotonou	akli. Frère de AHA
AR	22	Marié	Cotonou	Retour à Ingui en mai 2002. Départ le 6 janvier 2003		Trois séjours à Abidjan d'un an chacun, 1er séjour à Cotonou	akli. Collégien. Parents en activité. Possède une vache.
SM	22	Marié	Ingui : attend que son père vienne	mai-03		Deux séjours à Abidjan d'un an chacun. Attend que son père (Mdép) revienne pour partir	akli. Fils de Mdép.

Abl	18	Célibataire	Lagos	Départ pour deux mois et demi à Lagos. Retour à Ingui mi-déc. 02		1er séjour	akli. Frère de Al.
IH	32	Marié	Ingui	oct-02		2 séjours à Abidjan de 2 ans et 2 mois	akli. Parents hors activité. Frère de RH. Déclare ne plus partir pour aider ses parents.
JM	25	Marié	Ingui	mai-01		1 séjour à Abidjan de deux ans	vassal. Possède des bovins. Parents en activité
SAM	21	Marié	Ingui	mai-00		1 séjour à Abidjan de 8 mois	vassal Possède des bovins. Parents en activité. Vend du tabac sur le marché de Bankilaré
Ah	plus de 40 ans	Marié	La Mecque	Depuis 1984			akli. Oncle de AR (frère aîné de son père) Migrant définitif, ne donne aucune nouvelle
RuA	26	?	La Mecque	Depuis 1984			akli Tante de ARA et AHA, migrante définitive. Ne donne aucune nouvelle
RH	30	Célibataire (définitif)	Abidjan	Deux ans	cuisinier dans un restaurant libanais	2ième séjour à Abidjan ; le premier de six ans.	akli. Frère de IH. Déclare ne pas vouloir se marier ni rentrer au campement. N'apporte aucune aide

Source : Enquêtes personnelles, campement d'Ingui, octobre 2002

Annexe 7-2 : Tableau synthétique des exodants interviewés à Wississi

Migrants	Age	Situation familiale	Date de retour à Wississi	Durée du dernier séjour	Nombre de séjours	Métier exercé
Migrant 1	25	célibataire	2 semaines	3 ans	2 à Abidjan	Vendeur de charbon
Migrant 2	23	célibataire	2 semaines	3 ans	2 à Abidjan	Vendeur de thé
Migrant 3	34	marié	1 mois	2 ans	8 voyages au Nigeria, au Ghana, puis à Abidjan	Pompiste en alternance avec son frère, à Abidjan lors de l'enquête
Migrant 4	35	marié	quelques semaines	2 ans	1 séjour de six ans à Lagos avant 1986, 8 voyages à Abidjan	commerçant ambulant de vaisselle
Migrant 5	25	célibataire, frère aîné installé avec son épouse à Lagos	1 mois	3 ans	Quatre mois à Cotonou en 1995, 3 séjours à Lagos	vendeur de cigarettes, commerce de thé et tabac entre Lagos et le Niger
Migrant 6	38	marié, quatre frères exodants	huit mois (première fois qu'il reste aussi longtemps)	1 an	Premier départ à 17 ans à Lagos, puis à Abidjan, ne peut compter le nombre de voyages	commerçant ambulant de vaisselle
Migrant 7	28	célibataire, deux frères exodants	quatre mois	deux ans	9 séjours à Abidjan, premier départ en 1988	commerçant ambulant de vaisselle
Migrant 8	34	marié, trois frères exodants	un mois	cinq ans	7 séjours à Abidjan	aide dans un commerce tenu par un Libanais
Migrant 9	36	marié, frères exodants	un mois	huit mois	10 séjours à Abidjan	commerçant ambulant de vaisselle

Source : Enquêtes personnelles, campement de Wississi, juin-juillet 2001

Annexe 7-3 : Tableau synthétique des villages et campements de la mare de Yumban

	Estimations des exodants	Lieux de destination (par ordre décroissant)	Durée moyenne d'absence	Envois d'argent	Revenus du retour	Présence de migrations définitives	Importance de la culture du niébé	Importance de l'élevage
Bossiye	25 chefs de famille ; 13 exodants	7 à Lagos ; 3 en Libye ; Abidjan	Deux à trois ans	Envois épisodiques	Habillement familial, un à deux sacs de mil	Inexistence	oui	non
Tindaratan	43 chefs de famille ; 28 exodants	14 à Lagos ; 3 en Libye (Sebha, Tripoli) ; 1 à Abidjan	Deux à trois ans	Envois réguliers entre 45000 et 100000 francs CFA	Habillement familial, céréales, animaux	Inexistence	oui	non
Kel es Souk I	354 personnes entre 14 et 60 ans ; tous les hommes jeunes partent au moins une fois	Lagos ; La Mecque ; Abidjan	6 à 7 mois ; maximum deux ans	Envois épisodiques	Habillement familial, 75000 à 100000 francs CFA	Inexistence	oui	moyen
Kel es Souk II	86 personnes entre 14 et 60 ans ; tous les hommes jeunes partent au moins une fois	Lagos ; La Mecque	6 à 7 mois ; maximum deux ans	Envois réguliers	Habillement familial ; 50000 à 100000 pour Lagos, 1 à 2 millions pour La Mecque	Importantes à La Mecque	moyen	oui
Kel Tafadest	625 personnes entre 14 et 60 ans ; tous les hommes jeunes partent au moins une fois	Lagos ; La Mecque ; Cameroun	6 à 7 mois ; maximum deux ans	Envois épisodiques	Habillement familial ; 15000 à 25000 francs CFA Pour Lagos, 1 à 2 millions pour La Mecque	Importantes à La Mecque	non	oui

Source : Enquêtes personnelles, mare de Yumban, 2001-2002

## ANNEXE 8 : LA MARE DE YUMBAN OU L'ABONDANCE PERDUE

Propos recueillis au cours d'un entretien avec un des plus anciens du village de Yatakala et avec le représentant du chef de canton dans ce village. Ces propos résument la mythologie et la nostalgie projetées sur cette mare aujourd'hui.

« Yumban était le seul espoir car il y avait beaucoup de poissons. Le problème n'était pas la pêche mais le transport du poisson. Les pêcheurs gagnaient beaucoup de poissons au point qu'ils ne pouvaient le transporter. C'était une mare permanente qui contenait toutes espèces d'animaux aquatiques, des hippopotames, des crocodiles qui ont disparu aujourd'hui. Personne n'avait vu le fond de la mare. Y'avait pas de villages autour en permanence.

Les villages de Yatakala, Wanzarbé I et II, Boukary Koina, Gountiéna et Wezebangou participaient à la pêche. Ils alternaient un jour de pêche et un jour de repos comme ils venaient de loin. C'est pas seulement les cinq villages qui venaient ; en période de soudure, tout le canton du Gorouol venaient pêcher là. Y'avait pas de cultures autour de la mare.

La végétation autour de la mare, c'était une forêt toute faite et dans la mare, y'avait taramba, le bourgou. L'eau était claire comme une eau de forage, ce qui était dû à toutes les plantes qui venaient autour. Les animaux pouvaient manger à n'importe quel moment.

L'eau venait du Burkina-Faso. La mare a commencé à baisser vers 1959-1960. Le sable venait depuis, mais la mare était protégée par la forêt et le bourgou. Maintenant tout a disparu et donc le sable vient. Aujourd'hui l'eau a une couleur alors qu'avant elle était propre comme l'eau d'une pompe. Elle s'est asséchée à cause de l'ensablement.

On ne bénéficie plus de la mare ; ça a amené un grand changement puisque la mare a disparu. Les animaux, les hommes, personne ne gagne de bénéfices ; elle ne garde plus de poissons. Les hippopotames, les crocodiles ont disparu il y a 59 ans à cause de la baisse de l'eau.

La mare était très profonde, avec une partie plus profonde au milieu où étaient les hippopotames et les crocodiles. Jusqu'en juin, il fallait les pirogues ; aujourd'hui, même au mois d'août, on peut aller à pied.

Au moment de Gande Beri<sup>118</sup>, moi j'étais jeune ; je me rappelle, tous les Songhay de la région étaient venus. Ceux du village allaient pêcher et les autres amenaient du bois pour faire du feu et fumer les poissons, comme ça ils pouvaient manger. Il y avait aussi suffisamment d'eau et dans la région vous ne pouvez parler à personne de Yumban et dire qu'il n'y a plus d'eau et qu'il accepte.

Il n'y avait pas de vente de poissons et on ne cherchait rien comme argent. Chacun rentre dans la mare, pêche comme il veut ; les gens pêchaient ensemble et gagnaient suffisamment de poissons.

L'autorité n'avait aucune responsabilité sur la mare et n'a jamais rien demandé à personne. Une fois des pêcheurs sont venus de Niamey avec une autorisation pour pêcher au filet et à l'hameçon. Le chef a refusé car on pêchait seulement avec des nasses et il n'y avait pas besoin d'autorisation. A l'époque on n'acceptait pas les filets et les hameçons.

Y'avait des sacrifices à l'ouverture de la pêche. Les gens faisaient ça le mercredi et le jeudi, le lendemain ils se jettent dans la pêche. Ils utilisaient du lait, un coq et un bouc.

Au niveau du sol, l'argile était comme du ciment. Tout était ordonné dans la mare ; là où passaient les poissons, c'était comme une route. Maintenant cette argile est perdue à cause du nouveau sable. Les gens connaissaient la pêche, de telle sorte qu'à la vue de la surface, ils savaient quel était le poisson. Des arbres ont disparu autour de la mare comme bani, kabe, kobu, touré.

Y'a pas d'homme aujourd'hui, ils sont tous morts ; y'avait des hommes gros car ils mangeaient suffisamment de poissons. »

---

<sup>118</sup> Nom donné à la grande famine de 1930-31

## ANNEXE 9 : DE L'ESCLAVAGE AU NIGER

Du 5 au 14 août 2002, des équipes de l'association Timidria (association de lutte contre l'esclavage) ont réalisé une enquête par questionnaire dans six régions sur les huit que compte le Niger : elles ont ainsi sillonné les régions d'Agadez, Dosso, Maradi, Tahoua, Tillabéri et Zinder. Le questionnaire a été établi à partir du modèle fourni par ceux du recensement. Sont indiqués l'état civil de la personne interrogée, sa situation matrimoniale et les conditions pour se marier, ses activités. Puis vient l'identité du maître, les conditions d'acquisition de la personne interrogée, les travaux effectués par l'épouse, les enfants. Enfin, ont été recueillis des témoignages sur les mauvais traitements, ainsi que sur la position de l'administration. Pour atteindre l'exhaustivité, ont été ajoutées des questions du type « combien d'esclaves à votre connaissance possède le maître ? » et du type « combien d'esclaves à votre connaissance possède la femme du maître ? ». Le tableau suivant synthétise les résultats par région.

	Esclaves + enfants	Esclaves du maître	Esclaves de la femme du maître	TOTAL
Agadez	12527	73066	1534	87127
Dosso	3107	1461	458	5026
Maradi	2176	5020	2675	9871
Tahoua	12131	43880	3481	59492
Tillabéry	13215	480486	108949	602650
Zinder	1812	86346	11216	99374
Non attribué	1414	5406	3	6823
<i>TOTAL</i>	<i>46382</i>	<i>695665</i>	<i>128316</i>	<i>870363</i>

Source : (Abdelkader, 2004, p. 127)

« Ces chiffres restent à manier avec précaution dans la mesure où plusieurs esclaves appartenant au même maître peuvent déclarer le nombre des esclaves du maître et dans ce cas, pour un même maître, le nombre de ses esclaves aura été comptabilisé deux fois » (Abdelkader, 2004, p. 127). Pour éviter le double comptage, il aurait été nécessaire également d'harmoniser l'orthographe du nom des maîtres et des esclaves, comme celle des localités. Pour des raisons financières et techniques, de telles corrections n'ont pu être effectuées. Cette étude a donc simplement une valeur indicative .

ANNEXE 10 : AUTOUR DES METIERS DE LA ROUTE

*Annexe 10-1 : Tableau synthétique des coxers interrogés à la gare routière de Niamey en 2002*

Coxer	Age	Groupe ethnique et région d'origine	Lieu de résidence	Durée d'activité	Ancien migrant	Possession d'un local à la gare routière	Travail sur une seule ligne	Type d'activités auprès des exodants
Coxer 1	40	Haoussa. Tahoua	Niamey (Talladjé)	6 ans	non	non	Fonction de la demande des passagers	Donne à manger, à boire, pour se laver. Leur trouve un endroit pour la nuit dans la gare. Négociation des arrivés-payés
Coxer 2	50	Haoussa. Madaoua	Niamey. A la gare routière	4 ans	non	Possède une chambre et des nattes qu'il loue	Ligne d'Abidjan	Garde les affaires et loue une natte (200 FCFA), négocie les arrivés-payés
Coxer 3	45-50	Haoussa. Tahoua	Niamey. Wadata	12 ans	oui. Plus de 13 voyages	Possède une chambre et des nattes qu'il loue	Ligne d'Abidjan	Loue des nattes, achète à manger, négocie les arrivés-payés
Coxer 4	40-45	Touareg. Tillabéry	Niamey. Wadata	Plus de 10 ans	non	Possède une boutique	Fonction de la demande des passagers	N'héberge que les Touaregs, donne à manger, le thé, une natte, négocie les arrivés-payés
Coxer 5	40	Zarma. Dosso	Niamey. Talladjé	21 ans	oui. 4 voyages à Abidjan pour faire du commerce	non	Fonction de la demande des passagers	Garde les bagages, négocie les arrivés-payés, trouve de quoi manger
Coxer 6	40	Haoussa. Tahoua	Niamey. CEG10	16 ans	oui. 6 voyages à Lagos et Abidjan	Possède une boutique	Fonction de la demande des passagers	Héberge dans sa boutique, trouve à manger, négocie les arrivés-payés

Source : Enquêtes personnelles, Gare routière de Wadata, Niamey, septembre – octobre 2002

Annexe 10-2 : Tableau synthétique des convoyeurs / chauffeurs interrogés à la gare routière de Niamey en 2002

Convoyeurs / chauffeurs	Age	Groupe ethnique, région d'origine	Période d'activité	Ancien migrant	Locataire du bus	Lieu de résidence
Convoyeur	40	Zarma. Dosso	16 ans	20 ans à Abidjan comme commerçant	Employé du propriétaire	La gare routière à Niamey et à Abidjan
Convoyeur	50-60	Haoussa. Dosso	10 ans	A résidé à Abidjan pour faire du commerce	Propriétaire de son bus depuis 5 ans	Réside des deux côtés, une femme à Abidjan, deux à Dosso
Apprenti-convoyeur	20-25	Ivoirien	Premier voyage	non	Travaille pour son frère, propriétaire de plusieurs bus	Abidjan
Convoyeur	35-40	Haoussa. Tahoua	2 ans	A fait du commerce entre Niamey et Abidjan	Loue le bus à un propriétaire de 3 ou 4 bus	Niamey
Convoyeur	30-35	Haoussa / Peul. Say	5 ans	non	S'occupe d'un des deux bus de son frère aîné	Niamey. Gare routière à Abidjan
Chauffeur	40-50	Haoussa. Tahoua	38 ans	oui, formation de chauffeur en ex. RFA	Travaille occasionnellement pour des propriétaires. A eu un bus jusqu'en 1999	Niamey
Convoyeur	35-40	Ivoirien	8 ans	non	Responsable des transporteurs ivoiriens sur Niamey. Fait venir à chaque fois 3 ou 4 bus	Femme en Côte d'Ivoire, dans le nord du pays
Chauffeur	40	Burkinabé	14 ans	non	Employé d'une compagnie qui travaille au Burkina et à Abidjan	Toujours sur la route. Prend un mois par an pour voir sa femme au Burkina

Source : Enquêtes personnelles, Gare routière de Wadata, Niamey, septembre / octobre 2002

ANNEXE 11 : RECIT DES VIOLENCES DE 2000-2001 EN COTE D'IVOIRE SUBIES PAR LES EXODANTS D'INGUI ET WISSISSI

Lors de mon séjour à Wississi en avril 2001, l'ensemble des entretiens effectués a commencé par le récit des violences de la fin de l'année 2000 et le récit des violences et humiliations subies sur la route. Après l'échec du premier entretien, je me suis rendue compte que cette étape était indispensable pour amener les exodants à parler de leur histoire migratoire. Il est probable que l'impossibilité de s'exprimer à ce sujet dans le campement, ait joué un rôle dans l'impératif de témoignage sur ces violences.

*« En ville ça va. La route ça chauffe, si tu n'as pas les pièces, c'est un problème. Si tu n'as pas les pièces, si tu as l'argent, tu vas sortir. Mais si tu as les pièces et pas l'argent, tu es foutu. A la sortie de Yopougon, le temps tu vas sortir, tu trouves pistolet. Tu vas lui donner son 1000 francs pour sortir. C'est pas les pièces qui parlent, c'est l'argent. C'est pas comme avant, quand même ça va. Avant tu as les pièces, tu n'as pas les pièces, les gens se foutent de toi. Un jour, ils m'ont raflé à 5 heures le matin ; j'ai dormi là-bas. Alors mon grand frère il est venu derrière moi, il a payé 5000 alors que mes pièces c'est complet. Ils s'en foutent des gens. En tout cas, ils frappent les gens. Ils frappent les gens. Ils frappent les gens... Ils frappent les gens... Oui, ils frappent les gens. Ils frappent les gens mal, même » (Migrant 1, Wississi, Marché de Bellay Koira, rentré depuis deux semaines, 29 avril 2001)*

*« A Abidjan ville même, ça pose des problèmes. Parce que la carte de séjour, même si on a ça, on a vidé la personne, on arrache ça. La personne présente toutes ses pièces, cela n'empêche qu'on lui arrache tout ce qu'il a. Y'a vraiment pas le temps pour certaines personnes. Parce que la personne qui est toujours arrachée, toujours menacée de ses biens, il n'est pas content. (...) J'ai peur de ce que j'ai vu, de ce que j'ai entendu » (Migrant 4, Wississi, Marché de Bellay Koira, 29 avril 2001)*

*« Les gens ils m'ont frappé. Tu es obligé de te cacher, de toujours courir. Moi, ils m'ont frappé plusieurs fois pour me prendre tout mon argent. Je suis revenu avec rien, même pas 25 francs CFA. Je suis venu à pied de Bellay Koira à la maison, mais c'est comme ça. Ils m'ont tout pris sur la route ; si tu as des papiers, ça sert à rien, il faut payer toujours ou alors ils te frappent. Moi j'ai vu dans la rue, ils tuent les gens là comme ça avec le pistolet ou la machette. Ils ont tué des gens devant moi ! » (Migrant 2, Wississi, 30 avril 2001)*

*« Celui-là, là [il montre un exodant à côté de lui], ils l'ont frappé avec un bâton. Ils l'ont laissé pour mort.*

*- Oui, ils m'ont frappé et m'ont laissé comme ça. Moi, je croyais que j'allais mourir. J'ai encore les marques dans le dos.*

*- Ils disent que l'argent qui est gagné ici, il ne doit pas sortir de la Côte d'Ivoire. » (Migrants 1 et 2, Wississi, 24 avril 2001)*

*« Vraiment, on a tout vu : on nous arrache, on se cache, on nous frappe. Y'a des quartiers, y'a trop de problèmes. Moi, je suis à Bassam, alors ça va un peu » (Migrant 9, Wississi, marché de Bellay Koira, 29 avril 2001)*

*« Cette année là on a vu les fusils même. J'ai vu les fusils, ils tuent. Y'a notre frère là-bas même qui sont tués, y'a plus de 10 personnes, j'ai vu qui sont morts. Cette année, on n'est plus des hommes, on est comme des moutons. Avant en 1986, j'étais allé travailler au Nigeria, j'ai fait 6 ans là-bas. Ce que j'ai vu là-bas [à Abidjan], au nom de Dieu, je veux pas partir ; mais si c'est bien arrangé, on a plus de problèmes » (Migrant 3, Wississi, 26 avril 2001)*

*« C'était difficile parce qu'on pouvait pas sortir. Ils prennent les étrangers pour les emmener en brousse et les tuer. Si tu as pas de la chance, tu vas te faire attraper. Mais, c'est pas tous les jours.*

*Et maintenant, c'est fini, Alassan il a gagné<sup>119</sup>. C'est parce qu'ils disent qu'Alassan il est Burkinabè, alors ils ne veulent pas les étrangers, mais maintenant il a gagné » (A.R., Ingui, 6 avril 2001)*

*« Nous sommes rentrés sans trop de difficultés. On a pris les grandes pirogues des Ghanéens de Port-Bouet au Ghana et là on a pris le bus pour venir. A Abidjan, j'ai fait un mois sans travailler, à cause du couvre-feu de 6 heures à 18 heures et à cause des rafles. Les autres, ils ne veulent pas venir, ils attendent, parce que maintenant ça va un peu. Moi, maintenant j'attends que mon père revienne<sup>120</sup> après je pourrais partir encore, je sais pas où ». (S.M., Ingui, 1 janvier 2003).*

---

<sup>119</sup> Il est fait référence aux élections municipales de février 2001 remportées par le R.D.R. d'Alassan Ouattara.

<sup>120</sup> Dès son retour, le père de S.M. est parti au Nigeria pour quelques mois. Celui-ci est l'un des rares hommes de plus de 35 ans à partir tous les ans en migration, pour quatre à cinq mois, c'est-à-dire le temps de trouver simplement les habits nécessaires à l'ensemble de sa famille.

ANNEXE 12 : SE REPRESENTER LA VILLE : LES DESSINS D'ENFANTS

Chacun des objets présents sur les 18 dessins d'enfants a été répertorié, les récurrences étant ensuite notées. Le tableau n°22 comptabilise les résultats. Ces dessins ont été réalisés par les classes de CM1 et CM2 de l'école d'Ingui en 2000.

Les objets récurrents dans les dessins d'enfants (école d'Ingui, 2000)

	Maison carrée	Case	Animaux	Végétation	Drapeau	Mortier	Ustensile (seau, canari...)	Voiture	Moto	Charrette	Magasin	Homme femme
1	-	-		-		-	-					-
2	-		-	-	-							-
3	-	-		-	-		-					-
4	-	-	-	-		-						-
5	-	-	-	-				-	-			
6	-		-	-			-	-			-	
7	-	-	-			-	-	-		-		-
8	-	-			-							-
9	-	-			-	-						
10	-	-	-	-	-							
11	-	-	-	-	-	-	-					
12	-	-	-	-		-	-					
13	-	-	-	-	-	-		-				
14	-	-	-	-	-		-	-				
15	-	-	-	-	-	-			-			
16	-	-		-		-		-	-	-		
17	-	-	-	-	-			-	-			
18	-	-	-	-	-	-	-	-				
	18	16	13	15	11	10	8	8	4	2	1	6

Source : Enquêtes personnelles, école d'Ingui, 2000.

## GLOSSAIRE

La transcription des termes tamasheq – à l'exception des noms propres et des noms de lieux – se conforme à celle du Lexique Touaregs-Français de Karl G. Prasse, Ghoubeïd A lojaly et Ghabdouane Mohamed publié pour sa seconde édition en 1998. Ce dictionnaire utilise l'Alphabet Phonétique Internationale. Aussi pour des facilités de lecture, j'ai choisi d'indiquer ci-dessous la prononciation de certaines lettres suivant une transcription latine. Egalement le glossaire s'organise suivant l'ordre alphabétique latin, alors que le lexique privilégie un ordre en fonction de la position de l'accent sur le mot.

[ǎ] : a court

[ə] : e court

[š] : ch

[v] : gh

[akāsa] : saison des pluies, herbe fraîche

[akll] : esclave

[amənokəl] : chef suprême, chef de tribu

[amənokəl wan əttəbəl] : chef de tambour, chef de confédération ou de groupement

[ayiwān] : campement, foyer, maison, famille

[ašikəl] : voyage, par extension convoi, train ou groupe en marche, en voyage, groupe mobile

[atāy] : thé (ensemble feuilles de thé, théière, brasero, et thé fini)

[āwelān] : saison chaude (avril, mai, juin)

[dārā] : jeu à partir d'un damier

[əklan] : esclaves

[əklan n-egəf] : esclaves de dune

[əklan n-ehān] : esclaves de maison

[əmyad] : membres de la classe des vassaux

[ənkər] : se lever, se relever, s'éveiller, migrer, nomadiser, transhumer

[əššərfān] : descendants du Prophète

[əsuf] : solitude, nostalgie, tristesse d'être loin de ce qu'on aime, brousse, campagne

[ehān] : tente, maison, famille

[idərifān] : libérations, affranchissements

[ikka] : il est parti...

[ikumān] : petites graines que l'on met dans le troisième thé pour le parfumer

[ilāllan] : hommes libres, hommes nobles, hommes généreux

[iməššukal] : voyageur

[lmažəyǎn] : Touaregs nobles  
[inǎdan] : forgerons  
[ineslemən] : membres d'un groupe de religieux  
[išumar] : formé à partir du français chômeur, jeune homme vivant en marge de la société  
[kəl tāmažəy] : ceux qui parlent la langue tamasheq, Touaregs  
[yarat] : saison entre la saison des pluies et la saison froide, de septembre à fin octobre  
[šikel] : voyager  
[tədda] : farine de mil mouillée avec du petit lait consommé vers 10 heures, parfois toute la journée lorsqu'il n'y a qu'un seul repas  
[tagəlmust] : voile de visage porté par les hommes, turban  
[tagrest] : hiver, saison froide  
[takarakit] : timidité, honte, respect  
[taklit] : esclave (féminin)  
[takute] : aumône  
[tamāyatirt] : gêne, malaise, difficulté, embarras  
[tāmažəy] : langue tamasheq  
[tanakkert] : migration, transhumance, émigration  
[tāwšit] : tribu, peuple  
[təmust] : nature, essence, identité  
[təššuməra] : vie en marge de la société, vie en brousse des rebelles, état de rébellion  
[ulawǎn] : feuilles de thé

## LISTE DES SIGLES

CADELTA : Cellule d'Appui au Développement Local Tillabéry

C.E.D.E.A.O. : Communauté Economique des Etats d'Afrique de l'Ouest

C.T. : Carnet de Terrain

D.S.R.P. : Document Stratégique pour la Réduction de la Pauvreté

FMI : Fond Monétaire International

P.A. : Poste Administratif

P.C.L.C.P. : Programme Cadre de Lutte Contre la Pauvreté

P.N.E.D.D. : Programme National pour l'Environnement et le Développement Durable

P.N.U.D. : Programme des Nations Unies pour le Développement

S.N.V : Netherlands Development Organisation

## TABLE DES CARTES

Carte n°1 : Localisation des lieux enquêtés et calendrier des enquêtes .....	16
Carte n°2 : Les vagues migratoires de l'ouest nigérien du début du 20 <sup>e</sup> siècle .....	76
Carte n°3 : Le Niger : un Etat mal desservi .....	93
Carte n°4 : De fortes variations pluviométriques : les isohyètes au Niger .....	95
Carte n°5 : Evolution de la population résidente par arrondissement au Niger entre 1977, 1988 et 2001 .....	100
Carte n°6 : Bilan de l'évolution de la population résidente au Niger en 1977-1988 et 1988-2001 .....	101
Carte n°7 : Répartition de la population recensée au Niger en 2001 .....	103
Carte n°8 : Rapport de masculinité selon les arrondissements en 2001 .....	105
Carte n°9 : Le pays touareg et ses abords .....	128
Carte n°10 : Les Touaregs de la zone de Bankilaré : un espace de parcours réduit par la colonisation et les indépendances .....	147
Carte n°11 : La zone de Bankilaré : une zone à l'écart proche de la capitale .....	151
Carte n°12 : Les routes migratoires entre Niamey et Abidjan .....	261
Carte n°13 : La route des exodants : une ligne inconnue entre deux villes .....	301
Carte n°14 : La route des convoyeurs : maîtriser la ligne.... ..	302
Carte n°15 : Carte des limites territoriales de la commune de Bankilaré réalisée par les Touaregs....	366
Carte n°16 : Abidjan : traverser la ville pour s'enfermer et cheminer dans le quartier .....	384
Carte n°17 : Le campement vu du campement : pratiques et qualifications spatiales des exodants ...	408
Carte n°18 : La campement vu de Garbel : pratiques de l'espace urbain, qualifications de la brousse.....	413
Carte n°19 : Garbel vu d'Ingui : pratiquer le campement, qualifier l'espace urbain .....	422
Carte n°20 : Garbel vu de Garbel : les pratiques et qualifications de l'espace urbain par les exodants .....	430
Carte n°21 : Les exodants : qualifier les lieux au fil du mouvement.....	432

## TABLE DES SCHEMAS

Schéma n°1 : L'espace géographique comme espace d'énonciation.....	13
Schéma n°2 : De la construction de la pauvreté .....	28
Schéma n°3 : Les campements utilisant la mare d'Ingui-Ezak. ....	209
Schéma n°4 : Wississi : une aire de campements .....	213
Schéma n°5 : Villages et campements de la mare de Yumban.....	217
Schéma n°6 : La gare routière de Wadata : un lieu organisé pour l'attente.....	279
Schéma n°7 : Migrants et convoyeurs : dire et faire la route pour partir et arriver .....	296
Schéma n°8 : Les temporalités nomades : le nomadisme pastoral .....	317
Schéma n°9 : Les temporalités nomades : processus de fixation et migrations saisonnières .....	328
Schéma n°10 : Les temporalités nomades : processus de fixation (transparent) .....	330
Schéma n°11 : Les temporalités nomades : migrations circulaires.....	331
Schéma n°12 : Temporalités et pratiques spatiales à Ingui : cheminer, éviter .....	356
Schéma n°13 : Le mythe d'Abidjan : une construction duale .....	443
Schéma n°14 : Idéologie de la pauvreté : les interactions entre immobiles et projets de développement à Bankilaré.....	485
Schéma n°15 : La continuité à l'épreuve de la rupture : circuler dans les normes, rester dans le groupe social.....	494

## TABLE DES GRAPHIQUES

Graphique n°1 : Pyramide des âges de la population nigérienne en Côte d'Ivoire en 1998.....	109
Graphique n°2 : Fréquentation de la ligne Niamey / Abidjan de 1997 à 2001 .....	111
Graphique n°3 : Evolution du nombre de voyageurs au départ de Niamey à destination d'Abidjan et Bawku .....	112

## TABLE DES TABLEAUX

Tableau n°1 : Chronologie événementielle établie par les populations de la mare d'Ingui/Ezak.....	30
Tableau n°2 : Résumé statistique sur la vulnérabilité et la pauvreté au Niger .....	45
Tableau n°3 : Métiers exercés et villes d'exercice : une absence de corrélation .....	87
Tableau n°4 : Croissance de la population rurale et de la population urbaine au Niger entre 1960 et 2001 .....	104
Tableau n°5 : Etrangers et migrants internationaux en Côte d'Ivoire .....	108
Tableau n°6 : Répartition de la population étrangère en Côte d'Ivoire .....	110
Tableau n°7 : Fréquentation de la ligne Niamey / Abidjan .....	112
Tableau n°8 : Fréquentation mensuelle des lignes Niamey / Abidjan et Niamey / Bawku .....	113
Tableau n°9 : Population touarègue de la zone de Bankilaré de 1937 à 1986.....	158
Tableau n°10 : Tableau récapitulatif des positions d'observation selon les lieux et le type de données.....	193
Tableau n°11 : Les calendriers : un premier guide .....	200
Tableau n°12 : Abidjan / Niamey : le prix de la route .....	290
Tableau n°13 : Les villes citées par les convoyeurs : de la récurrence des postes frontière .....	293
Tableau n°14 : Des métriques pour définir l'écart et la limite.....	311

## TABLE DES ENCADRES

Encadré n°1 : Les perceptions de la pauvreté par les populations .....	36
Encadré n°2 : Une question de langue.....	49
Encadré n°3 : Les différentes appellations ethniques en usage au Ghana au milieu des années 1950 pour désigner les migrants nigériens ..	79
Encadré n°4 : Les sources statistiques .....	99
Encadré n°5 : Les sources statistiques sur les migrations internationales .....	107
Encadré n°6 : Expulsions des ressortissants nigériens au sein de l'espace CEDEAO (1969-2003)....	117
Encadré n°7 : Une relation paradoxale : le mythe touareg .....	130
Encadré n°8 : Nomadisme pastoral et succession des saisons .....	134
Encadré n°9 : Carte d'identité : INGUI .....	208
Encadré n°10 : Carte d'identité : WISSISSI .....	212
Encadré n°11 : Carte d'identité : YUMBAN.....	216
Encadré n°12 : Carte d'identité : GARBEL.....	219
Encadré n°13 : Lieu et territoire : pourquoi éluder le territoire ? .....	269
Encadré n°14 : Observer les pratiques.....	350
Encadré n°15 : Déclaration de Bankilaré, le 27 avril 2001 .....	367
Encadré n°16 : Cartographier les discours.....	409

## TABLE DES PLANCHES DE PHOTOS

Planche n°1 : Bankilaré : un bourg à l'image des campements touaregs .....	153
Planche n°2 : Des campements au marché de Bankilaré .....	157
Planche n°3 : Ingui, se fixer avec un habitat nomade .....	210
Planche n°4 : Les mares semi-permanentes, des réserves en eau permanentes .....	215
Planche n°5 : L'esclavage au féminin : les travaux domestiques .....	233
Planche n°6 : Gare routière de Wadata : lieu de vie, lieu de transit .....	280
Planche n°7 : La saison sèche, période de rencontres et de loisirs .....	353
Planche n°8 : Ingui : savoir passer d'une maison à l'autre .....	358
Planche n°9 : Se loger à Abidjan : une cour commune à Garbel .....	381
Planche n°10 : Démontrer la réussite et la ville par l'habillement .....	417

## TABLE DES ANNEXES

ANNEXES 1 : DÉFINITIONS ET USAGE DE LA PAUVRETÉ PAR LES INSTITUTIONS INTERNATIONALES ..	525
Annexe 1-1 : Les objectifs du millénaire pour le développement : Un pacte entre les pays pour vaincre la pauvreté humaine.....	525
Annexe 1-2 : Les intitulés des différents rapports sur le développement humain produits annuellement par le P.N.U.D. ....	526
Annexe 1-3 : La Banque Mondiale et les enquêtes qualitatives sur la pauvreté.....	527
ANNEXES 2 : DÉFINITIONS ET REPRÉSENTATIONS DE LA PAUVRETÉ AU NIGER.....	529
Annexe 2-1 : Définitions et mesure de la pauvreté par le Document Stratégique de Réduction de la Pauvreté (DSRP).....	529
Annexe 2-2 : Mesurer et représenter la pauvreté : L'atlas préliminaire de la Pauvreté / Vulnérabilité.....	530
ANNEXE 3 : CHRONOLOGIE DES PRINCIPAUX ÉVÉNEMENTS POLITIQUES AU NIGER DEPUIS L'INDÉPENDANCE.....	532
ANNEXE 4 : CHRONOLOGIE DES « ÉVÉNEMENTS » IVOIRIENS : DÉCEMBRE 1999-AVRIL 2005 .....	533
ANNEXE 5 : POPULATION IMPOSABLE PAR TRIBU EN 2000, POSTE ADMINISTRATIF DE BANKILARÉ..	535
ANNEXES 6 : GRILLES D'OBSERVATIONS ET D'ENTRETIENS .....	537
Annexe 6-1 : Guide des entretiens libres auprès des exodants (Ingui, Wississi, Garbel).....	537
Annexe 6-2 : Grille d'entretiens auprès des différentes populations de Yumban (établie par Mossi Abdou, PNEDD, Florence Boyer).....	538
Annexe 6-3 : Grille d'entretiens effectués à la gare routière de Niamey.....	544
ANNEXE 7 : PRÉSENTATION SYNTHÉTIQUE DE LA POPULATION ENQUÊTÉE.....	550
Annexe 7-1 : Tableau synthétique des exodants du campement d'Ingui.....	551
Annexe 7-2 : Tableau synthétique des exodants interviewés à Wississi .....	555
Annexe 7-3 : Tableau synthétique des villages et campements de la mare de Yumban.....	556
ANNEXE 8 : LA MARE DE YUMBAN OU L'ABONDANCE PERDUE.....	557
ANNEXE 9 : DE L'ESCLAVAGE AU NIGER .....	558
ANNEXE 10 : AUTOUR DES MÉTIERS DE LA ROUTE.....	559
Annexe 10-1 : Tableau synthétique des coxers interrogés à la gare routière de Niamey en 2002.....	559
Annexe 10-2 : Tableau synthétique des convoyeurs / chauffeurs interrogés à la gare routière de Niamey en 2002.....	560
ANNEXE 11 : RÉCIT DES VIOLENCES DE 2000-2001 EN CÔTE D'IVOIRE SUBIES PAR LES EXODANTS D'INGUI ET WISSISSI .....	561
ANNEXE 12 : SE REPRÉSENTER LA VILLE : LES DESSINS D'ENFANTS.....	563

## TABLE DES MATIERES

<b><u>INTRODUCTION .....</u></b>	<b><u>7</u></b>
----------------------------------	-----------------

<b><u>PREMIÈRE PARTIE : LA ROUTE DES OUBLIÉS : CONJUGUER MIGRATION(S) ET PAUVRETÉ(S) ? .....</u></b>	<b><u>19</u></b>
--	------------------

<b>CHAPITRE 1 : LES MIGRATIONS INTERNATIONALES AU REGARD DE(S) (LA) PAUVRETÉ(S) : EXEMPLE DU NIGER.....</b>	<b>25</b>
I- « L'INVENTION » DE LA PAUVRETÉ ET LA NÉGATION DE LA MOBILITÉ.....	26
1- Du manque à la pauvreté : lectures par les « pauvres » devenus.....	26
2- Détourner le regard : du développement à la lutte contre la pauvreté .....	32
3- De la pauvreté à l'exclusion : des usages nouveaux.....	37
Conclusion .....	41
II- DES STRATÉGIES DE LA PAUVRETÉ : LA MIGRATION COMME CHOIX.....	42
1- De la pauvreté à la migration : un nouvel équilibre .....	42
2- Mobilité et dispersion comme stratégie de lutte contre la pauvreté .....	47
3- Désigner la migration internationale : entre contrainte et liberté de choix.....	49
Conclusion .....	53
III- LA CIRCULARITÉ POUR PROJET MIGRATOIRE : EN FIN <sup>TM</sup> AVEC LA PAUVRETÉ .....	54
1- Des déterminants au projet migratoire : le choix de l'exode.....	54
2- Filières, champs migratoires, va-et-vient : des notions pour spatialiser la migration internationale .....	60
3- De la fluidité du mouvement : les migrations circulaires .....	65
Conclusion .....	70
CONCLUSION : UN LIEN ENTRE MIGRATION CIRCULAIRE ET PAUVRETÉ ? .....	72
<b>CHAPITRE 2 : DU SAHEL ET DES GRANDES VILLES DU GOLFE DE GUINÉE : INSTALLATION DE LA MOBILITÉ ET RISQUE MIGRATOIRE .....</b>	<b>73</b>
I- UN SYSTÈME MIGRATOIRE COLONIAL ? .....	75
1- Des mobilités anciennes bouleversées par la circulation.....	75
2- Des analyses qui ignorent la circulation : prolétariat urbain et monétarisation de l'économie .....	83
3- Retour sur la circulation : commerce et secteur informel.....	88
Conclusion .....	90
II- NIGER/CÔTE D'IVOIRE : UNE HISTOIRE DE COUPLE.....	91

1- Le Niger : un État sahélo-saharien enclavé .....	92
2- Une croissance de la population forte à dominante rurale.....	98
3- Du point de vue de la côte : des migrations essentiellement urbaines .....	106
Conclusion .....	114
<b>III- PERSPECTIVES POLITIQUES CONTEMPORAINES : L'INSTALLATION DE LA MOBILITÉ ET LE RISQUE</b>	
MIGRATOIRE.....	115
1- Péril en la demeure : mise en cause des conditions de circulation et de séjour des étrangers dans l'espace ouest-africain .....	115
2- Risque migratoire et installation de la mobilité : redéfinir le local pour une compréhension globale des migrations circulaires .....	120
Conclusion .....	123
CONCLUSION : VERS LE MOUVEMENT COMME DIMENSION DU LOCAL.....	124
<b>CHAPITRE 3 : NOMADES, SÉDENTAIRES, PAYSANS, EXODANTS : LES TOUAREGS DE LA ZONE DE BANKILARÉ.....</b>	
I- LE MONDE TOUAREG : ENTRE UNITÉ CULTURELLE ET DIVERSITÉ GÉOGRAPHIQUE .....	127
1- Le monde touareg aujourd'hui : quelles dynamiques ?.....	127
2- Le moment de la crise : la [təššuməra] .....	135
3- Le monde touareg aujourd'hui : de l'accentuation des diversités .....	140
Conclusion .....	144
II- LA ZONE DE BANKILARÉ : UNE RÉGION ET UNE SOCIÉTÉ MARGINALES .....	145
1- Les Touaregs de Bankilaré : de la domination à la cohabitation.....	145
2- La population touarègue de Bankilaré : de la difficulté de la représenter .....	156
3- Agro-pasteurs, exodants : de l'uniformisation d'un système de production sahélien .....	161
Conclusion .....	169
CONCLUSION : TOUAREGS DE L'OUEST NIGÉRIEN : LA FIXATION ET LES MIGRATIONS APRÈS LA FIXATION.....	170
CONCLUSION : LES MIGRATIONS INTERNATIONALES AU REGARD DE LA PAUVRETÉ.....	172

**DEUXIÈME PARTIE : DE L'ART DU PASSAGE : LE PARCOURS DANS LES MIGRATIONS CIRCULAIRES..... 175**

<b>CHAPITRE 4 : QUESTIONS DE TERRAIN, QUESTIONS DE RÉCIT :</b>	
L'APPRENTISSAGE DES PASSAGES .....	181
I- UNE MONOGRAPHIE DE LA MOBILITÉ.....	185
1- Monographie et mobilité : un récit inadapté ?.....	185

2- Les outils de l'expérience de terrain : observation participante, entretiens.....	190
3- Des modalités de terrain : superposition des calendriers.....	199
Conclusion.....	203
<b>II- « IL ÉTAIT UNE FOIS... » : LA CONSTRUCTION DU RÉCIT .....</b>	<b>204</b>
1- Décrire, interpréter : le passage à l'écriture objectivée .....	204
2- Paradoxes : raconter des lieux pour dire la mobilité .....	207
Conclusion.....	219
<b>III- EN MARGE DU RÉCIT : DE L'ESCLAVAGE AUJOURD'HUI, ENTRE COERCITION MUETTE</b>	
<b>ET NÉGATION.....</b>	<b>220</b>
1- [akli], [taklit] : statut et condition servile dans le monde touareg .....	222
2- La condition servile aujourd'hui : entre survivance et adaptation.....	230
Conclusion.....	237
<b>CONCLUSION : AU RISQUE DU SILENCE.....</b>	<b>238</b>
<b>CHAPITRE 5 : MIGRER LÀ-BAS, VOYAGER AILLEURS OU SAVOIR PASSER LES MONDES .....</b>	<b>240</b>
<b>I- LES SENS DU PARCOURS : NOMADISME, VOYAGE ET MIGRATION INTERNATIONALE.....</b>	<b>244</b>
1- Nomadisme pastoral, voyage : des mobilités sans projet .....	244
2- Les migrations circulaires : le projet pour fonder les parcours ?.....	251
Conclusion.....	258
<b>II- LA FRONTIÈRE NOMADE OU COMMENT VOYAGER EN SÉCURITÉ .....</b>	<b>259</b>
1- La route : mouvement de l'espace, mouvement dans l'espace.....	259
2- Les frontières étatiques : lieu d'un échange inégalitaire .....	266
3- Lieu référentiel de l'enfermement : le bus .....	271
Conclusion.....	276
<b>III- FAIRE DE LA ROUTE UN MÉTIER OU COMMENT HABITER LA LIGNE ? .....</b>	<b>277</b>
1- Coxers : l'activité de médiateur du transit.....	278
2- Passer les frontières, habiter la ligne : des convoyeurs avec le mouvement .....	288
Conclusion.....	299
<b>CONCLUSION : AVEC OU SANS LIMITE, MAIS SE MOUVOIR AVEC L'ESPACE.....</b>	<b>299</b>
<b>CHAPITRE 6 : ÉCART ET DISTANCE : LA CONSTRUCTION DE L'UNITÉ SOCIO-SPATIALE AVEC</b>	
<b>LE MOUVEMENT.....</b>	<b>303</b>
<b>I- LES RYTHMES POUR DONNER SENS AU VIDE ET FORME À L'UNITÉ .....</b>	<b>308</b>
1- Écart et limite : l'unité socio-spatiale .....	308
2- Les formes de « l'être nomade » : la demi-droite et la spirale .....	312
3- Spatialités et temporalités nomades : un monde sans limite spatiale ? .....	320
Conclusion.....	324
<b>II- LE MONDE NOMADE DEVENU : EXODANTS ET IMMOBILES .....</b>	<b>325</b>
Conclusion.....	335

CONCLUSION : L'ESPACE LOCAL : QU'IMPORTENT LES LIEUX POURVU QU'IL Y AIT DU LIEN .....	335
CONCLUSION : LE PARCOURS DANS LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE LOCAL .....	337

### **TROISIÈME PARTIE : DE LA VILLE ET DES CAMPEMENTS : LIEUX FLUIDES .....** 338

<b>CHAPITRE 7 : HABITER EN PASSANT : SPATIALITÉ NOMADE .....</b>	<b>345</b>
I- HABITER EN <i>BROUSSE</i> : CHEMINER AVEC LES LIEUX .....	349
1- Campements touaregs, villages songhay : le cheminement comme mode d'habiter .....	349
2- Projets de développement, décentralisation comme révélateurs des nouvelles règles du jeu .....	361
3- Des lieux qui signifient un territoire ? .....	370
Conclusion .....	376
II- VIVRE EN VILLE : DE L'ÉMERGENCE DE L'INDIVIDU-EXODANT .....	377
1- À la marge d'Abidjan : de l'enfermement volontaire dans l'espace du quartier .....	377
2- Le groupe des exodants : d'autres individualités .....	387
Conclusion .....	394
CONCLUSION : TISSER UN LIEN : L'INTRIGUE DU MIROIR .....	396
<b>CHAPITRE 8 : PAROLES MOUVANTES : LES PARADOXES DE LA SPATIALITÉ.....</b>	<b>399</b>
I- LE CAMPEMENT : FIGURE DE L'ALIÉNATION OU DE LA QUIÉTUDE ? .....	402
1- Les exodants : dire le campement au campement .....	402
2- Les exodants : dire le campement à Abidjan .....	409
Conclusion .....	414
II- GARBEL « LÀ-BAS », GARBEL « CHEZ NOUS » : FIGURES DE LIBERTÉ .....	415
1- Les exodants : Abidjan au campement .....	415
2- Les immobiles : dire Abidjan au campement .....	423
3- Les exodants : Garbel à Garbel .....	428
Conclusion .....	431
III- VILLE PROJETÉE : LE MYTHE D'ABIDJAN .....	433
1- Abidjan : de la réalité au mythe .....	433
2- Mythe et projet migratoire . la performativité du discours .....	440
Conclusion .....	445
CONCLUSION : SPATIALITÉ DU MOUVEMENT .....	446
<b>CHAPITRE 9 : DE LA VIOLENCE ET DE LA PAUVRETÉ : LE RISQUE MIGRATOIRE .....</b>	<b>448</b>
I- LE MYTHE D'ABIDJAN : QUAND LA PAROLE S'EST TUE .....	452
1- Être empêché de partir : le mythe ivoirien à l'épreuve des violences .....	452
2- S'installer dans l'attente ou comment faire face à la disette .....	457

3- N'importe où mais partir .....	464
Conclusion .....	469
<b>II- LE RISQUE MIGRATOIRE : UNE MISE EN REGARD DE L'IDÉOLOGIE DE LA PAUVRETÉ ET DU MYTHE</b>	
IVOIRIEN.....	470
1- De l'abandon de la famille, du campement ? .....	471
2- Les immobiles : vers une idéologie de la pauvreté.....	478
3- Face-à-face : mythe ivoirien/idéologie de la pauvreté.....	486
Conclusion .....	491
CONCLUSION : LA CONTINUITÉ À L'ÉPREUVE DE LA RUPTURE .....	493
CONCLUSION : SEULS FACE AU MIROIR.....	495
<b><u>CONCLUSION .....</u></b>	<b><u>497</u></b>

<b><u>BIBLIOGRAPHIE .....</u></b>	<b><u>507</u></b>
-----------------------------------	-------------------

<b><u>ANNEXES .....</u></b>	<b><u>524</u></b>
-----------------------------	-------------------

GLOSSAIRE.....	564
LISTE DES SIGLES .....	566
TABLE DES CARTES .....	567
TABLE DES SCHÉMAS.....	568
TABLE DES GRAPHIQUES.....	569
TABLE DES TABLEAUX.....	570
TABLE DES ENCADRÉS.....	571
TABLE DES PLANCHES DE PHOTOS .....	572
TABLE DES ANNEXES .....	573
TABLE DES MATIÈRES .....	574