Cahiers d'Études africaines

Cahiers d'études africaines

179-180 | 2005
Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage ?

L'esclavage chez les Touaregs de Bankilaré au miroir des migrations circulaires

Florence Boyer

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/etudesafricaines/15005
DOI : 10.4000/etudesafricaines.15005
ISSN : 1777-5353

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 19 décembre 2005
Pagination : 771-804
ISBN : 978-2-7132-2049-4
ISSN : 0008-0055

Référence électronique
Florence Boyer, « L'esclavage chez les Touaregs de Bankilaré au miroir des migrations circulaires », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 179-180 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 16 juin 2020. URL : http://journals.openedition.org/etudesafricaines/15005 ; DOI : https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.15005

© Cahiers d'Études africaines

CAIRN
chercher : repérer : avancer

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :
http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_179&ID_ARTICLE=CEA_179_0771

L'esclavage chez les Touaregs de Bankilaré au miroir des migrations circulaires

par Florence BOYER

| Editions de l'EHESS | *Cahiers d'études africaines*

2005/3-4 - 179
ISSN 0008-0055 | ISBN 2713220491 | pages 771 à 804

Pour citer cet article :
— Boyer F., L'esclavage chez les Touaregs de Bankilaré au miroir des migrations circulaires, *Cahiers d'études africaines* 2005/3-4, 179, p. 771-804.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .
© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.
La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Florence Boyer

L'esclavage chez les Touaregs de Bankilaré au miroir des migrations circulaires

Dans les sociétés touarègues contemporaines, les pratiques esclavagistes sont géographiquement situées ; leur pérennité résulte de l'histoire coloniale et récente propre à chacun des espaces, de même que des particularismes sociaux et culturels de chacun des groupes. Située sur la rive droite du fleuve Niger, à l'écart du monde touareg nigérien, la zone de Bankilaré (département de Tillabéri, arrondissement de Téra) est directement concernée par les pratiques esclavagistes, même si des différences s'établissent très localement en fonction de la personnalité du chef de tribu et de l'histoire du groupe en question. La désignation *iklan*[1], esclaves, est systématiquement utilisée pour caractériser les membres de cette catégorie sociale malgré la grande diversité des manifestations concrètes liées à ce statut. Paradoxalement, dans le cadre d'un processus de sédentarisation déjà ancien, les *iklan* sont les individus les plus mobiles puisqu'ils pratiquent, quasiment depuis un demi-siècle, les migrations internationales, sous la forme de migrations circulaires[2] : l'ensemble des hommes esclaves entre 18 et 35 ans partent régulièrement travailler à Abidjan pour une période de huit mois à deux ans avant de revenir, pour quelques mois, dans leur campement.

Les effets de l'expérience de la ville, comme ceux de l'expérience de l'éloignement du campement, conduisent à s'interroger sur la pérennité des pratiques esclavagistes dans cette région. En effet, le séjour en ville renvoie à une « sortie » de la condition d'esclave, alors que le séjour au campement correspond à un « retour » dans cette condition. La compréhension des manifestations contemporaines de l'esclavage passe ainsi par celle des logiques

1. Pour des facilités de lecture, les termes tamasheq sont transcrits dans l'alphabet latin. *Akli* signifie esclave au masculin singulier, *taklit,* esclave au féminin singulier et *iklan* est la forme du masculin pluriel.
2. La notion de migration circulaire désigne une forme de migration internationale caractérisée par des allers-retours entre deux espaces, chacun étant tour à tour espace d'arrivée et espace de départ, selon des rythmes variables en fonction du projet migratoire de chacun des circulants. Les lieux mis en relation constituent autant de lieux de résidence pour celui qui circule.

Cahiers d'Études africaines, XLV (3-4), 179-180, 2005, pp. 771-803.

spatiales et sociales propres au groupe de migrants dans l'espace urbain, à Abidjan. L'analyse de l'esclavage au miroir des migrations circulaires oblige à se situer dans la logique des allers-retours entre la ville et le campement, dans l'alternance entre condition d'esclave et condition de migrant. En quoi les migrations circulaires participent-elles d'une redéfinition de l'esclavage, première étape dans un processus de libération à plus long terme ?

Les pratiques esclavagistes reposent sur des catégories sociales structurantes pour la société touarègue : celle-ci établit une distinction entre les hommes libres, les *ilellan,* et une classe servile, les *iklan*. Si cette distinction assigne chaque individu à un groupe endogame, dont les normes de comportement sont particulières, tous partagent une langue et une culture communes : tous sont des Kel Tamasheq (litt. ceux qui parlent la tamasheq). Ces deux catégories, hommes libres et esclaves, se déclinent en sous-catégories plus fines, chacune étant également endogame. Parmi les hommes libres se trouvent les *imajeghen,* nobles guerriers, qui occupent la fonction politique, les *ineslemen,* religieux (ou marabouts), qui sont souvent conseillers des précédents, et les *imghad,* terme traduit par « vassaux ». Cette catégorie des hommes libres compte, en outre, les *inadan,* artisans, et les *idrifan,* affranchis, qui conservent, ne serait-ce que par leur nom, la marque de leur ancien statut d'esclave. La problématique de l'esclavage est à replacer dans le cadre de cette hiérarchie sociale, même si celle-ci tend à être remise en question dans la période contemporaine.

Aborder la société touarègue dans la zone de Bankilaré sous l'angle de l'esclavage peut paraître paradoxal puisque celui-ci a été aboli en Afrique occidentale française (AOF) par le décret du 12 décembre 1905, abolition réaffirmée lors de l'indépendance du Niger en 1960[3]. Toutefois, abolir les pratiques esclavagistes revient à affirmer qu'elles n'existent plus et non à les considérer comme pénalement condamnables. Dans cet interstice laissé par le droit, s'est ouverte non seulement la possibilité de pratiques esclavagistes, mais aussi pour les autorités coloniales puis nigériennes celle de ne pas les reconnaître. Ainsi, en mai 2003, le gouvernement nigérien a effectivement reconnu l'esclavage par la promulgation d'une loi qui en fait un crime passible de la cour pénale.

Suivant la perspective d'une compréhension des pratiques esclavagistes contemporaines dans la société touarègue de Bankilaré, au miroir des migrations circulaires desdits esclaves, il apparaît nécessaire de se positionner dans la logique de la circulation, c'est-à-dire dans l'alternance entre condition d'esclave et condition de migrant. En quoi l'expérience de la ville et de la distance par rapport au campement participe-t-elle de l'apparition d'un processus d'individuation au sein du groupe de migrants-esclaves ? Quels

3. L'article 12 de la Constitution nigérienne de 1999 (qui reprend celle de 1960) affirme que « nul ne sera soumis à la torture, à l'esclavage ni à des sévices ou traitements cruels, inhumains ou dégradants ».

sont les liens et les éléments de continuité entre l'émergence d'un processus d'individuation en ville et le comportement des migrants dans leur campement ? En quoi l'expérience urbaine rejaillit-elle sous la forme d'une désobéissance passive face à l'autorité de la chefferie, comme des plus âgés, qui peut s'interpréter comme un mouvement de libération balbutiant ? Au préalable, il apparaît indispensable de décrire la diversité de la condition d'esclave dans le contexte contemporain de la zone de Bankilaré[4].

L'esclavage dans la zone de Bankilaré : un statut uniforme pour des manifestations diverses

Le statut d'esclave : de la négation de la personne humaine

Employés couramment de manière indifférenciée, les termes de captif, *bellah*[5], esclave, renvoient pourtant à des contextes et des réalités divers. La définition comme les usages, dans le contexte contemporain, de ces termes permettent de mettre en relief le statut des membres de cette catégorie sociale dans la société touarègue de Bankilaré.

Aujourd'hui dans le « français du Niger », le terme de captif, introduit par l'administration coloniale, est fréquemment utilisé par opposition à celui de « noble », qui désigne plus largement les hommes libres. Lors de l'abolition de l'esclavage, le terme de captif s'est substitué à celui d'esclave dans le but de minorer le phénomène. L'expression « descendants de captifs », que l'on retrouve actuellement, perpétue cette logique de minimisation d'une réalité sociale. Inversement, la dénonciation et la lutte contre ce phénomène se marquent par l'emploi des termes « esclave » ou « descendant d'esclave ». Cependant, dans le langage courant, *bellah* est le mot communément usité.

Comme le remarque J.-P. Olivier de Sardan (1982 : 64) :

« 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

4. Les données ont été recueillies lors de différents séjours dans la zone de Bankilaré et à Abidjan, entre 1999 et 2002. Sur le plan méthodologique, les données reposent essentiellement sur l'observation participante et la réalisation d'entretiens ouverts avec les migrants (reconstitution de l'histoire migratoire). Ce travail est plus largement développé dans le cadre d'une thèse : *Être Touareg et migrant de Bankilaré (Niger) à Abidjan (Côte d'Ivoire) : des parcours fixes, une spatialité nomade* (Université de Poitiers, juin 2005).
5. Issu de la langue songhay, il désigne les esclaves des Touaregs. Dans les régions où domine la langue haoussa, on emploie, selon la même logique, le terme *buzu*.

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"). »

Si, à l'origine, le terme *bellah* 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, parler de *bellah* tend à ériger en un groupe ethnique particulier l'ensemble des membres non libres de la société touarègue. Cet usage est largement abusif dans la mesure où les *iklan* partagent avec les hommes libres la langue et la culture touarègues, même si, dans un campement, des normes originales pour la prise de parole et les comportements régissent le quotidien comme une série d'obligations, en particulier pour ce qui concerne le 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. Parler de *bellah* revient à opérer une double stigmatisation, l'une concernant le statut d'esclave, l'autre concernant les différences culturelles. Pour ma part, j'utiliserai le terme *akli,* en usage dans la société touarègue, traduit de manière littérale par « esclave » et non par « captif ».

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 ? Comment se manifeste-t-elle dans le cadre contemporain, malgré l'abolition et la condamnation du phénomène ?

L'histoire de la société touarègue est avant tout, quelles que soient les périodes, l'histoire d'une catégorie sociale constitutive de ce groupe, les *imajeghen,* qui, par leur position politique, maîtrisent la parole sur leur société. Certains auteurs, tels le Père de Foucauld (Bernus 1976), vont jusqu'à avancer que seul ce groupe maîtrise la véritable tamasheq, niant par là même l'existence de dialectes. Bernus (*ibid. :* 85) note que : « 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'était précisément le cas du Père de Foucauld), et préoccupés avant tout de questions d'autorité politique, donc en relation avec les groupes dominants. » Ces premiers écrits, qui ont eu une influence non négligeable sur les analyses ultérieures, ont contribué à forger une imagerie valorisante des Touaregs : « hommes bleus » vivant dans le désert, nomades, pasteurs et guerriers remplis d'honneur, de courage et de fierté[6]. Lors de la période coloniale comme après l'indépendance, la position des différents pouvoirs, comme celle du discours

6. Sur cette question de la construction du mythe touareg en Occident, voir PANDOLFI (2001, 2004).

scientifique, face à la question de l'esclavage — en ce qui concerne la société touarègue et les autres sociétés constitutives de l'État nigérien — est ambiguë et oscille entre négation, permissivité et condamnation.

Sur le plan du droit, l'esclave peut se définir comme « un objet de propriété, donc inaliénable et soumis à son propriétaire » (Meillassoux 1998 : 9). Cette définition est largement partielle dans la mesure où elle s'attache au cadre institutionnel qui lie le maître et l'esclave et se centre 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.

L'unité de la catégorie servile repose sur la privation de liberté, le fait de partager un même statut social, être esclave. Si aujourd'hui on ne peut devenir esclave, on naît toujours esclave, de même que l'on transmet ce statut à sa descendance. Cependant, les esclaves ne s'inscrivent pas pour autant dans une généalogie. L'identité de l'esclave se définit par le fait qu'il appartient à tel ou tel chef, qu'il appartient 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 razzié, il perd ce qui le relie à ses parents. 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 communautaire. L'absence et la négation de cette identité généalogique renvoient au fait que l'individu n'appartient ni à une famille, un groupe de parenté, ni à lui-même ; il n'est intégré au groupe que parce qu'il est propriété d'un membre de ce même 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 d'autres formes de domination exercées par la société touarègue (comme la domination des Touaregs sur les Songhay au long du XIX^e^ siècle dans la zone de Bankilaré) et à ce qui a pu se passer dans d'autres sociétés esclavagistes, les esclaves ne sont pas des étrangers. Bernus (1975 : 31) le met bien en évidence :

« 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 leurs maîtres, 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. »

Si la logique d'assimilation culturelle fait des *iklan* 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 comme le refus d'une identité généalogique. Ces différents éléments constituent l'un des seuls points communs à l'ensemble des individus membres de cette catégorie sociale. Selon les régions, comme selon les groupes sociaux ou les tribus, l'origine ou les conditions matérielles concourent à une diversification. Au long du XX^e^ siècle, cette diversité s'est accrue puisque le traitement de la question de l'esclavage fut différent au sein de l'espace nigérien. Aussi les éléments décrits ici ne concernent que la seule zone de Bankilaré et les groupements Tinguereguedesh et Doufarafarak.

Pris en charge par le maître, l'esclave est considéré à l'égal d'un enfant, un être qui ne serait pas tout à fait accompli, tel que le décrit Claudot-Hawad (2001 : 154). Aussi n'a-t-il aucun droit sur sa descendance[7]. Cependant, à la différence de l'étranger, il a accès à l'intimité de la tente.

Si l'assimilation de l'esclave à l'enfance oblige le maître à prendre des responsabilités, elle participe aussi du principe de domination. Dans certains cas, il est fait état de l'impossibilité pour les esclaves de se marier selon la coutume : ils sont alors contraints soit de vivre en concubinage, soit de procréer hors du cadre du mariage. Ce type de situation se retrouve aujourd'hui de façon minoritaire, dans quelques campements, uniquement pour des individus féminins. Il s'agit de femmes ayant eu un ou plusieurs enfants de père inconnu et 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), ils appartiennent à leur maître chez qui ils travaillent dès l'âge de 7 ou 8 ans. Ces cas sont favorables au maître, dans la mesure où son esclave reste à son service. En effet, en cas de mariage elle aurait dû rejoindre la famille de son mari (en revanche, leurs enfants seraient venus travailler chez le maître). Cet exemple conforte la notion de négation de la généalogie : les enfants ne sont pas baptisés et n'ont pas accès à ce qui fait l'individu et le sujet : le nom.

Le domaine économique est celui où la diversité des conditions serviles est la plus grande. Classiquement, on distingue les *iklan n-egef,* esclaves de dune, et les *iklan n-ehan,* esclaves de case. Les premiers vivent assez éloignés de leur maître ; ils ne nomadisent pas avec le groupe mais s'occupent de la garde des petits ruminants et cultivent des champs pour eux et leur maître. Ces esclaves jouissent ainsi d'une relative autonomie : ils bénéficient d'une partie des produits de l'élevage (le lait, le beurre et le fromage) même s'ils ne possèdent aucun animal ; ils bénéficient également de leur récolte, et ne versent qu'un tribut annuel fixe à leur maître. Leur position d'éloignement par rapport au maître a favorisé leur libération ou leur constitution en tribu autonome pendant la période coloniale.

---

7. Les enfants appartiennent au maître ou à la maîtresse de la femme esclave.

Les *iklan n-ehan,* esclaves de case, vivent, quant à eux, dans une grande proximité par rapport à leur maître ; ils sont chargés des tâches quotidiennes du campement : la garde et l'abreuvement des troupeaux, la cuisine, le puisage de l'eau pour les besoins domestiques, la garde des enfants, etc. Ils sont généralement attachés individuellement à une personne et, par conséquent, n'obéissent qu'à ses ordres[8]. Les femmes ou les jeunes filles s'occupent des tâches ménagères alors que le gardiennage des troupeaux incombe aux hommes ; cependant, la division sexuée du travail n'est pas forcément respectée lorsqu'il s'agit d'esclaves. La catégorie des *iklan n-ehan* est celle qui a le plus de difficultés pour se marier, le maître ne leur en donnant pas forcément l'autorisation. Les enfants peuvent être offerts en cadeau de mariage à une fille ou à un fils du maître. S'il s'agit d'une fille, la jeune fille esclave qui lui a été donnée la suit dans le campement de son mari ; elle perd 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. Ainsi, le lieu de vie de ces jeunes filles esclaves (elles ont environ une dizaine d'années) dépend de celui du mari de leur maîtresse : suivant les stratégies matrimoniales, nombre d'entre elles quittent la zone de Bankilaré pour s'installer soit dans des campements de la zone de Tessit (Mali), soit à Niamey, soit en Arabie Saoudite[9] ; les parents ne peuvent refuser de voir partir leurs enfants, soit parce qu'ils ont peur d'éventuelles représailles de la part du maître, soit parce qu'ils redoutent la honte qui pourrait s'abattre sur eux et les obliger à fuir définitivement le campement de leur maître.

La classe servile occupe donc une place prépondérante dans le système de production dans la mesure où elle est la seule habilitée au travail manuel, dans le cadre de la vie quotidienne du campement. Quelle que soit leur catégorie d'appartenance, l'unité de cette classe repose notamment sur le fait qu'elle ne possède rien, que leur maître peut prendre chez chacun de ses membres ce qu'il souhaite. Les survivances contemporaines de l'esclavage ne peuvent se comprendre qu'en relation avec ce cadre organisationnel, ainsi qu'en relation avec le contexte historique, en particulier celui de l'abolition.

La position de l'administration coloniale face à l'esclavage fut ambivalente ; les administrateurs tentèrent de trouver des arrangements entre leur idéologie — apporter et diffuser les principes de la *civilisation* et de liberté — et la nécessité de maintenir l'ordre, la paix, et de contrôler les régions placées sous leur autorité. La question de l'esclavage passa souvent après la nécessité de s'assurer une chefferie efficace et obéissante. Aussi le traitement de l'esclavage fut-il largement dépendant de la personnalité de chacun des administrateurs coloniaux. Il n'y eut pas véritablement de traitement collectif de la question, mais une appréciation au cas par cas

8. Une personne ne peut donner d'ordre à un esclave qui ne lui appartient pas.
9. Dans les tribus maraboutiques, les mariages en Arabie Saoudite sont de plus en plus fréquents suivant des réseaux à base religieuse.

de chacun des conflits qui a pu survenir. L'ambiguïté de la position des administrateurs coloniaux s'exprime bien à travers les rapports transmis à l'autorité supérieure, comme dans ce rapport de 1933 :

« 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 Maïnassara, Targui de la tribu Logomaten Houssi. Suivant la coutume targui les femmes seules héritent des Bellahs[10] ; c'est la sœur de Maïnassara, Al Raniet, également de la tribu Logomaten Houssi qui actuellement revendique la propriété de ces Bellahs. Il va sans 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, soutenue par Rabiden [alors chef de groupement Tingueregueguedesh], elle cherche à tirer tout le parti possible de Bellahs encore trop impressionnés par leur soumission atavique 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 permettrai 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 serai 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 »[11].

Ce rapport manifeste bien l'embarras de l'administration devant la nécessité de préserver la paix sociale — une paix sociale qui passait par l'assurance d'avoir des chefs traditionnels obéissants, soumis et ayant de l'autorité sur leurs populations, même si cela obligeait à cautionner les pratiques esclavagistes.

La principale intervention de l'administration coloniale consista à morceler la société touarègue en un nombre de tribus toujours plus grand. Après

10. Il y a vraisemblablement une erreur quant à l'interprétation de la coutume touarègue.
11. 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).

la révolte de 1916, la logique coloniale, pour asseoir son autorité, fut de diviser les groupements en tribus autonomes ; des groupes d'esclaves purent ainsi choisir un chef parmi eux et acquérir une certaine liberté. Certes, chacune de ces tribus demeurait sous l'autorité du chef de groupement chargé de lever l'impôt, de constituer les greniers de réserve ou de trouver la main-d'œuvre nécessaire aux recrutements obligatoires. Or, afin d'entériner leur autonomie, les groupes d'*iklan* eurent tendance à se disperser en brousse et à s'éloigner de leurs anciens chefs. Les colonisateurs cherchèrent à lutter contre cette dispersion, ce qui fut sans doute le principal facteur de non-libération des esclaves.

Dans le même temps, la population ayant acquis une relative autonomie connut une certaine aisance, grâce notamment à la culture du mil ; en effet, forts de leur participation ancienne au système de production, et en l'absence d'interdits quant à la nature des travaux effectués, les esclaves s'imposèrent comme les acteurs économiques fondamentaux de la région. Même s'ils ne furent pas totalement libérés dans les faits, ils acquirent et affirmèrent leur autonomie par le biais de leur dynamisme économique, par rapport à la population noble. Leur enrichissement, des années 1950 aux années 1970, fut d'autant plus important qu'ils bénéficièrent des animaux que leur maître leur avait donnés à garder parfois depuis plusieurs générations. Pendant toute la période qui suivit la pacification, des années 1920 aux années 1950, tout comme à la suite de l'indépendance en 1960, nombre d'*iklan* firent valoir leurs droits sur des troupeaux qui, selon le droit coutumier, ne pouvaient leur appartenir. Des hommes libres, y compris le chef de groupement, perdirent une grande partie de leurs bêtes, puisque les différentes administrations reconnurent généralement la propriété à celui qui en avait la garde. Toutefois lors de la résolution de ce type de conflits, certaines décisions sont ambivalentes dans un souci de ménager les susceptibilités de chacun. Ainsi, la Convention des Allachaten, signée en 1942, maintient les *iklan* dans leur condition servile : ils ont la possibilité de posséder des animaux à condition qu'ils s'engagent à continuer de servir leur maître, ce dernier se devant, quant à lui, de payer leurs impôts, de les vêtir et de ne pas s'approprier abusivement leurs biens. L'impératif de paix sociale a conduit à une relecture et une adaptation du droit coutumier au détriment du droit colonial, pourtant abolitionniste. Au cours de cette même période, les migrations circulaires prennent aussi de l'ampleur et participent au mouvement d'autonomie économique des *iklan*. C'est ainsi que, selon Bernus (1975 : 42), « 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 ». L'ambiguïté de la politique coloniale est largement responsable de la situation actuelle, à savoir la survivance de pratiques esclavagistes dans la zone de Bankilaré.

La condition servile aujourd'hui : de la simple désignation à la propriété

Pour analyser les caractéristiques de la condition servile dans la période contemporaine, j'examinerai deux campements. L'un, que l'on appellera C. I., comprend l'ensemble des catégories sociales constitutives de la société touarègue. Lieu de résidence de la chefferie de la tribu Igoubeïtan, une tribu maraboutique, il abrite des nobles, des *imghad* et différentes familles d'*iklan*. En revanche, le campement que l'on nommera C. W., ensemble d'habitations établies sur un espace relativement vaste, est occupé par la tribu Doufarafarak II, exclusivement constituée d'*iklan*, avec son propre chef choisi au sein de cette catégorie. 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 sa condition économique, politique et sociale, elle reste marquée par son origine et son absence d'identité généalogique. 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.

La population de C. W. correspond uniquement à ce schéma ; en effet, le système de production qui s'articule autour de la culture du mil, de l'élevage et des migrations circulaires est totalement indépendant de la chefferie de groupement. Cette dernière ne joue *a priori* qu'un rôle d'intermédiaire entre les populations et certains projets de développement. Un événement particulier, survenu en 1999, a permis au chef de cette tribu d'*iklan* de se libérer des contraintes financières exigées par le chef de groupement et par les religieux du groupe qui résident au Mali voisin. Le récit suivant, qui rapporte les propos du chef de C. W. après traduction par l'instituteur du campement, relate les événements qui ont émaillé cette libération.

Discussion le soir avec Mohamed[12] (instituteur) et le chef de tribu, Moama.
« Moama ne paye plus le tribut que ce soit à Mohadata [chef de groupement] ou aux gens du Mali *[inneslam],* qui sont de la même famille. Moama s'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 Mohadata 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'étaient 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] ; Mohamed 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

12. L'ensemble des noms de personnes citées ici a été modifié.

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'égorgerait, 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*[13]. 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 »[14].

La fin du versement d'un tribut, marque fondamentale de la dépendance, n'empêche pas l'existence de conflits entre cette tribu et le chef de groupement, puisque celui-ci reste l'intermédiaire incontournable entre la tribu et l'administration. Par exemple, lorsque le chef *akli* a souhaité doter son campement, en 1999, d'une école communautaire, il a d'abord essuyé un refus de la part du chef de groupement de signer l'autorisation indispensable pour présenter le dossier à l'inspection d'académie : celui-ci estimait que les enfants n'avaient pas besoin d'être scolarisés. L'affaire a duré pendant un an et ne s'est résolue que grâce aux actions de sensibilisation et à l'intervention de l'association Timidria[15]. Celle-ci est intervenue non seulement comme groupe de pression auprès du chef de groupement et de l'inspection d'académie, mais aussi comme bailleur de fonds, apportant une aide substantielle lors de la construction des bâtiments. Les créations d'écoles sont les enjeux contemporains les plus importants dans la relation entre les esclaves et leur chef, car maintenir les esclaves dans l'ignorance constitue l'un des moyens de les conserver en situation de sujétion. Également, dans les tribus maraboutiques, l'enseignement religieux n'est que très rarement dispensé aux enfants *iklan,* toujours pour les mêmes raisons.

Dans la zone de Bankilaré, le cas de C. W. apparaît suffisamment atypique en ce qui concerne les luttes et l'opposition envers le chef de groupement, pour que nombre d'*iklan* aient demandé leur rattachement à cette tribu afin de bénéficier de sa protection. Dans l'attente d'un recensement administratif[16], ces demandes sont pour l'instant suspendues. La personnalité du chef de tribu lui confère la sympathie de ses voisins, qui font appel à son intégrité

13. 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 conféré à ces groupes, la peur de Dieu fait que peu d'individus refusent de verser cette aumône.
14. Carnet de terrain, C. W., 1er mai 2001.
15. Timidria est une association, créée en 1991, qui lutte pour la reconnaissance des droits des esclaves.
16. Le recensement administratif détermine le nombre de personnes imposables (entre 14 et 60 ans) ; chacune d'elles est rattachée à un chef de tribu, en fonction de sa déclaration, auquel elle versera l'impôt, celui-ci se chargeant de le transmettre à l'administration.

lors de conflits. Cependant, la libération et l'autonomie de ce groupe tiennent plus à la nomination d'un chef charismatique qu'à l'attitude des autorités administratives ou du chef de groupement, les unes et l'autre ayant toujours tendance à considérer les membres de cette tribu soit comme des *bellah,* soit comme des *iklan*.

Le campement de C. I., et plus largement la tribu igoubeïtan, présente des caractéristiques tout à fait différentes, dans la mesure où la chefferie de la tribu est occupée par des nobles religieux, des *inneslam*. D'une manière 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, en tant que dépositaires du savoir religieux, les membres de cette catégorie sociale sont craints non seulement par leurs propres *iklan* mais aussi par ceux des autres tribus et jusqu'aux populations songhay voisines. Suivant cette logique de peur, refuser quelque chose à un religieux équivaut quasiment à faire une offense à Dieu. Aussi ont-ils moins de difficultés que les *imajeghen* à continuer à prélever un tribut. Toutefois, pour les religieux, l'impôt a un sens autre : il s'agit du *takute* ou aumône. Si payer l'aumône constitue un devoir pour tout musulman, ici le devoir religieux est détourné de son sens car l'aumône va à la chefferie et non à plus pauvre que soi. Ce don ne concerne pas seulement le versement d'une part de la récolte (une botte de mil pour dix bottes récoltées) ou d'une part des gains obtenus en migration ; il s'étend encore à l'obligation 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 fait une demande, que ce soit une prestation en travail (le chef fait appel à ses esclaves pour cultiver son champ de mil) ou le « don » d'un bien matériel (animaux, couverture, savon, etc.).

Les différentes familles d'*iklan* du campement de C. I. n'ont pas toutes le même statut, soit parce qu'elles n'ont pas la même origine, soit parce que certains de leurs membres manifestent une résistance plus ou moins active vis-à-vis de la chefferie. Une première catégorie rassemble celles des personnes qui travaillent et résident dans la famille du chef : attachées à l'un des membres de cette famille, elles s'occupent des tâches quotidiennes. Généralement jeunes, voire très jeunes, ces individus ont des histoires familiales originales : certains sont orphelins de père, de mère ou des deux à la fois ; d'autres viennent de campements éloignés, donnés lors d'un mariage ; d'autres ont été abandonnés par leurs parents qui ont fui le campement. Isolées, ces personnes ont peu de chance de fonder une famille. Parmi elles, les femmes sont nettement plus nombreuses que les hommes. On trouve, notamment, une femme d'environ 35 ans, attachée à la sœur du chef de tribu et affectée aux tâches ménagères quotidiennes. Elle a eu trois enfants hors mariage : l'aîné, un garçon d'environ 16-18 ans, s'occupe des troupeaux ; le deuxième, une fille de 8-10 ans, travaille comme sa mère aux tâches ménagères ; le cadet est trop petit pour avoir une activité. À ceux-là, il faut ajouter deux personnes abandonnées par leur mère qui a fui au

Mali : nul ne sait où elle se trouve. Elle a eu un fils, Ahamed, d'un premier mariage ; devenue veuve, elle s'est remariée et a eu une fille, âgée d'une quinzaine d'années aujourd'hui. La mère a fui au Mali alors qu'elle était sans nouvelles de son mari, à Abidjan depuis plusieurs années. Ce dernier n'est jamais rentré à C. I., préférant s'installer dans la région de Torodi (sud du Niger) où il s'est de nouveau marié. Il est revenu seulement en 2001 pour soustraire sa fille à l'autorité du chef : depuis, personne n'a eu de nouvelles ni de l'un ni de l'autre. Ahamed, quant à lui, est aujourd'hui âgé d'une trentaine d'années ; il s'occupait des animaux du chef jusqu'à sa fuite en 2000 à Abidjan. Cette fuite m'a été relatée à C. I. par des amis de Ahamed, eux-mêmes esclaves et migrants, ainsi que par Ahamed lui-même à Abidjan. Jamais le chef de tribu n'a souhaité aborder directement cette question avec moi.

Discussion avec Alaghabi [akli, migrant, ami de Ahamed] chez le maître d'école. « Ahamed a fui une nuit, il n'y a que moi qui étais au courant. 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. Ahamed, 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 Al Bouchra, 13 moutons à payer, il en a payé plus de la moitié. » Entre-temps Al Bouchra a eu un enfant, qui ne pouvait être de son mari. Questionné sur l'enfant de Al Bouchra : « Je sais pas, c'est pas moi qui ai mis ça. » Plus tard il me dira : « Tu n'as pas vu comme il est clair l'enfant, il peut pas être de Ahamed »[17].

Discussion avec Ahamed à Abidjan.
« Je veux divorcer de Al Bouchra, 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 C. I. : 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 »[18].

Le mariage forcé entre Ahamed et Al Bouchra constitue à la fois un moyen de conserver une main-d'œuvre indispensable à la tenue du foyer et de maintenir deux esclaves en situation de sujétion. Un mariage de Al Bouchra avec un autre aurait signifié son départ de la famille ou du campement. Seul Ahamed, par sa fuite à Abidjan, échappe à un avenir tracé par d'autres. La migration s'apparente, de façon définitive ou momentanée, à une échappatoire face à la condition d'esclave. Cependant, 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 à leur condition.

17. Carnet de terrain, C. I., 14 avril 2001.
18. Entretien avec Ahamed, Abidjan, 8 septembre 2001.

Une autre catégorie est constituée par trois familles dont l'un des membres masculins est venu du Mali pour se marier avec des femmes de cette tribu :

« Quand il y a les enfants, tu ne peux plus partir. Nous sommes des *iklan,* mais l'attachement avec la famille du chef n'est pas direct »[19].

Même si ces familles ne sont pas directement attachées à l'un ou l'autre des membres de la chefferie, elles se trouvent dans l'obligation de donner une de leurs filles en cas de besoin ; ainsi deux filles provenant de ces familles servent actuellement le frère cadet et la sœur aînée du chef. Toutefois, à la différence des membres de la catégorie précédente, ces jeunes filles passent la nuit chez leurs parents et sont scolarisées. En revanche, aucun des fils de ces trois familles n'exerce une activité pour la chefferie : tous sont migrants et tiennent à garder leurs distances avec l'autorité coutumière.

Enfin, dernière catégorie, les « *iklan* dit Igoubeïtan », du nom de la tribu : elle rassemble deux familles d'esclaves présents depuis la constitution de la tribu mais dont la date et les raisons de leur arrivée dans le groupe sont aujourd'hui oubliées. Ces familles jouissent d'une situation particulière : elles n'ont pas à donner leurs enfants mais, comme les autres catégories, leurs membres peuvent participer à des travaux pour la chefferie (culture des champs ou traite des animaux, par exemple). Il est généralement fait appel aux hommes âgés, aux chefs de famille, puisque leurs fils sont également en migration et parce qu'ils répugnent de toute façon, quand ils sont là, à travailler pour le chef.

En définitive, la constitution de ces différentes catégories repose essentiellement sur l'histoire familiale de chacun, plus que sur les obligations et les 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. En effet, ils partent régulièrement et pour des périodes de plus en plus longues (de huit mois à un ou deux ans) en migration à Abidjan. La pratique migratoire est interdite aux femmes, y compris lorsqu'elles sont mariées[20].

Si, dans ce campement, le fait religieux participe largement du maintien et de la pérennité de la sujétion, celle-ci est encore renforcée par le fait que la chefferie s'impose comme intermédiaire entre les esclaves et les intervenants extérieurs, que ce soit l'administration ou les acteurs des projets de développement. Le chef s'occupe de la gestion de l'aide alimentaire ou de celle de la vente de céréales à prix réduit, et il lui arrive même souvent de les revendre plus cher qu'il ne le devrait. Par exemple, à C. I., le chef

19. Entretien avec Sardoudey, migrant de C. I., Abidjan, 20 septembre 2001.
20. Leur belle-mère refuse leur départ même s'il est souhaité par le mari. Les jeunes filles constituent une main-d'œuvre indispensable à la tenue du foyer familial. Par ailleurs, si l'épouse reste au campement, l'ensemble de la famille est assuré du retour du migrant à plus ou moins long terme.

de tribu bénéficie de relations privilégiées avec la Caritas qui est intervenue dans ce campement au début des années 1990. Le chef a réussi à entretenir ces relations au niveau de Niamey : ainsi, lors des périodes de disette, C. I. se voit accorder soit des dons en céréales, soit des céréales à prix réduit. En se positionnant comme seul interlocuteur, le chef est le seul à négocier, c'est-à-dire à faire la demande et à fixer auprès de ses populations les termes du don ou de la vente : en plus, les négociations ont systématiquement lieu à Niamey. En 2001, lors de la période de soudure, la Caritas a accordé 70 sacs de mil à prix réduit, à 7 000 francs CFA le sac aux dires du chef de tribu (au lieu des 20 000 francs CFA pratiqués sur le marché de Bankilaré). Un soir, le chef a réuni l'ensemble des chefs de famille — les jeunes hommes ont refusé de participer à cette réunion, conscients qu'il leur était impossible de prendre la parole à leur âge — pour leur demander d'avancer l'argent nécessaire. La discussion a été âpre non seulement parce que tous savaient qu'un sac de céréales à prix réduit ne coûtait que 6 000 francs CFA, mais aussi parce que certains demandaient à voir ces sacs avant de payer. Au final, chacun a avancé l'argent en fonction de ses moyens, contraint par l'urgence de trouver de quoi se nourrir.

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 aboli, sait bien qu'elle ne peut plus dépasser certaines limites, ces dernières variant 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, y compris à leur mort — même si l'appel aux enfants peut être aussi analysé comme une captation de l'héritage. À l'inverse, certains *iklan* utilisent la protection du chef, notamment son influence sur le plan politique au niveau local, pour bénéficier de certains avantages. Si l'exemple qui précède fait état d'une négociation faussée entre les parties, la contrainte alimentaire est telle que les chefs de famille savent qu'ils sont les seuls dans cette région à bénéficier de cette aide supplémentaire. Par ailleurs, lorsque eux-mêmes n'auront plus de mil, ils auront toujours la possibilité d'en réclamer auprès de la chefferie, qui n'aura d'autre choix que de leur en donner. Paradoxalement, les relations serviles résultent d'un rapport de force, d'une négociation où les notions de redevabilité, de don et de contre-don entrent aussi en ligne de compte aux côtés des notions d'obligation et de devoir. Chez les plus âgés, la soumission est acceptée tant que le chef a les moyens d'apporter une aide lorsque cela s'avère nécessaire ; celui-ci n'a d'autre choix que d'accepter s'il veut conserver son pouvoir.

L'observation du statut d'esclave, comme de la diversité de ses manifestations dans le seul contexte des campements, ne reflète qu'une vision partielle du phénomène de l'esclavage. En particulier, la gestion précaire de l'équilibre social ne passe que par une seule classe d'âge du côté des

esclaves, celle des plus de 35 ans. Si leur âge leur confère l'autorité indispensable pour imposer leur propre vision, elle est de plus en plus contrebalancée par les plus jeunes. En effet, l'ensemble des *iklan* dans la classe d'âge des 18-35 ans pratique les migrations circulaires. Le séjour en ville renvoie autant à une « sortie » de la condition d'esclave qu'à la constitution d'un groupe particulier, celui des migrants, instituant ses propres normes et ses propres règles. *A contrario,* les passages dans le campement correspondent à un « retour » à la condition d'esclave, à une régression. Mon hypothèse s'énonce ainsi : l'observation de l'esclavage au miroir des normes et règles en vigueur dans le groupe de migrants à Abidjan agit comme révélateur d'un processus de libération. Dès lors, comment se manifeste la libération de la parole à Abidjan ? Comment les *iklan* se positionnent-ils au sein de la ville et quel regard portent-ils sur leur condition ? Comment, enfin, se traduit le retour à la condition d'esclave ?

Jeux de miroir : Abidjan et retour

Dans les campements, le statut d'esclave, de même que l'appartenance à la classe d'âge des 18-35 ans, ne donne aucun droit à la parole aussi bien face à des interlocuteurs appartenant à la noblesse qu'à des interlocuteurs plus âgés. Aussi, aborder la problématique de l'esclavage avec les migrants oblige à une mise à distance entre eux et ces catégories d'interlocuteurs : les lieux où sont formulés les discours sur l'esclavage doivent être des lieux aux significations neutres. En suivant un groupe de migrants jusqu'à Abidjan puis, séjournant avec eux dans cette ville, j'ai pu constater une libération progressive de la parole au fil du voyage.

La ville comme lieu de libération de la parole

Le trajet est l'occasion d'un premier changement, d'une prise de parole initiale libérée des contraintes sociales. Lors d'une nuit passée à la frontière du Burkina-Faso, l'un des migrants a analysé en détail la situation politique de la zone de Bankilaré — marquée à cette époque par la mort du député du lieu et le conflit sur la décentralisation —, ainsi que la position de la chefferie de C. I.

« Tu sais, le député est mort. Et les "Rouges" [nom donné aux nobles] ne sont pas tous d'accord avec son remplaçant. Il est soutenu par Moala[21] mais pas par Boula [chef de groupement]. Le jour de l'enterrement, au marché à Bankilaré, les militaires

21. Moala est l'un des frères du chef de tribu de C. I. Ancien fonctionnaire, il s'est installé pour sa retraite à C. I. 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 de C. I. et il briguerait le poste de maire de la commune de Bankilaré.

sont venus sur le marché pour pas qu'il y ait de bagarres. Pourtant y'en a qui se sont battus à coups de bâtons. Les gens pensent que c'est son remplaçant 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 Moala ; 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 Junes [frère cadet du chef de tribu] 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[22], 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 »[23].

Ces propos sont étonnants, autant parce qu'il apparaît impensable de les énoncer au campement, que parce que le locuteur adopte une posture virulente et critique à l'égard de la chefferie. Même à Abidjan, les migrants tiennent rarement un discours d'une telle violence. En fait, à la différence de la situation politique et sociale qui prévaut au campement, la frontière avec le Burkina-Faso se présente comme un lieu neutre, comme une sorte de vide : elle ne fait pas sens par rapport au discours. Les autres membres du groupe de migrants s'étaient éloignés, ils ne pouvaient donc nous entendre et ceux qui se trouvaient à proximité étaient supposés étrangers. Le point de départ de la discussion sur la mort du député et le conflit qui s'en est suivi sert de prétexte à une critique de la chefferie et du système qu'elle légitime. Cette critique effectue d'abord un détour par le cas particulier de C. I. et la personnalité du chef de tribu puis s'élargit à une analyse de portée plus générale. Le détour se présente comme une démonstration dont l'argument principal consiste à mettre en évidence le comportement du chef face à sa propre famille afin d'attester d'une autorité considérée comme abusive. Par ailleurs, Alaghabi déclare soutenir Moala, qui, malgré sa position apparemment modérée, reste membre de la famille du chef et ne s'oppose pas à lui dans la gestion de la population. Au fond, la parole libérée est une parole paradoxale : elle énonce plus un souhait qu'une volonté active de changer la réalité.

À Abidjan, la critique de la chefferie est réitérée mais dans un registre moins virulent. J'ai évoqué précédemment le cas de Ahamed, esclave du chef, marié avec Al Bouchra — son équivalent féminin — qui a mis au monde un enfant alors que Ahamed était à Abidjan. Ahamed, on le sait, a fui le campement de nuit à l'insu de tous et avant tout de la chefferie.

22. Komabangou est une mine d'or dans la région de Téra, exploitée de façon officieuse. Junes faisait du maraboutage lorsqu'il était là-bas.
23. Entretien avec Alaghabi, Kantchari (frontière du Burkina-Faso), 1er septembre 2001.

J'avais rencontré Ahamed lors d'un séjour à C. I. en 2000. Il revenait alors d'un premier voyage à Abidjan : ayant séjourné dans cette ville pendant un an, il a pu, à son retour, s'affranchir de l'autorité du chef pendant trois ou quatre mois. Il logeait alors chez l'une de ses tantes. Mais, une fois l'argent gagné à Abidjan dépensé, il a dû se résoudre à revenir travailler chez le chef, perdant par là l'autonomie qu'il avait acquise par le biais d'une migration réussie. Sous l'autorité du chef de tribu, il est devenu avec l'un de ses amis également migrant et esclave, pêcheur sur la mare[24] pour le compte d'un commerçant de Niamey. Cependant, Ahamed et son ami ne connaissaient pas le commerçant qui était uniquement en contact avec le chef de tribu. Aussi, malgré les apparences d'un travail rémunérateur pour les deux pêcheurs, seul le chef tirait bénéfice de cette activité. Un conflit est né entre les parties autour du mode de paiement, conflit à la suite duquel Ahamed a décidé de fuir à Abidjan pour échapper à la sujétion alors que son ami se repliait sur le foyer familial comme cultivateur. Ce départ en cachette explique les propos tenus à Abidjan par Ahamed.

« 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 où aller ailleurs. Mon grand frère, c'est pas pareil, il est marié à C. I., il faut qu'il rentre. Moi, je peux plus accepter d'aller travailler chez le chef »[25].

La critique de la chefferie se présente de manière détournée ; elle s'intègre dans une histoire originale, celle d'un ancien esclave possédé à titre personnel, sans habitation et, en outre, forcé à se marier. La fuite du campement, le séjour à deux reprises et pendant plusieurs mois à Abidjan, a conduit ce migrant à refuser le retour. Le séjour à Abidjan a agi sur lui 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, des expériences autres, incitent à effectuer un retour sur la condition de départ. L'image d'Alice (Carroll 1971) qui se retourne pour vérifier que le feu brûle bien dans la cheminée, une fois qu'elle a franchi le miroir illustre l'attitude des migrants lors de leur passage du campement à Abidjan : résider dans cette ville, y faire d'autres expériences, leur permet d'adopter une attitude réflexive face à la situation aliénante dans laquelle ils se trouvent dans leur campement.

---

24. C. I. est installé au bord d'une mare permanente, qui fut empoissonnée à la suite de la sécheresse de 1986, dans l'espoir que les Touaregs deviennent pêcheurs. Or ces derniers ne connaissent pas les techniques de pêche et surtout ne mangent pas de poisson. Le chef a fait appel à deux familles de pêcheurs songhay pour exploiter la mare ; celles-ci lui versent un tribut en échange du droit de pêche. L'expérience de Ahamed et de son ami est la seule expérience de pêche de la part de Touaregs.
25. Entretien avec Ahamed, Abidjan, 8 septembre 2001.

Un autre exemple permet de rendre compte du rapport critique entretenu avec la condition d'esclave. Une fois à Abidjan, il est assez fréquent que les migrants pour s'interpeller jouent à l'esclave. Ainsi, Ahamed sera-t-il désigné comme l'« *akli* d'Ahmed » — le chef de tribu — alors que tel autre sera caractérisé comme l'« *akli* d'Al Russeini », le deuxième fils du chef de tribu. Ce type d'interpellation, en usage à C. I. de la part des maîtres, provoque rires et plaisanteries. Mais ce jeu sur la dénomination peut être interprété comme une sorte de catharsis, comme une manière, sous forme de dérision, d'affronter la violence passée et de faire face à la violence à venir liée à la condition d'esclave.

À Abidjan, le discours des migrants sur la condition d'esclave les amène à affirmer qu'ils ne sont plus et ne pourront plus être esclaves, même si les réalités au retour contrebalancent largement cette affirmation. La libération de la parole des migrants en ville les conduit à se positionner comme s'ils étaient des acteurs de la scène politique du campement, comme s'ils avaient prise sur les événements. Une telle attitude ne peut se comprendre qu'en relation avec un processus particulier à l'espace urbain : celui qui engage les migrants dans un passage vers l'individualisme.

De l'émergence de l'individualisme à Abidjan : un premier pas vers la libération ?

En ville, le groupe des migrants, regroupés dans un quartier, constitué d'individus de la même classe d'âge et de même catégorie sociale adopte des normes sociales qui diffèrent radicalement de celles du campement. Les normes et les codes en vigueur dans la zone de Bankilaré se délitent pour laisser place à l'invention d'autres normes et codes, spécifiques au groupe des 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 ?

Il ne s'agit pas d'opposer une société holiste rurale à une société individualiste urbaine ; ces deux catégories ne sont pas exclusives : elles s'interpénètrent. Aussi notre propos vise plus à dégager une tendance et à 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. Celui-ci participe d'un processus de libération puisqu'il est lié à la posture réflexive des migrants, décrite précédemment, quant à leur situation de sujétion.

À Abidjan, au sein du quartier, les normes qui découlent de la parenté disparaissent. Ces règles de parenté qui régissent le quotidien dans le campement — 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. S'il reste quasiment impossible de désobéir à son père ou à quelqu'un de l'âge de

son père, le refus d'obéir à son frère aîné ou à quelqu'un de son âge est facilité par la faible distance entre les deux individus. Toutefois, la proximité entre les individus reste circonscrite à l'espace urbain, elle est considérée comme impossible, comme hors norme au campement.

« 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 »[26].

Cette remarque faite par un migrant, alors que je m'étonnais du refus de son frère cadet de faire le thé, résume bien le jeu entre distance et proximité, entre être sous le regard ou devenir invisible. Pour reprendre la métaphore du puits, les migrants se cachent, se trouvent hors champ en quelque sorte lorsqu'ils sont à Abidjan, ils disparaissent aux yeux du groupe plus large auquel ils appartiennent et se réfèrent. Cette invisibilité ne fonctionne que parce que se crée une connivence : ce qui se produit là ne sera ni dit ni fait là-bas. Un contrat tacite, jamais clairement exprimé, lie les migrants autour de ce secret, tout à la fois gage et possibilité de leur liberté.

Le délitement des normes sociales se constate dans l'organisation même du groupe de migrants. La solidarité s'y réduit au minimum, elle se limite à des emprunts d'argent ; il n'existe pas d'entraide par le biais d'une caisse commune, par exemple. Lorsqu'un migrant rejoint la ville en arrivée-payée[27], ceux qui sont présents depuis plusieurs 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 a rien, on a que des crédits »[28].

Chaque migrant travaille exclusivement pour lui et il détermine lui-même le calendrier et le rythme de ses activités. Seul le début du séjour est marqué par la dépendance envers un autre, par un lien qui ne relève pas de la redevabilité classique, mais d'une relation de débiteur à créditeur. La solidarité qui régit certaines relations de parenté n'a plus cours dans la logique d'emprunt. Les revenus appartiennent en propre à l'individu et non à la famille ou au groupe : il en dispose à sa convenance. La situation est inversée par rapport au système qui prévaut en brousse : on y cultive le champ de mil en famille, on y consomme de même la récolte en famille.

26. Entretien avec Bougeounou, migrant de C. I., Abidjan, 10 octobre 2001.
27. Arrivés-payés : un migrant a la possibilité de voyager entre Niamey et Abidjan à crédit. Le responsable du bus avance la somme qui sera remboursée à l'arrivée.
28. Entretien avec Ataki, migrant de C. I., Abidjan, 20 septembre 2001.

En cas de vente d'une partie de la récolte, le produit est utilisé dans le cadre familial.

Cependant, la disparition des règles de solidarité n'est pas synonyme de disparition de toutes formes de normes. Des règles nouvelles apparaissent, règles qui mettent en avant l'individu autonome au sein du groupe et non le groupe comme entité totalisante. L'économie se déplace momentanément de la sphère familiale à la sphère individuelle. Comme le remarque Timera (2001 : 42) : « 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. » La jouissance des biens et revenus reste cependant, pour les migrants, tout aussi temporaire que leur migration ; dès qu'ils rentrent, ils retombent dans la sphère familiale et sociale. La migration circulaire n'est qu'un moyen momentané de s'affranchir du groupe social et des principes communautaires qui le régissent.

Une telle analyse pourrait laisser penser que la ville seule serait à l'origine de cette dynamique. Or, plus que la ville, la distance rend possibles de tels changements : la distanciation sociale renforcée par l'éloignement géographique du campement, l'une et l'autre participant de l'apparition en ville d'une proximité spatiale et d'une complicité sociale autour d'un secret entretenu quant à la réalité de la migration. Afin de se détacher d'une logique binaire, qui conférerait à l'un et l'autre des espaces en jeu — la ville et le campement — des caractéristiques propres, il faut au contraire insister sur les liens entre ces espaces et ces groupes. Le processus qui fait que les individus « sont de moins en moins dépendants de leurs appartenances et de leurs identités communautaires d'origine », qu'ils « se retrouvent de plus en plus intégrés dans d'autres types de rapports sociaux dominants d'extension extra-communautaire et macro-sociologique » (Marie 1997 : 408-409) est souvent associé au développement du salariat urbain, à l'industrialisation, au développement de l'économie de marché. Certes, la pratique du salariat par 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 la mise à distance, non seulement comme condition de possibilité de l'individualisation, mais aussi comme permission de cette individualisation. Ce constat oblige à en revenir au projet migratoire[29] et aux conditions de son élaboration. D'un point de vue strictement économique, le projet relève du cadre familial : les parents et/ou l'épouse autorisent l'absence sous

29. Le projet migratoire, qui sous-tend la pratique des migrations circulaires, met en jeu les différentes échelles sociales, du groupe à l'individu en passant par le groupe de parenté. Il se modifie au fil de l'histoire migratoire tant individuelle que sociale.

la condition explicite que le collectif en retire un bénéfice. 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 repose certes sur la pratique d'activités proprement urbaines (salariat, commerce ambulant) ; toutefois, elle s'appuie aussi sur le projet migratoire. En effet, chaque migrant se doit de remplir les conditions énoncées dans le cadre familial, lors du départ.

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 et des allées et venues. D'un côté, il y a ceux qui optimisent leur séjour, au sens où leur objectif prioritaire consiste à réunir au plus vite le pécule nécessaire au retour ; de l'autre, se trouvent ceux qui vivent en migration depuis de nombreuses années. Ceux-là envisagent leur retour comme un objectif lointain ; leurs préoccupations quotidiennes se focalisent plus sur la vie à Abidjan que vers la constitution 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 Bougeounou, on est resté seulement cinq mois. Cette année, on sera obligé de rester plus longtemps »[30].
« Moi, je rentrerai quand j'aurai 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 [il désigne d'autres migrants], ils restent pendant six ou huit 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 »[31].

Ces remarques renvoient à deux reformulations différentes du projet migratoire à l'échelle individuelle. Dans le premier cas, le projet migratoire n'est pas remis en jeu lors du séjour à Abidjan : l'objectif est de gagner une somme d'environ 100 000 francs CFA, d'acheter les vêtements et les chaussures indispensables au retour, puis de rentrer au campement. Malgré l'éloignement de ceux qui ont participé à la construction de ce projet, le migrant l'accepte et en respecte les conditions. L'individu se trouve partagé entre un processus d'individuation — ce que reflètent les pratiques sociales et spatiales urbaines — et un projet migratoire marqué par une dimension holiste qui, d'une certaine manière, se trouve « transportée » en ville. Dans le second cas, l'objectif vise à la réussite en migration. En effet, la promotion sociale doit nécessairement se réaliser en ville, notamment parce qu'elle est impossible en brousse en raison du statut d'esclave comme de l'âge de l'individu. Si, au départ, le projet migratoire élaboré dans le cadre familial se présente comme identique pour tous, il se transforme progressivement au cours du séjour. Le processus d'individuation concerne alors tout autant les pratiques du migrant que le projet lui-même : celui-ci se dissocie du

30. Entretien avec Ataki, migrant de C. I., Abidjan, 1er octobre 2001.
31. Entretien avec Imalas, migrant de C. I., Abidjan, 22 septembre 2001.

contexte parental pour devenir strictement individuel. Dans cette perspective, le processus d'individuation se double d'une réflexion concernant la migration circulaire, le cadre familial et ses contraintes : se démarquer d'un mode de circulation régulier revient à s'autonomiser du cadre familial. Ainsi, le migrant se positionne-t-il non seulement comme individu, mais aussi en tant que sujet. À distance de l'idéologie holiste se fabrique 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 1997 : 411). Le groupe de migrants affirme un processus d'individuation par le biais de pratiques sociales et spatiales communes spécifiques 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 valeur strictement individuelle, 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 éléments plus symboliques du quotidien, notamment dans la transgression, la mise entre parenthèses des normes habituelles de la parenté et du statut social. Le processus ne se limite plus à la seule dimension économique. Des comportements tels que le fait de danser pendant la journée et en public, 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.

Toutefois, pour ce qui est des rapports avec le campement, ce positionnement reste virtuel dans la mesure où le retour marque une rupture, une fin du processus. Si l'analyse consécutive des lieux mis en jeu par les migrations circulaires vise à établir des caractéristiques différenciées quant au statut d'esclave, le projet migratoire permet de maintenir des liens par-delà la distance. Comment s'effectue le passage entre l'un et l'autre des lieux, entre l'un et l'autre des statuts ? En quoi le processus d'individuation propre à l'espace urbain permet-il de comprendre le contournement des normes et des règles propres au statut d'esclave dans le campement ?

Retour au campement : de la désobéissance passive

Lorsqu'ils reviennent dans leur campement pour quelques mois, les migrants retrouvent leur statut et leur condition d'esclave. De nouveau, ils doivent se conformer aux normes et aux règles afférentes. Ainsi, lors de leur arrivée,

ils doivent verser une partie de leurs gains au chef de tribu, une somme qui varie entre 1 000 et 2 500 francs CFA (un migrant ramène rarement plus de 5 000 francs CFA, auxquels il faut ajouter vêtements et chaussures pour l'ensemble de sa famille). Le versement d'une telle somme est particulier au campement de C. I. ; cela n'a pas cours dans celui de C. W., puisqu'il n'abrite que la seule catégorie sociale des esclaves. En outre, à C. I., le chef de tribu ou les membres de sa fratrie peuvent se rendre chez le migrant de retour et choisir ce qu'ils souhaitent parmi les biens rapportés. De même que chaque famille verse une partie de sa récolte au chef, les migrants doivent lui donner une partie de leurs gains. Face à un tel système, les migrants demeurent passifs : ils ne protestent pas. Malgré les propos tenus à Abidjan, ils se conforment aux volontés de leur chef. En cas de refus, ils courent le risque de se voir exclus du groupe par le chef comme par leurs propres parents.

En fait, l'observation des liens entre le processus d'individuation en ville et un processus de libération dans les campements nécessite de se situer à une échelle plus fine. C'est ainsi que les pratiques quotidiennes et routinières des migrants laissent transparaître des stratégies de contestation non seulement face à la chefferie mais aussi face aux esclaves plus âgés.

Les pratiques quotidiennes et routinières, les modes d'habiter, construisent et disent l'espace ; ils y impriment des traces plus ou moins visibles, plus ou moins durables. De même, ils investissent les normes sociales et spatiales, soit pour s'y conformer, soit pour les détourner, au final pour s'en jouer. Si les pratiques renvoient à une forme de matérialité, elles peuvent aussi s'analyser comme un discours, dans la mesure où elles participent 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 » (de Certeau 1980 : 159). Les pratiques quotidiennes et routinières sont constitutives de ce « discours qui fait croire », leur analyse ouvrant à la compréhension non seulement de l'espace du jeu ainsi créé mais aussi des normes et des codes, en somme à la compréhension des règles du jeu.

L'analyse des pratiques quotidiennes et routinières porte principalement sur le groupe des migrants, même si celles des femmes ou des hommes plus âgés ne sont pas totalement ignorées. Au-delà du fait de distinguer les singularités des migrants par rapport à l'ensemble du groupe, il s'agit de mettre en évidence une classe d'âge particulière, celle des hommes de 18 à 35 ans environ, ainsi qu'une partie d'une classe sociale, celle des esclaves. En effet, la génération actuelle de migrants semble être la première à adopter ce type de pratiques. Même si les pères sont eux-mêmes d'anciens migrants, leurs expériences de la ville n'ont pas modifié leurs pratiques au campement. Une telle rupture générationnelle peut être mise en relation, d'une part, avec

l'allongement de la durée des séjours à l'étranger et, d'autre part, avec la généralisation des départs à l'ensemble d'une classe d'âge masculine. En variant les exemples de campements et donc les contextes, de C. I. à C. W., on montrera comment les migrants se jouent de ces normes que sont l'esclavage et l'âge, en utilisant le savoir-faire acquis dans l'espace urbain.

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, esclave pour l'essentiel, pour la culture du mil. Les différences saisonnières représentent alors le premier guide descriptif pour ces pratiques, le second, tout aussi fondamental, étant la différence entre le jour et la nuit.

Période d'inactivité, la saison sèche ne laisse pas pour autant place à l'inertie. Elle constitue une période au cours de laquelle se déploient d'autres activités, moins économiques que sociales, comme le maintien de liens familiaux et sociaux... Cette période est, par excellence, celle du cheminement 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, ils se réunissent par groupes d'affinités selon une même classe d'âge, mais aussi en fonction de leur appartenance à une même catégorie sociale. Lors des arrêts, le thé est souvent « posé »[32], la discussion engagée ou non pouvant durer plusieurs heures, entrecoupée de longs silences.

« Vers 8 heures, Alaghabi passe chez la sœur du chef, où je suis en train de discuter avec Imalas qui revient de la traite et de pousser un peu les vaches en brousse. Nous partons chez Sardoudey. Là-bas le père de Sardoudey 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 de Sardoudey qui commence à piler le mil. Nous nous asseyons un peu à l'écart en attendant que Sardoudey 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, Sardoudey sort de sa case. Le vent se lève et avec lui la poussière, nous rentrons à l'intérieur de la case. Sardoudey récupère le troisième thé laissé par son père, rajoute un peu de thé[33] et des graines d'*ikuman*[34] pour le faire durer plus longtemps. La discussion s'articule autour du mariage ; ils m'expliquent que si le mariage religieux est noué

32. L'expression « poser le thé » renvoie à une cérémonie qui peut durer plusieurs heures. Sont successivement préparés trois thés : le premier ne bout que peu de temps, alors que le deuxième peut bouillir pendant trois quarts d'heure avant d'être servi et le troisième pendant une heure. Avant que le premier thé ne soit offert, peu de mots sont échangés entre les convives ; la discussion ne débute vraiment qu'avec le deuxième.
33. Le français oblige à la répétition du terme thé, alors qu'en tamasheq il existe plusieurs appellations. Ainsi, *atay* 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 *ulawen* désigne exclusivement les feuilles de thé.
34. *ikuman*, désigne des petites graines que l'on met dans le troisième thé pour le parfumer.

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'amusent à rouler le voile de façon complexe, échangeant des techniques. Alaghabi se met à chanter. Bahadou passe pour demander du sucre ; ils répondent qu'il n'y en a plus. Vers 10 h, 10 h 30, nous décidons de partir. Ils me laissent avant d'arriver chez la sœur du chef qui m'attend pour boire *tidda*[35], les filles m'attendent pour aller au puits se laver. Eux poursuivent leur chemin en contournant les habitations de la chefferie, jusque chez Bahadou, puisqu'ils savent qu'il vient de poser le thé »[36].
« Une fois la traite terminée le matin, les troupeaux emmenés en brousse, les jeunes ne semblent pas ressortir avant 15 ou 16 h. 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 h à Tegueï, à deux kilomètres de là pour aller chercher de l'eau ; de retour, elles pilent et préparent la boule. Vers 16 h ou 17 h, 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 »[37].

Ces deux courts extraits présentent le quotidien des campements pendant la saison sèche, une période où la seule activité consiste à s'occuper des troupeaux. En raison de l'importance des troupeaux bovins à C. W., l'ensemble de la journée s'articule autour de cette activité, l'heure la plus chaude étant consacrée au repos et à la discussion. À C. I., les animaux sont beaucoup moins nombreux : seules deux familles esclaves (sur cinq) en possèdent, en plus de la chefferie et de deux familles d'*imghad*. Dans les deux campements ressort l'importance des regroupements chez les uns ou les autres par classes d'âges 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 induisent 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 mères de famille sont présentes, ils s'assoient 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 s'abriter dans une case ou sous une tente, un homme non marié choisira toujours l'habitation de sa mère ; s'il est marié, il entrera chez lui ; mais si sa femme est déjà présente dans la case il ira chez sa mère ou chez son frère selon la proximité respective de leur habitation. Ainsi les modalités d'installation dans l'une ou l'autre des habitations dépendent du respect des codes de la parenté, codes qu'il n'est pas possible de transgresser, du moins tant que le soleil est levé.

---

35. *tidda,* 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.
36. Observation à C. I., carnet de terrain, 17 avril 2001.
37. Observation à C. W., carnet de terrain, 26 avril 2001.

Les normes de comportement se retrouvent également lorsque des hommes plus âgés sont présents. À l'inverse des cas de présences féminines, les hommes de diverses classes d'âge peuvent se rassembler, mais leur répartition sur une même natte révèle les différences entre classes d'âge : d'un côté se trouvent les plus jeunes, d'un autre les plus âgés, les enfants s'asseyant dans le sable en limite de cette natte. Ces normes ne sont valides que pendant la journée.

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 de l'autre. En effet, au-delà de la classe d'âge, les individus se regroupent par catégorie sociale d'appartenance, les nobles étant ceux qui circulent le moins. Si les esclaves les plus âgés se rendent chez le chef, les migrants, en revanche, évitent soigneusement tout contact avec lui. Il faut attendre la nuit pour que ces normes se voient transgressées. Cette lecture en fonction des catégories sociales ne vaut que pour le campement de C. I. puisque C. W. n'abrite qu'une seule catégorie sociale. 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 de nouveau chez les uns ou les autres. Toutefois, il existe des lieux de rassemblement privilégiés : soit chez un migrant de retour possédant un poste radio et ayant encore les moyens d'acheter des piles, soit chez l'un d'eux pourvu de plusieurs sœurs. En effet, la nuit venue les femmes n'ont normalement pas 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 Sardoudey, avec Alaghabi et Imalas. Nous posons le thé, la conversation s'articule autour des possibilités offertes au campement. [...] Vers minuit nous partons chez Ataki pour écouter du bogheli[38]. Une dizaine de personnes, filles et garçons sont présentes. 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 »[39].

La nuit est le seul moment où l'unique point commun entre les individus réunis tient à l'appartenance à une même classe d'âge, quels que soient le sexe et la catégorie sociale. Les prises de parole sont plus faciles et plus libres la nuit, puisque moins de personnes sont susceptibles d'être à l'écoute. Surtout, les normes de comportement entre hommes et femmes, entre esclaves et nobles peuvent être transgressées : un esclave peut « causer » librement avec une fille noble et inversement. Il peut même « voler », c'est-à-dire se

38. 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.
39. Observation à C. I., carnet de terrain, 14 avril 2001.

rendre chez elle, avec son accord, une fois que tout le monde est endormi, pour « causer » de façon plus intime.

Ainsi, les regroupements qui ponctuent la journée pendant la durée de la saison sèche constituent des moments de concordance avec les normes alors que la nuit est le moment de la transgression de ces normes. Les jeux avec les règles sont encore plus perceptibles lorsque l'on observe la manière dont les migrants esclaves circulent entre chacune des habitations.

La journée, les cheminements au sein de l'espace du campement renvoient moins à des transgressions de la norme telles qu'elles ont lieu nuitamment, mais plutôt à des modalités de jeu avec cette norme. Celles-ci ne sont visibles qu'à C. I. où plusieurs classes sociales se côtoient. Seuls les migrants esclaves contournent les impératifs sociaux pour dessiner un espace autre que celui des plus âgés ou des femmes.

La répartition des habitations à C. I. obéit à des normes imposées par la hiérarchie sociale : au centre, le chef de tribu et sa famille, au nord les *imghad* et quelques familles d'*iklan,* au sud à quelques centaines de mètres on retrouve des familles d'*iklan*. À cela il faut ajouter un hameau situé à environ un kilomètre, au bord de la mare, composé exclusivement de familles d'*iklan*. Une telle organisation reprend l'ordonnancement classique des campements avant la sédentarisation ; en plus de fixer les populations, celle-ci a figé dans le paysage l'organisation sociale. Le choix des itinéraires repose sur la volonté d'éviter la projection du social dans le paysage. Par exemple, lorsque les *iklan* 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 contournent cet espace soit en passant à environ 50 mètres lorsqu'ils ont la certitude que le chef ne pourra les voir, soit ils prennent beaucoup plus au large, 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, bien que ce ne soit pas une fois encore le chemin le plus court. De même, lorsqu'un groupe de migrants me raccompagnait dans la famille du chef où je logeais, ils s'arrêtaient bien avant d'atteindre cette habitation, dérogeant ainsi à la règle d'aller saluer les personnes lorsque l'on est à proximité.

> « Nous on passe pas là-bas [la maison du chef], 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 »[40].

Le choix d'itinéraires qui reposent sur le contournement de certaines parties du campement pourrait paraître anodin si on ne le met pas en relation avec une lecture spatiale de la hiérarchie sociale. Par leurs déplacements,

40. Entretien avec Bahadou, migrant de C. I., septembre 2002.

les migrants esclaves construisent un espace du jeu qui constitue moins une transgression de la hiérarchie sociale, qu'un moyen d'éluder les contraintes issues de cette hiérarchie. Éviter l'espace habité par la chefferie, c'est aussi se soustraire aux demandes et aux obligations qui pourraient advenir à son contact. Toutefois, les logiques d'évitement ne se limitent pas à la chefferie, elles affectent aussi les 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. De leur côté, les migrants cheminent comme ils 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 détours, les migrants écartent toute confrontation avec la chefferie, ainsi qu'avec les plus âgés. Dès lors, les itinéraires au sein du campement peuvent être analysés comme une forme de désobéissance passive.

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. Au cours de la journée les campements se vident totalement de leurs éléments masculins en âge de travailler, à l'exception des membres de la chefferie. Les hommes partis vers 7 h ne reviennent que vers 18 h juste avant la prière du coucher du soleil. Au cours de cette saison, les contraintes de la culture masquent toutes les logiques de désobéissance que l'on observe en saison sèche.

Ainsi, les pratiques, les modes d'habiter constituent des reflets de la société, dans la mesure où ils diffèrent en fonction de la classe d'âge, du sexe, mais également de la catégorie sociale d'appartenance. Ces pratiques tracent des itinéraires, énoncent un espace de vie qui se joue des normes lisibles dans la matérialité du paysage. Les jeux avec l'espace conduisent à la transgression de certaines normes, à des formes de désobéissance passive. Les logiques d'évitement propres au groupe de migrants ne se lisent pas seulement dans les pratiques quotidiennes et routinières ; elles se manifestent également dans leur refus de participer à certains travaux collectifs. La construction d'une banque céréalière à C. I. illustre bien un tel refus.

« Lundi : la journée est consacrée normalement à la construction de la banque céréalière dans le hameau sur la dune, c'est-à-dire là où réside Ehetma, la présidente de l'association. Nous partons le matin avec Mahmoud et Cintar. Depuis plusieurs jours Al Bachir 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 Aboubakri et le mari d'Ehetma, 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 et travaillent à la fabrication du mortier. Au bout d'un certain temps, Al Bachir 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" »[41].

En fait, les migrants n'acceptent de participer aux travaux collectifs que lorsqu'ils y sont contraints en particulier par les plus âgés, qui jouent un rôle d'intermédiaires entre la chefferie et les plus jeunes. La désobéissance passive se traduit ici par leur non-participation à la fabrication des briques et du mortier. Toutefois, cette résistance ne concerne pas seulement l'attitude réservée à la chefferie mais s'étend aux plus âgés. La désobéissance passive apparaît comme un processus de libération incertain, bien qu'elle touche à l'ensemble des formes d'autorité : celles qui reposent sur l'esclavage comme celles qui s'appuient sur la parenté et l'âge. Plus qu'un engagement dans un processus de libération explicite, les migrants choisissent de s'écarter du quotidien des campements. Si leurs absences répétées peuvent se comprendre comme une première forme de désengagement du contexte local, la désobéissance passive, voire la résistance au sein du campement, en constitue une deuxième forme. Y compris lorsqu'ils sont présents, les migrants prennent de la distance face aux multiples expressions de la sujétion : ils évitent soigneusement la chefferie, lorsqu'ils en ont la possibilité, ils accusent les plus âgés de participer à la pérennité de l'esclavage. Comme cela a été signalé précédemment, les plus âgés semblent se positionner comme les garants de la hiérarchie actuelle et, en particulier, de l'équilibre social qui en résulte. Leur âge leur confère une autorité qui leur permet de négocier avec la chefferie, ou du moins de lui imposer l'exercice de ses devoirs, notamment celui d'apporter une aide lorsque cela s'avère indispensable. À la différence des migrants, les plus âgés n'hésitent pas à réclamer des céréales, du sucre... au chef, quitte à être contraints de lui obéir totalement par la suite. Or, les migrants refusent autant d'obéir que de demander quoi que ce soit à la chefferie.

La désobéissance des migrants circulaires s'exprime autant par leur contournement des normes liées à la condition servile que de celles associées à l'âge. Ainsi, le conflit social latent qui se dessine à partir de la pratique migratoire passe aussi par un conflit générationnel.

*

Analysées au miroir des migrations circulaires et plus précisément du processus d'individuation particulier à l'espace urbain, les manifestations de l'esclavage se complexifient. Dans les différents campements, le statut d'esclave n'est jamais remis en cause, quels que soient les propos et l'attitude adoptée à Abidjan. En effet, un positionnement allant à l'encontre du statut

41. Observation à C.I., carnet de terrain, 18 avril 2001.

d'esclave conduirait les migrants à s'opposer ouvertement tant à la chefferie qu'aux plus âgés. En revanche, si les différentes manifestations de l'esclavage ne sont pas directement contestées, elles sont contournées, évitées au mieux. Les migrants se glissent dans les interstices laissés ouverts par l'ambiguïté inhérente aux pratiques esclavagistes contemporaines. Les chefferies n'ont ni la possibilité, ni les moyens d'empêcher leurs esclaves de partir, ou de les obliger à effectuer tel ou tel travail. La désobéissance passive s'inscrit dans ce cadre : les migrants ne se positionnent pas en totale contradiction avec l'expérience de la liberté faite à Abidjan ; en même temps, ils s'attachent à ne pas mettre en péril l'équilibre social du campement, au risque de se voir exclus du groupe social. Plus qu'une contestation de la norme, il s'agit de l'esquiver, de jouer avec elle, jeu qui répond aux objectifs de ce groupe particulier constitué par les migrants.

Au miroir des migrations circulaires, si l'esclavage demeure une forme de domination et d'aliénation dont le fondement est la négation de la personne humaine, il apparaît aussi comme une forme de domination qu'il est possible de contourner. Le séjour à Abidjan permet aux migrants de prendre conscience non seulement de leur statut mais aussi d'adopter une attitude réflexive. Au regard de tels constats, d'aucuns ont pu parler d'« esclavage volontaire » (Bernus & Bernus 1975 ; Claudot-Hawad 2001). L'expression apparaît, malgré les indices allant dans le sens d'un processus de libération balbutiant, toujours comme abusive. Si les migrants ont la possibilité de résister aux manifestations les plus directes, par leur départ, de l'esclavage, ils restent contraints par leur statut et, en définitive, ils ne peuvent y échapper à moins de choisir un départ définitif synonyme d'une sortie du groupe social. Par ailleurs, la capacité de résistance n'est offerte qu'aux seuls migrants, elle est refusée aux femmes et aux enfants, d'autant plus que les premiers ne transmettent ni leurs expériences, ni leur point de vue. De même, si les plus âgés semblent se conformer volontairement à la hiérarchie, en mettant en avant leur possibilité de négociation, ils restent contraints ne serait-ce que par la nécessité de survivre. À l'inverse des migrants, qui tentent d'esquiver les relations serviles, leurs pères cherchent à les utiliser au mieux pour assurer leur quotidien. Or, si les premiers conservent toujours la possibilité de partir, les seconds n'ont d'autres choix que de rester esclaves — c'est-à-dire de répondre aux devoirs et obligations liés à leur statut, comme d'exiger du chef qu'il réponde aux siens — pour essayer d'exister.

Maison des sciences de l'homme et de la société, Poitiers.

BIBLIOGRAPHIE

BERNUS, E.

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,* 21 : 85-99.

BERNUS, E. & BERNUS, S.

1975 « L'évolution de la condition servile chez les Touaregs sahéliens », in C. MEILLASSOUX, *L'esclavage en Afrique précoloniale,* Paris, François Maspero : 27-47.

CARROLL, L.

1971 *De l'autre côté du miroir et ce qu'Alice y trouva,* Paris, Aubier-Flammarion.

DE CERTEAU, M.

1980 *L'invention du quotidien.* 1. *Arts de faire,* Paris, Gallimard.

CLAUDOT-HAWAD, H.

2001 *Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs,* Aix-en-Provence, Edisud.

MARIE, A.

1997 « Individualisation : entre communauté et société l'avènement du sujet », in A. MARIE (dir.), *L'Afrique des individus,* Paris, Karthala : 407-436.

MEILLASSOUX, C.

1998 *Anthropologie de l'esclavage,* Paris, Presses Universitaires de France.

OLIVIER DE SARDAN, J.-P.

1982 *Concepts et conceptions songhay-zarma (histoire, culture, société),* Paris, Nubia.

PANDOLFI, P.

2001 « Les Touaregs et nous : une relation triangulaire ? », *Ethnologies comparées,* 2 : 1-12. (http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r2/p.p.htm).

2004 « La construction du mythe touareg. Quelques remarques et hypothèses », *Ethnologies comparées,* 7 : 1-12. (http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r7/pl.p.htm).

TIMERA, M.

2001 « Les migrations des jeunes Sahéliens : affirmation de soi et émancipation », *Autrepart,* 18 : 37-49.

RÉSUMÉ

Dans la société touarègue de Bankilaré (Niger), les pratiques esclavagistes perdurent ; si leurs manifestations sont dépendantes des contextes politiques locaux, le statut d'esclave, qui se fonde sur la négation de la personne humaine, assigne cette catégorie à un groupe endogame, aux droits et devoirs originaux, sans leur refuser l'identité touarègue. Les migrations circulaires, massives et anciennes, qui concernent uniquement les hommes esclaves de 18 à 35 ans, apparaissent comme paradoxales face à la pérennité de l'esclavage. Synonyme d'individuation, l'expérience urbaine permet une conscientisation et une réflexivité sur le statut d'esclave. De retour, les migrants développent des stratégies d'évitement, de contournement de la hiérarchie, forme de désobéissance passive, qui est processus de libération balbutiant.

ABSTRACT

Slavery among the Bankilaré Tuareg in the Mirror of Circular Migrations. — Practices related to slavery still exist among the Tuareg in Bankilaré, Niger. Dependent on the local political context, they assign the status of slave, based as it is on the negation of the human person, to an endogamous group with special rights and obligations but without denying this group a Tuareg identity. Massive circular migrations of long date, which involve only males from 18 to 35 years old, seem paradoxical given the persistence of slavery. Synonymous with individualization, the urban experience leads these men to be conscious of the slave status and react to it. When these migrants come back home, they develop strategies of avoidance for bypassing the hierarchy—a passive disobedience that represents a faltering first steps in a process of liberation.

Mots-clés/*Keywords :* Niger, Bankilaré, Touareg, désobéissance passive, esclavage, migrations circulaires/*Niger, Bankilaré, Tuareg, passive disobedience, slavery, circular migrations.*