

# Nomades et État : L'impensé juridique

*Droit et Société 15-1990*  
(p. 229-242)

Hélène Claudot-Hawad \*

---

## Résumé

La logique juridique des États modernes interdit-elle de penser la condition nomade ? En s'appuyant sur l'exemple des Touaregs et des règles qui régissent l'utilisation du sol, cet article tente de montrer qu'en matière de droit, comme dans d'autres domaines de l'activité humaine, les sphères du rationnel et de l'imaginaire sont étroitement liées, traçant les contours relatifs de la légitimité de la loi.

---

## Summary

Is the logic of modern States impervious to the thought of the nomadic condition ? Using the example of the Tuaregs territorial rules, this study aims at demonstrating that in the field of law very much like in other human activities, the rational and the imaginary are always closely interrelated, thus establishing how relative the legitimacy of law is.

*Pour lit de mes artères  
toutes les épines et tous les chardons  
plutôt qu'un carré de sol clôturé  
à l'abri d'un fanion*  
(Hawad, Transhumance des souffles)

Le concept d'État-nation qui, en français, fonde et entérine la correspondance entre trois ordres d'entités : politique, humaine et territoriale, est-il intelligible pour un nomade ?

Prenons le cas des Touaregs, Berbères du Sahara central et du Sahel. Leur langue offre de nombreux termes susceptibles de cerner ce champ sémantique.

Le mot *tamurt* désigne un ensemble de personnes possédant la même culture, la même langue ou la même mythologie fondatrice.

---

## L'auteur

Ethnologue et linguiste, elle est Chargée de recherche au CNRS et membre du Laboratoire d'Anthropologie et de Préhistoire des Pays de la Méditerranée Occidentale (3 et 5 Avenue Pasteur, 13100 Aix-en-Provence). Elle travaille sur le monde touareg et s'est également intéressée à la corporation des luthiers de Mirecourt (Vosges). Elle a publié de nombreux articles concernant la société touarègue. Elle est l'auteur d'un ouvrage d'ethnolinguistique : *La sémantique au service de l'anthropologie* (Éd. du CNRS, Paris, 1982), coéditrice de la version critique avec traduction des *Textes touaregs en prose* de Ch. de Foucauld et A. de Calassanti-Motylnski (Édisud, Aix-en-Provence, 1984), ainsi que d'un ouvrage sur la parenté touarègue : *Le fils et le neveu, Jeux et enjeux de la parenté touarègue* (Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme, Londres/Paris, 1986). Elle a créé en 1984 l'exposition permanente du Musée saharien de l'Abbaye de Sénanque : *Les déserts de l'homme, le Sahara des nomades* (catalogue édité par Agep, Marseille, 1985). Elle a d'autre part adapté en français cinq œuvres de littérature touarègue contemporaine de Hawad : *Caravane de la soif* (Édisud, 1985), *Chants de la soif et de l'égarement* (Édisud, 1987), *Testament nomade* (Sillages, Paris, 1987 et 2e édition, Amara, Le Pigeonnier, 1989), *L'anneau-sentier* (L'Aphélie, Céret, 1989), *Froisse-vent* (à paraître).

\* Chargée de recherche au CNRS, LAPMO-IREMAM, Aix-en-Provence.

L'accent est mis dans cette notion sur l'affinité culturelle. Les liens définissant la collectivité ainsi nommée peuvent exister actuellement ou appartenir au passé. Par exemple, les Touaregs considèrent qu'autrefois les descendants de Noé, devenus plus tard les Berbères, Arabes, Éthiopiens, Peuls, Égyptiens et Juifs constituaient la même *tamurt*, bien qu'aujourd'hui ils forment des entités distinctes. À une échelle plus réduite, les Touaregs et les Peuls ou encore les Touaregs et les Maures peuvent être présentés comme membres d'une ancienne *tamurt*. Dans le présent, *tamurt* peut s'appliquer à l'ensemble formé par les Touaregs et les autres Berbères, par opposition au monde « arabe » ou encore « occidental ».

Sémantiquement proche, *temust* signifie le corps social auquel se rattachent les individus, liés par la même identité culturelle et politique. Les traits retenus pour définir cet ensemble sont la langue, le mode de vie, le système de valeurs et l'organisation politique. *Temust n imajaghen* définit les contours les plus vastes du monde « touareg », groupe humain parlant la même langue, possédant les mêmes références culturelles, suivant le même code de l'honneur guerrier et se ramifiant en un vaste système confédéral. Dans le cadre ainsi tracé, la religion n'intervient pas comme critère identitaire. La notion de *temust* est associée à celle de « territoire » ou de « pays » (*akal*). Elle est vue comme « un toit qui recouvre exactement le territoire du monde qu'elle définit ». L'aire d'extension du territoire est ainsi déterminée suivant celle de l'ensemble humain qui l'occupe. Pour désigner sa *temust*, un Touareg frappera ou pointera de l'index sa poitrine, siège de l'identité. Le champ d'application de ce terme apparaît plus restrictif que celui de *tamurt*. Il sera utilisé pour désigner par exemple les Touaregs par opposition aux autres sociétés berbères, aux Arabes, aux Peuls, aux Maures.

À la question de savoir où situer les esclaves ou les affranchis noirs dans ces catégories, les personnes qui se réfèrent à l'histoire des origines répondront qu'ils n'appartiennent pas à la même *tamurt*. Par contre, prenant en compte la culture et la langue acquises, ainsi que l'organisation politique et sociale où chaque catégorie est vue comme un chaînon indissociable de l'ensemble, certains diront qu'ils font partie de la même *temust*. D'autres enfin concevront mal qu'ils puissent appartenir à la même *temust* sans être de la même *tamurt*.

Inclues dans la *temust*, sont juxtaposées différentes unités politiques, désignées par des termes se référant à la morphologie humaine. *Tegeze*, « le bassin, la hanche », dénomme la « fédération de confédérations » ; *taghma*, « la cuisse », signifie la « confédération » de tribus, et *tawshit*, « le poignet », mais aussi « la natte » et « le piège circulaire », acceptions qui ont en commun l'idée d'articuler ou d'assembler des parties du corps, des trames ou des rayons, sert à nommer la tribu ou la fraction de tribu. À tous ces

niveaux correspondent des territoires et des « chefs ». À l'échelon de la *temust*, que l'on pourrait traduire par « société », la seule fonction réunificatrice de l'ensemble endossée par une personne physique serait celle d'arbitre, modèle déjà projeté sur le rôle idéal des chefs de tribus (*tawshit*), de fédération (*tegeze*) et de confédération (*taghma*).

Détachés des notions de langue, culture ou société communes, les termes *agdud* et *tagdudt* désignent respectivement le peuple et la foule, groupements constitués d'éléments hétérogènes qui sont unis par un lien extérieur et nécessairement éphémère : *tagdudt* sert par exemple à désigner les gens qui participent à un pèlerinage (Hawad, 1985b).

En dépit de tout ce matériel linguistique, c'est pourtant à des mots empruntés à l'arabe ou au français que les Touaregs ont recours pour désigner l'État moderne ou l'État-nation (dénommé *adawlet*), ainsi que toutes les institutions qui le représentent.

Le gouvernement est désigné par le terme français ou par l'arabe : *elkhukum*, et non par *tamghar*, *tetebela* ou *tamenukala*. L'« école » et les professeurs non touaregs sont appelés « lékol » et « mushé » (de « monsieur ») pour l'enseignement français, *medresa* et *aneslim* (« musulman ») pour l'enseignement arabe, par opposition aux termes de *témegherit* (école), *tagharbosh* (école supérieure) et *amaseghri* ou *anesalmad* (enseignant). De même pour la justice, on utilisera *lalwa* (de « la loi ») ou *sharia* et *elqanun* (ar.) à la place de *azaghez* qui signifie le « droit chemin ». Traduire devant la justice étatique se dit *aghatas*, c'est-à-dire « couper » ou « abattre » (comme un arbre), ou « sacrifier » (comme l'on coupe les jarrets d'un animal) car l'on considère que cette justice « tranche » par opposition à la justice coutumière qui cherche à concilier, alier, rapprocher deux parties en trouvant le meilleur compromis. Dans ce dernier cas, citer en justice se dira *ighré* : « il l'appelle » ou *iska* : « il porte plainte ». Le redoublement institutionnel est ainsi reproduit linguistiquement. Seuls certains termes comme « prison » n'ont pas d'équivalent direct en touareg.

Ce hiatus entre langue et réalité politique et administrative traduit mieux qu'aucun autre discours la difficulté éprouvée par les nomades pour raccorder l'existence de leur être collectif à celle des États actuels entre lesquels ils se trouvent scindés. Ce « sentiment » d'extériorité par rapport à la législation étatique en vigueur rappelle d'autre part l'étroite corrélation existant entre le droit et le système de valeurs et de représentations d'une société.

Sur la question apparemment simple du « territoire » par exemple, se heurtent des conceptions difficilement conciliables, qui relèvent d'une appréhension différente de la propriété, des droits sur le sol, du rapport à la nature.

*Terre vierge*

Pour les sédentaires, la « valorisation » de la terre – notion qui sert souvent à légitimer son appropriation – signifie la défricher, la cultiver, la planter... De ce point de vue, les territoires organisés pour la pâture extensive sont considérés comme une « terre vacante et sans maître », une « terre morte laissée stérile et inculte », un espace « non exploité ». Cette définition a souvent justifié au cours de l'histoire l'intervention de l'État avec confiscation ou annexion des terres « vierges » pour une « mise en valeur » selon la logique sédentaire. C'est ainsi qu'au gré des enjeux et des intérêts de ses ressortissants français, l'administration coloniale, qui avait commencé par établir une distinction entre « terres nomades » et « terres mortes », finit par confondre ces notions dans la même catégorie ou encore par considérer les territoires nomades comme des terres domaniales (Badauel, 1982, p. 72). Cet amalgame, qui permit de spolier de leurs droits fonciers beaucoup de pasteurs (Renault-Benmiloud, 1980, pp. 12-20), fut poursuivi dans l'élaboration de la législation des nouveaux États africains et fait partie aujourd'hui des « données » de base, aussi *a priori* qu'indiscutables, sur lesquelles s'élaborent la plupart des programmes d'aménagement du territoire, d'amélioration de la production, de lutte contre la sécheresse. Le principe essentiel de ces interventions est basé sur la prérogative que se reconnaît l'État de contrôler le territoire et les ressources « naturelles ». En Algérie, par exemple, la réforme agraire de 1972 prévoyait une réorganisation de l'activité pastorale par un découpage de la steppe en zones pastorales et un regroupement coopératif des exploitants sur des bases individuelles. Cette intervention de l'État sur les unités territoriales autant qu'économiques et sociales s'est soldée par un échec. Mais la conséquence de ce projet fut que « d'un bien privé à usage communautaire (terre 'arch), les parcours sont devenus un bien public » (Boukhobza, 1990, p. 15). Les projets de « parcs naturels » ou « réserves » de la faune et de la flore partent de la même conception implicite. Ainsi, en 1988, avec la création de la réserve naturelle nationale de l'Aïr et du Ténéré, intitulée sanctuaire des Addax, les Touaregs de l'Aïr ont vu passer sous le contrôle absolu de l'État nigérien l'exploitation d'une partie de leur territoire, avec une réglementation qui prévoit même, « en cas de nécessité dûment justifiée » par les fonctionnaires chargés de la gestion de la réserve, des « modifications dans le parcours, la circulation ou la résidence » des habitants (*Journal Officiel*, n° 4 du 15/3/1988).

En droit musulman, également, l'eau et l'herbe, ressources du nomade, sont définies selon les hadith comme des possessions « primaires » (Gardet, 1954, p. 90), idée qui véhicule le même pré-supposé : celui que l'organisation territoriale nomade ne résulte pas d'un « travail », que les pasteurs et leurs troupeaux vivent du milieu naturel non transformé et que l'économie de ces sociétés se réduit à la prédation d'un milieu écologique vierge.

*Le territoire, espace économique aménagé*

D'un point de vue touareg, le territoire se définit par rapport aux éléments qui le rendent viable, c'est-à-dire les points d'eau permanents, les parcours d'exploitation rationnelle des pâturages et les axes de circulation utilisés pour les échanges commerciaux notamment.

C'est à partir d'un point d'eau permanent que s'élaborent les parcours d'exploitation de l'écologie locale, en herbe, graines sauvages, bois, gibier. Aussi, le creusage d'un puits, point fixe autour duquel gravitent les cycles nomades dont les tracés peuvent se croiser et se chevaucher, relève-t-il d'une décision grave, concernant l'ensemble de la collectivité et prise à l'échelle de la confédération politique. Pour éviter la multiplication des puits, dont les pourtours, piétinés par les troupeaux, deviennent rapidement stériles, ces derniers sont creusés de préférence à la jonction de deux ou plusieurs territoires de fractions ou de tribus appartenant à la même confédération. À chacun de ces groupements correspond un support de poulie orienté vers son territoire, trace tangible des droits d'eau prioritaires qu'il possède sur ce puits d'usage collectif (Claudot-Hawad, 1987). Si, en cas d'affluence, les propriétaires du puits ont la primauté, l'accès à l'eau reste libre pour les voyageurs, les transhumants, les étrangers qui ont besoin de remplir leurs outres.

Pour l'exploitation des pâturages, deux stratégies alternent suivant les saisons, reposant sur la répartition des animaux en troupeaux, la division des unités d'exploitation et les mouvements d'occupation du sol. Pendant la période sèche, les campements sont proches du puits et s'en éloignent progressivement au fur et à mesure qu'approche l'hivernage. La gestion des ressources est alors très stricte, le parcours établi pour étager les pâturages et les utiliser systématiquement par rapport à l'indispensable point d'eau ne s'écarte pas des étapes balisées coutumièrement. Qualités nutritionnelles variées, capacités de conservation ou de reconstitution des herbages sont prises en compte. La priorité des groupements sur leurs parcours d'élection est alors absolue et sa violation sévèrement punie par les représentants de l'ordre public, c'est-à-dire les chefs de tribu ou de confédération. Par contre, une fois les ressources de la saison maigre consommées par leurs propriétaires, les limites territoriales s'estompent, les prérogatives sur un territoire s'annihilent et la terre devient vacante : n'importe quel groupement peut passer ou s'installer temporairement sur ces domaines laissés en arrière de la marche nomade par leurs gestionnaires attitrés. La saison des pluies fait ensuite surgir l'abondance et la générosité de la nature. Les campements se sont éloignés du point nodal de leur territoire pour agrandir leur parcours jusqu'à de lointaines terres inter-confédérales où leur installation peut s'improviser au gré des pâturages. L'eau est partout accessible en creusant

des puisards temporaires dans les vallées, les contraintes de gestion des ressources s'estompent, les règles de dispersion applicables en saison sèche s'abolissent, l'économie devient superflue et le tracé des parcours peut être flou. Seule exigence, l'éloignement du puits qui permet la régénérescence des pâturages d'hiver.

Ainsi, en saison sèche, chaque fraction possède dans le domaine qui lui est attribué des droits exclusifs sur la primeur de l'exploitation des ressources. C'est dans ce cadre que la location de droits de pâture peut être concédée à d'autres groupes. Une fois que les attributaires d'un parcours abandonnent un lieu pour progresser vers d'autres étapes, la circulation est libre. Au contraire de la propriété foncière privative à laquelle s'applique la notion d'usus et abus dans la plupart des États modernes, le sol en lui-même n'est pas l'objet d'une appropriation exclusive. Faute de référence à la même logique juridique, les agriculteurs sédentaires nouvellement implantés au Sahel ou les législateurs modernes interprètent comme une atteinte à la propriété la venue des pasteurs qui, une fois la récolte achevée, s'installent tout naturellement sur les champs avec leurs troupeaux sans demander de permission. La vaine pâture dont l'usage s'éteint avait pourtant un intérêt égal pour l'agriculteur : celui de fumer les champs.

Quant aux routes qui relient les puits, elles sont tracées nécessairement sur la bordure limitrophe des territoires, sans jamais passer au cœur des parcours organisés de la saison sèche.

En somme, qu'il s'agisse de l'eau, des pâturages, des produits de cueillette ou de chasse aussi bien que des voies de passage, tous ces éléments qui apparaissent comme « naturels » ont été façonnés par une gestion du territoire dans le souci d'assurer la pérennité des ressources écologiques. Ces facteurs qui rendent un territoire viable sont analysables autant comme donnée initiale que comme résultat de la production pastorale et des interventions humaines.

#### *Le territoire, espace politique*

Les droits territoriaux sont définis par l'appartenance à une « tente », c'est-à-dire à un groupe de filiation. Les organisations parentale et sociale aussi bien que territoriale entretiennent d'étroites correspondances et l'on considère chez les Touaregs que leur agencement est semblable à celui d'une tente dont chaque partie peut être appréhendée soit comme un tout fonctionnel soit comme l'élément d'un tout. En une suite de cercles concentriques s'étagent les unités sociales et les droits qui leur sont associés sur les territoires de fractions, tribus, confédérations, dessinant ainsi les sphères d'action de chacun... À la tente suzeraine qui est censée protéger parents et clients, est lié par exemple l'espace confédéral tandis que la tente des vassaux a des droits de gestion limités à l'espace tribal. Cette opposition hiérarchique des tentes et de leurs prérogatives foncières se traduit dans le langage de la parenté par la dis-

inction entre les « aînés » et les « cadets », catégories applicables aussi bien individuellement que collectivement. Aux aînés, les responsabilités et pouvoirs de décision les plus larges, aux cadets des attributions plus modestes sous le contrôle des premiers. Dans cette société hiérarchisée, l'aménagement du territoire, l'attribution des terrains de parcours, le respect des lois d'exploitation des ressources sont traditionnellement contrôlés par les suzerains. Mais, sur le bien collectif que représente le territoire, chaque « tente », c'est-à-dire chaque unité sociale constituée et autonome, a un droit égal aux autres. Le rôle de l'aîné de la grande tente-confédération consiste à distribuer équitablement les droits d'usage du territoire entre les petites tentes qui sont aussi ses éléments constitutifs, ses piliers.

Il arrive que des ayants droit n'usent pas à bon escient de ce prêt et, par négligence par exemple, gâchent les ressources du territoire qui leur a été alloué (en l'incendiant, en coupant des arbres, etc.). S'il s'agit d'« aînés », ils perdent progressivement leur crédit et leur rôle de juges et de conseillers ; s'il s'agit de « cadets », ils paient des amendes en espèces. Lorsque les sanctions s'accumulent et n'ont pas d'effet correctif sur leur comportement, ils sont considérés comme « irresponsables », incapables d'être autonomes et, à ce titre, privés de territoire, ou plutôt de droits de gestion sur une partie donnée de l'espace collectif. Par contre, ces hommes sans terre vivent librement sur les sols une fois exploités par les gérants d'un parcours et utilisent les pâturages fragiles et périssables qui croissent dans le lit des vallées. Ils sont souvent affectés sur les puits ou les salines, situés sur les marges convergentes de plusieurs territoires tribaux. On les surnomme les « accoudés », les « accrochés » ou les « rapportés » (*imengaren, imadaghen*) pour signifier leur incapacité à l'indépendance et leur obligation de s'appuyer ou de s'adosser à la collectivité pour survivre.

C'est à partir de l'automne que s'évaluent la quantité et la qualité des ressources disponibles sur un territoire pour le cycle pastoral à venir. Si l'année se montre identique à la précédente, chacun reviendra à son parcours habituel. Par contre, en période de pénurie, à la suite d'une sécheresse par exemple, les terres viables sont redistribuées et partagées par le chef de confédération entre les tentes, les parcours sont remodelés, jusqu'à ce que la nature autorise le retour aux itinéraires coutumiers.

La distribution des tribus dans l'espace confédéral suit non seulement des nécessités d'ordre économique mais aussi politique et stratégique. Pour être fort et durable, pour fournir un abri efficace, le territoire doit être charpenté à l'image d'une tente, sans omettre un seul élément constituant. Au centre de l'édifice, le pilier central : les suzerains, et autour : tous les piquets latéraux, c'est-à-dire les tributaires, chacun complémentaire des autres.

Autrefois, lorsqu'un groupement touareg en exil demandait asile, les suzerains ne refusaient jamais de l'accueillir quel que soit son statut. S'il s'agissait de nobles, ils devenaient des alliés et s'ils étaient vassaux, ils agrandissaient leur clientèle et leurs ressources en tributs. Des terres vacantes de saison sèche étaient allouées aux nouveaux arrivants en fonction du rôle qu'ils étaient amenés à jouer dans l'espace confédéral.

Si les frontières entre territoires tribaux sont perméables, elles n'en sont pas pour autant incertaines ou indécises, comme cela est trop souvent écrit. Les bornes, connues de tous, sont parfois matérialisées par des blocs de rocher très lourds, que les jeunes gens des deux camps s'amuse à déplacer dans des joutes ludiques. Dans la réalité, c'est bien le rapport de force qui redessine à l'occasion le contour des territoires.

Entre chaque territoire confédéral existent des sortes de *no man's land*, espaces interconfédéraux dont les ressources éphémères de saison humide sont utilisables par toute tribu sans restriction.

Bien que les droits de gestion sur le territoire soient hiérarchisés, personne cependant, qu'il soit noble ou vassal, chef ou simple individu, ne peut prétendre enfreindre les règles fondamentales de mise en valeur du territoire pastoral, c'est-à-dire utiliser par exemple des pâturages de réserve, laisser un troupeau vaquer n'importe où, creuser un puits sans concertation de la collectivité, privatiser l'usage d'un point d'eau ou encore vendre une parcelle de son territoire. De tels « abus » auraient d'abord des conséquences économiques affectant l'ensemble de la collectivité. À propos des nomades Baxtyari d'Iran, J.P. Digard (1982, p. 131) remarque qu'« il suffirait qu'un groupe puisse vendre à un étranger à la tribu une des portions du territoire dont il a plus particulièrement l'usage pour que plusieurs autres groupes se voient interdire l'accès de voies de passage ou d'aires de dépaissance qui leur sont vitales ».

Cette compréhension de la propriété comme possession d'une structure d'exploitation aménagée et d'un droit d'usufruit prioritaire mais provisoire sur le sol fait que sa transgression ne contre-carre pas seulement les droits et la liberté d'autrui, mais devient une affaire morale.

#### *Le territoire, espace imaginaire*

En fait, dans les limites du code pastoral qui fixe les conditions d'utilisation des ressources écologiques, le territoire virtuellement parcourable et exploitable d'un nomade s'étend de son parcours exploité habituel à tout l'espace fédéral. Il pourrait s'étirer théoriquement jusqu'à la planète entière. Car les droits sur le sol une fois prélevés en saison sèche par leurs usufruitiers, rien ne doit entraver la marche des hommes et de leurs troupeaux. Cette conception s'accorde à la représentation cosmogonique touarègue où l'univers est perçu en mouvement. Les éléments, les hommes, les

animaux, les plantes, les choses, les moindres particules suivent un cycle dont la fin marque le début d'un nouveau cycle, jusqu'à leur fusion dans les flux cosmiques (Hawad, introduction et texte, 1985a, 1987, 1989). Tout ce qui est capable d'interrompre le parcours nomade recréant le mouvement de l'univers menace la perpétuité de ce monde. Le nomadisme apparaît dans ce cadre comme une nécessité « naturelle », donc éternelle et universelle, inscrite dans les lois cosmiques. Au fil des saisons, suivre sa route « sur le dos de la terre » est pour le nomade un besoin élémentaire, presque « biologique » puisque l'homme lui-même est partie intégrante de ce tout cosmologique. Empêché de le satisfaire, il ne lui reste qu'à mourir.

Si violer les règles de gestion des pâturages et la mise en valeur nomade des terres est une atteinte aux droits des hommes, interrompre le mouvement des êtres, les réduire à l'immobilité, les sédentariser représentent des menaces contre l'univers entier.

Comment, dans ce cadre, concevoir l'utilité des frontières fixes qui enclosent, des grilles qui enferment, des barrières qui entravent durablement ? Où chercher la nécessité des États-nations, de leurs territoires clôturés, de leurs limites étanches et rigides qui tronçonnent une vallée, une famille, un parcours ?

Pour la reproduction de la vie sociale sur le plan biologique, écologique et idéologique, les droits essentiels des nomades pourraient se définir comme la liberté de mouvement reproduisant le cycle de l'univers, dans le respect de règles établies, comme le code pastoral, correspondant à une rationalité économique.

Le sol, support de la marche, est comme l'air ou l'eau, un élément vital qui, à ce titre, ne peut être individuellement annexé, découpé ou entamé. Son bon usage relève toujours de la responsabilité collective sous le contrôle des aînés.

Aussi bien dans la réglementation des relations foncières que dans celle des autres sphères de la vie sociale, cette perspective « dynamique » de l'univers se heurte aux règles qui immobilisent les êtres, les choses, les biens... À la propriété privée qui divise et aliène définitivement le sol et les biens mobiliers, cette vision du monde oppose l'indivision du capital et la distribution de droits d'usage *temporaires* (Claudot et Hawad, 1987). La prolongation d'un être passe par celle de sa « tente », concept s'appliquant aux différents cercles de parenté auxquels il se rattache, des plus étroits (famille nucléaire, groupe de filiation) aux plus larges (société touarègue, humanité). Sans territoire et sans troupeau, une tente ne peut subsister. Et sans tente, sans abri, l'être est menacé d'extinction. Pour éviter cet anéantissement, le rôle des personnes responsables est de veiller à la préservation de ces biens qui assurent la pérennité de leur lignée, de leur tribu, de leur confédération et de la société tout entière. Institué en matrimoine le plus souvent, ce capital collectif a un caractère inaliénable et indivis garan-

tissant l'existence de la tente qu'il nourrit. Chaque fois qu'un ayant droit devient apte à l'autonomie, une part de ce bien dont les fruits pourront assurer la survie lui est prêtée. Il en est du territoire comme des autres biens. C'est ainsi qu'une dotation en bétail est accordée à la nouvelle mariée aussi bien qu'aux esclaves récemment affranchis car ils fondent, dans chacun des cas, une « tente ». Lorsque le bénéficiaire de ce prélèvement disparaît, la part extraite à son profit retournera dans l'indivision des biens collectifs contrôlés par la tente-mère. Toutes les règles de l'ordre social qui organisent la transmission et la distribution des hommes comme des biens, des droits et des pouvoirs, expriment la même logique.

D'un point de vue théorique, chaque territoire, chaque bien, chaque tente, sont des éléments d'une vaste charpente qui les réunit et dont ils tirent leur nécessité. Tout palier est structuré à l'image de l'échelon qui le précède et qui le suit. Ainsi, le petit territoire de fraction est organisé de la même façon que le territoire de tribu, de confédération, de fédération... La tente qui abrite une famille restreinte est bâtie de la même manière que la « tente » symbolique que constitue la famille matrilineaire élargie. Les biens indivis d'une fratrie sont régis suivant la même logique que doivent l'être les biens indivis de la confédération ou encore le patrimoine de l'humanité.

Aussi, l'État moderne qui se trouve en rupture avec les lois de la nature incarne-t-il d'un point de vue nomade la barbarie, et chacune de ses mesures dénote-t-elle l'inadéquation fatale entre le cycle des hommes et le cycle de l'univers, conduisant inexorablement au dérèglement du monde et à l'extinction de la vie.

Cependant la logique du monde moderne et les institutions étatiques envahissent de plus en plus les espaces nomades, provoquant différents types de réactions (H. Claudot-Hawad, 1988). La première implique le repliement sur les valeurs propres, opposant à l'extérieur le refus et la contestation, argumentés en référence à la morale et à l'honneur. La deuxième est le désir ou la nécessité de fusion dans ce nouveau monde qui s'accomplit avec la sédentarisation. La troisième est la manipulation des aspects composites de la société. Ce contexte favorise l'usage purement instrumental de la juridiction étatique sollicitée, par exemple, pour assouvir une vengeance, déporter un règlement de compte<sup>1</sup>, « usurper » des biens ou des droits auxquels on ne pourrait prétendre d'un point de vue coutumier. À ce sujet, le dépouillement des procédures engagées par les Touaregs, sur des affaires d'héritage notamment, serait instructif. Je prendrai un exemple portant sur un bien hautement symbolique : le sabre, qui fait partie des accessoires utiles à l'apparence de l'homme d'honneur. Un homme possédait un sabre qu'il avait hérité en voie matrilineaire de son oncle maternel. Il s'agissait donc, au même titre que le territoire, d'un bien collectif dont l'attribution individuelle n'est que temporaire. À la mort de

cet homme, le sabre devait revenir à son frère cadet et, suivant la ligne des héritiers utérins, aller ensuite à ses neveux. Mais le fils même du défunt, parti en ville avec sa mère, chercha alors à s'emparer de ce bien à son profit exclusif et porta plainte devant le tribunal qui lui donna raison en privilégiant la relation filiale par rapport au lien sororal. L'héritier légitime (le frère cadet), qui était âgé, en conçut un immense chagrin et mourut quelques semaines plus tard. L'enjeu réel de cette affaire n'était évidemment pas le sabre en lui-même ni sa valeur économique, mais la continuité de la lignée. Interrompre la circulation des biens qui alimentaient la « tente », c'était briser sa pérennité, attenter à sa perpétuation, menacer sa survie. Cet acte équivalait au meurtre symbolique de la famille. Enfin, celui qui ne respecte pas ces biens est capable de ruiner les siens, mais aussi l'ordre qui sous-tend toute vie humaine. Cette affaire avec ses conséquences démesurées en apparence sont encore dans toutes les mémoires et l'homme qui a fait passer son intérêt individuel avant celui de la collectivité ou, selon les interprétations, qui a lésé la maison de son père au profit de la sienne (c'est-à-dire celle de sa mère) en transgressant la règle instaurée par la tradition, est considéré comme un renégat et comme le responsable de la disparition de son oncle paternel.

Si de nombreuses passerelles s'instaurent entre les systèmes juridiques, elles restent essentiellement instrumentales. Cependant, il existe quelques cas rares où leurs conceptions de base pourraient se rejoindre, par exemple dans les domaines les plus nouveaux du droit moderne, comme la protection de l'environnement où les juristes sont amenés à abandonner l'étroitesse de leur logique étatique, territoriale et nationale pour rejoindre une perspective qui se situe à l'échelle de l'humanité et de l'univers.

Intime est le lien entre le système juridique et la représentation du monde propres à une société. Au risque de diluer la spécificité du juridique (L. Assier-Andrieu, 1987), la démarche anthropologique, dans sa visée comparatiste, ne peut que revenir aux fondements du droit et s'intéresser plutôt à des « cultures juridiques ». Sous cet éclairage, des correspondances se tissent entre des domaines que l'on a l'habitude d'opposer, comme le droit, la mythologie, l'art, la littérature, les sciences de l'univers..., savoirs et pratiques élaborés sur des présupposés théoriques souvent analogues. Il apparaît enfin que la nécessité de la loi ne trouve de relais sur le plan moral que s'il y a adéquation ou du moins compatibilité entre les sphères du « rationnel » et de « l'imaginaire ».

1. Cette situation a été brillamment analysée pour le Gévaudan par E. Claverie et P. Lamaison, in *L'impossible mariage, violence et parenté en Gévaudan*, Hachette, 1982.

---

## Références bibliographiques

---

- ASSIER-ANDRIEU L., « Le juridique des anthropologues », *Droit et Société*, 1987, n° 5, pp. 89-107.
- BADUEL P.R., « Le technicien, le législateur et le pasteur en Tunisie aride », *Production Pastorale et Société*, 1982, n° 10, pp. 70-80.
- BONTE P., « Chronique sur le développement pastoral », *Production Pastorale et Société*, 1984, n° 15, pp. 121-129.
- BOUKHOBZA M., « Société nomade et État en Algérie », in « États et sociétés nomades », *Politique Africaine*, 1989, n° 34, pp. 7-18.
- CLAUDOT-HAWAD H., « La conquête du « vide » ou la nécessité d'être nomade chez les Touaregs », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 1986, n° 41-42, pp. 397-412.
- (1987 a) « Des États-nations contre un peuple : le cas des Touaregs », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n° 44, pp. 48-63.
- (1987 b) « Lin-dé-pen-dance », *Ethnies*, n° 6-7, pp. 15-19.
- CLAUDOT H. et HAWAD M., « Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs », in *Hériter en Pays musulman* (Gast ed.), CNRS, 1987, pp. 129-156.
- DIGARD J.P., « Le territoire comme résultat du procès de travail pastoral : l'exemple Baxtyâri », *Production Pastorale et Société*, 1982, n° 11, pp. 45-53.
- GARDET L., *La cité musulmane, Vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1954, 404 p.
- HAWAD, (1985a) *Caravane de la soif*, Aix-en-Provence, Édisud.
- (1985b) « Agdud », in *Encyclopédie Berbère*, n° 2.
- (1987) *Chants de la soif et de l'égarement*, Aix-en-Provence, Édisud.
- L'anneau-sentier*, Ceret, Éditions de l'Aphélie, 1989, pp. 247-248.
- NEMO J., « Le régime juridique des terres au Hoggar », *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, 1963, XXII, pp. 123-144.
- OULD CHEIKH A.W., « Notes sur l'élevage et l'organisation sociale des Bidan (Maures) de Mauritanie », *Production Pastorale et Société*, 1985, n° 17, pp. 55-65.
- RENAULT-BENMILOUD M., « Pastoralisme, domination coloniale et désertification de la steppe algérienne », *Production Pastorale et Société*, 1980, n° 6, pp. 12-20.

---

Ouvrages publiés par l'auteur

---

- 1982 *La sémantique au service de l'anthropologie – Recherche méthodologique et application à l'étude de la parenté chez les Touaregs de l'Ahaggar*, Marseille, Éd. du CNRS, 273p.
- 1984 En collaboration avec S. Chaker et M. Gast, Édition critique et traduction des *Textes Touaregs en prose* du Père Ch. de Foucauld et A. de Calassanti-Motyliniski, Aix-en-Provence, Édisud.
- 1985 En collaboration avec M. Hawad, *Le désert des nomades*, Marseille, Agep.
- 1985 Adaptation française, annotations et introduction de l'ouvrage de M. Hawad, *Caravane de la soif*, Aix-en-Provence, Édisud, 103p.
- 1986 En collaboration avec S. Bernus, P. Bonte et L. Brock, *Le fils et le neveu, Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, 343p.
- 1987 Adaptation française, annotations et introduction du recueil de poésies et calligraphies tfinagh de M. Hawad, *Chants de la soif et de l'égarément*, Édisud, 90p.
- 1987 Adaptation française de trois récits poétiques accompagnés de calligraphies tfinagh de M. Hawad, *Testament nomade*, Sillages, 2e éd. 1988.
- 1989 Adaptation française, annotations et introduction d'un récit littéraire en tamajaq de M. Hawad, *L'anneau-sentier*, Céret, L'Aphélie.

---

Principaux articles

---

- 1981 « Itinéraire en ethno-linguistique », *Ethno-linguistique : contributions théoriques et méthodologiques*, Paris, SELAF, pp. 85-105 et discussion générale p. 147, 213, 214.
- 1982 En collaboration avec M. Hawad, « Coups et contrecoups : l'honneur en jeu chez les Touaregs », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXI, pp. 793-808.
- 1983 « Le discours légaliste de la parenté », *idem*, pp. 533-543.
- 1984 « Femme idéale et femmes sociales chez les Touaregs de l'Ahaggar », *Production Pastorale et Société*, n° 14, pp. 93-105.
- 1984 En collaboration avec M. Hawad, « Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs », in M. Gast (ed.), *Hériter en pays musulman*, Paris, CNRS.
- 1985 « Adrar des Iforas », *Encyclopédie Berbère*, n° 2, Édisud, pp. 147-152.
- 1986 « À qui sert l'unifiliation ? », *Le fils et le neveu*, Cambridge University Press/ Maison des Sciences de l'Homme, pp. 191-206.

Hélène Claudot-Hawad  
*Nomades et État :*  
*L'impensé juridique*

- 1986 « La conquête du `vide` ou la nécessité d'être nomade chez les Touaregs », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, « Désert et montagne », n° 41-42, pp. 397-412.
- 1987 « Des États-nations contre un peuple : le cas des Touaregs », *ROMM*, n° 44, pp.48-63.
- 1987 « L'indépendance », *Ethnies*, n° 6-7.
- 1987 « Droits féminins dans une société matricentrée », in J. Vibaek (a curadi), *Donna e società, Quaderni del Circolo Semiologico siciliano*, Palermo, n° 26-27, pp. 533-546.
- 1988 « Parenté touarègue et informatique », *Travaux du LAPMO*, pp. 173-187.
- 1989 « Les Touaregs ou la résistance d'une culture nomade », *ROMM*, n°51.
- 1989 « Femmes touarègues et pouvoir politique », *Peuples méditerranéens*, n° 48-49, pp. 69-79.
- 1989 « La littérature chez les Touaregs », in G. Dessons (ed.), *À quoi sert la littérature*, Poitiers.
- 1989 « Visage voilé et expressivité », in *Geste et Image* (à paraître).
- 1990 « Printemps touareg », *L'autre Journal*, juillet-août.