

Le pastoralisme transfrontalier et le droit à la nationalité : quelles perspectives en Afrique de l'Ouest ?

Abdou Khadre Diop,

*Pôle sciences juridiques, économiques et de l'administration, Université Virtuelle du Sénégal
Email: abdoukhadre.diop@uvs.edu.sn*

Résumé

La question du droit à la nationalité, décrite par Hannah Arendt comme « le droit d'avoir des droits », comme celle de l'éradication de l'apatridie, reste une préoccupation internationale. Des conventions ont été adoptées au niveau mondial à cet effet. Néanmoins, un problème spécifique se pose en Afrique, avec tant d'acuité qu'il nécessite « un regard africain » : le pastoralisme transfrontalier en lien avec le droit à la nationalité. Le pastoralisme nomade ou l'élevage transhumant représente un mode de vie et des moyens de subsistance pour des millions de personnes en Afrique de l'Ouest. Il réunit en grande partie plusieurs groupes ethniques historiquement liés au pastoralisme, en particulier les Touaregs (Berbères/Amazigh) et les Peuls, y compris les sous-groupes peuls tels que les Mborobo. Bien que certains éleveurs soient sédentaires, semi sédentaires, ou ne se déplacent qu'entre deux pôles de migration en fonction des saisons (transhumance), d'autres n'ont pas de lieu fixe et se déplacent librement sur le long terme, en fonction de variations climatiques et d'autres priorités. Les tentatives visant à encourager les éleveurs nomades à s'établir ou à se soumettre à l'autorité d'une organisation politique centralisée ont créé des tensions au cours des périodes coloniales et postcoloniales. Cet article vise à analyser le cadre juridique applicable aux groupes pastoraux, afin de protéger leur droit fondamental à la nationalité en contexte de mobilité permanente.

Abstract

The issue of the right to nationality, described by Hannah Arendt as “the right to have rights”, and the eradication of statelessness remains of international concern. Conventions have been adopted and signed in this regard. However, a specific issue is at stake in Africa and requires “an African gaze”: cross-border pastoralism related to the right to nationality. Nomadic pastoralism and migratory stock farming are a production system of livelihood and a way of life for millions of people in West Africa. This mobility with livestock herds in search of water and pasture may take place within national territories or cross borders. It gathers several ethnic groups historically associated with pastoralism, in particular the Tuareg (Berber/Amazigh) and the Fulani, including Fulani subgroups such as the Mborobo. The arbitrary drawing

of West African borders has imposed a legal barrier to pastoralist groups, and the postcolonial state has accentuated this disruption. Attempts to encourage nomadic or transhumant pastoralists to settle or acknowledge a centralized political authority has created tensions during colonial and postcolonial eras. This paper seeks to demonstrate that our legal framework and public policy are irrelevant: we should rebuild basic paradigms and reverse the Eurocentric vision of law to adapt legal framework and public policies to the needs of pastoralist communities, to empower them, to reduce their vulnerability and to facilitate their permanent mobility.

Introduction

Cet article analyse une forme spécifique de mobilité africaine, à travers la question spécifique des éleveurs nomades et transhumants, plus largement conceptualisée sous le phénomène du pastoralisme transfrontalier¹. Ce pastoralisme transfrontalier, en tant que réalité objective de la vie de plusieurs millions de personnes en Afrique², heurte très souvent un droit subjectif qui selon Hannah Arendt est le « droit d'avoir des droits » (Arendt, 2010 : 251) : le droit à la nationalité. En réalité, la confrontation du pastoralisme transfrontalier au droit à la nationalité fait ressortir une relation a priori teintée d'incohérence paradigmatique. En effet, alors que le pastoralisme transfrontalier postule un mode de vie basé sur la mobilité permanente au-delà des frontières, la nationalité se définit principalement à travers des critères d'appartenance et de fixité à l'intérieur des frontières. Il se dessine ainsi une vraie quadrature du cercle lorsqu'on épouse une réflexion voulant « concilier ce qui est présumé inconciliable ».

Le pastoralisme transfrontalier peut se définir comme un système de mobilité reposant sur les besoins de déplacement du bétail, en fonction de la disponibilité des ressources nécessaires à l'entretien et à la survie de ce bétail. Il s'appuie ainsi sur des déplacements qui impliquent le franchissement d'une frontière, entre deux ou plusieurs pays (pays de départ, de transit, d'accueil). On distingue dans ce phénomène deux catégories principales : les nomades et les transhumants. Les premiers se déplacent sans calendrier précis, sur des trajectoires aléatoires au gré des conditions du milieu sans intention de retour au point de départ. Les derniers s'adonnent à des mouvements cycliques bien orientés, suivant une logique de déplacement pendulaire annuel des troupeaux et l'alternance des saisons sèche et pluvieuse. Le pastoralisme nomade et l'élevage transhumant représentent des modes de vie et moyens de subsistance pour des millions de personnes en Afrique de l'Ouest (Manby, 2015 : 83). Celles-ci appartiennent en grande partie à l'un des

1 Cette recherche a été rendue possible grâce au financement de la Fondation Heinrich Böll et à la participation au programme Migration and international law in Africa, the Middle East and Turkey (Milamet Research Network), coordonné par T. Spijkerboer (Vrije Universiteit, Amsterdam).

2 Le Cadre de l'Union africaine pour une politique du pastoralisme estime la population pastorale en Afrique, dont une grande partie est aussi nomadique, à 268 millions de personnes. CL/DEC.618 (XVIII).

nombreux groupes ethniques traditionnellement liés au pastoralisme, en particulier les Touaregs (Berbères/Amazigh) et les Peuls, y compris les sous-groupes peuls tels que les Mborobo. C'est une pratique ancienne qui s'accommodait mieux à la configuration de l'Afrique précoloniale, tant que la frontière n'était pas une barrière et sa forme étatique, la référence organisationnelle.

La logique d'une communauté pastorale est très simple : se déplacer en fonction des besoins du troupeau (principale activité économique de ce mode de vie). La colonisation est venue bouleverser cette logique : le traçage arbitraire des frontières africaines va imposer une barrière juridique aux groupes pastoraux. L'Etat postcolonial, dans sa forme actuelle, ne fera qu'accentuer ce bouleversement, dans la mesure où il ne sera que la reproduction de la forme d'organisation sociale et politique imposée par le colonisateur (Wa Mutua, 1995 : 113). C'est ainsi que la règle de *l'uti possidetis juris*, érigée en principe sacro-saint de la période post-coloniale, réaffirmera davantage le poids de la frontière telle qu'héritée de la colonisation. D'ailleurs, les tentatives visant à encourager les éleveurs nomades ou transhumants à s'établir ou à se soumettre à l'autorité d'une organisation politique centralisée ont créé des tensions au cours des périodes coloniales et postcoloniales (Frantz, 1990 : 35). Ainsi, les communautés pastorales qui se déplaçaient au gré des saisons et des besoins se retrouvent face à une nouvelle réalité : se déplacer au gré du droit et de la frontière.

Au-delà de la question de la mobilité *stricto sensu*, les communautés pastorales sont confrontées à un autre problème fondamental : la nationalité. La difficulté se comprend aisément. La nationalité, définie par la Cour Internationale de Justice (CIJ) comme un « lien juridique ayant à sa base un fait social de rattachement, une solidarité effective d'existence, d'intérêts, de sentiments, jointe à une réciprocité de droits et de devoirs »³, on peut se demander légitimement si ce « lien de rattachement » existe pour la communauté pastorale. Et si un tel lien existait, à l'égard de quel Etat – d'autant plus que leur mode de vie ne leur permet pas de rester en permanence sur place pour développer une « solidarité effective d'existence, d'intérêts, de sentiments » ? Nul besoin de rappeler l'importance de la nationalité⁴, quel que soit d'ailleurs le mode de vie qui nous caractérise. La nationalité permet, en effet, l'exercice de certaines prérogatives étatiques comme la protection diplomatique. Elle confère aussi un statut juridique nécessaire à l'exercice de nombreux droits civils et politiques. Aussi, l'absence de nationalité conduit à une situation de vulnérabilité profonde : l'apatridie (Decaux, 2017 : 73). Celle-ci définit, par l'article 1^{er} de la Convention de New York de 1954, le statut d'apatride comme « une personne qu'aucun Etat ne considère comme son ressortissant par application de sa législation ». Le pastoralisme transfrontalier pose donc un défi au droit à la nationalité et ceci pour

3 CIJ, 6 avril 1955, Affaire Nottebohm (Liechtenstein c. Guatemala), 2e phase, Rec. CIJ, 1995.

4 Voir Stefan Zweig quand il écrit : « formerly man holds only a body and soul. Now he needs a passport as well as for without the will not be treated as a human being », *The World of Yesterday, an autobiography*, The Viking Press, 1943, p. 71; D Felice 'Nationalité, vote, immigrés' <http://www.lalibre.be/> (consulté le 27 juillet 2020).

deux raisons. D'une part, la nationalité est définie en référence à un Etat délimité par des frontières. Le franchissement habituel de la frontière comme mode de vie pose donc un problème de nationalité pour les personnes qui s'adonnent à cette activité. D'autre part, notre droit se fonde sur des éléments de fixité et de stabilité : frontière, résidence permanente, alors que le pastoralisme challenge la fixité et postule un mode de vie qui ne répond pas à ce paradigme eurocentrique du droit. C'est la raison pour laquelle le pastoralisme transfrontalier en Afrique de l'Ouest expose les personnes appartenant à des communautés pastorales à l'apatridie ou à des risques d'apatridie. La question des documents d'identité est un problème crucial pour de nombreux Touaregs, Peuls/Fulani, Peuls Mborobo, Mahamids, car ils ne possèdent pas souvent de preuve d'identité ou de nationalité même s'ils ont été résidents dans un pays pendant de nombreuses années. Bronwen Manby a démontré à travers une étude réalisée pour le compte du HCR en 2015 que ces groupes « sans domicile fixe » sont traités comme des présumés étrangers dans toute la région ouest-africaine (Manby, 2015 : 83). Pourtant la liberté de circulation et la citoyenneté sous-régionale sont consacrées par les textes de la CEDEAO, quoique leur effectivité soit largement relative. Mais pour les groupes pastoraux, cette liberté de circulation est entravée par le fait que celle-ci repose sur la citoyenneté communautaire, qui repose elle-même sur l'obtention de la nationalité (et la preuve de cette nationalité) d'un Etat membre. Or, le mode de vie pastoral implique très souvent que ces groupes n'arrivent pas à s'identifier à un Etat, ni à acquérir facilement la nationalité d'un des Etats se trouvant sur leur itinéraire.

Face à ces constats, il est nécessaire d'interroger le cadre juridique qui gouverne la rencontre d'une telle réalité objective (pastoralisme transfrontalier) et d'un droit subjectif d'une importance capitale (le droit à la nationalité), pour autant qu'un tel cadre existe. En réalité, un tel cadre juridique n'est pas absent, il est juste inadapté. Et ce qui explique cette inadaptation renvoie, peu ou prou, à la construction du droit dans les Etats postcoloniaux africains. Au lendemain des Indépendances, le droit tel que pensé lors de la colonisation a survécu pour accompagner les nouveaux Etats qui venaient d'accéder à la souveraineté internationale. Il en a résulté la maxime selon laquelle les réalités sociales africaines devraient s'adapter au droit d'origine eurocentrique tel que le droit de la nationalité, et non l'inverse. En effet, le droit de la nationalité, tel que nous l'avons hérité d'Occident, repose sur une logique d'appartenance et de fixité à travers le *jus soli*, le *jus sanguini* ou le double *jus soli*, la résidence habituelle etc. Le pastoralisme transfrontalier s'accommode mal avec ces règles. Ainsi, notre perspective est la suivante : ce n'est pas à la réalité sociale de s'adapter au droit, mais plutôt au droit de s'adapter à la réalité sociale. Seule cette inversion de perspective conduira à l'érection d'un cadre juridique adapté. Pour ce faire, il convient d'adopter et de préciser à la fois une approche théorique et méthodologique.

Du point de vue théorique, ce travail s'inscrit dans la ligne conceptuelle de l'approche tiers mondiste du droit international et ceci pour deux raisons. D'une part, notre

postulat est l'inadaptation du droit postcolonial aux réalités sociologiques africaines. Ce postulat est partagé par l'ensemble des théoriciens tiers-mondistes, notamment ceux qui s'inscrivent dans la tradition critique, à la différence du courant contributionniste (Gathii, 2012). Des auteurs comme Mohamed Bedjaoui, Anthony Anghies, Makau Wa Mutua, pour ne citer que ceux-là, ont vu dans la période post-coloniale une perpétration du droit colonial impérialiste et une conception de la souveraineté qui n'est que de façade, car les relations internationales reposent encore sur une diffusion des idées et des constructions eurocentriques. Rapporté à notre sujet, il est évident que le droit de la nationalité, en vigueur dans les 15 Etats de l'espace CEDEAO, n'est rien d'autre que le droit secrété par les anciennes puissances coloniales, qui repose fondamentalement sur l'idée de rattachement, de fixité et de limitation par la frontière. Cette reproduction normative est, à n'en point douter, impropre à prendre en charge la question spécifique des communautés pastorales qui ne s'accommodent pas des critères de fixité, de rattachement à une patrie, de frontière comme barrière juridique. D'autre part, notre hypothèse trouve un appui confortable dans la pensée tiers-mondiste parce qu'elle vise à construire un discours africain sur un problème africain, qui s'accommode mal des solutions occidentales. En effet, dans l'approche TWAIL, au constat de l'inadaptation est proposée une reformation du droit, en tenant compte des intérêts et des logiques des populations du tiers-monde. C'est dans cette perspective que, par exemple, Makau Wa Mutua propose de « *redraw the map* » (Wa Mutua, 1995) en Afrique, ou encore Tendayi Achiume de considérer la migration « *as decolonization* » (Achiume, 2019). Rapporté à notre travail, nous proposons aussi une réorientation paradigmatique, afin de recentrer le curseur sur la recherche de solutions adaptées aux réalités sociologiques des communautés pastorales.

Du point de vue méthodologique, nous ferons appel principalement aux méthodes d'analyse juridique, notamment positiviste ou normativiste, permettant d'analyser les textes et la jurisprudence pertinente. On procèdera ainsi à un inventaire des textes applicables dans le contexte ouest-africain, ainsi que de la jurisprudence pertinente. Cet inventaire des textes nous permettra, par ailleurs, de faire appel à la méthode comparatiste, afin de voir les solutions envisagées dans d'autres parties de l'Afrique. En effet, il convient de rappeler que le pastoralisme transfrontalier n'est pas une problématique propre à l'Afrique de l'Ouest. Elle est présente dans d'autres régions africaines, notamment au Centre et à l'Est, mais aussi sur le continent asiatique. Ainsi, même si notre cadre d'étude reste l'Afrique de l'Ouest, nous pouvons néanmoins nous référer à d'autres systèmes dans la perspective de corroborer notre argumentaire.

Ainsi, il s'agit d'une recherche qui s'inscrit principalement dans le champ du droit international, et plus spécifiquement dans le droit international des droits de l'homme. Cependant, bien que situé dans un champ disciplinaire, ce sujet déborde sur des considérations historiques, géographiques, sociologiques, politiques, ethnographiques, etc.

Pour démontrer la nécessité d'inverser le regard sur la question du cadre juridique du

pastoralisme transfrontalier et du droit à la nationalité, notre démarche sera articulée autour de deux points. D'une part, nous allons procéder à une analyse critique du cadre juridique existant (*de lege lata*) afin de souligner à la fois son inadaptation conceptuelle et normative (I). D'autre part, une vision prospective (*de lege feranda*) nous permettra de conceptualiser un cadre juridique plus approprié à la problématique posée (II).

I. De lege lata : un cadre juridique non pertinent

Le cadre juridique actuel qui gouverne la question de la mobilité ouest-africaine des groupes pastoraux s'avère non pertinent. Deux arguments peuvent être avancés à l'appui d'une telle assertion. D'une part, le soubassement paradigmatique qui sous-tend la problématique de la mobilité des groupes pastoraux souffre d'une fragilité théorique et d'une inadéquation sociologique (A). D'autre part, l'armature juridique ou le droit produit, tant au niveau national que régional, ne prend pas suffisamment en compte la protection effective des droits appartenant aux groupes pastoraux, que ce soit sur une base individuelle ou collective (B).

A. Un soubassement paradigmatique erroné

Le cadre juridique organisant la mobilité des groupes pastoraux dans l'espace ouest-africain existe bel et bien, mais repose sur une certaine conception de la frontière et de la nationalité qui ne correspond pas nécessairement à la conception qu'en ont les communautés pastorales.

1. Une vision inadaptée de la frontière

Les frontières définissent les espaces dans lesquels s'appliquent certaines règles ou régimes juridiques (Caffish, 2013 : 59). En des termes plus techniques, le Tribunal arbitral chargé de déterminer la frontière maritime de la Guinée Bissau et du Sénégal a estimé qu'« une frontière internationale est la ligne formée par la succession de points extrêmes du domaine de validité spatiale des normes de l'ordre juridique d'un Etat » (Foucher, 1994 : 167)⁵. Il s'agit donc d'une ligne séparant des espaces territoriaux où s'exercent deux souverainetés différentes.

Les Etats ouest-africains, tout comme quasiment tous les autres Etats du continent, ont hérité au lendemain des Indépendances de frontières artificielles issues de la colonisation. Les analyses d'historiens et de géographes nous ont permis de voir que 87% de la longueur des frontières africaines, soit 70 000 km sur un total de 80 000 km étaient directement héritées des partages coloniaux (ibid.). En redessinant à la règle et

5 RGDIP, 1990, p. 253.

au crayon un continent qui, il est vrai, montrait de larges zones de discontinuité dans son occupation humaine, les Européens ont mis en place un mécanisme inhabituel : leurs frontières ont créé des Etats. Des historiens et géographes ont d'ailleurs interprété cet état de fait comme étant la cause de l'instabilité des « Etats nations » africains. Selon le géographe J. O. Igué, « le problème de fond pour sortir l'Afrique de ses malheurs est celui de la gestion de l'héritage colonial à travers les frontières léguées par la colonisation » (Igué, 1995 : 13). L'historien Barry ajoutera qu'il est impératif de « sortir de la conférence de Berlin par la grande porte pour renouer avec la dynamique interne des populations »⁶, tant il est clair que le traçage arbitraire des frontières a un impact certain sur la vie des populations et notamment sur la mobilité qui les caractérisait.

Le droit postcolonial viendra sacraliser ces frontières héritées de la colonisation à travers le principe de l'*uti possidetis juris* (Herbst, 1992 : 17) et c'est sur ce postulat de base que se fonde notre droit aujourd'hui, à la fois dans la réglementation de la mobilité transfrontalière et pour l'octroi de la nationalité. En effet, même si la Résolution du Caire de 1964 et les principes de l'Union Africaine en matière de frontières n'utilisent pas expressément l'expression *uti possidetis juris*⁷, la pratique internationale, notamment à travers les arrêts rendus par la CIJ, semble retenir ce principe comme régulateur des contestations frontalières postcoloniales en Afrique. Né en Amérique latine vers 1810, le principe de l'*uti possidetis juris* est selon la CIJ « un principe rétroactif qui transforme en frontières internationales des limites administratives conçues à l'origine à d'autres fins »⁸. Autrement dit, ce principe postule l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation. Il est devenu, aujourd'hui, un principe incontournable des mutations territoriales. Cette très large consécration s'explique, pour l'essentiel, par les vertus immédiatement protectrices et défensives qui lui furent très tôt prêtées (Mehdi, 1998 : 57). « Son but évident » est, de l'avis de la CIJ, « d'éviter que l'indépendance et la stabilité des nouveaux Etats ne soient mises en danger par des luttes fratricides nées de la contestation des frontières à la suite du retrait de la puissance administrante »⁹. Ainsi, il est clair que « ce principe vise, avant tout, à assurer le respect des limites territoriales au moment de l'accession à l'Indépendance »¹⁰. L'objectif de stabilité ainsi visé a permis d'en faire un principe d'ordre général ou une norme coutumière de droit international¹¹. Certains auteurs sont allés même jusqu'à le qualifier de *jus cogens* (Tavernier, 2001 : 146).

6 Cité par Séverine Awenengo Dalberto, « Frontières et indépendance en Afrique subsaharienne : compte rendu de colloque », *Afrique contemporaine*, 2010, n°3, p. 73.

7 Pour le juge Abdulqali A. Yusuf, ces instruments, au-delà de l'expression, ne consacrent pas non plus l'idée d'*uti possidetis juris*, voire ses opinions dissidentes dans l'Affaire du Différend frontalier Burkina Faso c/ Niger, 16 avril 2013, Rec. CIJ, 2013, p. 94 et ss.

8 CIJ, 11 septembre 1992, Affaire du différend frontalier terrestre, insulaire et maritime El Salvador vs Honduras, Rec. Cij, 1992, p. 388, Para. 43

9 CIJ, 22 décembre 1986, Affaire du différend frontalier Burkina Faso-Mali, Rec. CIJ., 1986, p. 565, §20.

10 Idem, p. 566, § 24.

11 Idem, p.566, § 23.

Quels que soient les mérites vantés de ce principe, force est de reconnaître que dans une perspective tiers-mondiste, sa nature eurocentrique est décriée et son inadaptabilité sociologique mise en évidence. En réalité, un tel principe a été imaginé pour les Etats nouvellement indépendants sans qu'ils aient pris part au processus d'identification d'un tel principe. Si l'on a pu croire que les Etats africains l'ont consacré à travers la Résolution du Caire de 1964 et les documents pertinents de l'OUA et de l'UA en matière de frontière, il n'en est absolument rien. En effet, de l'avis du juge Yusuf et de ses opinions dissidentes dans l'affaire du différend frontalier entre le Burkina Faso et le Niger, les principes figurant dans la résolution du Caire ne consacrent pas le principe de *l'uti possidetis juris* dans le cadre africain¹². Selon lui, le principe du respect des frontières, tel qu'énoncé dans la résolution du Caire, « met en attente » les frontières existant au moment de l'accession à l'Indépendance jusqu'à ce qu'une solution satisfaisante et pacifique soit trouvée entre les Etats africains, conformément à la vision panafricaine¹³. Aussi, déduire de cette résolution l'acceptation africaine de *l'uti possidetis juris* serait un leurre. C'est ce qui permet, par ailleurs, à Tansah Sah, de conclure que *l'uti possidetis juris* est un principe purement eurocentrique (Sah, 2020), en mettant remarquablement en cause la nature coutumière de la règle de *l'uti possidetis juris*. En effet, elle soutient que les Etats du tiers monde n'ont pas pris part au processus de formation d'une telle règle qualifiée de coutumière et codifiée à l'article 11 de la Convention de Vienne sur la succession des Etats en matière de traités. Makau Wa Mutua va plus loin en affirmant que *l'uti possidetis juris* est un principe au service du colonisateur et de son produit (l'Etat postcolonial) et nullement au service des peuples colonisés qui se voient ainsi dénié l'exercice de leur droit à l'autodétermination (Wa Mutua, 1995). Il en résulte une inadaptabilité sociologique de la règle de *l'uti possidetis juris* dans le contexte africain. En effet, les peuples ont une vision culturelle de la frontière différente de celle qu'impose *l'uti possidetis juris*. Comme l'affirme à juste titre Christian Bouquet : « s'il est vrai que les populations d'Afrique subsaharienne n'ont pas été associées à la délimitation de leurs territoires nationaux, il est tout aussi vrai qu'elles ignorent superbement leurs frontières, au premier degré en les traversant avec des troupeaux à la recherche d'eau et de pâturage » (Bouquet, 2003 : 181). Ceci dit, le soubassement paradigmatique de notre droit à travers ce principe d'intangibilité des frontières issues de la colonisation a de quoi surprendre si l'on se place d'un point de vue purement tiers-mondiste. Mieux, dans la conscience collective des groupes pastoraux, la frontière n'a jamais été conçue comme une barrière « fictive » qui relèverait de la volonté humaine. Traditionnellement, ils se déplaçaient librement à la recherche de points d'eau et de conditions climatiques plus favorables jusqu'à heurter un point infranchissable, non pas du fait de la volonté humaine, mais plutôt de la nature. Ce changement de perspective durant la colonisation et au lendemain des indépendances

12 Abdulqali A. Yusuf, opinions dissidentes dans l'Affaire du Différend frontalier Burkina Faso c/ Niger, 16 avril 2013, Rec. CIJ, 2013, p. 94 et ss.

13 Idem., p. 99.

a donc pour conséquence de bouleverser fondamentalement leur vision du territoire et de la frontière. C'est ce qui explique jusqu'à présent qu'ils s'accommodent mal de cette vision eurocentrique, qui leur est imposée sans aucun effort d'adaptation locale. La fluidité et la liberté de leur mobilité s'en trouvent négativement impactées.

Ainsi, alors que les pays occidentaux disposent de frontières qu'ils ont généralement conquises au fil des siècles par des guerres ou de multiples négociations, les pays d'Afrique subsaharienne ont hérité de tracés établis par les colonisateurs il y a à peine cent ans. Ce point d'histoire ayant des répercussions géographiques est sacralisé par le droit sous le prisme de l'*uti possidetis juris*. Ce principe est un des soubassements sur lesquels se fonde l'« Etat-nation africain » et son régime juridique s'avère non pertinent pour analyser la problématique du pastoralisme transfrontalier en rapport avec le droit à la nationalité. Enfin, de même, qu'il est indispensable de questionner la conception de la frontière qui sous-tend notre ordre juridique, il est nécessaire de questionner la conception de la nationalité qui structure notre droit.

2. Une vision problématique de la nationalité

Le cadre juridique permettant d'analyser la problématique du pastoralisme transfrontalier en rapport avec le droit à la nationalité n'est pas pertinent parce qu'en plus de reposer sur une conception inadaptée de la frontière, il est fondé sur une vision tronquée de la nationalité. Celle-ci est, en effet, définie comme le lien juridique de rattachement entre un individu et un Etat. Les Etats d'Afrique de l'Ouest ont reproduit dans leur ordre juridique la conception d'un tel lien de rattachement héritée des puissances coloniales. Cela comporte deux conséquences : d'une part, il a été adopté un cadre juridique qui s'éloigne des conceptions africaines d'appartenance à la communauté politique durant la période précoloniale ; d'autre part, il y a une inadéquation de la conception de la nationalité actuelle par rapport au mode de vie des groupes pastoraux.

Sur le premier point, les entités politiques précoloniales d'Afrique avaient des systèmes très variables permettant de déterminer qui était ou n'était pas un membre de telle ou telle unité politique. Certes, l'absence de travaux spécifiques sur la problématique de la nationalité dans l'Afrique précoloniale est un véritable handicap dans la compréhension de la relation que les Africains avaient avec les structures politiques d'alors. Cependant, les auteurs qui ont étudié les différentes formes d'organisations politiques (le clan, le lignage, le royaume, l'empire) ayant existé à l'époque sur le continent, et les types de solidarités que les communautés ont pu nouer entre elles, ont laissé entendre que la citoyenneté ou la nationalité était vécue d'une manière totalement différente (Niane, 1985 : 33). Joseph Kizerbo a pu démontrer que les Africains en l'absence d'un pouvoir étatique fortement centralisé, se réclamaient de plusieurs types de citoyenneté et de systèmes innovant de gestion des flux migratoires. L'exemple du Mandé est à son avis très

illustratif de la spécificité de la citoyenneté sur le continent en ce sens que « tous ceux qui appartenaient au royaume du Mali avaient une sorte de citoyenneté malienne. Quand les gens se déplaçaient, on les regardait comme des ressortissants du Mali. À partir du dernier village appartenant au Mali, on regardait ceux qui venaient d'ailleurs comme appartenant à d'autres entités. Les ressortissants du Mali étaient des Mandinka. Ce terme désignait à la fois celui qui venait du pays mandingue et le ressortissant de l'empire du Mali. Partout en Afrique, la référence à la grande famille, au village, au quartier, au canton comptait beaucoup » (Niane, 1985 : 33). En outre, malgré les frictions qui pouvaient exister entre les peuples, ces derniers étaient le plus souvent « en état d'osmose, et d'échanges symbiotiques, aux niveaux des usages sociaux, des langues, des danses, des idéologies, des religions » (ibid.). Cette solidarité inter-ethnique, dont la « parenté à plaisanterie » était l'une des formes les plus achevées, explique pourquoi l'étranger faisait toujours l'objet d'une protection particulière dans nombre d'États précoloniaux¹⁴. On note à ce titre dans la Charte du Kurukang Fouga, l'obligation de ne pas faire de tort aux étrangers¹⁵. Bronwen Manby a d'ailleurs mis en exergue des systèmes d'accueil et de traitement des voyageurs qui passent par un territoire, ou des systèmes d'intégration pour ceux qui souhaitaient rester, traduisant une vision précoloniale de la mobilité en Afrique (Manby, 2015 : 7). Dans les zones densément boisées d'Afrique centrale, les communautés avaient tendance à être limitées en nombre. L'adhésion était donc déterminée par les liens familiaux plutôt que par les affiliations politiques, ethniques ou religieuses. Dans les grandes communautés, même dans des zones géographiques assez similaires, les structures politiques varient considérablement, tout comme les systèmes d'adhésion : par exemple les royaumes Yoruba, différents des systèmes politiques décentralisés des territoires Igbo dans la partie sud du Nigéria d'aujourd'hui ; ou les empires — Ghana, Mali, Songhaï, Kanem-Burnu — qui se sont succédé dans le Sahel. L'appartenance à une unité politique apparaissait aussi décidée sur la base de la lignée patriarcale ou (moins souvent) matriarcale, avec des points d'entrée pour les étrangers par le biais de l'initiation à l'adhésion de sociétés secrètes ou de structures par âge et qualité, par le paiement d'un tribut comme allégeance à un monarque particulier, à travers l'admission par un chef ou l'approbation d'une assemblée des membres existants. Comme sur d'autres continents, différents niveaux de droits à l'adhésion et à la participation étaient courants, entre ceux de statut supérieur et inférieur, et, bien sûr, entre les hommes et les femmes (Ayiyyey, 1991 ; Adejumbi, 2005 ; Gasiokwu, 1998 :

14 Sur la protection de l'étranger, voir l'Énoncé 24 de la Charte de Kurukan Fuga : « au Mandé, ne faites jamais de tort aux étrangers », in Celhito, La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique, 2008, page 51.

15 Voir règle 24 in La Charte du Kurukan Fuga. Cette obligation a été incluse dans la Charte en reconnaissance de l'hospitalité dont Soundjata Keita a bénéficié lors de son exil de dix-sept ans. L'étranger (ou l'immigrant) est donc roi au Mandé : il est protégé, toléré et défendu. On dit d'ailleurs que l'étranger a de gros yeux mais qu'il ne voit pas, donc certaines fautes qu'il commet ne lui sont pas imputables car il est censé ne pas savoir.

47 ; Austen, 2011 : 49). Très souvent, l'appartenance et l'adhésion étaient aussi liés à l'octroi de droits d'utilisation des terres pour l'agriculture ou le pâturage, les « premiers arrivés » détenant le pouvoir d'accorder ces droits aux « derniers arrivés » (la distinction était une question de séquences d'arrivée dans un endroit plutôt que d'appartenance ethnique par exemple) — dans le système aujourd'hui connu comme le *tutorat* en Côte d'Ivoire ou la régulation par les *chefs de terre* au Burkina Faso. Avec le temps, et en fonction des circonstances politiques, les « derniers arrivés » pouvaient être intégrés dans la communauté et devenir eux-mêmes « autochtones », même si un statut autonome pouvait être maintenu indéfiniment (William, 1997).

Sur le second point, on voit que la conception de la nationalité et de la mobilité dans l'Afrique précoloniale est différente de celle en vigueur aujourd'hui, héritée de la colonisation. En effet, la colonisation va, avec ses lois et ses pratiques, imposer une nouvelle philosophie de la nationalité, dont les racines sont fondamentalement occidentales. Et cette conception actuelle n'est pas un terreau fertile pour les groupes pastoraux qui se voient confrontés à un certain nombre de barrières juridiques pour vivre pleinement leur mobilité et leur citoyenneté. En effet, on retrouve dans tous les États d'Afrique de l'Ouest des systèmes d'octroi de la nationalité qui reposent principalement sur le droit du sang (*jus sanguinis*), le droit du sol (*jus soli*) ou double droit du sol (*double jus soli*) ou encore des techniques telles que la résidence habituelle ou le mariage. Dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, le système d'octroi de plein droit de la nationalité repose principalement sur la combinaison du droit du sang et du double droit du sol. Autrement dit, on a la nationalité du pays si au moins l'un de ses parents est citoyen de ce pays (droit du sang)¹⁶ ou si l'un des parents est lui aussi né dans le pays sans nécessairement avoir la nationalité de ce pays (double jus soli)¹⁷. Un nombre limité d'États tel que le Cap-Vert applique le droit du sol, c'est-à-dire que tout enfant né sur le territoire a la nationalité de cet État. Le critère de résidence habituelle, dont la durée varie d'un pays à l'autre¹⁸, est aussi érigé comme essentiel pour la naturalisation. Au-delà des critiques adressées au *jus sanguinis* et *jus soli* (Schashar, 2009 : 290), cette vision occidentale de la nationalité ne permet pas de prendre en charge de manière efficace les préoccupations des groupes pastoraux. D'une part, ils ne s'identifient pas à un territoire délimité par des frontières et à un pouvoir politique qui y gouverne, mais plutôt à un itinéraire qui peut parfois inclure plusieurs zones de souveraineté. Or, notre système de nationalité est fortement lié à cette idée d'État délimité par des frontières. D'autre part, ces groupes sont assez souvent dans des zones rurales frontalières, zones dans lesquelles il est difficile de trouver des services administratifs leur permettant de déclarer des naissances ou de se procurer des documents d'identité. Ainsi, ces groupes pastoraux

16 C'est le cas dans quasiment tous les pays : Ghana, Nigeria, Gambie, Sierra Leone, Côte d'Ivoire, Sénégal, Mali, etc.

17 C'est le cas au Sénégal, Bénin, Burkina Faso, Guinée, Mali, Niger.

18 Par exemple dix ans au Sénégal, quinze ans au Nigeria et en Sierra Leone, cinq ans au Niger, trois ans au Bénin.

se retrouvent dans des situations où ils ne disposent pas de document d'identité leur permettant de prouver leur appartenance à tel ou tel Etat. De ce fait, la conception de la nationalité et les pratiques administratives afférentes ne jouent pas en faveur d'une protection efficiente des groupes pastoraux en Afrique de l'Ouest, d'autant plus que la citoyenneté communautaire est elle-même calquée sur la nationalité des Etats membres¹⁹.

Au final, notre ordre juridique, à la fois dans les différents Etats d'Afrique de l'Ouest et au niveau communautaire, s'avère inadapté en ce qu'il repose sur des bases eurocentriques qui ne correspondent pas aux réalités sociales qui caractérisent les groupes pastoraux. Il serait donc nécessaire de re-conceptualiser les fondements de ce cadre juridique, à savoir la frontière et la nationalité. Néanmoins, il convient de voir qu'au-delà de ce soubassement paradigmatique, le tissu normatif actuel ne répond pas à la problématique de la mobilité des groupes pastoraux en rapport avec le droit à la nationalité.

B. Un soubassement normatif erroné

Au-delà des conceptions de la frontière et de la nationalité qui sont à remettre en cause, l'approche juridique retenue pour aborder la question du pastoralisme transfrontalier en Afrique de l'Ouest pose problème. En effet, que ce soit au niveau national ou au niveau communautaire, cette approche est purement économique et n'est que faiblement centrée sur les droits de l'homme.

1. Le problème de la priorisation d'une approche économique du pastoralisme

En analysant le cadre juridique spécifique à la question du pastoralisme en vigueur, on se rend compte qu'il est plutôt orienté vers la protection du bétail en tant que produit marchand que vers les groupes pastoraux composés d'êtres humains.

En Afrique de l'Ouest, un certain nombre d'instruments a été adopté, dans la perspective communautaire, bilatérale et nationale. Au niveau communautaire, à la fois, la CEDEAO et l'UEMOA se sont intéressées à la question du pastoralisme transfrontalier en tant que vecteur économique dans l'espace sous régional. La CEDEAO a en 1998 adopté la décision relative à la réglementation de la transhumance entre les Etats membres²⁰. Rien que la définition de la transhumance adoptée dans cet instrument montre l'insuffisance de l'orientation que prend la réglementation. En effet, elle y est définie comme « des

¹⁹ Voir article 1er du Protocole sur l'acquisition de la citoyenneté de la Communauté.

²⁰ Décision A/DEC-5/10/98 des 30net 31 octobre 1998.

déplacements saisonniers entre Etats, du bétail ayant quitté les limites de ces parcours habituels, en vue de l'exploitation des points d'eau et des pâturages ». La définition est donc centrée sur le bétail et non sur ceux qui le conduisent. Et la réglementation pose le principe de la liberté de franchissement des frontières terrestres pour les espèces bovines, ovines, caprines, camelines et asines, et la réglementation des déplacements notamment à travers la délivrance d'un Certificat International de Transhumance (CIT). Le CIT est essentiellement un permis délivré à des éleveurs transhumants et leurs troupeaux afin de gérer le départ des troupeaux, veiller à la protection sanitaire des troupeaux locaux, et fournir aux habitants des zones de réception des informations préalables à l'arrivée des troupeaux transhumants. Un système de règlement des conflits entre éleveurs et agriculteurs consécutifs aux activités pastorales est aussi prévu. Dans la continuité, un règlement a été adopté en 2003 dans le but d'assurer la mise en œuvre effective de la décision de 1998²¹. Du côté de l'UEMOA, l'autre organisation sous régionale ouest-africaine, ont également été adoptées des politiques sur la réglementation de la libre circulation des animaux entre ses huit Etats membres. Il en est ainsi du règlement relatif à la sécurité sanitaire des végétaux, des animaux et des aliments, qui reprend la même approche mercantiliste que son homologue de la CEDEAO²².

Il existe, à côté de ces initiatives, des accords bilatéraux entre Etats de la sous-région qui s'inscrivent dans cette même approche mercantiliste ou économique. En application des instruments internationaux ou régionaux, les États ont effectivement adopté des conventions bilatérales qui précisent, développent et adaptent ces derniers aux circonstances locales. Il s'agit notamment de l'accord sur le pastoralisme conclu le 30 avril 1988 entre le Burkina Faso et la République du Mali ; du protocole d'accord conclu le 26 janvier 2003 entre le Burkina Faso et la République du Niger portant création d'un Cadre de concertation sur la transhumance transfrontalière. Comme on peut le constater, ces accords bilatéraux lient des États sahéliens, principaux pays de départ ou de transit. Aucun accord bilatéral n'est conclu entre un pays de départ et un autre d'accueil.

Enfin, au niveau national, les législations en matière d'élevage comportent des dispositions sur la transhumance transfrontalière. En effet, de nombreux États disposent de nos jours de dispositions législatives ou réglementaires en la matière, qu'elles soient

21 Il s'agit du Règlement C/REG.3/01/03 du 3 décembre 2003. Le règlement prévoit : i) l'élaboration et la mise en œuvre des programmes sous régionaux d'aménagement de zones pastorales ou de réalisation des infrastructures transfrontalières en faveur de la transhumance ; ii) la réalisation d'actions pilotes de types transfrontaliers en vue de la mise au point de nouveaux modes de gestion concertée des parcours et des zones d'accueil ; iii) la réalisation d'une étude prospective sur l'avenir de l'élevage, notamment de la transhumance en Afrique de l'Ouest et du Centre ; iv) la mise en place par les États membres de la CEDEAO d'un système d'information et de communication, d'un programme d'aménagement pastoral, d'un comité ministériel de suivi de la transhumance, d'un observatoire régional sur la transhumance, d'une stratégie régionale de gestion des ressources pastorales.

22 Règlement n. 007/2007/CM/UEMOA relatif à la sécurité sanitaire des végétaux, des animaux et des aliments.

contenues dans un texte législatif unique (Charte pastorale au Mali, Ordonnance sur le pastoralisme au Niger, loi d'orientation sur le pastoralisme au Burkina Faso) ou dispersées dans divers instruments législatifs.

Mais tous ces documents ne traitent pas de la question de la nationalité des éleveurs mêmes — et sont plutôt axés sur la facilitation de la libre circulation du bétail²³ plutôt que sur celle des personnes concernées qui souffrent d'une absence de documentation et ne peuvent dès lors exercer leur droit de libre circulation sans recourir à des arrangements pécuniaires pour passer la frontière. Ainsi, la réglementation du pastoralisme transfrontalier n'est pas suffisamment orientée vers une approche basée sur les droits de l'homme, ce qui constitue un problème majeur.

2. Une approche insuffisamment basée sur les droits de l'homme

Suivant la théorie de Hannah Arendt, qui voit la nationalité comme « le droit d'avoir des droits », le cadre juridique du pastoralisme transfrontalier en rapport avec le droit à la nationalité devrait nécessairement intégrer une approche basée sur les droits de l'homme. Une telle approche place l'individu, ici les personnes vivant selon un mode pastoral, au centre de la problématique et non pas uniquement le bétail et le rendement économique du pastoralisme. Certes, on retrouve dans la jurisprudence internationale les traces d'une prise en compte des communautés pastorales par le droit international. Il en est ainsi de *l'Affaire du Sahara occidental* dans laquelle la Cour a clairement mentionné que « les populations nomades (...) doivent être considérées pendant la période pertinente comme ayant des droits, y compris certains droits quant aux terres sur lesquelles ils nomadisent »²⁴. De même, dans *l'Affaire du différend frontalier Mali et Burkina Faso*, la Cour reconnaît aux peuples nomades « des droits d'usage sur les terres, de culture, pâturage, pêche et points d'eau conformément aux coutumes de la région »²⁵. Dans l'affaire de la délimitation frontalière entre le Burkina Faso et le Niger, la Cour a exprimé « le souhait que chaque partie en exerçant son autorité sur le territoire qui relève de la souveraineté, tienne dument compte des besoins des populations concernées, en particulier des populations nomades ou semi nomades, et de la nécessité de surmonter les difficultés qui pourraient surgir pour ces populations du fait de la frontière »²⁶. Même si ces références sont importantes, il convient de noter qu'elles ne traitent des droits des communautés pastorales que dans le but de régler un contentieux territorial entre deux

23 Il existe également de nombreuses critiques de leur fonctionnement dans la pratique. Voir *Livestock and regional market in the Sahel and West Africa: Potentials and challenges*, OECD Sahel and West Africa Club and ECOWAS, 2008.

24 CIJ, avis consultatif, 16 octobre 1975, Sahara occidental, Rec. CIJ, 1975, para. 152.

25 CIJ, arrêt du 22 décembre 1986, Affaire du différend frontalier Burkina Faso/Mali, Rec. CIJ, 1986, para. 116.

26 CIJ, arrêt du 16 avril 2013, Différend frontalier Burkina Faso / Niger, Rec. CIJ, 2013, para. 112.

Etats. D'une manière plus globale, lorsque le droit international aborde la question des droits des groupes pastoraux, c'est sous l'angle de la protection des peuples autochtones et non de manière spécifique²⁷. D'ailleurs, lorsque la Commission africaine a eu pour la première fois, et la seule fois d'ailleurs, l'occasion de se prononcer sur les droits de groupes pastoraux, elle l'a abordé sous l'angle de la protection internationale des peuples autochtones²⁸. Or, le mode de vie des groupes pastoraux présente une certaine spécificité, en raison notamment de la mobilité permanente qu'on ne retrouve pas dans la notion de populations autochtones. Quoi qu'il en soit, une approche insuffisamment basée sur les droits de l'homme, déjà mise en exergue par certains auteurs (Gilbert, 2014 ; Lopez, 2016 : 83), explique que la question spécifique de la nationalité des groupes pastoraux ne soit pas assez prise en compte et que ceux-ci soient exposés à des expulsions et discriminations dans différents pays ouest-africains. Une telle approche aurait donc permis d'inclure, dans le cadre juridique, la question des groupes pastoraux comme personnes à risque d'apatridie. Car il y a principalement deux problèmes qui se posent en matière d'octroi de la nationalité aux groupes pastoraux.

Le premier est qu'ils sont souvent regardés comme étrangers dans les différents pays qu'ils traversent, ce qui conduit à des politiques systématiques d'exclusion quant au bénéfice de la nationalité et parfois d'expulsion collective. Par exemple, les membres du groupe ethnique peul/fulani se retrouvent souvent traités comme des étrangers présumés dans toute la région d'Afrique de l'Ouest et ont des difficultés à obtenir des passeports et autres documents d'identité. Bien que les groupes peuls aient suivi de longue date un mode de vie nomade lié à la transhumance des troupeaux de bétail, beaucoup sont installés depuis plusieurs générations dans la même zone ou ne circulent qu'à l'intérieur des frontières d'un pays. Pourtant, ils restent confrontés au refus d'être considérés comme ressortissants de ce pays. Les groupes peuls ont également été la cible d'expulsions massives, souvent en réponse à des affrontements liés aux droits d'utilisation des terres. Par exemple, en 1982, la Sierra Leone a expulsé des Peuls qui étaient présumés originaires de la Guinée ; le Ghana a expulsé des éleveurs peuls en 1988-1989 et de nouveau en 1999-2000 ; le Sénégal a également expulsé des Peuls fulani en 1989 après des conflits avec des agriculteurs locaux (Adepoju, 1995 ; Tanoh, 1999-2000). Les groupes qui ont un mode de vie nomade ont bien sûr été confrontés à des problèmes similaires. Par exemple, en octobre 2006, le Ministre de l'Intérieur nigérien a menacé d'expulser des Mahamids, considérés comme étant d'origine tchadienne, bien qu'ils étaient installés au Niger dans la région de Diffa (aux frontières du Tchad) depuis au moins les années

27 Voir la déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Voir aussi les rapports du groupe de travail de la Commission Africaine des droits de l'homme et des peuples sur les droits des peuples autochtones.

28 Commission ADHP, Centre for minority rights development and Minority Rights Group International on behalf of Endorois Welfare Council v. Kenya, comm. N. 276/2003.

1970²⁹. Les Mahamids sont des chameliers nomades et leur expulsion a été provoquée par des conflits sur l'accès aux points d'eau et par des conflits qui remontaient aux années 1990 comprenant l'utilisation d'armes à feu. Les chiffres cités dans les médias indiquaient jusqu'à 150 000 Mahamids installés au Niger et un nombre similaire de chameaux étaient clairement fantaisiste, mais des milliers de personnes ont été affectées par des menaces³⁰. Avec l'intervention de l'ONU et d'autres organismes, ainsi que les protestations de neuf membres arabes de l'Assemblée nationale du Niger, la menace d'expulsion a finalement été retirée. Un groupe d'organisations nationales des droits de l'homme a ensuite demandé à ce que le statut de nationalité des Arabes mahamids soit clarifié par une commission d'enquête³¹.

Le second problème est que les groupes pastoraux eux-mêmes ne ressentent pas la nécessité d'avoir des documents démontrant leur rattachement à un Etat, en raison de leur mode de vie. C'est ce que l'on remarque par exemple avec les Touareg au Niger³². L'enregistrement des naissances est très souvent négligé, ce qui conduit à une absence de documentation permettant de prouver le lieu de naissance. Leur mode de vie se traduisant par des déplacements fréquents, les enfants qui naissent sur l'itinéraire pastoral sont rarement déclarés. De plus, l'obtention d'un acte de naissance ne suffit pas parfois pour établir la nationalité en raison de l'inadaptation de la loi sur la nationalité des pays qui appliquent le double *jus soli*. On pourrait penser que la citoyenneté communautaire et la liberté de circulation qui en résultent seraient une panacée. Mais force est de constater que la citoyenneté communautaire est définie en fonction de la citoyenneté d'un des Etats membres. En l'absence de cette dernière, la personne ne saurait être considérée comme citoyen de la communauté. Donc le problème reste entier.

L'approche mercantiliste du pastoralisme transfrontalier et une approche insuffisamment basée sur les droits de l'homme constitue des facteurs d'inadaptation du cadre juridique dans l'analyse du pastoralisme transfrontalier en rapport avec le droit à la nationalité. C'est ce qu'a compris l'Union Africaine qui a proposé d'inclure un article 8 dans le projet de protocole à la Charte africaine sur la nationalité et l'éradication de l'apatridie et d'adresser la question de la protection du droit à la nationalité des groupes pastoraux en Afrique³³.

29 Rapport de mission du HCR au Niger : La situation des mahamides, 27 octobre au 02 novembre 2006; « Niger says it will expel nomadic Arabs to Chad », AFP, 26 octobre 2006; « Niger: Govt expulsion order will fuel instability, Arabs warn », IRIN, 26 octobre 2006

30 « Le statut civil des Arabes mohamids du Niger, encore mal défini, selon la société civile », APA 12 décembre 2006.

31 Comité des Nations Unies sur les droits de l'enfant, Observations finales : Niger, CRC/C/NER/CO/2, 18 juin 2009.

32 Voir Mohand Salah Tari, « Tuareg: The tragedy of a forgotten people », http://www.amazighworld.org/studies/articles/forgotten_poeple.php, consulté le 24 juillet 2020.

33 Le seul effort précédent consenti, au niveau international, pour prendre en considération le cas des individus menant une vie nomade dans le traitement des affaires de nationalité a été matérialisé par la Recommandation du Comité des Ministres du Conseil de l'Europe aux Etats membres relative aux Nomades apatrides ou de Nationalité indéterminée, adoptée le 22 février 1983 (R (83)1)

II. *De lege feranda* : un cadre juridique à remodeler

Le remodelage du cadre juridique que nous proposons doit avant tout reposer sur un nouvel appareillage conceptuel (A) pour une meilleure garantie des droits des groupes pastoraux (B).

A. Un nouvel appareillage conceptuel

Du point de vue conceptuel ou paradigmatique, nous avons déjà démontré l'inadaptation de la frontière et de la nationalité, telles que nous les concevons aujourd'hui comme schème cognitif sur lequel repose notre droit, dans l'analyse du pastoralisme transfrontalier en rapport avec le droit à la nationalité. À cet égard, nous proposons de changer de perspective et d'inverser le regard eurocentrique, qui jusque-là confectionne notre cadre juridique. Pour ce faire, nous faisons appel à un appareillage conceptuel, qui n'est certainement pas inédit mais porteur d'un dynamisme qui pourrait permettre de mieux protéger les droits des communautés pastorales. On aura ainsi recours à la notion d'interconnexion spatiale en lieu et place de la vision statique et eurocentrique de frontière héritée de la colonisation (1), et au concept de citoyenneté fonctionnelle en lieu et place de la nationalité statique qui repose sur le *jus soli*, le *jus sanguini* ou la résidence habituelle (2).

1. L'interconnexion spatiale

Pour la période précoloniale, des historiens comme Joseph KiZerbo, Théophile Obenga (2001, 2012) et Cheikh Anta Diop (Diop, 1979) ont démontré que les entités politiques africaines étaient caractérisées par l'interconnexion des espaces, des peuples et des spiritualités. Cette interconnexion facilitait la mobilité des personnes et la circulation des modèles culturels. Le pastoralisme transfrontalier trouvait un terreau fertile dans cette configuration précoloniale, car il traduit l'idée d'une interconnexion spatiale. Les éleveurs nomades et transhumants ne s'identifient pas par rapport à un territoire en particulier, mais par rapport à un itinéraire ou un parcours migratoire qui interconnecte aujourd'hui un ensemble d'espaces souverains (pays de départ, de transit, de destination). Cette interconnexion spatiale entre plusieurs zones de souveraineté trouve un appui théorique dans les travaux tiers-mondistes, notamment ceux de Tendayi Achiume, à travers la notion de souveraineté interconnectée, et ceux de Makau Wa Mutua, à travers la notion de l'autodétermination collective.

Dans une remarquable étude, Tendayi Achiume a mis en avant l'idée de souveraineté interconnectée qui serait la résultante d'une justice distributive dans les rapports entre les anciennes puissances coloniales et les peuples colonisés, pour mieux appréhender

la migration internationale. L'auteure part du postulat selon lequel la colonisation n'a pas complètement disparu et qu'il existe aujourd'hui des empires néocoloniaux dans les rapports entre les anciennes puissances coloniales et les anciennes colonies. Ce néocolonialisme, s'il est accepté, crée aujourd'hui une sorte de souveraineté interconnectée entre les pays du Nord et les pays du Sud. De ce fait, c'est comme si on se trouvait virtuellement dans un même espace, où l'ancien colonisateur continue de maintenir son influence et d'exploiter l'ancienne colonie, et par extension sa souveraineté. C'est sur cette construction doctrinale que Tendayi Achiume conclut que les pays du Nord n'ont donc pas le droit d'exclure les migrants venant du Sud, présents e- dans un même espace appelé empire néocolonial. Dans cet espace, pour corriger les méfaits de la colonisation dans une perspective de justice corrective et distributive, les populations du Sud devraient avoir la liberté de circuler dans le territoire de cet empire néocolonial, où aucun droit d'exclure ne devrait être exercé comme avatar de la souveraineté. Quoiqu'on puisse discuter le bien-fondé de cette théorie au sujet de la migration Nord-Sud, force est de reconnaître sa pertinence dans la problématique du pastoralisme transfrontalier. Si on se fonde sur l'interconnexion spatiale précoloniale, rompue par le droit colonial et la règle de l'*uti possidetis juris*, on peut bel et bien invoquer la théorie de la souveraineté interconnectée dans des espaces sous-régionaux comme celui de l'Afrique de l'Ouest. En effet, les frontières artificielles héritées de la colonisation n'ont fait que séparer juridiquement des peuples et espaces jadis interconnectés. Dans le mode de vie des communautés pastorales, la frontière est effectivement artificielle et ne devrait pas constituer une barrière pour rejoindre un point d'eau ou une zone pluvieuse permettant de nourrir le bétail. Donc, la notion de souveraineté interconnectée trouve toute sa logique dans la problématique du pastoralisme, en ce sens que le pastoralisme transfrontalier se définit à travers un itinéraire ou parcours migratoire qui connecte des espaces de souveraineté. Comme nous l'avons précisé, c'est au droit de s'adapter à la réalité objective du pastoralisme et non l'inverse : cette notion de souveraineté interconnectée protège ainsi les communautés pastorales d'un supposé droit d'exclusion ou de rejet de la citoyenneté.

Par ailleurs, dans une étude restée une référence de la tradition tiers-mondiste, Makau Wa Mutua soutient qu'il faut redessiner la carte de l'Afrique en se fondant sur l'autodétermination collective des peuples et non l'autodétermination des entités étatiques issues de la colonisation (Wa Mutua, 1995). Pour ce faire, l'auteur nous invite à une connexion à l'histoire précoloniale pour redéfinir le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Cette ligne de pensée vient également conforter le paradigme de l'interconnexion spatiale pour appréhender et comprendre la logique pastorale et le droit qui devrait régir une telle logique de mobilité intra-africaine.

Ce nouvel appareillage conceptuel à travers la notion d'espace interconnecté et non de frontière ou de territoire stricto sensu, prenant appui sur la souveraineté interconnectée (Achiume) et l'interconnexion avec l'ère précoloniale (Makau Wa Mutua) constitue un paradigme pertinent pour mieux appréhender la problématique du pastoralisme

transfrontalier en rapport avec le droit à la nationalité en Afrique de l'Ouest. Une telle perspective serait plus adaptée à la réalité du terrain et rendrait concevable la notion de citoyenneté fonctionnelle.

2. La citoyenneté fonctionnelle

Avec un paradigme d'interconnexion spatiale qui facilite la mobilité des groupes pastoraux, il convient de repenser la conception statique de la nationalité qui repose sur des techniques de *jus soli*, *jus sanguini* ou de résidence habituelle. Nous avons déjà démontré l'inadaptation d'une telle conception à la problématique du pastoralisme transfrontalier en ce que celui-ci ne se conçoit pas dans la fixité mais dans une mobilité fréquente, voire permanente. Dans une perspective plus large, Ayelet Shachar et Ran Hirschl ont questionné la pertinence du *jus soli* et *jus sanguini* comme fondement du droit à la nationalité (Saschar et Hirschl, 2007 : 253). De même, Costica Dumbrava a remis en question le *jus sanguini* comme détourné de son objectif du point de vue historique, non pertinent dans le monde moderne et non nécessaire dans le contexte de globalisation (Dumbrava, 2012 : 73). Cet élan critique de la conception traditionnelle de la nationalité a poussé Ayelet Shachar à proposer dans son ouvrage *The birthright lottery : citizenship and global inequality* (Saschar, 2009 : 290) d'aller vers des critères fonctionnels pour définir la citoyenneté, afin de mieux préserver les droits des migrants. Aussi, la nationalité ne se fonderait pas exclusivement sur le droit du sang ou du sol, mais sur ce qu'elle appelle le *jus nexus* c'est-à-dire un lien de rattachement fonctionnel avec l'Etat.

Une telle perspective est intéressante pour la problématique du droit à la nationalité des communautés pastorales. En effet, les membres de ces dernières sont souvent vus comme étrangers partout et peuvent, en raison de la conjoncture économique ou de conflits avec les populations sédentaires, faire l'objet d'expulsion de la part des autorités locales. Leur mode de vie qui repose sur la mobilité ne leur permet pas souvent de remplir les critères permettant d'acquérir ou d'être en mesure de prouver une nationalité. Ces migrants historiques ne développent pas forcément non plus un lien de rattachement à un Etat particulier. Des anthropologues ont démontré que ces acteurs développent plutôt un sentiment d'attachement à un parcours migratoire, à des terres qui se trouvent sur leur parcours et dans lesquels ils développent un mode de vie et des pratiques culturelles. A cet égard, aborder la question de la nationalité dans le sens d'un lien de rattachement à un Etat se fondant sur le *jus sanguini* ou le *jus soli* (ou double *jus soli*) est inadapté. De même, la citoyenneté communautaire, garante d'une liberté de circulation, est définie en référence à la nationalité d'un Etat. Autrement dit, en l'absence de la nationalité d'un Etat membre, on ne peut devenir citoyen de la communauté. Les membres des groupes pastoraux qui ne peuvent apporter la preuve de leur nationalité, ne peuvent prétendre à la citoyenneté communautaire ni bénéficier d'une libre circulation.

Le concept de citoyenneté fonctionnelle que nous proposons serait donc un statut permettant de protéger les membres des groupes pastoraux et de leur garantir la liberté de mouvement, ainsi que l'octroi d'un certain nombre de droits spécifiques. Ce statut serait ainsi défini par rapport à son but : la protection des membres des groupes pastoraux. Il reposerait en effet sur deux piliers.

D'une part, le statut de citoyen fonctionnel devra être conçu sous la forme d'un statut communautaire fonctionnel, sous la houlette de l'organisation communautaire de la CEDEAO. À la différence de la citoyenneté communautaire statutaire, c'est-à-dire celle dépendante de l'obtention de la nationalité d'un des États membres, celle-ci serait fonctionnelle car autonome par rapport aux qualifications nationales et octroyée dans le but de préserver les droits des membres de groupes ayant un mode de vie particulier : le pastoralisme. Cette problématique met en rapport des souverainetés interconnectées par un parcours migratoire qu'emprunte les groupes pastoraux. À cet égard, la question de la citoyenneté ne saurait être une question nationale, en raison du mode de vie pastorale. Il en résulte que le statut qui pourrait avoir comme base juridique un Protocole porté par la CEDEAO et ratifié par tous les États membres, serait un statut communautaire qui emprunterait les traits de la protection internationale des réfugiés sans totalement s'y conformer. En effet, une fois que la citoyenneté communautaire fonctionnelle serait reconnue aux membres de ces communautés, il leur serait garanti un droit de non exclusion sur tout leur parcours migratoire, à l'exception de l'une des clauses d'exclusion prévue par la Convention sur le statut des réfugiés.

D'autre part, les critères permettant de définir ce statut doivent être clarifiés. Ils seraient limités à toute personne appartenant à un des groupes pastoraux clairement identifiés par la CEDEAO. Parmi les critères pertinents de définition d'un groupe pastoral figurent tous ceux utilisés pour qualifier les peuples autochtones, en plus du mode de vie qui se base sur une mobilité permanente ou fréquente.

Cette citoyenneté fonctionnelle placerait ces personnes sous un statut de protection internationale opposable aux États de la Communauté. Ce serait un premier pas vers une CEDEAO des peuples aujourd'hui tant réclamée.

B. Une meilleure garantie des droits des groupes pastoraux

La nationalité étant, selon la formule de Hannah Arendt, « le droit d'avoir des droits », la notion de citoyenneté fonctionnelle permettra aux groupes pastoraux de se prévaloir d'un certain nombre de droits spécifiques, au-delà des droits communs aux autres

groupes et individus³⁴. Il en est ainsi du droit à la protection de leur mode de vie, ce qui implique le droit à la mobilité, le droit à l'inclusion et son corolaire l'interdiction du droit d'expulsion, les droits culturels. Cela implique aussi le droit d'accès aux ressources, notamment le foncier, l'eau et l'alimentation.

1. Le droit à la protection du mode de vie pastoral

La protection du mode de vie des groupes pastoraux est essentielle et devrait automatiquement résulter de la citoyenneté fonctionnelle, en tant qu'obligation collective de l'ensemble des Etats concernés par les itinéraires pastoraux. Une telle protection est nécessaire car ce mode de vie est de plus en plus contesté, caractérisé d'anachronique³⁵ et source de conflits locaux (Ayarza, 1996 : 11). Au lendemain des Indépendances, des initiatives ont été mises en avant pour sédentariser les peuples nomadiques et faire disparaître ce mode de vie basé sur la mobilité fréquente de tout un groupe (Grossman, 1992 ; Sanon, 2003 ; Gilbert, 2014). De telles initiatives n'ayant toutefois pas abouti, il est plus que nécessaire que la reconnaissance d'une citoyenneté fonctionnelle aux membres de ces groupes pastoraux soit gage de protection de leur mode de vie particulier. Ce droit à la protection a d'ailleurs été reconnu de manière express par la Commission Africaine des droits de l'homme dans *l'affaire Endori*³⁶. Nous pouvons également dire qu'il est implicitement reconnu par les instruments internationaux de protection des droits de l'homme et d'autres règles de droit international, telles que celles relatives à la protection des minorités et des communautés autochtones. D'ailleurs dans *l'affaire des communautés ogiek au Kenya*, la Cour Africaine des droits de l'homme et des peuples a cherché à protéger et à préserver le mode de vie des *Mau Mau* et leurs rapports spirituels et ancestraux à la terre³⁷.

Ce droit à la protection du mode de vie des groupes pastoraux comporte en son sein plusieurs éléments qu'il convient de mettre en exergue. Le premier est le droit à la mobilité (Brendt, 2000 : 102) avec ses corolaires : le droit d'inclusion et l'interdiction des expulsions. En effet, l'un des défis majeurs pour les communautés pastorales est la liberté de mouvement (Gilbert, 2007 : 681). Cette mobilité consubstantielle au mode de vie des communautés pastorales est leur sève nourricière : sans elle, leur mode de

34 Dans l'Affaire John K. Modise contre Botswana (Communication No. 97/93(200), la Commission a estimé que le refus de la nationalité qui a entraîné l'apatridie du demandeur équivalait à une violation des droits fondamentaux, notamment le droit à la protection par la loi, le respect de la dignité, la liberté de circulation, le droit de partir et de revenir dans son propre pays, le droit de participer à un gouvernement, le droit d'accéder aux services publics, le droit de propriété et le droit à une vie de famille.

35 Pastoralism in the horn of Africa. Report of a workshop on social and economic marginalization, 8-10 December 1998, Nairobi, Kenya.

36 Commission ADHP, Centre for minority rights development (Kenya) and minority rights group international on behalf of Endorois welfare council v. Kenya, communication n. 276/2003

37 Cour ADHP, 28 mai 2017, Commission Africaine des droits de l'homme et des peuples c/ Kenya, Req. N. 006/2012.

vie disparaît. Ainsi, la citoyenneté fonctionnelle permettrait d'éviter l'exercice de tout droit d'exclusion, sauf hypothèses extrêmes telles que le fait de crimes graves de droit international. Le droit d'inclusion est donc inhérent à la protection des membres des communautés pastorales, à condition que cela s'inscrive dans l'itinéraire pastoral. Plusieurs instruments internationaux de protection des droits de l'homme pourraient servir de référence en termes de garantie de cette mobilité. On peut dans un premier temps citer le Protocole sur la liberté de circulation de la CEDEAO, qui présente encore néanmoins des difficultés d'opérationnalisation. On peut également évoquer le premier paragraphe de l'article 12 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques³⁸ ou de l'article 13 de la Déclaration universelle des droits de l'homme³⁹

Ensuite, il s'agira de protéger le droit au développement économique, social et culturel de ces communautés au sens de l'article 22 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples⁴⁰. En ce sens, la Décision de l'Union Africaine relative à la Politique cadre de l'UA sur le pastoralisme⁴¹ insiste sur la mise en place d'infrastructures nécessaires à la facilitation de la mobilité des communautés pastorales pour permettre leur développement. Dans la même perspective, il est important de préserver la dimension immatérielle qui fonde l'identité de ces groupes en termes de croyances spirituelles et de pratiques traditionnelles quel que soit le pays dans lequel ils se trouvent.

2. Le droit d'accès aux ressources naturelles.

Au-delà de la préservation du mode de vie, la citoyenneté fonctionnelle comme statut inédit aux membres des groupes pastoraux devrait aussi permettre de renforcer le droit d'accès aux ressources naturelles. Certes, ce droit est protégé par un certain nombre d'instruments internationaux⁴², mais il constitue un véritable défi pour les communautés pastorales en raison de leur mode de vie particulier, notamment dans l'accès aux ressources foncières.

Le droit d'accès aux ressources foncières est essentiel, en ce sens qu'il est une condition nécessaire au développement social de ces groupes. Il est logique qu'ils aient le droit d'accéder aux pâturages et d'avoir la liberté de transit et de circulation pour faciliter leurs moyens d'existence. La bonne garantie de ces droits est aussi une condition nécessaire pour la pérennité de leur mode de vie (Dafinger et Pelican, 1994 :159). Dans la pratique, l'exercice de ce droit souffre d'un défaut d'application effective. Dans la majorité des

38 « Quiconque se trouve légalement sur le territoire d'un Etat a le droit d'y circuler librement et d'y choisir librement sa résidence ».

39 « Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un Etat ».

40 « Tous les peuples ont droit à leur développement économique, social et culturel, dans le respect strict de leur liberté et de leur identité, et à la jouissance égale du patrimoine commun de l'humanité ».

41 CL/DEC.618 (XVIII).

42 Article 21 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, article 1er du Pacte international relatif aux droits civils et politiques.

cas, les membres de ces communautés n'ont pas de propriété au sens légal du terme : cela est principalement dû au mode de vie consistant en des migrations ou mouvements saisonniers très vulnérables sur le plan juridique. En outre, les conflits croissants entre pasteurs et agriculteurs portent essentiellement sur les droits d'utilisation de la terre et son contenu, sa portée et ses limites.

Il est vrai que la faible protection du droit d'accès à la propriété foncière est un problème de nature générale, pas seulement pour les groupes pastoraux. Toutes les communautés rurales sont généralement vulnérables à cet égard. Cette vulnérabilité s'accroît de nos jours en raison de la tendance croissante à la thésaurisation des terres, aux investissements à grande échelle et à la privatisation⁴³. Ces phénomènes sont, sans aucun doute, des menaces réelles pour les droits en question. Cela étant, à l'échelle internationale, plusieurs initiatives visent à établir ce droit et à obtenir une plus grande protection. Certains parlent même d'un droit de l'homme à la terre (de Schutter, 2010 : 304), ce qui renforcerait sans aucun doute sa protection juridique, bien qu'il soit encore à un stade embryonnaire. Le 11 mai 2012, le Comité de la sécurité alimentaire mondiale a adopté, lors de sa 38^{ème} session extraordinaire, des directives sur la gestion responsable des terres, des pêches et des forêts. Ce texte de *soft law* a une influence considérable dans la prise en compte de l'accès au foncier pour les peuples autochtones. Mais il ne prend pas en compte la particularité des groupes pastoraux. Il est ainsi utile de définir au niveau communautaire, à travers la citoyenneté fonctionnelle un régime d'accès à la terre pour les communautés pastorales.

Conclusion

Comme nous l'avons souligné, le pastoralisme transfrontalier pose un défi réel au droit à la nationalité. D'une part, car la nationalité est définie en référence à un Etat délimité par des frontières. Le franchissement habituel de la frontière comme mode de vie pose donc un problème de nationalité pour les personnes qui s'adonnent à cette activité. D'autre part, notre droit se fonde sur des éléments de fixité et de stabilité : frontière, résidence habituelle, alors que le pastoralisme constitue un véritable défi à la fixité et postule un mode de vie qui ne répond pas à ce paradigme eurocentrique du droit. C'est la raison pour laquelle le pastoralisme transfrontalier en Afrique de l'Ouest expose les personnes appartenant à des communautés pastorales à l'apatridie ou à des risques d'apatridie. Après une déconstruction minutieuse du cadre juridique pertinent en Afrique de l'Ouest, nous avons relevé plusieurs insuffisances et aspects non pertinents pour répondre à la problématique particulière de la nationalité des groupes pastoraux. Une analyse *de lege feranda* nous a ensuite permis de faire quelques propositions

43 Land tenure and international investments in agriculture A report by the high level panel of experts on food security and nutrition, July 2011, HLPE report 2, Committee on World Food Security, Rome 2011.

théoriques et pratiques, afin de mieux prendre en compte cette question à travers les notions d'interconnexion spatiale et de citoyenneté fonctionnelle qui pourraient être appliquées aux membres des groupes pastoraux en Afrique de l'Ouest, garantissant la protection de leur mode de vie et un droit d'accès à des ressources naturelles.

Bibliographie

- ADEPOJU Aderanti, 1995, "The politics of international migration in post-colonial Africa", in Robin COHEN (ed.), *The Cambridge Survey of World Migration*, Cambridge University Press.
- ACHIUME E. Tendayi, 2019, « Migration as decolonization », *Stanford Law Review*, vol. 71
- ARENDRT Hannah, 2010, *L'impérialisme, Les origines du totalitarisme*, Paris, Éditions Points
- AUSTEN Ralph, 2011, *Trans-Saharan Africa in World History*, OUP, p. 49-77
- AYARZA Victor, 1996, "Pastoralism and the State in Africa: marginalization or incorporation?", *Nomadic Peoples*, vol. 38, p.11-36.
- BOUQUET Christian, 2003, « L'artificialité des frontières en Afrique subsaharienne : turbulences et fermentation sur les marges », *Frontières-sud*, avril-juin, p. 181.
- BRENT Swallow, 1993, "The role of mobility within the risk management strategies of pastoralists and agro-pastoralists", *Gatekeeper Series n° SA47*
- CAFLISCH Lucius, 2013, « Des frontières européennes pour l'Afrique ? », *L'Afrique et le droit international : variations dur l'organisation internationale, Liber amicorum en l'honneur de Raymond Ranjeva*, Paris, Pedone, p. 59.
- CHAUVEAU Jean-Pierre, 2000, « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, n° 78, p. 94-126
- DE SCHUTTER Olivier, 2010, "The emerging human right to land", *International community law review*, 2010, vol. 12, p. 303-334
- DAFINGER A., PELICAN M. 2002, *Land rights and the politics of integration: pastoralists strategies in a comparative view*, Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper n° 48
- DESCAUX Emmanuel, 2017, "L'apatridie", *Revue Pouvoirs*, n°1, p. 73-84.
- DIOP Cheikh Anta, 1979, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine.
- DUMBRAVA Costica, 2012, "Bloodlines and belonging: time to abandon *Ius sanguinis*?", in Rainer BAUBOCK (ed.), *Debating transformations of national citizenship*, Springer Open, p. 73 et ss.
- FAWOLE W. ALADE, UKEJE Charles, 2005, *The Crisis of the State and Regionalism in West Africa: Identity, Citizenship and Conflict*, Dakar: CODESRIA
- FLINTAN Fiona, 2011, "The political economy of land reform in pastoral areas: lessons from Africa, implications for Ethiopia", Paper presented at the international conference on the future of pastoralism, 21-23 March, University of Sussex

- FRANTZ Charles, 1990, "West African Pastoralism: Transformation and Resilience", in Carl SALZMAN AND J. G. GALATY (eds). *Nomads in a Changing World*. Naples, Instituto Universitario Orientale
- GROSSMAN David, 1992, *Rural process-pattern relationships: nomadization, sedentarization, and settlement fixation*, Portsmouth, Greenwood press.
- GATHII James Tuo, 2012, "Chapter 3 Africa", in Bardo FASSENBERG and Anne PETERS (eds) *The Oxford Handbook of the History of International Law*, Oxford Handbooks in law.
- GASIOKWU Martin Uzochukwu, 1988, *ECOWAS: Problems of citizenship and free movement*, Jos, Nigeria: Mono Expressions, p.47-54
- GILBERT J., 2014, *Nomadic Peoples and Human rights*, London, Routledge
- GILBERT J., 2007, "Nomadic territories; a human right based approach to nomadic peoples", *Human Rights Law Review*, vol. 7, n°4, p.681-716
- HERAULT Bertrand, BONNET Dominique T. 2011, "Gouvernance du foncier pastoral et changement climatique au Sahel", *Land Tenure Journal*, FAO, n°2, p. 157 et ss.
- HERBST Jeffrey, 1992, "Challenges to Africa's Boundaries in the New World Order", *Journal of International Affairs*, n°46, p. 17.
- IGUÉ John. O., 1995, *Le territoire et l'Etat en Afrique, Karthala*.
- LOPEZ M. A.M., 2016, "The rights of pastoralist peoples. A framework for recognition in international law", *The Age of Human Rights Journal*, p. 83-107.
- MANBY Bronwen, 2015, "Nationalité, migration et apatridie : une étude pour le compte du HCR et de l'OIM », (<https://www.unhcr.org/ecowas2015/Nationalite-Migration-Apatridie-en-Afrique-Ouest.pdf>, consulté le 27 juillet 2020).
- MEHDI Rostane, 1998, « L'application par le juge du principe de l'uti possidetis », in Philippe WECKEL (dir.), *Le juge international et l'aménagement de l'espace : la spécificité du contentieux territorial*, Paris, Pedone, p. 57-89
- MUTUA Makau Wa, 1995, "Why to redraw the map of Africa: a moral and legal inquiry", *Michigan Journal of International Law*, n°16.
- NIANE Djibril Tamsir, 1985, « Introduction », *Histoire générale de l'Afrique, IV, L'Afrique du XIIIe au XVIe siècle*, UNESCO/NEA, page 33.
- NIAMIR-FULLER M., 2000, "Managing mobility in African rangelands: the legitimization of transhumance", in Brent Swallow, Nancy McCarthy, Michael Kirk, Peter Hazell, *Property Rights, Risk and livestock development in Africa*, International Food Policy Research Institute, Washington.
- OBENGA Théophile, 2001, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Khepera, L'Harmattan
- OBENGA Théophile, 2012, *L'Etat fédéral d'Afrique noire ; la seule issue*, Paris, L'Harmattan.

- SAH Tansah, 2020, « An inclusive reconceptualization of customary international law: a third world approach », *Public International Law, Cambridge International Law Journal*, 7 juillet, <http://cilj.co.uk/2020/07/07/an-inclusive-reconceptualisation-of-customary-international-law-a-third-world-approach/>)
- SALZMAN P.C., 1994, "Afterword: reflection on the pastoral land crisis", *Nomadic Peoples*, vol. 34-35, p. 159-163
- SCHASHAR Ayelet, 2009, *The birthright lottery: Citizenship and global inequality*, Harvard University Press.
- SCHASHAR Ayelet, HIRSCHL Ran, 2007, "Citizenship as Inherited Property", *Political Theory*, vol. 35, n°3, p. 253-287.
- SANON Y., 2003, Politiques publiques et développements de l'élevage au Burkina Faso : politique de sédentarisation et évolution de l'organisation sociale et productive des fulbé burkinable, Thèse de doctorat, Université Paris-Nanterre.
- SOREL Jean Marc, MEHDI Rostane, 1994, « *L'uti possidetis* entre la consécration juridique et la pratique : essai de réactualisation », *Annuaire français de droit international*, p. 11-40.
- SWALLOW Brent, MC CARTHY Nancy, KIRK Michael, HAZELL Peter, 2000, *Property rights, risks and livestock development in Africa*, IFRI, Washington.
- TAVERNIER Paul, 2001, « Les différends frontaliers terrestres dans la jurisprudence de la CIJ », *AFDI*, vol. 47, p.146.
- TONAH Steve, 2002, "The Politics of Exclusion: The expulsion of Fulbe pastoralists from Ghana in 1999/2000", Working Paper N°44, Max Planck Institute.
- TRAORÉ Halle, "Problems in pastoral land management related to tenure: policies versus basic practice, managing land tenure and resource access" in GRET and LLED (ed.), West Africa, proceedings of a workshop held in Goree, Senegal.
- WILLAME Jean-Claude, 1997, *Violences ethniques et gestion de l'identitaire au Kivu*, Bruxelles, Institut africain, Cahiers africains, n°25, Paris : L'Harmattan