

Hélène Claudot Hawad

éPeronner le monde

Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs



Édisud

“Éperonner le monde”

Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs

À la mémoire de Mig, mon frère,
homme volcan bouillonnant
toujours en quête d'intensité,
qui n'a jamais économisé
ni son cœur, ni son corps,
ni son esprit inventif.

Sarl Édisud, La Calade, RN 7, 3120 Route d'Avignon
13090 Aix-en-Provence – France
Tél. 04 42 21 61 44 / Fax 04 42 21 56 20
www.edisud.com – e.mail : commercial@edisud.com

ISBN 2-7449-0137-7
© Édisud, Aix-en-Provence, 2001. Tous droits réservés.

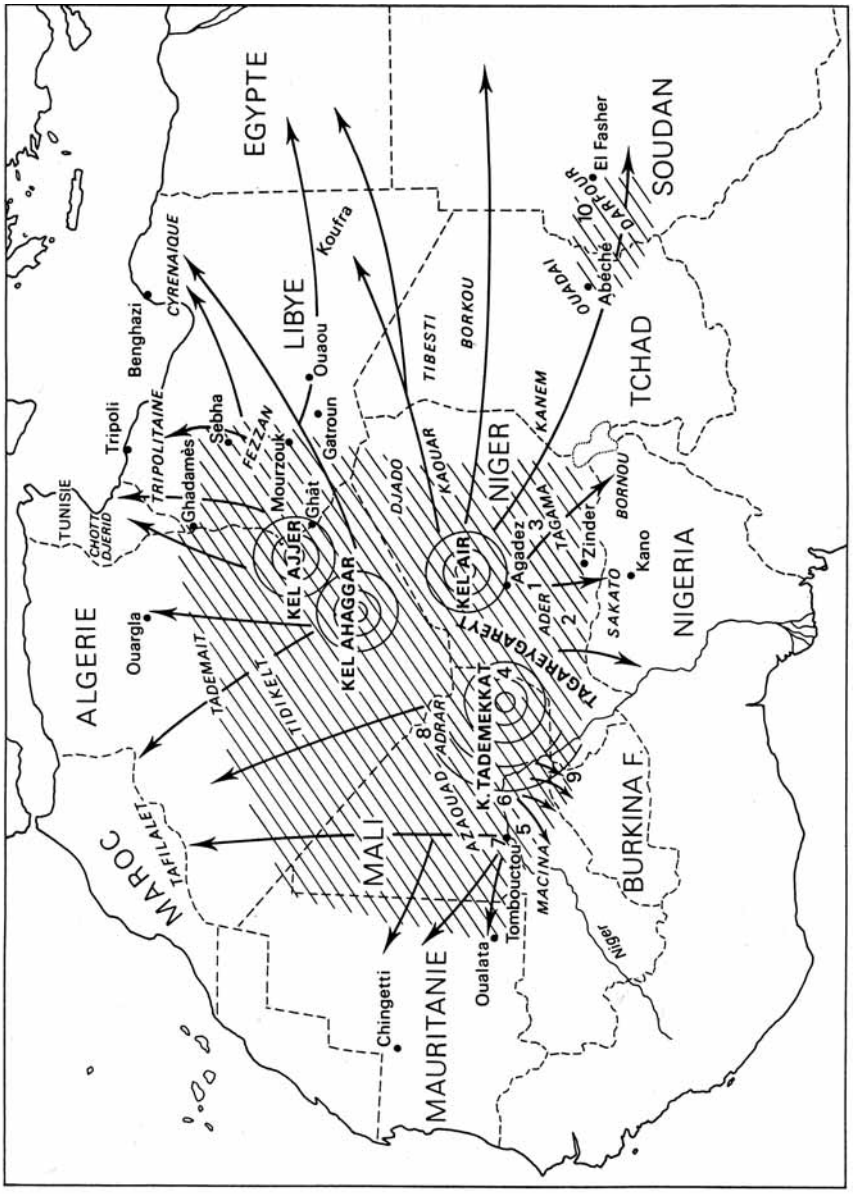
Hélène CLAUDOT-HAWAD

‘Éperonner le monde’

Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs

Publié avec le concours
du Centre National du Livre

Édisud



Aire d'influence politique touarègue au début du siècle et États saharo-sahéliens actuels.

Espace politique touareg
→ Principaux axes des relations extérieures
ADER Région
---- Frontières des États actuels
KEL AJJER Pôle de fédération
3 Confédérations ou diaspora : 1. Kel Ferwan; 2. Kel Gress; 3. Kel Tagama; 4. Iwellemmeden; 5. Iheyawen n Alad; 6. Igawdaren; 7. Kel Intessar; 8. Kel Adagh; 9. Udalen; 10. Diaspora touarègue.

Sommaire

"Éperonner le monde". Introduction 7

1
Honneur et politique. Les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française 11

2
Histoire d'une bévue coloniale. Le "sultanat" de l'Aïr 51

3
La coutume absente ou les métamorphoses contemporaines du politique 61

4
Ordre sacré et ordre politique : l'exemple du pélerinage aux lieux saints chez les Touaregs de l'Aïr 81

5
Personnages de l'entre-deux : l'initié, l'*énad*, l'*aggag*, le soufi 101

6
Élite, honneur et sacrifice. La reconfiguration des savoirs et des pouvoirs nomades 119

7
Identité et altérité d'un point de vue touareg 141

8
Captif sauvage, esclave enfant, affranchi cousin… La mobilité statutaire chez les Touaregs 151

9
L'oubli du désert. Regard nomade sur la modernité territoriale 183

Bibliographie 195

Targui ou Amajagh ?
Deux noms, deux visions

N'auraient-ils « point de noms pour s'appeler entre eux » ?

Avatar de cette vision de l'autre relégué dans l'exotisme et dont on parle sans lui avoir parlé, les Touaregs sont connus sous une appellation qui leur est étrangère. Le nom pluriel de Touareg, qui se décline Targui et Targuiat au masculin et au féminin du singulier, suit les formes grammaticales de l'arabe. Il a été forgé à partir de *targa* qui signifie en berbère le "canal", le "creux de la vallée", et constitue l'appellation locale du Fezzan, encore en usage chez les Touaregs. De ce nom de lieu, les voyageurs médiévaux arabophones ont fait un nom de population, repris plus tard par les observateurs occidentaux qui l'ont initialement orthographié sous la forme de Touarik, puis de Touareg. Certains auteurs appliquent à ce terme les désinences du français (Touareg, Touarègue, Touaregs), tandis que d'autres l'emploient sous une forme invariable.

Les Touaregs se désignent eux-mêmes par une appellation qui est commune à la plupart des populations de langue berbère et se réalise différemment selon les parlers. Prononcé *Imazighen* chez les berbérophones du Nord, ce nom en touareg prend des tournures variées suivant les régions. Il s'articule *Imajaghen* en *tamajaq*[1], parler majoritaire dans le sud-est du pays touareg (Aïr), *Imuhagh* en *tamahaq* dans le nord (Ahaggar, Ajjer), *Imushagh* en *tamashaq* dans le sud-ouest (Tademekkat, Adagh). Ces parlers en "j", en "h" et en "sh", constituent les variantes dialectales principales du touareg et sont mutuellement compréhensibles. Leur distribution est loin d'être exclusive. Ils coexistent souvent dans les mêmes espaces géographiques ou politiques comme l'Aïr ou la Tademekkat. Dans cette dernière région, leur utilisation différenciée recouvre une distinction hiérarchique : les nobles parlent la *tamajaq* tandis que leurs dépendants utilisent la *tamashaq*, s'appelant eux-mêmes *kel tamashaq*, « ceux de la langue touarègue » plutôt qu'*imushagh*, nom qu'ils réservent à leurs suzerains.

Suivant le contexte sémantique, en effet, cette appellation identitaire qui, au sens large, sert à dénommer tout membre de la communauté touarègue, revêt un sens statutaire plus restreint, en renvoyant à la catégorie sociale des suzerains (le terme sera noté dans le premier cas comme un nom propre avec une majuscule initiale – *Imajaghen* – et dans le second comme un nom commun – *imajaghen*).

1. *q* est l'amalgame de *ght* + *t*

“Éperonner le monde”

Introduction

> « Ils n’ont point de noms pour s’appeler entre eux ; ils regardent le soleil levant et couchant en prononçant des imprécations terribles…, ils n’ont pas de songes comme en ont les autres hommes. »
>
> Pline l’Ancien, *Histoire naturelle*

La question de l’humanité des autres - c’est-à-dire de ceux qui, dans un temps et un espace donnés, ne peuvent être imaginés, ni pensés, ni conçus comme identiques à soi - s’est posée de manière multiple et récurrente, puisant ses schèmes explicatifs à des registres souvent aussi variés que fantaisistes.

Les Atlantes ont-ils des rêves ? Les Troglodytes connaissent-ils le commerce de la parole ? Les Blemmyres, qui ont la bouche et les yeux fixés à la poitrine, sont-ils des hommes ? Les Indiens d’Amérique ont-ils une âme ? Les nomades possèdent-ils une pensée politique ?

Des « peuples étranges », que décrit Pline l’Ancien au Ier siècle : Atlantes, Troglodytes, Blemmyres… habitant dans les solitudes désertiques de l’Afrique, jusqu’aux sociétés exotiques mises en scène aujourd’hui par les sciences sociales, la littérature de voyage et la presse occidentales, une constante se dégage dans la nécessité et la manière d’instaurer une frontière radicale, une distinction de nature, opposant les termes d’une comparaison implicite entre soi et les autres.

Si l’altérité apparaît ainsi comme l’autre facette de l’identité, sa gestion au sein de chaque société manifeste également des visions contrastées de l’ordre du monde. Les lieux d’identification de la différence sont significatifs, rapportés à des domaines variables (biologique, culturel, social…) plus ou moins irréductibles. Le désir d’éradiquer la différence et de l’annihiler correspond à une position de rejet extrême de l’altérité et tend vers l’idéal d’un monde unifié et uniforme, formé d’éléments homogènes. D’autres schémas existent, se fondant au contraire sur la nécessité d’un monde pluriel qui doit comprendre au moins deux éléments distincts, dont l’opposition et la complémentarité génèrent le mouvement et l’action indispensables à toute vie. Cette posture philosophique est largement mise en œuvre et développée dans les représentations et les valeurs des nomades touaregs concernant divers aspects

de la réalité sociale. La part de l'autre, l'exigence d'un monde façonné d'ingrédients différents, l'idée que la charpente primordiale est basée sur une opposition créatrice de dynamisme, sont des principes fondamentaux que restituent non seulement les discours mais aussi les pratiques des acteurs sociaux. Ce motif de la pluralité fondatrice sans laquelle les composantes du monde se figeraient dans un immobilisme fatal donne un premier fil conducteur à ces visions nomades qui décryptent les mécanismes du réel à leur manière.

Un second lien motive ce choix de textes : rédigés sur une dizaine d'années, entre 1989 et 1999, ils se situent tous dans la trajectoire d'un questionnement nouveau, celui de la place et de l'organisation du "politique" dans cette société nomade au début du XX^e^ siècle. En effet, une série d'enquêtes menées dans l'Aïr en 1989 sur la période coloniale montrait clairement que, d'un point de vue touareg, l'ordre du politique était la référence centrale et la clef indispensable pour la compréhension des décisions, des stratégies et des actions engagées du côté saharien pour contrer l'avancée de l'armée française. Ces données produisaient un éclairage décisif sur des événements insérés souvent dans l'historiographie occidentale comme des faits isolés, relevant de choix inexplicables, aberrants, ramenés à une rationalité absente des acteurs nomades. Elles remettaient en cause également les clivages d'ordre analytique, méthodologique et disciplinaire, établis entre le "tribal", domaine privilégié des ethnologues, et le "politique", davantage réservé aux sociologues et aux politologues. Elles brouillaient ainsi la ligne de partage entre d'une part les sociétés "parentales et lignagères", paradigme producteur d'importantes écoles théoriques et méthodologiques, et d'autre part les sociétés "étatiques", assimilées hâtivement à la modernité occidentale et aux modèles du politique promus dans ce cadre. En somme, ces données engageaient à s'interroger sur l'organisation du politique dans l'histoire touarègue.

Tribalisé, atomisé et largement réinventé à la période coloniale, l'ordre politique touareg présentait avant l'épisode colonial des principes structurants originaux que ces études se sont attachées à décrypter.

S'intéresser à un aspect particulier de la société touarègue a souvent abouti à tirer un fil entraînant toute la trame à sa suite. Ainsi, beaucoup de questionnements formulés sur des thèmes en apparence disparates comme la mémoire et l'histoire de la colonisation, les institutions et les fonctions politiques, les transformations de l'ordre social, la hiérarchie statutaire, la guerre, les techniques de combat, le pèlerinage aux lieux saints, la condition des esclaves, le rapport au territoire…, ont finalement impliqué le recours à des notions qui renvoyaient à certains principes théoriques tenaces de la pensée nomade, et notamment à l'idée qu'aucune charpente, aucune construction sociale ne peut être élaborée avec un seul pilier, mais doit se fonder au contraire à partir d'un socle composite, formé de plusieurs éléments distincts.

Le domaine politique n'a donc pas échappé à ce schéma pluriel, qui parfois a pris une forme duelle. Dans ce contexte, l'exercice du pouvoir renvoie, de manière significative, non pas à l'image fantasmagorique d'un chef suprême ou d'un sultan oriental promue à la période coloniale, mais à un portrait de groupe, associant des figures sociales différentes, à la fois opposées et complémentaires,

dont l'interaction est jugée nécessaire pour "avancer". Seule la combinaison de ces rôles distincts produit la légitimité utile à la reconnaissance du pouvoir. Sous sa forme binaire, cette composition s'est parfois traduite par les traits contrastés du guerrier et du religieux. L'interprétation la plus courante de cette association, aussi bien chez les observateurs du début du siècle que dans des travaux plus récents, s'énonce en termes d'opposition, de rivalité, de compétition, adoptant à l'occasion le modèle de la lutte des classes. Elle a aussi été considérée comme une particularité du monde musulman. En effet, n'est-on pas en présence ici d'un motif qui « envahit la représentation du débat politique dans l'islam », comme l'écrit par exemple J. Dakhlia dans un ouvrage récent, c'est-à-dire le couple formé par le sultan et l'homme de Dieu ? Ce dernier endosse la figure de la contestation politique et assume un rôle incontournable de médiation avec le pouvoir souverain, conception qui renforce « l'idée d'une théocratie structurelle en islam » (Dakhlia 1998 : 11).

Le modèle touareg nuance fortement cette représentation. Ce qui en effet apparaît structurel dans ce cas n'est pas le "religieux", mais plutôt l'idée qu'il n'existe pas de pouvoir sans contre-pouvoir, ou encore pas d'identité sans altérité. C'est la gestion de la relation à l'autre qui est ici en cause, plutôt que la nature ou la substance des pôles de cette relation. Ce contre-pouvoir peut d'ailleurs être incarné par des figures sociales diverses : l'artisan, l'initié, le religieux, la femme, le peuple…, selon les situations, de même que le pouvoir, en cas de crise notamment, n'est pas systématiquement endossé par la catégorie sociale des guerriers nobles, comme le démontrent des situations historiques précises.

Ainsi, l'ordre du politique dans le monde touareg se caractérise d'abord par le principe de la pluralité, par le caractère électif du pouvoir, par l'option profondément confédérale du système, par l'importance de l'assemblée et des fonctions de médiation entre pairs, par l'idée que la diversité des rôles l'emporte sur leur définition, par la rotation des attributions. Lorsque la composition plurielle d'une unité disparaît (à la suite d'une guerre par exemple), elle est fabriquée, réinventée, à partir de l'élément restant, comme l'illustrent plusieurs cas concrets, tant est intégrée la nécessité d'un schéma au moins duel pour combattre l'unicité de la structure qui rendrait celle-ci "immobile" ou inerte.

On comprend mieux pourquoi, dans leur vision du monde, les nomades se soucient d'"éperonner le monde" en maintenant toujours le dialogue, c'est-à-dire le positionnement différent et la tension utile qui relancent l'action, entre les pôles d'une même réalité. Le moteur de la vie ou de la "marche" cosmique réside en effet dans la friction et la compétition stimulantes entre les *alter ego*. Ce thème illustre le troisième lien qui réunit ces approches.

Il rejoint enfin le principe dynamique cher à la vision touarègue du monde selon laquelle tout élément constitutif de l'univers est en mouvement. S'appliquant à divers aspects de la vie sociale, cette conception anticipe les transformations et les évolutions de chaque entité individuelle ou collective. L'ascension ou la déchéance sociales, la mobilité statutaire, les étapes de la vie… sont pensées, dans ce modèle qui se fonde sur la mobilité et la flexibilité de toutes les composantes de l'ordre social, comme les échelons ordinaires du

parcours universel sur lequel chacun est engagé.

Ainsi, la définition du “nomadisme” est loin de s’épuiser dans l’acception concrète du terme, définissant un mode de vie particulier qui implique des déplacements successifs permettant de gérer économiquement des terres arides. Ce concept met en jeu une théorie dynamique du monde. Les principes de cette pensée nomade présentent une alternative originale aux conceptions plus statiques, où unité équivaut à uniformité et transformation à opposition et rupture. Le projet nomade peut-il survivre face à une rationalité fondée sur l’unicité comme principe d’harmonie et sur l’éradication du différent ? Peut-il se projeter dans les nouveaux cadres étatiques et instrumentaliser les concepts politiques qui leur sont associés ? On ne peut encore mesurer au prix de quel renoncement, il pourra se frayer un chemin à travers la logique uniformisante du monde moderne.

Aix, le 20 avril 2000

NOTATION PHONÉTIQUE

La notation phonétique adoptée se réfère en grande partie à l’alphabet phonétique internationale. Les variantes en sont les suivantes :

gh	pour la fricative vélaire sonore,
kh	pour la fricative vélaire sourde,
j	pour la fricative palato-alvéolaire sonore,
sh	pour la fricative palato-alvéolaire sourde,
y	pour la semi-voyelle pré-palatale sonore,
é	pour la voyelle antérieure non-arrondie mi-fermée,
e	pour la voyelle neutre.

1

Honneur et politique

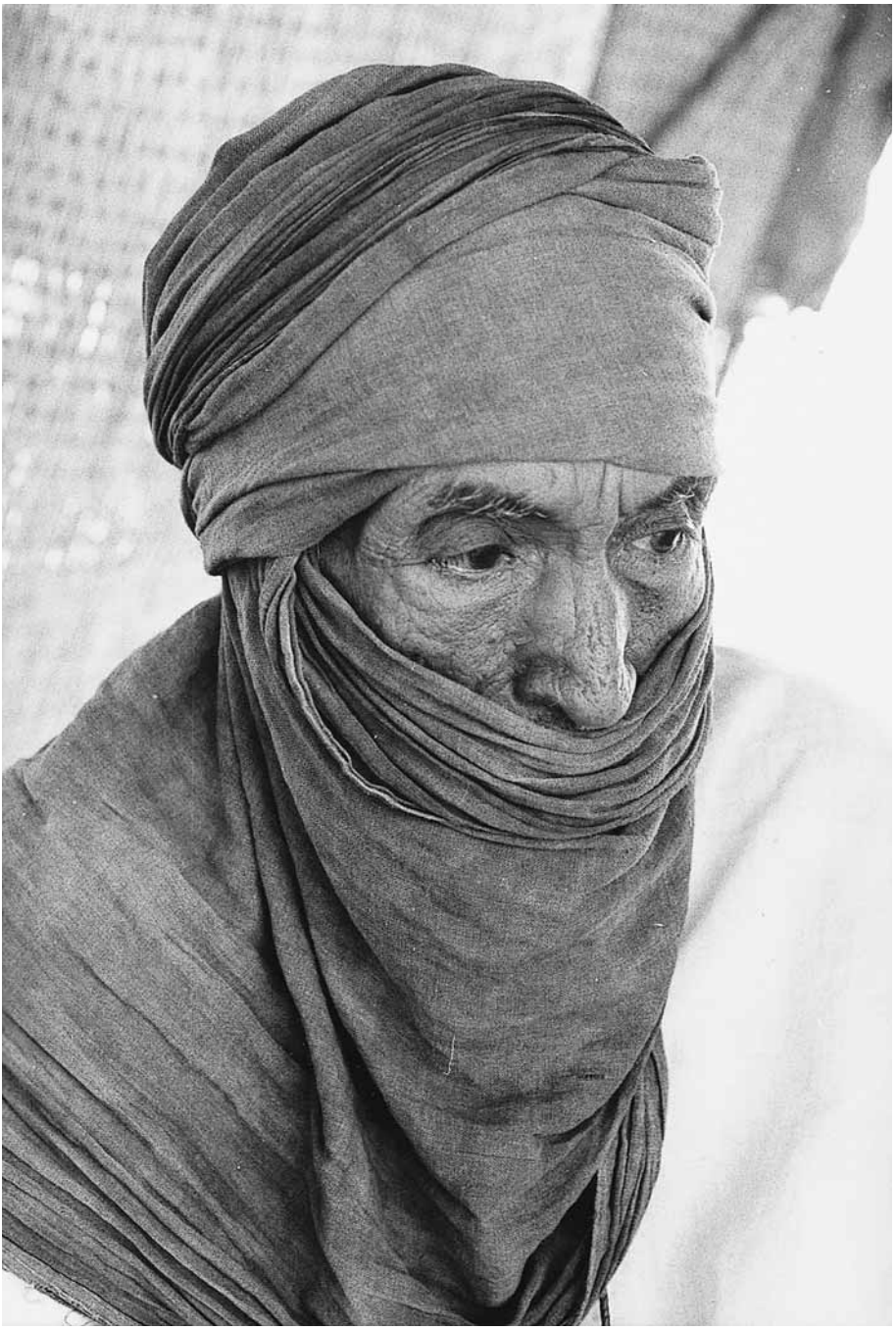
Les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française*

La perception du monde touareg comme un agrégat de tribus querelleuses, en dissensions internes constantes, domine les écrits de la période coloniale et prévaut également dans la plupart des études historiques ou ethnologiques récentes. Ainsi, A. Salifou (1973 : 24) estime qu'au XIXe siècle, quand les convoitises européennes commencent à se manifester, « l'unité politique de l'Aïr reste encore à faire. Les tribus les plus puissantes du pays s'y sont taillées chacune son domaine propre ». À propos des Ajjer, M. Gast (1986 : 393) considère que « les différents opposants à la domination française n'ont pas de pensée politique cohérente et coordonnée ». A. Bourgeot (1979) explique au sujet de la résistance de Firhum et de Kaosen qu'ils « ont créé les conditions d'une agitation généralisée, certes désordonnée, sans coordination, qui a cependant enflammé l'ensemble des pays touaregs, fait sans précédent dans l'histoire de ce peuple ». Enfin, F. Fuglestad, qui voit dans les Touaregs des « pillards de nature » prêts à revenir à leurs « mauvaises habitudes » dès que l'occasion s'y prête (1973 : 96, 101), relève à propos des révoltes des années 1916-1917 « l'absence totale de cohésion » (1973 : 117) ou encore « l'absence de coordination, de concertation et surtout de véritable leadership parmi les rebelles » (1976 : 93).

À ces analyses qui confortent l'idée déjà ancienne de l'anarchie berbère, s'opposent de nombreux récits historiques touaregs où le chaos de faits disparates décrits par les observateurs extérieurs s'ordonne dans un continuum qui livre une représentation plus organique de la réalité politique, sans pour autant exclure les ruptures et les rivalités que la situation de crise créée par l'occupation française a exacerbées.

---

* Paru en 1990 dans *Touaregs, exil et résistance* (sous la dir. d'H. Claudot-Hawad), n° 57 de la *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, Édisud, Aix-en-Provence, ouvrage réédité en 1993 et épuisé en 1998.



Baba ag Moussa, Aïr, 1990 (Photo N. Butel)

Dans ce chapitre, je me propose d'examiner les principes théoriques qui sous-tendent la conception touarègue du politique, d'analyser les courants d'idées qui la traversent et enfin de montrer comment les mouvements de résistance à la colonisation ont concrétisé un débat politique déjà ancien qui se poursuit aujourd'hui à travers une polémique sur la "modernité" et l'attitude à adopter face au système de l'État-nation.

Pour la version touarègue, outre les enquêtes historiques effectuées en pays touareg dans l'Ahaggar, l'Adrar (*Adagh*), la boucle du Niger, l'Oudalen et l'Aïr, je m'appuierai en particulier sur le récit de deux témoins et acteurs directs de la guerre de Kaosen *(Kawsen ou Kawshen),* recueilli en 1989 et 1990. L'un, Baba ag Moussa (*Bâba ag Mûsa*) des Ikazkazen Tshinwafara[1] avait environ sept ans à la bataille de Taghawaji en 1904 et prit part comme guerrier au siège d'Agadez et aux combats de l'Aïr. L'autre, Fakando ag Sheykho, chef des Ikazkazen en 1989, était enfant lorsqu'il participa aux côtés de son père à la révolte de 1917, puis à l'exil au Tibesti et au Fezzan jusqu'à la mort de Kaosen, au repliement vers le Kaouar et à la soumission des rescapés à Zinder en 1918[2].

La charpente théorique

Le discours touareg sur l'organisation politique fait appel à diverses constructions métaphoriques dont les principales concernent l'anatomie du *corps* humain et l'architecture de la *tente.*

Si la société tout entière peut être vue comme une tente, chacun des piquets qui la compose représente également - dans une perspective plus étroite - une unité complète, bâtie sur le même modèle que l'ensemble dans lequel elle se trouve incluse. Aussi, le terme *éhen,* qui désigne la tente en cuir ou en peau, sert-il, dans une vision davantage structuraliste que fonctionnaliste, à définir ou à décrire des unités sociales d'extension variée, de la plus petite - la famille restreinte qui vit sous le même toit - à la plus vaste, c'est-à-dire l'ensemble de la société touarègue et même l'univers.

La tente représente un abri et cette image est associée à diverses notions. En effet, pour que ce refuge existe, il faut d'abord qu'il ait une assise, un espace sur lequel s'édifier, et pour qu'il se perpétue, ses fondations doivent être sans cesse consolidées. Dans un autre langage, cela signifie que les attributs indispensables à l'établissement d'un groupe humain, quelle que soit son envergure, sont le territoire, qui représente un simple prolongement de l'abri, et les biens destinés à le "nourrir". Ainsi, dans une économie de langage remarquable, la métaphore sociologique de la "tente" instaure une relation vitale entre les unités

1. Dans le parler de l'Aïr, le *t* ou le *s* suivis du *i* sont chuintés et se prononce *tsh* ou *sh* (Tshinwafara équivaut donc à Tinwafara dans d'autres parlers).

2. La publication du récit intégral de Fakando ag Sheykho et de Baba ag Moussa est en préparation.

sociales constituées et certaines prérogatives foncières et mobilières traçant ce qui peut représenter dans cette société nomade les droits élémentaires de l'homme, propres à en assurer la survie.

Sur le plan juridique, ces biens vitaux (dont certaines appellations telles que *akh iddaren :* "le lait vivant", correspondent à des métaphores alimentaires) sont analysables comme un matrimoine, indivis et inaliénable, dont l'accès, concédé aux membres de la tente, est toujours temporaire[3]. Les droits en question concernent des possessions matérielles, comme les troupeaux, les terres, les esclaves, ou symboliques, comme la chefferie, la suzeraineté, le statut, donnant lieu à diverses prestations en nature.

Dans le domaine de la parenté, *éhen* désigne également "l'épouse" qui possède la tente où vit le couple en régime matrilinéaire, tandis que *éhen n ma*, "tente de la mère" correspond à l'axe utérin selon lequel les droits et les statuts de chacun sont déterminés. Cette fois, la signification du terme *éhen* associe un *principe lignager* à la formation des diverses unités sociales, liant les organisations parentale, sociale, économique et politique.

L'expression *éhen n ma* qui définit une matri-lignée dont le noyau central est féminin tandis que sa périphérie est formée d'éléments masculins appelés à se détacher de l'ensemble, possède des synonymes, puisés à d'autres registres symboliques. Elle équivaut par exemple à *ébawél*. Ce terme, particulièrement utilisé dans l'Aïr, signifie au sens propre "cavité", évoquant un lieu qui peut constituer un abri contre les "vents de l'extérieur", et au sens figuré, englobe non seulement la "parenté matrilinéaire", mais aussi l'"ancêtre fondatrice" et le "pays natal" (c'est-à-dire celui de la mère). *Ébawél* est identique à la notion d'*ébategh* en usage dans le sud-ouest du pays touareg, y compris dans le sens concret de "creux, repli, partie concave, cachée, interne d'un lieu, d'un objet, d'un être vivant" ou encore à celle d'*abatul* (utilisée dans le sud-ouest et le sud-est). Elle correspond également à *tasa* (Kel Ahaggar, Ajjer, Adagh, Udalen…) qui désigne "un terrain de forme concave, une cuvette, un fond (de vallée, de ravin…)", et par ailleurs "le foie ou le ventre", enfin "la parenté matrilinéaire", s'opposant souvent dans ce cas à *aruri* : "crête, sommet, dos, parenté patrilinéaire". Pour définir l'organisation sociale des différents groupements touaregs, on utilise, du reste, les expressions *Kel tasa* ou *Kel ébategh*, "gens du ventre", et parfois *Kel abarkut*, "gens de l'enveloppe du ventre" (Imedédaghen), désignant ceux qui suivent la filiation matrilinéaire, par opposition à *Kel aruri*, "gens du dos", qui sont patrilinéaires[3].

3. Voir à ce sujet Claudot et Hawad 1987.

Dans cette perspective parentale, l'extension du lignage trace le lien entre toutes les unités sociales, tandis que les clivages correspondent à des embranchements généalogiques. Ainsi, l'inégalité statutaire des groupements sera rapportée, dans ce contexte unilinéaire, à un phénomène de "bifurcation" lignagère, c'est-à-dire au fait que les "enfants de sœur" sont distincts des "enfants de frères", ce qui sur le plan politique exprime la démarcation entre les ayants droit et ceux qui sont exclus de la "maison" et du pouvoir.

À cette interprétation généalogique se juxtaposent de véritables discours d'histoire politique, où les oppositions entre les différentes collectivités sont analysées en termes de rapports de force (Claudot et Hawad 1987 : 51-54). En fait, la grille hiérarchique qui distingue entre *imajaghen* (ou selon les régions *imushagh*, *ihaggaren*), c'est-à-dire les nobles, *imghad*, les tributaires, *inaden* (ou *inhaden*), les artisans, *ighawellen*, les affranchis, *iklan*, les esclaves, est introduite dans des contextes variés qui mettent l'accent, selon le cas, sur des processus de stratification interne ou bien externe.

Où commence le domaine du politique ? Dès le palier de la tente nucléaire s'il s'agit d'une tente-mère dont les ramifications sont nombreuses et représentent une force démographique et économique importante. À l'inverse, une tente isolée qui n'a pas engendré de petites tentes pour la prolonger est trop faible pour exister seule ; elle sera obligée de s'abriter elle-même sous un toit plus fort où elle n'aura aucun droit ni aucune importance politiques.

Le deuxième maillon de la chaîne sociale, après la famille restreinte, est le campement, *aghiwen*, dont la composition démographique est fluctuante. Cependant, le cycle complet des étapes de résidence qui peuvent être successivement patrilocale, virilocale et avunculocale, restaure à terme la structure identifiable dans les autres unités sociales, c'est-à-dire l'axe parental unilinéaire qui trace l'accès aux biens, au pouvoir et aux droits territoriaux. Ainsi, la fille qui se marie et va s'installer dans le campement de ses alliés, fonde une jeune tente distincte de la tente-mère. Pour assurer l'autonomie du lignage qu'elle représente à l'extérieur, elle emporte avec elle non seulement sa tente matérielle mais tout ce qui est nécessaire à sa survie. Ces biens qui garantissent l'existence de la tente nouvellement née ont été détachés du matrimoine géré par la tente aînée. Mais en cas de divorce ou de disparition de l'époux, la femme revient à son campement d'origine, elle, ses enfants et ses biens, ressources humaines et matérielles qui sont "reversées" alors dans le capital collectif de la grande tente.

Ce sont les capacités d'extension du campement qui déterminent son rôle politique. S'il ne possède pas de prolongements pour s'étendre et coloniser l'extérieur, sa fonction se limitera à l'organisation économique et sa faiblesse le contraindra à s'abriter sous un toit plus vaste, autrement dit à s'agglomérer à une unité politique qui a du poids, prenant le rôle secondaire d'un parent "croisé" ou d'un dépendant, c'est-à-dire de quelqu'un qui n'est pas ayant droit.

Les unités résidentielles *aghiwen* (pl. *ighawnaten*) se regroupent au sein d'une *tawsit* (prononcé *tawshit* dans certaines régions), "tribu", appellation dont les diverses autres acceptions de "poignet", de "natte" ou de "piège circulaire" ont en commun l'idée d'articuler ou de relier des éléments, qu'il s'agisse de parties du corps, de fibres ou de rayons. La *tawsit* est représentée soit comme un groupe de parenté homogène, constituant un lignage issu d'un ancêtre commun, soit comme un ensemble *d'aghiwen* d'origine et de statut social hétérogènes (comme dans l'Aïr où des campements d'affranchis et de nobles sont intégrés à la même tribu). Qu'elle s'exprime en termes généalogiques ou politiques, qu'elle soit voilée ou explicite, la structure inégalitaire de la *tawsit* est cependant partout analogue (Claudot-Hawad, 1986).

Le faisceau des différentes tribus forme ensuite une confédération appelée dans l'Aïr *taghma,* "cuisse", et partout ailleurs *ettebel,* désignant au sens propre le "tambour" de commandement. Ces unités politiques se fédèrent à leur tour dans un ensemble dénommé *téğehé,* "le bassin, la hanche", terme utilisé dans l'Ajjer et l'Ahaggar et qui désigne également dans le champ de la parenté "les neveux" utérins, c'est-à-dire ceux qui ont le droit de succéder. Le pluriel de *taghma,* c'est-à-dire *taghmawin,* "les cuisses", est davantage employé dans l'Aïr, ainsi que l'expression *keter n taghmawin,* "le bassin des cuisses", poursuivant les analogies sémantiques avec l'organisation du corps humain.

Coiffant ces "fédérations de confédérations", l'appellation de *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 et se ramifiant en un vaste ensemble confédéral. Le terme *temust* signifie en effet 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. La notion de *temust* que l'on pourrait traduire par "nation", dans le sens de communauté d'identification collective la plus large, est associée à celle de "pays" *(akal).* Elle est considérée comme "un toit qui recouvre exactement l'espace 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, illustrant par ce geste le deuxième sens du terme, c'est-à-dire : "l'identité", "la personnalité".

Pour désigner la société touarègue dans son ensemble, une autre expression existe, réitérant l'image de la tente et de l'abri : il s'agit de *tafalla n Imajaghen,* "le toit des Touaregs".

Enfin, enveloppant la *temust*, *tamurt* désigne un ensemble de personnes possédant la même culture, la même langue ou la même mythologie fondatrice. 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, les Arabes, les Ethiopiens, les Peuls, les Égyptiens et les 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".

À la question de savoir où situer les esclaves ou les affranchis 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*.

Ainsi, à tous les niveaux, cette classification établit une relation d'homologie entre les unités humaines, territoriales et politiques.

Ce lien fusionnel entre la société, le pays et la personne peut être intériorisé et vécu sur un mode très intime, comme le suggère par exemple cette anecdote racontée spontanément en 1989 par Mohamed Ali ag Attaher, ancien chef des Kel Intessar (Tademekkat), en préambule à une interview sur la politique des Touaregs pendant la colonisation française.

> « Avant de parler de moi et des Touaregs, je vais te raconter une anecdote qui montre le sentiment d'un Touareg par rapport à l'État. À l'indépendance du Mali, Modibo [Keita] a fait un discours disant que tout le pays et les gens étaient en commun. Alors un Touareg est parti, s'est dirigé vers la tente d'un autre, il l'a trouvé avec sa femme et s'est allongé à côté sur le lit. L'autre lui a dit : "Qu'est ce que tu fais là, c'est ma femme!" Il a répondu : "Modibo ne vous a-t-il pas dit que tout est maintenant en commun, puisque nous sommes en période de socialisme, il faut tout partager, les vaches, les chamelles, la terre…" L'autre lui a dit : "Va-t-en, laisse ma femme!" Il a refusé, restant toute la nuit avec elle. Le matin, l'autre est parti à la gendarmerie malienne, déclarant qu'un homme avait embêté sa femme toute la nuit. Les gendarmes ont convoqué ce dernier pour lui demander si c'était vrai. Il a répondu que oui, c'est Modibo qui a dit que tout était socialiste, les vaches, le pays, les champs, les céréales, le sucre, alors pourquoi pas les femmes? Les gendarmes lui ont dit que non, ce n'était pas cela le socialisme.
> – Pourtant Modibo a dit : tous les biens sont en commun…
> – Ce n'est pas cela, ont-ils répondu, on ne t'arrête pour cette fois, mais ne recommence plus.
> – Bon, mais vous, alors, dites à votre Président de préciser ce qu'il veut signifier, parce qu'il y a des choses qu'on ne partage pas, les femmes ou le pays, ça ne se partage pas! Il faut définir ce qui est partageable et ce qui ne peut l'être. »

À ses différents paliers, l'élaboration de l'édifice social et politique renvoie sans exception à la fonction de *protection* dont la nécessité est constamment évoquée. L'idée que personne ne peut exister sans un abri est un thème que développe la cosmogonie touarègue, où le mouvement de tout être, toute chose, tout élément, toute particule est interprété comme la quête d'un refuge (Hawad, 1985, 1987).

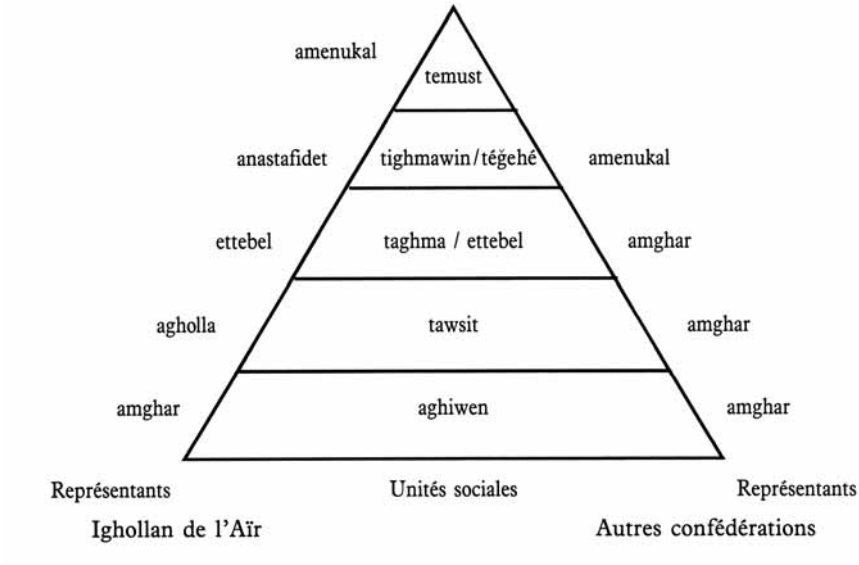


Mohamed Ali ag Attaher Insar, Rabat (Maroc), 1990

Dans le domaine de la société concrète, quels sont les représentants de ces unités protectrices et comment leurs fonctions sont-elles conçues ?

Pour désigner ces derniers, il n'existe pas de dénominations spécifiques au champ politique en ce qui concerne le campement, la tribu et même la confédération. En effet, on utilise généralement dans ce cas le terme *amghar,* qui est une appellation de respect pour toute personne âgée, à laquelle sont associées des qualités d'expérience et de sagesse. Ce terme général est déterminé par un complément, en lui en adjoignant le nom commun ou le nom propre de l'unité concernée *amghar n aghiwen* ("chef du campement"), *amghar n tawsit* ("chef de la tribu"), *amghar n ettebel n Taytoq* par exemple ("chef de la confédération des Taïtoq") ou simplement *amghar n Taytoq* ("chef des Taïtoq").

Par contre, un vocabulaire spécialisé est introduit lorsque les relations entre les membres de l'unité ne semblent plus gérables ou exprimables seulement par la parenté et l'origine commune. Ainsi, dans l'Aïr, le chef *de tawshit* est appelé non pas *amghar* mais *agholla*. De même, le représentant de la *taghma* qui regroupe différentes *tawshit* porte le nom *d'ettebel,* "tambour", qui est l'insigne du commandement. Enfin, la fédération de confédérations *(téğehé, tighmawin)* est représentée par l'*amenukal,* dont l'étymologie donnée en pays touareg correspond à "celui qui tient ou qui possède le pays". À l'échelon de la *temust,* il n'existe pas de représentant légal investi de ce rôle, même si théoriquement cette charge est évoquée également à l'aide du terme *amenukal ;* en fait, l'instance politique qui incarne la société touarègue à ce niveau est "l'assemblée" : *asagawar,* nom qui au sens propre désigne "le siège, le trône".



Niveaux de structuration politique

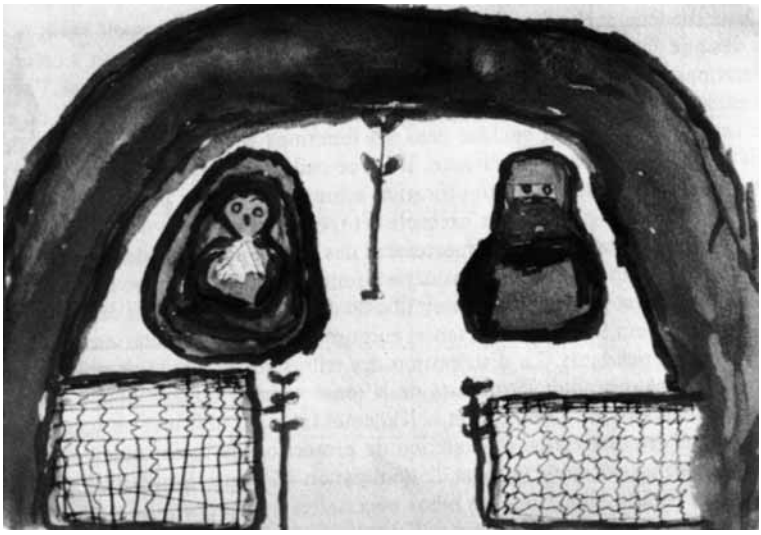
Dans ces lectures différentes de l'organisation sociale, la parenté offre une vision unificatrice et intégratrice où la stratification des groupes n'est évoquée que de manière implicite. Le représentant de ces unités apparaît comme l'"aîné" de la famille, position à laquelle en principe tous ses "parents" parviendront à leur heure. Par contre, dans la vision politique des faits, la hiérarchie est explicite et il devient clair que le chef n'est recrutable que dans une portion délimitée de l'unité qu'il représente, c'est-à-dire dans le groupe des ayants droit, institutionnalisé par le statut social de suzerain opposé à celui de tributaire, ou de successeur *(ag ettebel,* "fils du tambour") opposé à celui qui ne l'est pas.

Ces deux conceptions alternatives correspondent à une controverse dans la société touarègue sur le rôle du "chef" et la forme du gouvernement, engageant à une réflexion non seulement politique mais aussi philosophique.

Comment en effet bâtir l'abri ?

Deux modèles architecturaux sont opposés. Le premier est appelé *titek* (*shitek*), terme désignant au sens propre le "paravent de paille et de cuir" qui sert à créer des séparations à l'intérieur de la tente et, au sens figuré, le geste qui repousse, l'action qui exclut. Cette image évocatrice définit ainsi la structure hiérarchique, où chaque catégorie sociale est enclose dans ses fonctions et où seule une partie de la société assume le pouvoir politique.

Dans ce cadre, les mêmes actions n'ont pas la même portée ni la même signification selon le statut des protagonistes. Si le code de l'honneur guerrier par exemple est très strict pour les nobles, il ne régit pas de la même manière le comportement des autres membres de la société qui, jusqu'à un certain point, sont considérés comme "irresponsables".



La tente. Dessin d'enfant, Ahaggar (coll. M. Gast)

La métaphore architectonique se poursuit dans l'assimilation des suzerains au pilier central *(tamenkayt)* qui soutient le velum de la tente, entouré par les piquets latéraux que représentent les dépendants. La distribution des tribus sur le territoire politique des confédérations reproduit l'armature de la tente nomade en cuir dont l'usage est répandu dans l'Ajjer, l'Ahaggar et la Tademekkat. Ce cadre met en scène le rôle prééminent des dirigeants. La fonction de protection qu'ils assument s'exprime aussi comme un véritable rapport de domination à l'égard des "faibles" qui sont soumis au tribut. Ainsi, tous les biens nécessaires à la collectivité sont contrôlés et même distribués par *l'amenukal* qui, par exemple, gère l'aménagement du territoire, l'attribution des terrains de parcours, le partage des droits sur les tributaires… Le rôle du chef ou du moins celui de la fraction de lignage qu'il représente est associé au pouvoir et aux avantages qu'il procure. À propos de la chefferie des Imedédaghen, par exemple, Ikhna des Kel Adghagh explique les raisons qui poussent à annexer le pouvoir au lieu de le faire circuler entre les tentes :

> « La chefferie (*tamenukala*) est bonne. Si toutes les tentes y goûtent, chacune dira qu'elle veut la garder à son profit. Par contre, si une seule d'entre elles la garde, alors la parenté et les liens ne seront pas gâchés ni rompus. Si une seule tente possède la *tamenukala*, les autres vont oublier sa douceur, bien que cela puisse aussi amener un groupe à se soulever pour la prendre de force » (Tésit, 1985).

À ce système de société hiérarchisé s'oppose un modèle défini dans le discours philosophique par le terme d'*igagan*, qui désigne les "vertèbres", les "voûtes", les "arceaux" et renvoie à une autre conception architecturale où sont éliminés les séparations à l'intérieur de la tente ainsi que le piquet central. Ce sont en effet des arceaux soutenus par les piquets latéraux qui constituent l'armature ou la colonne vertébrale sur laquelle repose le toit de l'abri. Ce modèle correspond à la tente en nattes utilisée dans l'Aïr.



Structure en arceaux de la tente de l'Aïr

L'homologie entre la structure de la tente et la structure politique fournit à nouveau un passionnant canevas métaphorique. L'Aïr a poussé le plus loin cette conception égalitaire de la société où chaque piquet de la tente a une fonction équivalente. Ce modèle se trouve concrétisé en effet dans le système politique des *ighollan*, établi par les Iteysen et les Kel Gress, peut-être à l'arrivée de ces derniers dans le pays, et étendu ensuite aux KeI Ewey et à d'autres groupes qui les ont rejoints. Dans cette organisation, Ies tribus, placées politiquement sur un pied d'égalité, ont renoncé au tribut et au

statut, même si dans d'autres domaines, comme celui de la culture ou de l'histoire par exemple, se maintient la mémoire de l'origine variée des différents membres des *ighollan*[4].

L'ensemble des tribus, regroupées dans des confédérations (*taghma*), forment le "corps" des *ighollan*. Chaque représentant, aux différents niveaux, a la charge d'un secteur d'activité privilégié (pastoralisme, commerce, armée, affaires politiques, relations extérieures…). Chacun à leur tour, les représentants d'une spécialité peuvent gérer ces activités pour l'ensemble de la communauté. À l'échelon le plus haut, ces "ministres" sont recrutés parmi les chefs de confédérations et leurs rôles régulièrement redistribués par la collectivité.

Ce système, on le devine, ne laisse pas de place pour un chef qui aurait un "pouvoir" ou une suprématie quelconque mais, par contre, il s'appuie sur deux institutions complémentaires : l'assemblée *(asagawar)* et le chef-arbitre.

Selon les différentes versions de la tradition orale, une délégation de Touaregs partit en quête de cet *amenukal* médiateur et le ramena du Fezzan ou encore d'Istanbul. Pour assumer sa fonction d'intermédiaire neutre entre les tribus, le "Sultan", comme il fut appelé par les Français, avait deux qualités : en tant qu'étranger au monde touareg, il ne pouvait être soupçonné de partialité, et à cause de son extraction considérée comme inférieure, assimilée à celle des *iklan* (esclaves), il devenait révocable à merci et son "pouvoir" était par définition dérisoire. C'est pour cette raison que les Touaregs firent siéger l'*amenukal* non pas sur un trône mais dans un trou.

Son rôle s'apparentait davantage à celui que joue le forgeron (*énad*) ou le religieux *(aneslim)* dans la société touarègue en tant qu'émissaire ou intermédiaire entre deux familles de rang égal, permettant d'éviter dans des négociations délicates tout incident qui pourrait menacer l'honneur des partenaires et dégénérer en conflit guerrier.

Si la chefferie du sultan d'Agadez n'a jamais été contestée depuis sa création au XV^e^ siècle, comme l'observe E. Bernus (1986 : 354-355), c'est précisément parce qu'elle ne représente aucune espèce d'enjeu politique. Ce n'est qu'au moment de la colonisation française que les attributions du sultan ont pris plus d'ampleur.

4. L'Aïr fournit en effet un exemple très dense de superposition de populations (voir *Encyclopédie berbère*). Culturellement, l'Aïr politique actuel se divise en trois blocs : les Kel Ewey, qui parlent la *takelaweyt* et sont associés à une culture agro-pastorale particulière et à une forme d'organisation fédérale égalitaire, les Endazen, dont la culture (*tendazt*) est née de la fusion entre les fonds Iteysen, Kel Gress et Kel Ewey, enfin les derniers venus, les Imajaghen, qui véhiculent les valeurs hiérarchiques de l'honneur guerrier en vigueur chez les Touaregs du nord. Les Kel Ewey et les Endazen aussi bien que les Kel Gress et les Iteysen qui autrefois étaient membres des anciens *ighollan* de l'Aïr, considèrent les Imajaghen récemment intégrés dans le système des *ighollan* comme des *imghad* (vassaux). Inversement, les Imajaghen assimilent souvent les premiers, sur le plan culturel, à des *iklan* (esclaves). Mais cette discrimination n'a rien à voir avec les rôles politiques de chacun.

Quand les Kel Ewey sont arrivés dans l'Aïr, ils ont peu à peu repoussé les *ighollan* des Iteysen et des Kel Gress vers le sud, mais ils ont conservé l'arbitre nommé par ces derniers. De leur côté, ils ont installé leur propre représentant, qui est aujourd'hui, à Agadez, l'*anastafidet* (issu de la région de Tafidet), dont le statut et le rôle sont comparables à ceux du sultan. Les nouveaux *ighollan* de l'Aïr ont englobé la dernière vague de migrants venus du nord-est et constituent un rassemblement important de *taghma* (pl. *tighmawin*) dont font partie notamment les Ikazkazen, les Kel Tafidet, les Igermaden, les différentes confédérations Kel Ewey, les Kel Nageru, etc.

Notons que certains groupes comme les Kel Ferwan et les Kel Fadey ont refusé d'entrer dans ce système politique et ont été expulsés du territoire des *ighollan.*

Une question se pose cependant. Pourquoi la fonction de *l'amenukal* attachée aux anciens *ighollan* a-t-elle été maintenue, alors qu'une charge analogue, celle *d'anastafidet,* était créée pour la formation politique qui s'y substituait ? Une thèse intéressante a cours parmi les Touaregs : c'est la recherche d'un arbitre à l'échelle de la société tout entière qui aurait fourni l'obligation de conserver l'*amenukal* pour le placer au-dessus des simples enjeux de l'Aïr. Cette tentative de centralisation gouvernementale autour d'un arbitre dont la médiation aurait concerné toutes les confédérations n'a abouti que partiellement et présente un caractère plus théorique que pratique. En effet, l'*amenukal* a servi d'intermédiaire entre l'Aïr, les Kel Gress, les Iwellemmeden de l'Est et même parfois de l'Ouest, ainsi qu'avec les Kel Ferwan et les Kel Fadey (ces deux dernières formations, à l'arrivée des Français, avaient une position flottante, se situant simplement dans la mouvance de la *temust,* sans intégration stable dans les grandes unités politiques en présence, bien que les Kel Fadey se soient rapprochés des Tagareygarayt). Par contre, l'Ahaggar et l'Ajjer ont, dans leurs relations commerciales avec l'Aïr par exemple, complètement court-circuité le rôle potentiel de l'*amenukal,* en traitant directement avec leurs partenaires.

Sur le plan politique, on retiendra que c'est le modèle du chef-arbitre qui a servi à élaborer ce projet d'articulation et de fédération institutionnelle des pôles politiques touaregs qui, à la représentation plurielle de l'Assemblée *(asagawar),* aurait ajouté la charge individuelle de "président-arbitre".

Les deux courants politiques qui s'affrontent ont également des incidences sur la conception du devoir et de l'application du code de l'honneur guerrier, qui intime aux représentants des tentes-abris de défendre ceux qui sont placés sous leur protection.

Pour ceux qui se situent dans l'optique d'une société hiérarchisée, les dépendants doivent être protégés quoi qu'ils fassent, c'est-à-dire même si leur comportement n'est pas honorable car, en fait, l'honneur est l'apanage des nobles.

À côté de cette position paternaliste, le devoir de protection, pour les défenseurs d'un système plus démocratique, où chacun a un poids politique équivalent, ne devrait s'appliquer qu'à ceux qui le "méritent", rendant ainsi à chaque catégorie sociale l'entière responsabilité de ses actes.

Ces divergences idéologiques auront des conséquences importantes dans l'organisation de la résistance contre l'invasion française.

Les correspondances infinies tissées entre la structure sociale, politique, économique et la charpente de la tente qui est en harmonie avec le cosmos, ont ainsi esquissé des courants d'opinion fondamentaux qui sont au cœur du débat politique moderne et dont les prolongements métaphysiques ont des répercussions créatrices également dans le domaine philosophique.

La première résistance

Au siècle dernier, lorsque commence la pénétration de l'armée française en pays touareg, quatre grands pôles politiques drainent dans leur mouvance les différentes confédérations : l'Ahaggar, l'Ajjer, l'Aïr et la Tademekkat. Un cinquième centre d'attraction s'est édifié à la jonction de ces piliers de référence ; la confédération du "milieu" non pas géographique mais politique surnommée dans ce sens Tagareygareyt et regroupée autour des Kel Denneg (Iwellemmeden de l'Est).

Plusieurs autres unités fédérales se sont esquissées, entretenant des relations éphémères avec l'un ou l'autre pôle au gré de leur évolution et de leurs intérêts, mais n'ont pas encore acquis une puissance suffisante pour remodeler cette partition d'influences (comme les Kel Gress dans la région de l'Ader-Gouber) ou pour conquérir une autonomie véritable (comme par exemple les Touaregs du Damergou et de la Tagama au sud de l'Aïr, les Kel Adagh dans le massif de l'Adrar ou – situés aux confins du domaine des Iwellemmeden Kel Ataram – les Iheyawen n Alad et les Igawdaren de la région de Tombouctou ainsi que les Touaregs de l'Udalen au sud-est).

Les premiers heurts créent un état de surprise et de choc. Les guerriers touaregs n'ont pas ou peu d'armes à feu et ces affrontements inégaux sont meurtriers, si bien qu'en ces premières années du XX^e^ siècle, toutes les confédérations ont essuyé de lourdes défaites et ont dû faire leur soumission, à l'exception des Kel Ajjer qui peuvent utiliser comme pays de repli la partie nord-est de leur territoire dominé par une autre puissance coloniale : l'empire ottoman[5].

Pour la première fois dans l'histoire du pays touareg, l'ensemble de la société est atteint et son équilibre remis en question. L'aspect jugé le plus terrible

5. Les Kel Ajjer tiendront tête aux Français tant que les Turcs ne se seront pas repliés, jusqu'en 1911. Alors, une grande partie des leurs se soumettra, tandis que les autres, suivant leur chef Ingedazen, continueront la lutte au Fezzan, s'engageant notamment aux côtés des Arabes contre les Italiens.

de ces défaites militaires réside en effet dans leur extension à tous les fronts que constituent les confédérations touarègues, du nord au sud et de l'est à l'ouest. Si l'affaiblissement d'un élément de la charpente est considéré comme naturel, l'effondrement, en moins de dix ans, de tous les piquets crée une catastrophe sans précédent qui conduit à la condamnation et à l'extinction de la société tout entière.

Cette dépression provoque plusieurs réactions. Dans les manières diverses d'envisager les rapports avec l'ennemi, cependant, une constante persiste au cœur du débat : la référence au code de l'honneur et au devoir de protection des dépendants qui sert à argumenter et à justifier les différents choix politiques des dirigeants, quelle qu'en soit l'orientation.

Des "pillards rebelles"

Dès les premières menaces, la défense touarègue s'est organisée suivant les mécanismes traditionnels, c'est-à-dire, d'une part, en cherchant un renfort contre l'adversaire à travers des alliances nouées à l'intérieur de la société ou sur ses marges, d'autre part, en pillant l'ennemi pour l'affaiblir et pour récupérer ses moyens de combat.

Cette double stratégie ne semble pas avoir retenu l'attention des observateurs extérieurs qui, avec une remarquable unanimité, développent la thèse inverse, c'est-à-dire l'inaptitude des Touaregs à oublier leurs rivalités pour s'unir et l'assimilation de toutes leurs actions défensives à un mobile essentiellement matérialiste : le goût du lucre. Ces deux images du monde nomade sont interdépendantes : si aucune coordination n'existe entre les groupes, c'est qu'il manque une organisation politique digne de ce nom pour l'ensemble touareg et que les intérêts particuliers ou individuels l'emportent toujours sur ceux de la collectivité. Dans le prolongement de cette perspective, les opérations de "pillage", assimilées au fait de dévaster, ravager, saccager, sont interprétées comme une véritable escalade barbare du vol, consistant suivant la définition courante proposée par les dictionnaires à « dépouiller (une ville, un local) des biens qu'on trouve, d'une façon violente, désordonnée et destructive » (*Littré, Le Robert*). Sur ce thème, la vision du XIX^e^ siècle ne diffère pas fondamentalement de celle d'aujourd'hui. Voici comment Hanoteau (1864 : XXIV) décrit cette pratique :

> « Souvent en querelle entre eux et en hostilité pour ainsi dire permanente avec leurs voisins, ils font à ces derniers une guerre de ruse et de surprise, où tout l'honneur est pour celui qui sait le mieux tomber à l'improviste sur l'ennemi et lui enlever ses troupeaux. La gloire ne se mesure pas à la résistance vaincue, mais à la richesse du butin et à l'adresse avec laquelle on a trompé la vigilance de son adversaire. »

Comment dans cette perspective écrire l'histoire des Touaregs ? Cela se ramènerait, explique Benhazera (1908 : 122) au sujet des Kel Ahaggar, « à raconter une série de razzias continuelles entre eux et les gens de l'Aïr, les Berabiche,

les Aoulimminden, d'une part, les Chaâmba de l'autre. On ne s'y reconnaît plus ». Plus d'un siècle après Hanoteau également, Fuglestad se coule avec aisance dans ce moule en se demandant à propos de la résistance de Firhun « s'il s'agissait d'une véritable révolte visant à évincer les Français du Niger ou si, simplement, il s'agissait d'un rezzou à l'ancienne mode, parti en direction du Dallol Bosso pour piller une région particulièrement prospère » (1973 : 92). Le même jugement s'exprime au sujet de la guerre de l'Aïr menée par Kaosen et Tagama dont l'arrivée « ajouta seulement une bande supplémentaire à toutes les bandes qui parcouraient le pays » (1973 : 115).

Ces interprétations qui dénient ou minimisent fortement la dimension politique des réactions touarègues pendant la colonisation française sont-elles justifiées ?

Il est intéressant de constater, en deçà des récits touaregs qui offrent d'autres versions des faits, que la recension même des événements par les autorités coloniales livre de nombreux éléments confirmant l'existence d'alliances politiques au sein de la *temust*. Par exemple, à partir de 1900, l'Ahaggar et l'Ajjer, qu'une guerre avait opposés entre 1874 et 1878, se rassemblent et feront appel au pacha de Tripoli pour obtenir un soutien, de la poudre et des balles (Gardel : 198). De même, en 1901, une alliance est nouée entre les Iwellemmeden, l'Adrar, l'Ahaggar et Abidine, le Kounta dissident de l'Azaouad (Richer : 176). C'est pourquoi au combat de Tiguirirt en 1901, des Ifoghas et des Taïtoq se trouvent aux côtés des Iwellemmeden (Richer : 173). Cependant, pour expliquer la présence de Touaregs du Nord dans la région de Tillabery pendant la révolte des Iwellemmeden de l'Ouest, au lieu de concevoir l'idée d'une union, Fuglestad échafaude l'étrange hypothèse d'une « coïncidence ou peut-être d'un épisode de la migration millénaire des Touaregs vers le sud » (1973 : 95).

En fait, pour évaluer à bon escient les réactions touarègues durant la colonisation française, une distinction fondamentale s'impose entre des actions régulièrement confondues par les observateurs extérieurs sous les termes indistincts de "rezzou" ou de "pillage", alors qu'elles s'ordonnent en fonction des différentes catégories de l'honneur et n'ont ni la même signification, ni les mêmes implications (Claudot et Hawad, 1982).

Le pillage d'honneur, celui qui est légitime et procure du prestige, est appelé *aqqa,* qui désigne littéralement la parade qu'un combattant oppose à un attaquant en bloquant ses coups. Dans le cadre d'une relation de vengeance *(égha)*, *aqqa* signifie, de même, riposte ou contrecoup et consiste en un "pillage" au sens d'accaparement des biens de l'adversaire, se déroulant dans le respect de règles strictes qui définissent qui et quoi peuvent être touchés. L'un des principes de ce pillage est de veiller à toujours laisser la "semence" ou l'origine (littéralement le "cou", *iri*) de chaque chose, de chaque bien, pour en permettre la pérennité. Les biens pillés dans *aqqa* ne reviennent jamais aux enclos, leur prise étant tenue pour juste et fondée. Les décisions qui concernent un *aqqa* sont d'ordre

politique et se prennent à haut niveau ; le chef de confédération y est nécessairement impliqué.

Au contraire, *téwét (ou téwaté)* qui signifie littéralement “coup frappé” peut être porté, en dépit des accords de paix, contre un clan voisin n’appartenant pas, généralement, à la même confédération. C’est une attaque par surprise où l’affrontement n’est pas recherché. Ceux qui font *téwét* ne suivent pas le règlement de pillage en vigueur dans un contrecoup, tout en respectant un minimum de lois, pour ne pas être mis au ban de la société (par exemple, ils ne s’attaquent pas aux pacifistes, ne vont pas jusqu’à “déshabiller” les femmes en leur prenant vêtements et bijoux…). Les personnes pillées viennent réclamer leurs biens et, généralement, en obtiennent au moins une restitution partielle ; en principe le responsable du pays doit intervenir pour que les troupeaux soient rendus intégralement à leurs propriétaires.

À un autre niveau, *térkebt* désigne le droit pris par les plus forts d’arracher leurs biens aux plus faibles ; c’est le “vol du lion” dit-on. Il suppose l’infériorité de l’adversaire et donc ne nécessite aucun courage ; à ce titre, c’est un acte peu valorisant que l’on assimile au viol. La victime peut se plaindre au chef de confédération pour que ses biens soient restitués. Jugé comme une violence faite à autrui, *térkebt* n’est admis que lorsqu’il s’agit de récupérer un bien considéré comme “légitime”, par exemple confisquer le butin illicite amassé par des pillards que l’on a rejoints, saisir le chargement d’une caravane qui n’a pas acquitté son droit de passage, prendre les biens d’un tributaire qui n’a pas payé son impôt… Bien sûr, la “légitimité” des biens revendiqués laisse une large place à la subjectivité. Un suzerain qui pratique *térkebt* sur un dépendant peut prétendre, sous prétexte d’une assistance due, qu’il ne fait qu’appliquer son bon droit. Ce sont davantage les intérêts réciproques des parties qui modèrent *térkebt* ; des tributaires trop souvent maltraités finiraient en effet par se mettre sous la protection d’un autre noble ou d’une autre confédération.

Enfin, *akafal* rend compte d’une façon de piller, intégralement, sans faire de quartier. *Akafal* ne se pratique qu’à l’extérieur du pays touareg et au-delà de son aire d’influence politique. Il caractérise les rezzous lancés contre des étrangers avec lesquels n’existe aucun lien, aucun accord, ni aucune affinité.

Ainsi, contrairement aux contrecoups, qui supposent des partenaires égaux, les attaques sortant de cet axe ne relèvent plus de l’honneur, ni des actes glorieux que l’on pratique au grand jour. Ces faits d’armes sont considérés plutôt comme des “coups bas”. En fait, chaque classe sociale a l’apanage théorique de l’une de ces actions. Dans la pyramide des rôles sociaux, les suzerains doivent en principe ne participer qu’aux pillages d’honneur en réservant à leurs tributaires les “coups bas” qui peuvent apporter à ces derniers une réputation d’intrépidité et de ruse.

Avant la colonisation aussi bien qu’après son ère, ces diverses actions existaient, vécues comme le ferment de la mobilité sociale, indispensable à toute

existence. La fonction de régulateur économique des coups et contrecoups était en effet importante, engendrant une redistribution des biens ainsi que des pouvoirs. Du reste, l'image cosmogonique du cycle à parcourir avec ses étapes provisoires s'applique également au champ de la politique.

À cette conception nomade pour laquelle il n'y a de vie que dans la mouvance *(temtakwaya)* s'est évidemment heurté l'institution coloniale et son projet de "pacification" :

> « Le Français, commente Baba à propos de l'occupation d'Agadez en 1904[6], croyait qu'en le voyant les Touaregs cesseraient leurs expéditions de guerre et de pillage. Il pensait que les Imajaghen allaient détacher les selles de la mouvance et des contrecoups (*aqqaten*) que l'Ahaggar, l'Aïr et l'Ajjer faisaient contre les Iwellemmeden Kel Ataram. Il pensait aussi qu'ils allaient cesser les pillages (*ikafalen*) dans les pays du sud qui n'étaient pas sous leur protection.»

Si les expéditions individuelles se sont poursuivies comme autrefois, mettant à profit le désordre créé par la guerre, les actions de pillage qui – au même titre que les contrecoups – engageaient politiquement les confédérations ont été systématiquement dirigées contre les régions ou les groupements *soumis* à l'ennemi. Ces opérations relevaient d'une stratégie politique menée souvent au niveau interconfédéral avec un corps armé composé de guerriers appartenant aux différentes unités politiques et incluant aussi d'autres populations riveraines situées dans l'orbite touarègue, comme par exemple les Maures de l'Azaouad.

De nombreux rapports militaires attestent ces opérations. Par exemple, on sait qu'en 1896, « un rezzou de Kountas, Idnanes, Hoggars et Kel Ténéré, vient, à 6 kilomètres de Tombouctou, piller des campements de Bérabich et de Gouanines, soumis » (Richer, 1924 : 141). De même, en 1897, « un fort rezzou ennemi marche sur Tombouctou ; ce sont des Hoggars, des Kountas avec Abidine, des Iguadaren avec Sakhaoui, des Kel-Antsar avec N'Gouna » qui pilleront dans le Séréré « les villages suspects de connivence avec les Français » (Richer, 1924 : 142). De leur côté, les Kel Ajjer et les Kel Ahaggar de la résistance adressent à Moussa ag Amastan et à ses partisans, prêts à négocier la paix, après la défaite des Kel Ahaggar à Tit en 1902, la menace de les piller et de leur couper les routes commerciales (Gardel : 199). À propos de l'Aïr et des Iwellemmeden de l'Ouest, par contre, Richer (1924 : 189) remarque qu'« un oubli des rancunes en vue d'une coalition contre l'ennemi commun, le Français, eût pu être indiquée ; il n'en fut rien : pendant les trois années que les Oulliminden eurent à se débattre contre les Français, ils eurent encore à se garder dans l'Est contre de fréquentes incursions des Kel Aïr ». Cependant, les exemples fournis à l'appui de ce jugement ne font, au contraire, que confirmer la stratégie des Touaregs qui consistait à piller tous ceux qui étaient susceptibles de collaborer avec l'ennemi. Ainsi, « en 1903, les Kel Aïr se montraient plus menaçants que jamais,

6. À ce sujet, voir Salifou, 1973 : 28.

de mars à juillet, au moment où Firhoun recueillait dans ses tribus l'amende de guerre qu'il devait payer au lendemain de sa soumission ». De multiples rezzous Kel Aïr sont également enregistrés dans les années 1906, 1907, 1909, c'est-à-dire alors que les Iwellemmeden ont fait acte d'allégeance aux Français.

Ainsi replacées dans leur contexte, de nombreuses opérations de "pillage" qui, pour beaucoup d'auteurs, témoignent du caractère désordonné des nomades, apparaissent chargées d'une signification pleinement politique.

Les options politiques

Tandis que l'étau se resserre sur le pays touareg, les enjeux politiques se cristallisent autour des forces en présence. Désormais, l'attitude à opposer à l'occupation française focalise la scène politique et c'est en fonction de ce problème que s'expriment les rivalités pour la chefferie. Des voies variées apparaissent dans la manière d'envisager les rapports avec l'envahisseur.

Après les rudes échecs militaires infligés aux Touaregs, le défaitisme atteint une partie de l'opinion. Porté par ce courant, le but politique de certains consiste alors à tenter de préserver au mieux leurs intérêts de vaincus. Parfois dictée par le réalisme, cette position oppose souvent les jeunes chefs aux anciens plus intransigeants bien que l'autre cas de figure existe également (comme, par exemple, Lawey des Iwellemmeden Kel Ataram et son neveu Firhum). Elle sert également de tremplin aux ambitions politiques de nouveaux candidats à la chefferie, auxquels la tradition ne donnait pas forcément la priorité. Collaboration ou sens pratique, carriérisme personnel ou objectif politique ? Les facettes de ces déterminations "pacifistes" ont été analysées de manière détaillée au sujet de l'Ahaggar et de l'ascension de Moussa ag Amastan[7]. Des situations comparables adviennent dans pratiquement toutes les confédérations, notamment celles qui sont dotées d'une chefferie à fort enjeu politique. Par exemple chez les Iwellemmeden Kel Denneg, en 1903, Ikhézi, héritier présomptif du pouvoir, part en dissidence tandis qu'Ismaghil, « qui reconnaît sagement notre influence », commente Nicolas (1950 : 84), devient le chef officiel de la confédération. En 1904, Ismaghil, malade, laisse l'exercice réel du pouvoir à Ikhézi. Alors la rivalité pour le commandement se manifeste sous les traits d'un nouveau candidat, Besta, qui espère avec l'aide des Français supplanter les Kel Nan au profit de sa tribu, les Ikharkhéren (Nicolas, 1950 : 85).

Contrairement à ces luttes pour le pouvoir qui entraînent des partisans dans leur sillage, la soumission du chef-arbitre d'Agadez, l'*amenukal* Ousman, n'aura aucune influence décisive sur les choix politiques de l'Aïr, comme les Français en feront eux-mêmes l'expérience : Ousman, jugé "incapable", sera déposé, tout comme son successeur Ibrahim Dassouki (Salifou : 30).

7. Voir Bourgeot, 1984.

Malgré l'acte de soumission, cependant, une grande partie des Touaregs reste profondément hostile aux Français. Le rejet de la domination étrangère se traduit d'abord par la non-collaboration et aussi par le refus de cautionner un simulacre de pouvoir qui sert des intérêts extérieurs ; ce fut par exemple la position du chef des Ajjer, Ingedazen qui, bien qu'en rébellion contre les Français, n'accepte pas pour autant l'investiture proposée par les Turcs en 1909 (Gardel : 298).

La plupart des chefs politiques, tant qu'ils pensent que l'heure d'agir n'est pas venue, cherchent à gagner du temps en utilisant l'évitement ou la diplomatie. D'autres choisissent la clandestinité et la résistance armée.

En fait, dès les premiers affrontements avec la puissance coloniale, une polémique sur l'organisation de la résistance s'engage, impliquant des convictions politiques différentes. Les uns veulent résister dans le respect des valeurs traditionnelles, en restant dans leur pays et en protégeant leurs dépendants. C'est ce même point de vue qui a déjà conduit certains à rechercher des solutions négociées et pacifistes, du moins tant que la résistance armée n'est pas suffisamment équipée. D'autres n'admettent pas la défaite et choisissent l'exil, avec, pour la plupart d'entre eux, la perspective de refaire leur force et de mettre sur pied une résistance extérieure. Dans ce cadre, le code de l'honneur sera interprété sur un mode plus égalitaire puisque le devoir de protection ne s'applique qu'aux frères de combat.

> « Depuis la première défaite d'Egatragh au nord de l'Aïr [c'est-à-dire en 1899, lors du passage de la mission Foureau-Lamy], à une époque où les Touaregs n'avaient pas d'armes à feu, s'est instauré un débat entre ceux qui veulent résister dans leur pays et avec leurs traditions et ceux qui veulent la résistance quelle qu'elle soit, pourvu qu'ils n'aient plus de Français dans leur pays. C'est depuis ce temps que se sont dessinés les partisans de la guerre moderne mais aussi les partisans de l'exil, quitter tout le pays où il y a des Français et les combattre partout où ils se trouvent, même si c'est contraire à l'honneur de la noblesse qui n'abandonne ni son lieu ni sa position ni ses dépendants [*tilaqqawin*, littéralement ses "faibles", ses "pauvres"]. »

Ce commentaire de Baba ag Moussa situe les enjeux non seulement politiques mais éthiques et philosophiques qui sous-tendent le choix de la résistance intérieure ou extérieure. Dans les milieux suzerains qui se sentaient investis d'une responsabilité à l'échelle de la confédération, le grand débat politique fut celui-ci, même si certains individus s'en écartèrent en y juxtaposant leurs ambitions personnelles.

La résistance s'organise dès la fin du XIX^e^ siècle, combinant la diplomatie et les préparatifs militaires.

> « À cette époque, dit Baba, même si les Touaregs n'ont pas d'armes à feu, ils savent très bien que, vu la manière dont le Français est venu dans leur pays, il ne le quittera pas sauf par une résistance sérieuse menée avec des armes comme les siennes. »

Aussi, à l'intérieur du pays, les résistants cherchent à se doter d'un équipement matériel égal à celui de l'adversaire : par exemple, dans l'Aïr, poursuit Baba,

> « depuis le premier affrontement avec les Français où la défaite a été consommée, chaque combattant touareg a commandé un fusil. Dans toute caravane qui part, il n'y a pas un homme qui n'envoie un bien pour acheter une arme à Ghat, Ghadamès ou Tripoli. »

Pendant ce temps, les opérations diplomatiques continuent en ville :

> « Les chefs, eux, qui utilisent la politique, restent sur place pour maintenir avec les Français un semblant de contact qui laisse le temps de réunir les armes. »

Par contre, la résistance extérieure se structure sur des bases nouvelles, aux marges du pays touareg comme le Kaouar et le Tibesti à l'Est, le Fezzan au Nord-Est, le Tafilalet au Nord-Ouest, le Darfour et le Kanem au Sud-Est, rejoignant d'autres mouvements de résistance, comme la Sanûsiyya, les insurgés du Ouaddaï ou ceux de la Cyrénaïque et de la Tripolitaine.

> « Après le premier affrontement avec la mission de *Kammanda* (Foureau-Lamy, 18991), dit Baba, un grand nombre d'Ikazkazen et d'autres Touaregs partirent pour rejoindre Elmahdi Senoussi mais aussi d'autres résistances au pays d'Abéché et du Darfour. [...] Une partie des Ikazkazen : les Igerzawen, et d'autres comme les Kel Tagayt, quelques Kel Gharus et les gens des Kel Tamesgedda, Kel Gress et Igdalen, ont quitté l'Aïr et se sont établis à Gouro, Kabi et Waw [Ouaou al Kabir]. Ils ont pris la route de l'exil car ils ne voulaient pas partager le pays avec les Français. Tout le long de la route, ils les ont combattus jusqu'au pays d'Abéché. »

Entre 1901 et 1902, Riou (cité par Salifou : 23) note un mouvement d'exode général vers l'Est :

> « Seuls les Kel Owey (moins les Izakayen et les Imarsouten) et les Immazourag de Dan Mêlé refusèrent de suivre le mouvement. Toutes les autres tribus s'enfuirent : Tamas Guidda et Mallamey, Ikazkazen, Kel Tamat, Iforas, Igdalen, Imarsoutan, Izakayan, Isherifen, Izzagharen, avec la plus grande partie des Kel Gress qui venaient d'être battus à Janguébé et à Galma. »

De même, les Kel Ajjer se replient dans le Fezzan pour solliciter l'aide des Oulad Sliman et des Chiatti (Gardel : 259, 269, 298). En 1902, les Ihadanaren de l'Ajjer se retirent dans le Tibesti (Gardel : 207).

Les Touaregs de l'Ouest et les Maures qui sont dans leur orbite se tournent vers le Tafilalet au sud du Maroc. Par exemple, le Kounta Abidine (qui a assuré la liaison de guerre entre l'Ahaggar et les lwellemmeden), « s'est réfugié dans le sud marocain et de là, lui-même ou par ses nombreux fils, il a dirigé les incessants rezzous descendant périodiquement vers le Niger et auxquels nos troupes méharistes, écrit Richer (135), se sont heurtées maintes fois. De même, note Nicolas (1950 : 91), Elkhimaret, champion de la révolte individuelle dans le Dinnik, a disparu depuis juin 1916. Il opère en réalité dans le Ténéré avec des Rg'eybat amateurs de rezzou ». (Nicolas : 91)

Certains chercheront appui auprès des Peuls de Sakato. Ainsi, en 1918, après la défaite de Kaosen, le chef des Isherifen des Kel Denneg part en dissidence vers Godebâwa et sera refoulé par les Anglais (Nicolas : 100).

Ce mouvement d'exil, avec des flux importants au moment des indépendances africaines, s'est poursuivi jusqu'à aujourd'hui, mais dans un espace géographique beaucoup plus réduit qu'autrefois à cause du resserrement progressif des possibilités d'alliances politiques à l'extérieur du pays touareg. Une diaspora touarègue importante s'est créée entre le Tchad et le Soudan, formée par la première vague d'émigration partie de l'Aïr, du Damergou et de l'Azaouar, et alimentée par des arrivées ultérieures : « Maintenant, ils sont là-bas, composés de nombreuses tribus. Leur pays commence à partir d'Abéché, puis El Fasher et Labyat » (Baba). D'autres flux d'exilés ont rejoint l'Arabie Saoudite, notamment dans les années 1960.

Ces conceptions de la résistance qui correspondent à des orientations politiques différentes apparaissent enracinées dans des courants d'idées à l'œuvre depuis longtemps au sein de la société touarègue et dont la conceptualisation existe à la fois sur le plan politique, philosophique et cosmogonique. La confrontation de ces options et des projets de société opposés qu'elles incarnent va jouer un rôle fondamental notamment en 1917 pendant la guerre de Kaosen, ainsi qu'au moment des indépendances africaines en 1960-1963. Jusqu'à aujourd'hui, c'est autour des principes qui les différencient que se structure le forum politique et que se détermine l'éventail des choix stratégiques chez les Touaregs.

Issu de ce contexte, un nouveau leader de la résistance, Kaosen, fait son apparition en 1916.

La guerre de Kaosen

Portrait

Kaosen fait partie de la vague d'émigration qui quitta l'Aïr après la bataille d'Egatragh en 1899. Son nom exact est Kaosen ag Kedda, prononcé aussi ag Gedda (tandis que l'appellation Wan Tegidda, donnée par tous les auteurs sans exception à la suite des archives militaires, est inconnue[8]). Il appartient à la fraction Ikazkazen des Igerzawen dont le chef, Wuro, mourut à la bataille de Taghawaji en 1905, en combattant aux côtés d'Adamber des Tinwafara de la même tribu et chef de la grande confédération *(taghma)* des Ikazkazen. Après la disparition de Wuro, les tentes des Igerzawen de l'Aïr, qui en majorité étaient déjà parties en exil, se sont fondues dans les autres fractions Ikazkazen, c'est-à-dire les Tinwafara, les Afagarwel et les Kel Ezareg, et n'ont plus eu de représentant autonome. De même, au Sud, l'identité collective des Igerzawen se dilua au sein des Ikazkazen du Tagama et de l'Alakouas.

8. Cependant, le sens de cette appellation (voir chapitre IV) a une cohérence certaine par rapport à l'action menée par Kaosen, aussi n'est-il pas impossible qu'il s'en soit lui-même doté dans ses rapports avec l'extérieur.

Toute la littérature existante a brossé de manière uniforme le portrait de Kaosen présenté comme un Ikazkazen de mère esclave, né au Damergou vers 1880 et appartenant à la tribu des "Iguernazen" (par exemple, Salifou : 55), souvent assimilés aux Imezzurag[9].

En fait une confusion s'est instaurée entre les Igerzawen de l'Aïr, les Imezzurag de Gangara au Damergou (Nicolas, 1950 : 97) descendant d'une souche de Kel Gharus, Ikazkazen et Kel Gress mêlés, et enfin les Ikazkazen du Damergou oriental et de l'Alakouas. Ces derniers, implantés dans ces régions depuis longtemps, sont issus entre autres des Igerzawen, lfadalen, Imaqqawghen de l'ancienne confédération des Kel Tamat. Leur migration fort ancienne représente une extension des tentes à la conquête de nouveaux espaces, dont la cible fut le royaume de Bornou, et qui, après avoir fondé une assise suffisante dans les lointains, se sont peu à peu autonomisées, tout en conservant avec la souche-mère de nombreux rapports, notamment sur le plan politique et commercial.

Cette identité incertaine de Kaosen, qui a servi à élaborer de nombreuses analyses scientifiques, ne correspond nullement à celle que les Touaregs de son entourage proche, ceux qui l'ont connu personnellement, attribuent au personnage.

> « Kaosen ag Gedda, dit Baba, est né dans l'Aïr, dans la vallée de Tamezlagh. C'est un Ikazkazen Igerzawen [le nom tribal n'a pas été accordé pour une identification plus aisée des groupements]. Son père est des Ikazkazen et des Kel Fadey. Il ne s'appelle pas Wan Teggida mais Gedda. Sa mère est une noble de la chefferie des Igerzawen. Si les Français disent que la mère de Kaosen est une esclave, alors tous les Touaregs sont des esclaves. Elle est de la famille de Wuro qui est mort au combat de Taghawaji. [...] Quand je suis né [vers 1897], la mère de Kaosen n'était pas en vie, mais j'ai très bien connu sa sœur de même père et même mère, elle s'appelait Tinwawa ; elle a un enfant qui est le neveu de Kaosen et qui s'appelle Abaqa. »
>
> « Le père de Kaosen, précise de son côté Fakando, est un noble sans *ettebel* et sa mère une authentique noble des Ikazkazen de la famille des Igerzawen. »

En fait, l'action controversée de Kaosen, si elle est quelquefois ramenée à son ascendance, concerne non pas sa mère mais plutôt son père, Kedda. Dans son récit de la révolte, Fakando introduit une nuance de dérision au sujet de Kaosen en l'appelant ag Kedda, « fils de Kedda » :

> « Kaosen est connu. Son père s'appelle Kedda : Kaosen ag Kedda, et Kedda n'a jamais fait quelque chose d'important, pas même "bahi" avant que Kaosen arrive. »

Par contre, les capacités guerrières de Kaosen et ses ambitions militaires font l'unanimité et ce trait de caractère est renvoyé à sa petite enfance :

> « Nous tous, raconte Baba, quand nous étions enfants, avons joué avec Kaosen. Il montait sur un âne et nous le poussions devant nous. On était une armée d'enfants et lui nous disait : "c'est moi le chef !". Depuis qu'il était petit, il voulait être le chef d'une armée de coups (*téwét*) et de contrecoups (*aqqa*). Tout enfant, il s'était déjà profilé comme un homme de heurts et de chocs. Il ne faisait jamais la sieste, il ne dormait pas, passant son temps à jouer à la guerre, suivi

9. Contrairement à ce qu'écrit Nicolas (1950 ; 97), Kaosen n'est pas le frère d'Ibrahim, chef de Gangara au Damergou, nommé par les Français.

> par une bande d'enfants qu'il dirigeait. Depuis toujours, Kaosen était fort en stratégies et en tactiques et dès qu'il a commencé à prendre la tête d'une armée de vauriens composée de vassaux (*imghad*), d'esclaves (*iklan*), de nobles (*imajaghen*) et même de forgerons (*inaden*), tous des contestataires, il les a dirigés et ils ont fait des expéditions à l'encontre des lois du pillage d'honneur. Kaosen avec son armée d'enfants était prédisposé à devenir un chef militaire. [...] C'est pourquoi, dès que les premiers exilés sont partis, il les a suivis. Mais déjà il avait en tête comment il organiserait sa propre armée. C'est tout un caractère qui s'est manifesté dès son jeune âge jusqu'à ce que l'imagination devienne une réalité et une habitude : jusqu'à sa mort, Kaosen fut le chef de sa propre armée. »

Le rôle qu'a joué Kaosen dans l'histoire touarègue fait l'objet d'une polémique encore vive aujourd'hui. Cependant, les points de discussion appartiennent à un champ sémantique complètement différent de celui des observateurs étrangers dont les grands principes demeurent l'absence d'organisation de la révolte, la recherche du butin comme mobile essentiel des acteurs et la fonction motrice des influences extérieures comme le mouvement sénoussiste. Si la trame événementielle et chronologique donnée par les témoins rivaux de cette guerre coïncide souvent, l'appréciation des événements de part et d'autre n'a pas beaucoup de rapport. Dans les récits respectifs de Fakando et de Baba, les faits sont soupesés et analysés à la lumière des enjeux politiques et du grand débat idéologique à l'œuvre dans la société touarègue.

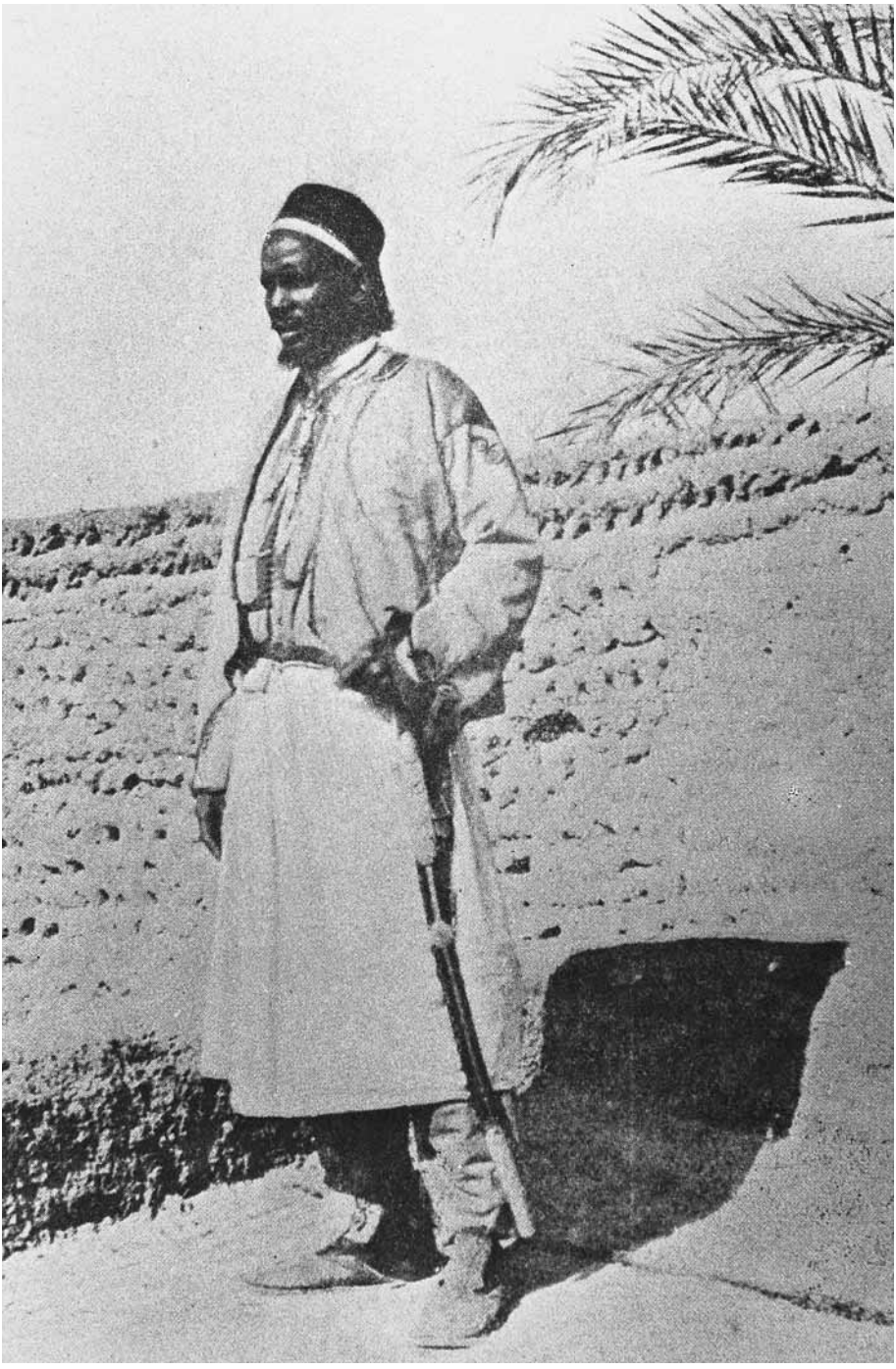
C'est cet aspect des choses, le "sens" donné aux faits, qui sera examiné ici, réservant pour une autre publication la recension détaillée des batailles et des mouvements de l'armée de Kaosen.

Les années d'exil

L'itinéraire de Kaosen dans l'exil est décrit comme celui d'un homme qui cherche une solution pour concrétiser ses vues politiques et ses ambitions militaires. Son but est tracé : libérer le pays touareg ; il reste à trouver les moyens logistiques de l'accomplir en mettant sur pied une armée équipée et organisée[10]. Son rôle fédérateur se manifeste très tôt :

> « Kaosen est apparu comme l'unificateur des exilés touaregs qui avaient laissé le pays aux Français. Avant même qu'ils s'établissent, il se révéla comme un champion de leur organisation en une seule armée, une seule confédération (*taghma*) touarègue d'exilés en lutte contre les Français. Pourtant, ce groupe au début était disparate, comprenant plusieurs tribus et fédérations qui ne venaient pas du même ensemble : Kel Gress, Kel Azawagh, Ikazkazen, Kel Ewey et d'autres. Mais vite Kaosen les a réunis dans une structure nouvelle, il a formé avec eux un corps touareg (*iyet taghasa n imajaghen*) discipliné en une seule armée ; même les enfants et les femmes, il les a organisés. Avant de rencontrer Elmahdi [chef de la Sanûsiyya] et son armée, il s'était déjà montré comme un homme politique moderne, alors qu'il ne connaissait que le combat des expéditions rapides (*ibrijiten*, « ébouli s» au sens propre) et des coups de main (*téwaté*). Il est apparu comme un stratège qui surpassait les chefs traditionnels en savoir politique et en capacité d'organiser les touaregs exilés. »

10. Kaosen suit la même école. que d'autres Touaregs dissidents comme par exemple Attisi ag Amellal des Kel Ahaggar, Sidi ag Kharkhat et Ingedazzen des Uraghen ou Amud des Imenan qui se sont exilés au Fezzan (au sujet de leurs alliances politiques avec les Arabes, voir Gardel 1920).



Kaosen ag Kedda avant son retour dans l'Aïr (coll. famille de Kaosen).
Photo prise par un prisonnier italien (voir Petragnani, 1928).

Dans ces années passées hors du pays touareg, les pistes incroyablement entrecroisées que suivit Kaosen montrent à quel point les alliances qu'il nouait au gré des possibilités étaient instrumentales, plutôt qu'idéologiques. Ainsi, d'après Salifou, il se signale en 1909 au Kanem parmi les sénoussistes, dans une bataille contre les Français. La Sanûsiyya qui cherche un combattant décidé pour repousser les Italiens lui confie alors le commandement de l'Ennedi. Après des pillages conduits dans cette même région, Kaosen, harcelé par les Français, se réfugie au Darfour. Mais en litige avec le chef de ce pays, il se dirige en 1911 dans l'Ennedi septentrional où il demande asile « au nom de Mohamed Souni ». En 1912, « dépouillé à son tour par des Gaèdas et des Nakazzas, qui furent d'abord ses victimes, Kaosen s'enfuit au Borkou » d'où il est chassé par Mohammed Souni, en raison de sa conduite ; sentant sa situation compromise, il offre alors sa soumission aux Français, dont il obtient des chameaux pour se rendre à Arada. Entre-temps, les Turcs se sont installés au Borkou et Kaosen se met à leur service. En 1915, il apporte son concours au fils de Mohammed Souni dans une bataille contre les Italiens. En février 1916, sa présence est signalée dans le Djebel tripolitain. En août 1916, il se trouve à Ghat « à la tête de deux cents réguliers muni d'un canon tirailleur » (Salifou : 56-57).

Kaosen a atteint son objectif : avoir une armée moderne sous sa direction. Abandonnant alors la mission dont l'a investi son alliée, la Sanûsiyya, il s'apprête à rejoindre son pays pour chasser les Français en ayant déjà averti les siens de son projet pour les inviter à s'y rallier.

> « Un an avant son arrivée dans l'Aïr, Kaosen a écrit à tous les chefs (*ighollan*) et à l'*amenukal* de l'Aïr, Tagama, [...] sans que la nouvelle tombe dans l'oreille des Français. Alors Tagama, clandestinement, a réuni tous les chefs du pays, ceux des conseils (tinaden). Il leur a dit : "Kaosen, votre homme, un enfant du pays, s'annonce. Je vous en supplie, soulevons-nous tous et réunissons-nous pour l'aider à faire régurgiter notre terre par les Français, ainsi serons-nous maîtres à nouveau de notre pays comme tout être humain". Alors l'*amenukal* Tagama et beaucoup de chefs (*ettebelen*) de l'Aïr [...] ont envoyé à Kaosen le message qu'il arrive vite pour faire rendre le pays et toute la terre touarègue qui avaient besoin de ses armes et de sa stratégie. »

L'arrivée de Kaosen donne lieu à plusieurs préparatifs. D'abord, les personnes qui peuvent dénoncer la révolte sont éliminées, comme par exemple Tourawa Mellé, proche de Tagama (à ce sujet, voir Salifou : 59-61). Un palais est bâti pour Kaosen à côté du minaret de la grande mosquée d'Agadez. Une délégation de guerriers avec des vivres, des montures, des outres et des cordes part à sa rencontre et le rejoint à Djanet. Enfin, la nouvelle est diffusée dans l'ensemble du pays touareg par Tagama et les autres chefs de l'Aïr « à tous les chefs touaregs qui méritent de l'entendre » :

> « De l'Aïr jusqu'à la Tademekkat, de Ghat jusqu'au pays des Kel Gress qui sont au sud, tous ont appris que Kaosen arrivait pour réunir les Touaregs et faire régurgiter leur pays. » (Fakando).

La jonction des deux résistances

Kaosen entre dans l'Aïr clandestinement et rejoint le campement principal des Ikazkazen dans la vallée d'Amantaden. Devant l'assemblée réunie des chefs de la confédération, il va prendre la parole en plaidant pour l'union :

> « Je voudrais que vous soyiez les Touaregs que vous étiez. Je vous demande de vous organiser et de vous réunir en formant une seule tête, un seul bras avec les autres frères touaregs pour que nous repoussions les Français hors de notre pays. Donnez-moi les bras, la volonté et la dignité de vos cœurs, et moi par le canon, je vous expulserai les Français de l'ensemble du pays touareg. Nous les chasserons jusqu'à ce qu'ils s'éloignent du pays des Noirs et des Arabes qui sont aux lisières de notre pays. Il n'y a pas de repos pour nous tant que l'ennemi est baraqué sur notre terre. Combattons jusqu'à ce que l'envahisseur quitte notre pays et s'éloigne aussi des sociétés voisines de la nôtre. »

À la suite de cette harangue, poursuit Fakando,

> « toute la jeunesse et toute la force des Ikazkazen et des Ifaden se sont dressées d'un coup et d'un seul mouvement se sont jetées dans l'armée de Kaosen[11].».

Chaque recrue reçoit un fusil et des munitions et la troupe armée quitte le campement la nuit même pour se rendre à Agadez, à une distance de deux jours de chameau en direction du sud.

Le 13 décembre 1916 (voir Salifou : 66), la ville est encerclée et occupée, mais le canon de Kaosen ne parviendra pas à détruire le camp militaire ennemi. C'est le début d'une longue série d'affrontements qui, avec la mobilisation de toutes les forces françaises et de leurs alliés[12], va aboutir à des défaites et à des repliements successifs des résistants hors d'Agadez (13 juillet 1917) puis de l'Aïr (25 mars 1918). Chaque bataille perdue entraîne son contingent de soumissions, tandis que le rang des irréductibles composé par la majorité des Ikazkazen et des Ifaden et une partie des Kel Gharus, Kel Ewey, Kel Ahaggar, Iwellemmeden suivant Elkhurer, Kel Ajjer et enfin Chaâmba enrôlés par Kaosen, poursuivra la résistance hors de l'Aïr.

Quelles sont les réactions de la société au projet de Kaosen ?

En ces premiers jours de la résistance, les liens inter-confédéraux se resserrent :

> « Pas une tribu, pas une confédération qui n'ait été représentée par une délégation ou en totalité auprès de Kaosen, ceux du Sud, les Kel Gress et ceux du Sud-Est, les Iwellemmeden, et aussi les Iwellemmeden de l'Ouest, et les Kel Ahaggar représentés par Moussa ag Amastan lui-même, sans oublier les Kel Ajjer qui déjà en grande partie constituent la force d'origine de Kaosen avant son arrivée dans l'Aïr, et les Kel Ewey et tout le reste, tous ceux qui étaient décidés à combattre et à rentrer dans l'armée des Touaregs [...]. Certains, s'ils n'étaient pas arrivés, c'est parce qu'ils luttaient de leur côté avec les Français comme une partie des Iwellemmeden de

11. L'engagement des Touaregs dans la résistance a été essentiellement rapporté dans la littérature coloniale à leur "goût de la rapine", voir par exemple Gaffiot 1919 : 13, cité par Salifou : 73 : « Les Touaregs affluent au camp de Kaosen pour s'enrôler et avoir bientôt leur part légitime du butin » après la défaite de Tchintaborak.

12. Une aide anglaise de près de 400 hommes est envoyée aux Français (voir Salifou : 80-81, note 101).

> l'Ouest[13] et certains Kel Essuk, mais ils avaient envoyé un message. C'était une fête pour nous les enfants, mais aussi pour tout le monde. Agadez était devenue en quelques jours comme un festival (*tiksest*) de la politique touarègue. Les délégations et les combattants qui arrivaient étaient très beaux, avec leurs habits et leurs montures harnachées, comme s'ils allaient à une fête d'honneur » (Fakando).

Cependant, Kaosen reste en marge des festivités et de la joie de l'union des Touaregs. Deux choses le préoccupent : d'un côté, la force de l'ennemi dont il attend la riposte et de l'autre l'absence de temps pour former les Touaregs à "une résistance moderne qui ne ressemble pas aux guerres de l'honneur". C'est pourquoi, pendant le siège d'Agadez, il consacre plus de temps à expliquer et à faire comprendre sa conception de la résistance au sein de l'assemblée, qu'à monter des attaques ou à s'acharner à détruire le poste français encerclé.

En réalité, Kaosen n'est pas pressé de combattre les Français, pensent certains, car il sait que tant que la résistance n'est pas organisée, il n'obtiendra pas la victoire finale. D'autre part, il ne veut pas sacrifier les rares hommes

> « qui connaissent cette guerre où les guerriers se cachent et vous tirent dessus par des meurtrières. Les seuls qui ont fait ce style de combat, ce sont les anciens, ceux qui font le chemin avec lui depuis longtemps comme Elmokhtar Kodogo et Aghali Tabeshkuwen » (Baba).

Ce qui lui paraît prioritaire, c'est d'organiser les combattants. Alors, pour gagner du temps, il préfère, comme un chat avec la souris, "taquiner" les Français non seulement dans leur terrier, mais aussi du côté des pays qui leur sont soumis en envoyant des expéditions de pillage dans l'Ader, à Tahoua, au Damergou et dans l'Alakouas.

À ceux qui sont pressés de le voir marquer des points contre l'ennemi, c'est-à-dire gagner des batailles, Kaosen rétorque que son but est ailleurs : il faut d'abord bâtir la résistance en changeant de stratégie et d'organisation puisque les anciennes méthodes ont échoué.

> « En ayant peur que les Français nous brisent », répond-il à Moussa ag Amastan qui se désengage[14] après avoir évalué que le rapport de force était défavorable à Kaosen, « tu n'as pas compris ce que j'essaye de construire. C'est bâtir sur votre faille une résistance sans fin. Si vous ne savez pas faire de votre défaite une arme, pourquoi venez-vous à moi ? Moi, si je n'avais pas été au courant de votre faiblesse, je ne serais pas venu à vous, car je sais que vous étiez déjà soumis et renversés et que vous vous tordiez sous les pieds des Français » (Fakando).

Au pessimisme de certains sur les chances de la rébellion, comme son parent Khaj Mussa, chef des Ikazkazen Kel Ezareg, qui compare les Français à des sauterelles, Kaosen oppose sa volonté de construire une résistance durable :

---

13. À cette date, la défaite des Iwellemmeden Kel Ataram à Aderamboukan a déjà eu lieu (9 mai 1916) et Firhum, leur chef, est mort le 25 juin. Un petit groupe d'Iwellemmeden avec Mohamed Ahmed arrive en septembre 1917 pour rejoindre Kaosen (Richer : 291).

14. Au sujet de l'attitude de Moussa ag Amastan, voir rapport du Capitaine Depommier, in Salifou : 62

> « Même si les Français et leurs esclaves noirs sont aussi nombreux que les grains de sable des dunes du Ténéré, si j'incruste et casse dans vos cœurs l'épine du refus de leur domination, quand bien même leur force deviendrait celle du roc et du cuivre pétrifiant les piliers de l'éternel, un jour, le seul vagissement de votre résistance face à leur armée les fera vaciller » (Fakando).

Mais alors pourquoi entamer une action qui n'est pas suffisamment préparée ? Pourquoi combattre si la victoire n'est pas assurée ? Pourquoi sacrifier des hommes inutilement ?

Dans toutes les assemblées et à tous ceux qui lui reprochent d'avoir une position aventureuse et irréaliste, Kaosen répète cette phrase :

> « La corde qui est en usage et qui puise l'eau chaque jour (…) s'use moins vite que la corde pliée et suspendue à un arbre où elle se fera dévorer par les termites. »

Les termites pour Kaosen, commente Fakando,

> « c'est la soumission, et la corde en usage qui s'use moins vite que celle qui est posée, c'est la résistance, même si elle est perdue. Ainsi, Kaosen définit-il ce qui est déjà en cours chez les Touaregs. »

Le revers considéré le plus redoutable, celui qui compromet la résistance et mène à l'extinction de l'ensemble de la société, est en effet l'enrôlement des Touaregs dans les forces militaires ennemies, car ils connaissent les stratégies, les repères et les réactions des leurs :

> « Des Touaregs soumis à une armée étrangère, dit Kaosen, c'est la mort de tous les Touaregs, une mort qui dépasse celle qui jaillit des canons et des fusils des Français et des Turcs » (Fakando).

Si malgré la situation défavorable, Kaosen entame les hostilités, c'est parce que les discours et la propagande ne suffisent pas à convaincre les Touaregs de la nécessité de bâtir une nouvelle stratégie et d'accepter une nouvelle organisation. Pour trouver cette motivation et la défendre, ils ont besoin des actions guerrières, qui sont leur référence et leur vie.

Comment Kaosen envisage-t-il cette résistance moderne ?

Pour lui, elle a deux aspects : l'un, logistique, concerne la formation de guerriers « sages, disciplinés et entraînés aux tactiques et aux coups bas de la guerre moderne », l'autre, politique, consiste à « renforcer l'organisation des tribus ».

Cependant, la tactique de combat que Kaosen essaie d'inculquer aux Touaregs contrarie profondément leur honneur et leurs habitudes. Aussi doit-il sans cesse en expliquer les règles :

> « La guerre que nous menons n'est pas comme celle d'autrefois entre deux groupes touaregs pairs. Sachez que l'ennemi nous dépasse en nombre et en force […]. Je vous demande de combattre comme des loups ou comme des chacals qui, chaque fois qu'ils frappent, s'enfuient et de nouveau reviennent au combat, arrachent un morceau et se sauvent, se cachent et reviennent encore. Je ne vous demande pas d'être des lions, mais des chacals. Je ne vous demande pas d'être des piliers de combat face à la mort, mais des buses qui ne frappent qu'une fois que c'est utile, frôlent brusquement la cible et sortent du champ de combat, revenant du côté où l'ennemi ne les attend pas […]. Ne soyez pas ceux qui balisent les champs de bataille, mais soyez des mouches du coche qui perturbent. » (Fakando)

L'un des principes de cette stratégie est de tout faire pour économiser les combattants. Aussi Kaosen reproche-t-il à son oncle Elmokhtar Kodogo à la bataille d'Agelangha (dont l'enjeu symbolique est d'autant plus important pour les Ikazkazen qu'elle se déroule sur le cimetière de leurs ancêtres), de ne pas avoir empêché ses guerriers de se jeter directement dans le combat au lieu de les lâcher par petits groupes mobiles et rapides qui frappent l'adversaire et s'enfuient :

> « Pourquoi ne pas avoir appliqué la stratégie des coups bas : frapper l'adversaire, lui arracher ses armes, s'enfuir et à nouveau lui envoyer un commando ? Tes guerriers, tu les as éliminés en trois jours » (Fakando).

Mais cette méthode est difficile à inculquer. Souvent, Kaosen intervient lui-même pour faire sortir du champ de bataille les guerriers qui se battent à l'ancienne mode, comme par exemple Fellé des Ikazkazen auquel il « mit le pan de son turban autour du cou pour l'entraîner hors du combat » :

> « Cessez de lancer des cris de guerre et des incantations d'honneur devant les balles de l'adversaire, arrêtez de vous faire des défis entre vous qui font que chacun veut précéder l'autre dans la mort » (Fakando).

Probablement pour compenser cette tactique sans prestige qu'il impose à ses hommes, Kaosen redonne, à partir des combats menés dans l'Aïr, de l'importance à la tenue des guerriers, reflet de l'honneur (Claudot-Hawad 1990)

> « Lui qui depuis qu'il a commencé la résistance contre les Français n'a pas porté son turban à la touarègue, mais seulement enroulé négligemment sans couvrir sa bouche, en cette après midi-là qui déjà annonce une défaite consommée, Kaosen fait son apparition au combat d'Agelangha, enturbanné et vêtu d'habits de fête, son voile indigo coiffé d'un etteli blanc… »

À lui et à ses conseillers, le chef de guerre Kaosen réserve l'organisation de la guérilla sur le terrain, pratiquant une occupation stratégique de l'espace toujours très élaborée. L'armée est divisée en plusieurs sections qui ont chacune une fonction : la défense intérieure, les attaques offensives avec des unités légères et rapides envoyées à l'extérieur, tandis que l'Assemblée siège dans le groupe le moins mobile qui comprend les troupeaux et les tentes avec les femmes et les enfants. Notons que cette répartition des forces a été le plus souvent assimilée à de l'anarchie ou au résultat de dissensions internes (Salifou : 136).

Par exemple, lorsque Kaosen occupe l'Aïr, il divise son contingent en plusieurs groupes. Lui s'installe à Anu Maqqaren, le centre ouest de l'Aïr. Elmokhtar Kodogo avec le canon prend position à Agelangha, la partie occidentale de l'Aïr, pour organiser un autre foyer actif de résistance, tandis qu'Aghali Tabeshkuwen forme l'arrière garde de Kodogo. L'*amenukal* Tagama et les autres chefs de l'Aïr avec l'Assemblée sont à Timia au centre oriental du massif. Quant à Fona des Kel Tafidet, on lui confie le groupe de pillards qui attaquent l'ennemi et ses alliés touaregs et noirs, en arrière du mouvement. Kaosen appelle cette division : "coupe-jarret" et lui attribue également la fonction de lien entre l'Aïr, le Sud et les déserts de l'Est. La jonction entre tous ces groupes

est assurée par des méharistes et des cavaliers qui servent en même temps d'éclaireurs.

Mais pour Kaosen et ses proches conseillers, une bonne résistance a également besoin d'une formation idéologique car, dit-il, « les blessures d'une guerre qui a sa propagande *(tisunt),* même les griffures du feu ne l'effaceront pas ».

Dans tous les récits et les commentaires recueillis parmi les personnes qui furent étroitement mêlées à cette guerre, l'accent est mis sur la position politique de Kaosen qui apparaît indissociable de ses stratégies militaires. Son ambition n'est pas seulement d'unifier et de restructurer l'armée touarègue mais aussi la société elle même qui sera le support d'une résistance durable.

Pour l'organisation de sa résistance, Kaosen puise son modèle dans le système des *ighollan* de l'Aïr :

> « Chaque tribu a une armée et a un rôle à remplir dans les conseils, l'économie ou la guerre. Même les Igdalen, les tribus maraboutiques et tous ceux qui sont pacifistes, s'ils ne se solidarisent pas avec leur société par les armes, doivent rester dans l'assemblée pour donner d'autres conseils et boucher d'autres failles. »

Kaosen ne limite pas l'application de ce modèle à l'armée touarègue, mais il la souhaite pour l'ensemble de la société, passant à un véritable programme politique :

> « Kaosen aurait voulu que toutes les tribus touarègues ainsi que les combattants s'organisent à la manière des confédérations des i*ghollan* de l'Aïr. Il n'a jamais refusé que les tribus soient égales entre elles dans la même assemblée, pour que chacune ait son représentant (*agholla*) des affaires politiques et son représentant de guerre. L'ensemble des délégués aurait ses dirigeants : Tagama [pour arbitrer l'assemblée] et, pour la guerre, ce serait lui qui est revenu de l'exil et qui connaît la stratégie moderne. Mais, de ce côté, Kaosen a un grand respect pour Ibrahim ag Abakada [des Kel Ajjer], Elmokhtar Kodogo et Ghali Tabeshkuwen [des Ikazkazen]. En ce qui concerne les stratégies de pillage et les coups frappés sur les jarrets de l'ennemi, ces tâches seraient confiées à Fona[15] des Kel Tafidet des Kel Ewey.».

Mais la solution politique que Kaosen propose pour que la société résiste et survive, et qui consiste à la réorganiser égalitairement et à l'unifier, n'est pas acceptable pour tous et va l'opposer tout au long de son itinéraire aux chefs traditionnels. C'est pourquoi, selon certains, Kaosen préférait dès le départ les écarter car ils faisaient obstacle à sa résistance moderne de ruse et à son projet de société. Au sein de sa propre famille, il s'opposera par exemple au chef des Ikazkazen, Adamber, qui ne lui pardonnait pas d'avoir pillé des pacifistes et des dépendants soumis aux Français. Kaosen ira jusqu'à enchaîner ce dernier, dit-on, pour l'empêcher de contrarier ses stratégies.

15. Au sujet de Fona, voir F. Nicolas, 1950 : 465 : « Fona accompagna le chef de bande Kaosen depuis janvier 1917, fut chef de la résistance twâreg au Tibesti, se réfugia à Kufra, participa au sac de Fachi en 1918, fut arrêté à Kano en juin 1927, transféré à Niamey où il mourut subitement après son extradition du Nigéria ».

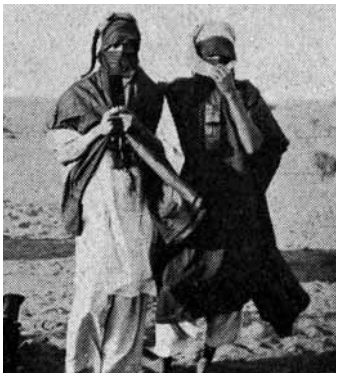
Ces deux tendances politiques s'affrontent également avec vigueur lorsque Kaosen, cerné par l'armée française, envisage de quitter l'Air. Dans l'assemblée, les questions soulevées[16] concernent :

> « le moyen de protéger les familles et les tribus qui ne peuvent pas suivre les guerriers auxquels il ne reste aucune autre alternative que le combat. Il faut les sauver, d'une façon qui ne soit pas la soumission, trouver des lieux sûrs, des grottes pour les cacher eux et leurs biens, il faut mettre les bijoux, les tapis et une partie des armes lourdes dans des jarres et les enterrer dans tes grottes. Et le plus difficile : comment protéger le grand nombre d'esclaves dont disposent les Ikazkazen, les Ifaden et toutes les tribus qui restent avec Kaosen ? » (Fakando)

Trois solutions se profilent : la soumission, qui est exclue pour Kaosen, le combat jusqu'à l'extinction, ce qu'il rejette car il croit en une troisième voie, celle de l'exil qui donnera la possibilité de reconstituer une nouvelle base. Cette conviction est très ancrée chez Kaosen. Pour assurer la relève de demain, il a déjà sélectionné « tout enfant de six ou sept ans dont le père est au combat ». Quand il prend la décision de quitter l'Aïr, il charge Kodogo de rassembler les enfants :

> « Tout ce que les Ikazkazen ou Ifaden possèdent comme garçons et dont le père est dans la résistance, amène-les. C'est par eux que nous bâtirons une autre racine pour la résistance de demain. »

Fakando ag Sheykho avec d'autres enfants comme Bazo, le fils d'Elkhurer des Iwellemmeden Kel Denneg[17], participeront ainsi à l'exil des guerriers de Kaosen.



Bazo ag Elkhurar et son frère cadet Mokhamed des Kel Denneg (in Nicolas, 1950 : 107)

Au contraire, Adamber, conformément à son sens de l'honneur, choisit de rester dans l'Aïr. Auparavant d'ailleurs, voyant que de nombreuses tribus abandonnaient la révolte, il avait cherché à proposer une forme de résistance qui soit plus acceptable pour lui et pour d'autres chefs que la stratégie de Kaosen. Mais le dilemme soumis à l'assemblée des anciens : « comment protéger les pauvres de notre confédération sans souiller notre honneur et sans blesser Kaosen et notre jeunesse ? » n'aboutit pas à une résolution acceptable et Adamber renonça à son projet de temporisation avec les Français, en continuant à apporter sa force à Kaosen bien qu'il ne soit pas d'accord avec ses tactiques.

16. On peut comparer cette interprétation des faits avec par exemple celle de Salifou (136-137) qui écrit qu'« une certaine zizanie régnait entre Kaoussen et Tagama notamment. Ils ne s'entendaient ni sur le partage du butin, ni sur une destination commune à prendre. Finalement, les chefs nationalistes décidèrent de se séparer »

17. C'est dans ce contexte en effet qu'il faut replacer l'information donnée par F. Nicolas (98) disant que "Bazo ag El-Horar, tout jeune, gagne le Kâwar sur les épaules d'un captif".

> « J'ai compris, dit-il à ses conseillers, que vous préférez votre dignité aux dépendants (*aleqqaw*) de votre *ettebel*. Je ne me désolidariserai pas de vous. Moi, ce je cherchais, c'était à gagner du temps pour reconstituer une nouvelle force et de nouveaux alliés que la stratégie moderne de Kaosen nous a fait perdre » (Fakando).

Le retour à l'exil

Alors commence l'exil dans le désert, en plein cœur de l'été.

> « Nous avons quitté l'Aïr en plusieurs expéditions de guerriers. Une majorité de nos combattants marchait à pied. Certains portaient sur l'épaule un enfant et un fusil […]. Nous avons laissé les familles, les tribus, tout l'Aïr aux Français et à leurs rapaces touaregs. Nous ne sommes partis qu'avec ce qui pourrait être la semence de la nouvelle résistance » (Fakando).

La détermination de Kaosen et ses vues à long terme apparaissent à nouveau, comme après chacune des tragiques défaites qu'il a essuyées, le gardant, d'une façon surprenante, de tout abattement :

> « Là encore, ag Gedda, Kaosen le métamorphosé, au milieu de la marche est calme, la défaite ne lui boit pas la raison […]. Sans perdre aucun instant, sur son chameau ou à pied, il tient conseil en marche, méditant sur de nouvelles stratégies et sur les axes où se constitueront la résistance et le ralliement à d'autres groupes dans un pays touareg ou un pays étranger. »
> « Mes décisions et mes forces, dit Kaosen, je les puise toujours de la défaite et de l'exil [...]. Même si on nous chasse de notre Aïr, nous ne cesserons jamais d'être une armée en marche. Là où seront les Français, nous les frapperons. » (Fakando).

Après avoir dépassé Fachi, les exilés arrivent à Derkou et s'arrêtent au Kaouar, tandis qu'une expédition légère est envoyée contre Bilma soumise aux Français. La marche continue jusqu'au Tibesti, où la résistance s'allie avec le chef toubou Gatemi et installe sa base.

À nouveau, Kaosen est à la recherche d'alliés. La Sanûsiyya qui lui reproche d'avoir dépassé Ghat, lui est pour l'instant hostile. Il lie accord avec les Turcs et prend alors la route du Fezzan avec le gros de sa force. Mais en chemin, il se rend avec un petit détachement à Waw [al Kebir] pour voir Sidi Elghabid Senousi. Il rejoindra les siens à Zawilah avec d'importantes quantités d'armes, de munitions, de canons et de mitraillettes (voir à ce sujet Nicolas : 99). Cette fois, le double jeu de Kaosen va lui être fatal, à lui et à la résistance qu'il espérait reconstruire.

Le jour même où il a refait son armement avec l'aide de la Sanûsiyya, Kaosen repart avec un petit détachement de dix hommes pour rejoindre les officiers turcs avec lesquels il avait conclu une alliance au Tibesti. Mais, après la rencontre, sur le chemin du retour, les Turcs l'attaquent. Comprenant que son maigre contingent n'a aucune chance, Kaosen fait arrêter le combat et se livre lui-même aux Turcs dans l'espoir, vraisemblablement, de se faufiler dans la dernière brèche qui lui reste : convaincre les Turcs de ne pas se retourner contre lui. Mais sa célèbre force de persuasion ne lui sera d'aucun secours dans cette circonstance et il sera pendu quelques jours plus tard.



Fakando ag Sheykho, Aïr, 1990

À leur tour, les résistants touaregs sont encerclés par les Turcs à Zawilah. Le siège va durer un mois jusqu'au repliement vers Tézerzé [Tejadhî] appelée Tagharaba par les Touaregs, et Gutrun [al Qatrun ou Gatroun], habitées par les Toubous, dernières oasis du Sud avant le désert qui sépare le Fezzan et le Tibesti. Un message a été envoyé à Kodogo resté dans la base du Tibesti. Mais, aux prises avec l'ennemi, il ne sera pas en mesure lui-même de procurer un renfort à ses frères. Un nouveau combat de dix jours est mené à Gutrun : « Derrière nous le désert, devant nous l'ennemi » raconte Fakando. C'est pendant cette bataille que son père Sheykho est mort ainsi que de nombreux guerriers comme le fameux Ekadey, en criant : *Zemmer* ("résistance") !

Aucun renfort n'est parvenu du sud. Dès lors, la poursuite de la résistance est une gageure. Tagama et Fona se rendent à l'idée d'accepter la défaite, car ils sont cernés « par les Turcs au Nord et à l'Est du Fezzan, Sidi Elghabid au Sud-Est, Sud-Ouest et Nord-Ouest, les Français avec leurs alliés touaregs, arabes, toubous, chaamba sans parler des Noirs du Sud qui sont dans tout le Sud-Ouest et l'Ouest… »

Une grande partie des guerriers a été décimée ; d'autres « se sont éparpillés et perdus avec leur dignité, refusant de revenir aux tentes sans honneur ». Les enfants, les vieillards, les combattants affaiblis ou blessés et quelques autres valides pour les protéger, suivent Tagama, affrontant à nouveau le désert.

À ceux qui vont vers la soumission, Tagama demande de ne pas cacher sa position aux Français. Lui et quelques guerriers en effet préfèrent mener la résistance jusqu'à la fin. Tagama est capturé un peu plus tard par les Français, emprisonné et tué dans sa cellule (voir à ce propos Fuglestad, 1976).

Les rescapés arrivent à Bilma et sont encore envoyés à pied jusqu'à Zinder, à travers les dunes de Ngigmi et Gouré, par une piste qui évite l'Aïr.

> « Là, les Français nous ont amenés devant un de leur chef, un vieux Français qui s'est mis à nous interroger sur les nouvelles de Kaosen et nous lui avons dit la vérité, sans nous en soucier. Une fois qu'il a terminé d'enregistrer toutes ces nouvelles qu'il a reçues de nous, il nous a accordé la soumission. »

Ainsi, s'achève l'épopée de Kaosen.

Les rapports avec la Sanûsiyya

Le rôle de la Sanûsiyya et de l'engagement religieux dans la guerre de Kaosen ont été considérés dans de nombreuses publications comme le principe moteur de la révolte touarègue[18]. Ce fut la thèse coloniale et cette opinion perdure dans les travaux les plus récents (par exemple Casajus, 1990). À l'encontre de cette analyse, les thèses développées par les récits étudiés n'accordent à la Sanûsiyya qu'une fonction instrumentale.

18. Notons que les marabouts d'Agadez ont toujours été opposés à la résistance et que leur exécution massive par les Français résulte d'une erreur de jugement qu'ils ont eux-mêmes reconnue plus tard.

Il est indéniable que Kaosen a utilisé l'argument de la guerre sainte lorsque cela lui semblait utile. Avant d'arriver dans l'Aïr, par exemple, pour remporter l'adhésion et le ralliement des chefs touaregs, il développe dans ses lettres[19] toute une gamme de bonnes raisons engageant à le suivre : celle de la guerre sainte, mais aussi celle de sa force à lui, Kaosen (il signe : « le Gouverneur de la vallée du Fezzan ») qui est soutenu par des alliances politiques importantes et représente un Gouvernement victorieux à la reconquête des territoires envahis :

> « Apprenez que le Gouvernement turc et les Allemands nous attendent à Kano où ils nous ont devancés [...] Tout le pays conquis entre la mer et l'Égypte a été livré au Gouvernement sénoussiste. »

Ces faits avancés par Kaosen sont tous faux. Dans une autre lettre datée du 18 avril 1917, il tâche de séduire le chef de Timia en évoquant, pour finir, des intérêts plus pratiques, c'est-à-dire la restitution des chameaux pillés et la protection qu'il peut lui offrir en échange de son ralliement :

> « Nous avons avec nous les chameaux qu'on vous a volés, ainsi que deux des voleurs que nous avons attachés et quand nous vous rejoindrons, nous vous les rendrons. Tout ce dont nous venons de vous parler ne se renouvellera pas dès que vous nous aurez rejoints, personne ne vous touchera, personne ne vous volera… »

On le constate, Kaosen « fait feu de tout bois ». Comme le dit Baba :

> « Même aux Touaregs, il mentait. Il a trahi les Touaregs, il a trahi la Sanûsiyya, tout cela pour sauver la cause touarègue. »

Voici un autre exemple caractéristique de son comportement pragmatique. Dans le but de recruter des éléments futurs pour la résistance, il use, auprès des Touaregs religieux et pacifistes, des seuls arguments qui peuvent les convaincre : l'islam. Les raisons qu'il donne pour enrôler leurs enfants ne sont pas même la perspective de la guerre sainte (car ces derniers ne sont pas de la classe guerrière), mais celle d'études théologiques :

> « Un jour, alors que nous étions déjà dans l'Aïr, raconte Baba, Kaosen a réuni tous les Touaregs, surtout ceux dont il était sûr qu'ils aimaient l'islam. Il leur a dit : "donnez-moi vos enfants, je les enverrai faire des études chez Sidi Elghabid votre saint musulman". Alors un grand nombre de religieux touaregs ont donné leurs enfants à Kaosen. Un groupe important est parti dans une caravane dirigée par un de nos hommes qui n'avait rien à voir avec l'islam et s'appelait Bubakrim ag Kabri. Il est parti avec les enfants touaregs des religieux (*ineslimen*) jusqu'à Koufra au pays de Sidi Elghabid. Bubakrim a donné le message de Kaosen à Sidi Elghabid qui l'informait de ce qu'il devait faire de ces enfants : "Puisque tu es un ami, envoie ces jeunes dans différents pays et aide les à acquérir toutes les connaissances politiques et les stratégies de combat modernes"… »

Mais comme le remarque Triaud (1987 : 54), la Sanûsiyya manifestait une certaine prudence dans l'utilisation de la force touarègue.

19. Voir les deux lettres publiées par Salifou : 175-177.

> « Quand Sidi Elghabid, continue Baba, a lu la lettre de Kaosen et a vu l'important groupe d'enfants touaregs devant lui [...] qui avaient traversé le désert de l'Aïr jusqu'à Koufra, tous décidés à étudier la science de la politique et des armes modernes, il a dit à Bubakrim ag Kabri : Retournez avec vos enfants, laissez-les chez vous, je vous conseille de ne pas suivre Kaosen, faites votre soumission aux Français, laissez tomber Kaosen, il ne faut pas qu'il vous égare en combattant les Français, c'est un traître, il a trahi l'islam tout entier et c'est vous demain qu'il trahira". »

Incontestablement, Kaosen fut un manipulateur habile qui a joué sur tous les tableaux pour parvenir à ses fins.

Dès le siège d'Agadez, puis dans l'Aïr et au Tibesti, il ne cesse de dire, quand on lui reproche par exemple des actes non conformes à l'islam :

> « Je vous le répète, vous n'avez d'alliés ni parmi les musulmans, ni parmi les infidèles et vous n'en aurez jamais. Il ne nous reste qu'à nous entendre et à combattre par nous-mêmes et pour nous-mêmes. »

À ses proches et à ceux qui peuvent comprendre sans fard son message, il ne cache pas longtemps sa position par rapport au mouvement senoussiste :

> « Je n'ai aucun autre lien avec Sidi Elghabid que les fusils que nous avons pillés ensemble aux Italiens [...] Moi, quand j'étais avec lui, ce que je cherchais par son intermédiaire, c'est procurer des armes aux Touaregs. »

Lorsque son différend avec la Sanûsiyya éclate au grand jour au Tibesti, devant tous il clarifie encore ses motivations, d'une manière propre à exciter le sentiment patriotique des Touaregs :

> « Si ce n'est la folie de Sidi Elghabid, comment les armes à feu seraient entre mes mains alors que les Touaregs de l'Ahaggar, de l'Aïr, de l'Ajjer et du pays des Iwellemmeden meurent… Et moi, comme son esclave, je m'arrêterais à Ghat pour combattre à son profit, pendant que mes frères sont sous la domination des Français ? Je vous le répète, il ne nous reste que le combat par nos propres bras » (Fakando).

Ainsi l'adhésion à la cause islamique, si elle a probablement concerné certains Touaregs dans cette révolte, n'a joué aucun rôle idéologique chez son initiateur, Kaosen, ni chez ses proches ou ceux qui le suivirent jusqu'à la fin. L'*amenukal* de l'Aïr, Tagama, dont on a fait le meneur de la guerre sainte (Casajus, 1990) en s'appuyant sur ses attributs officiels de "chef de l'islam" ne paraît pas davantage avoir rempli cette fonction. Par contre, de l'avis général, les responsabilités assumées par ce dernier en tant qu'arbitre des Touaregs ont été essentielles, notamment pendant le siège d'Agadez. Tagama semble également avoir été un inconditionnel des thèses politiques de Kaosen, Son engagement fut total et son courage, y compris sur le champ de combat, est reconnu par tous.

En conclusion, Kaosen est un personnage au portrait controversé. Son évocation provoque à la fois des sentiments de fierté et d'admiration – pour ses qualités guerrières et son irréductibilité contre l'envahisseur – tout en suscitant le reproche d'avoir ruiné l'Aïr[20].

20. Après la révolte, la Population de l'Aïr avait diminué de moitié (Fugelstad, 1976 : 98).

> « Kaosen, dit Baba, est un pic (*azaghez*), un homme complet, connaissant l'art de la parole et de la stratégie moderne, un guerrier sans peur qui, au combat, utilisait la ruse et l'embuscade et n'a jamais accepté d'être la cible de l'adversaire… Cette tactique de coups bas, beaucoup de Touaregs n'ont pu l'admettre à cause de leur honneur. Kaosen était un homme intelligent, de décision, fort, courageux, un homme qui n'admettait pas que la France domine les Touaregs. »

Le but de Kaosen et sa détermination sont en effet interprétés ainsi :

> « On peut accuser un Kaosen commençant une lutte déjà perdue, dit Baba, mais pas un Kaosen luttant pour une cause autre que celle de l'idéal touareg (*amujagh*). »

La stratégie moderne de Kaosen et son projet politique qui bousculaient les valeurs anciennes de l'honneur et le système hiérarchique n'ont pas fait - et ne font toujours pas - l'unanimité. Même si la valeur de son action est reconnue, Kaosen est souvent opposé, dans une évaluation finale, à des hommes qui incarnent l'idéal de l'honneur guerrier chez les Touaregs. Ainsi, Baba compare-t-il l'attitude des résistants modernes à celle d'Adamber, chef des Ikazkazen :

> « Adamber les surpasse tous, parce qu'il est presque le seul à ne pas avoir quitté son pays, le seul qui a combattu selon la manière noble des Touaregs [...]. Il est resté car il ne voulait pas d'une résistance touarègue qui se fasse dans un pays qui n'était pas celui des Touaregs et où ses ancêtres n'étaient pas enterrés. Adamber n'a jamais trahi Kaosen. Il lui a montré en même temps qu'ils n'avaient pas la même résistance ni le même honneur, tout en refusant de se séparer de lui tant que la guerre s'est menée dans son pays. »

Dans ses aspirations politiques, Kaosen a développé l'un des principes concurrents qui existaient déjà dans la théorie politique et la philosophie touarègues. Mais il a été le premier à appliquer avec constance l'idée que tous les hommes sont égaux devant la loi et qu'un individu se définit par ses actions et non par son rang, sa classe ou sa filiation. Sur ce plan, il n'a jamais hésité à heurter le paternalisme des anciens qui lui ont d'ailleurs toujours reproché de s'attaquer aux faibles, même s'ils étaient soumis aux Français :

> « Les Touaregs qui apportent leur force à la domination extérieure, disait Kaosen, non seulement je trouve normal de piller leurs biens, mais aussi de les tuer, car eux-mêmes ont tué leur targuité » (Baba).

Puisant son inspiration dans le système des *ighollan* pour concevoir non seulement les rapports entre les groupes sociaux en présence, mais également ceux qui existent entre les individus, Kaosen a été le promoteur d'un projet étatique moderne :

> "Son désir, explique Baba, était de construire un État (*edawlet*, ar.) touareg uni, mais sans chefs de pays (*amenukalen*) ni chefs de confédération (*ettebelen*) anciens. »

Lui-même représentait un type nouveau de leader qui s'était affirmé, non pas en référence à sa position sociale, mais au nom d'un principe et d'une idéologie particulière.

Son action a semé les germes d'un véritable courant progressiste qui a réussi à toucher, dans les milieux qui ont compris son message, les membres les plus conservateurs de la société, c'est-à-dire les femmes. Au contraire des dames

touarègues qui, au début du siècle, pour défendre leur honneur, poussaient les guerriers à la mort dans un combat inégal contre l'armée coloniale[21], certaines femmes actuelles, comme Ghayshena des Ikazkazen, septuagénaire, ont développé une vision de l'héroïsme quasi-prolétarienne :

> « Aujourd'hui, je ne fais plus la différence entre la lutte de nos pères, par l'épée ou le fusil, et celle de nos enfants qui se maintiennent tous seuls et sont devenus leurs propres esclaves. Qu'est-ce qui sépare, sur le champ de l'honneur et de la dignité de la société, le geste de ma fille qui pile son sorgho, et celui de ses ancêtres luttant avec leurs fusils ? »

De l'échec, a été tirée une véritable leçon politique. C'est ainsi que la conception de Kaosen qui instaurait des rapports nouveaux entre honneur, morale et politique, a trouvé des ramifications au cœur même de la société touarègue. Adopté comme père symbolique par les marginaux ou les contestataires (par exemple, les bâtards, rejetés par la société, se donnent souvent le nom de *ag Kaosen*, "fils de Kaosen"), Kaosen compte également parmi ses héritiers, les *ishumar* qui ont choisi, à leur tour, le chemin de l'exil (voir à ce sujet Hawad 1990).

Que les Touaregs aient échoué dans leur lutte contre la colonisation française est un fait. Mais qu'ils n'aient pas essayé de lui opposer des stratégies politiques cohérentes est un jugement qui paraît contestable et empreint d'ethnocentrisme.

En fait, dans la crise douloureuse et déchirante de l'occupation coloniale s'est élaboré un nouveau projet de société qui incarnait une modernité difficile à accepter pour certains, mais qui a poursuivi son chemin jusqu'à présent. Ce que la résistance touarègue ancienne n'avait pas imaginé par contre, c'est comment, à l'issue de la colonisation, leur pays et leur société seraient divisés entre cinq États-nations :

> « Pour nous, dit Baba, c'est là que se situe la plus horrible injustice des Français. Ce fait dépasse les massacres qu'ils ont faits chez nous avant et pendant Kaosen, car nous les mettons sur le compte de la guerre, de même que les humiliations, les impôts et tout ce qu'ils nous ont fait endurer. C'est à partir de leur simulacre de départ que nous avons conclu, nous les Touaregs, que la politique française n'a aucune morale ni parole. »

Sous diverses formes qui prolongent le débat politique touareg dont les principes contradictoires ont fondé la dynamique, la résistance s'est poursuivie dans le cadre rétréci du nouvel ordre politique, à la recherche d'issues dans l'exil intérieur ou l'exil extérieur.

> « Pour les nomades, dit Ghayshena, tout ce qui est neuf est un avantage, sauf l'immobilisme et la stagnation. Les Touaregs ne vivent que dans le mouvement, les changements sont leurs éperons. Le pire, conclut-elle, est une société accroupie où personne ne bouge, pas même à quatre pattes. »

21. Par exemple, les femmes Kel Gress à Zanguêbé « décidèrent leurs maris hésitants à résister au commandant Gouraud, sous peine de perdre tous leurs droits sur elles », Jean, 1909 : 192.



Tombe d'Ikhenoukhen, amenukal *des Ajjer, Ajjer.*

2

histoire d'une bévue coloniale

Le "sultanat" de l'Aïr*

Au début du XXe siècle, en pleine conquête coloniale, les Français s'intéressent de près à une institution politique touarègue qu'ils appellent le "sultanat" de l'Aïr. Ils y voient l'instance du pouvoir suprême de la région et cherchent rapidement à s'en assurer le contrôle. Dans ce chapitre, je m'interrogerai sur la pertinence de cette vision, sur le rôle et le fonctionnement effectifs d'une telle institution politique et sur les conséquences de l'intervention coloniale dans ce qui fut présenté comme une "tradition" préservée, ainsi que le précise le Colonel Jean (1909 : 22) :

> « Les sultanats, tous les rouages administratifs, tous les procédés n'ayant pas de tendance à la barbarie, furent respectés. »

La fonction d'arbitrage

À la fin du XIXe siècle, les Touaregs apparaissent organisés en cinq grandes confédérations dont les articulations sont multiples et complexes[1] comme on l'a vu précédemment : au nord-est, les Kel Ajjer ; au nord, les Kel Ahaggar ; au sud-est, les Kel Aïr ; au sud-ouest, les Kel Tademekat ; enfin à l'intersection, au "milieu", les Tagaraygarayt, comme l'indique leur appellation, pôle politique en voie de formation à l'arrivée des colonnes de l'armée française. Pour régler les relations entre ces grandes unités, deux institutions existaient dans l'Aïr : l'une était le conseil de la "nation" (*asagawar n temust*)[2], réunissant lorsque c'était utile les représentants confédéraux de diverses régions du pays touareg ;

---

* Associe un article paru en 1996, in Bleuchot, H. (éd.), *Les institutions traditionnelles dans le monde arabe*, Karthala, Paris, 87-94, et un extrait de la rubrique "*ameni*, assemblée" publiée dans l'*Encyclopédie berbère*.

1. Voir chapitre 1.

2. La notion de *temust* (ou *tumast* selon les parlers) est traduite ici par "nation" non pas dans le sens contextuel étroit que prend ce terme dans le système de l'État-nation jacobin, mais dans celui plus large d'une communauté humaine qui s'identifie comme telle par rapport à des règles sociales, des institutions politiques confédérales, des valeurs et une culture partagées. Voir à ce sujet le chapitre I et pour le contexte d'utilisation de ce terme, voir les textes traduits du touareg et publiés in Claudot-Hawad et Hawad, 1996.

l'autre était la charge de l'*amenukal* de l'Aïr, chef-arbitre chargé de gérer les relations de l'Aïr avec les anciennes confédérations originaires de cette région comme les Kel Gress et les Iteysen installés plus au sud, ainsi que de servir théoriquement d'intermédiaire entre l'Aïr et les autres grands pôles politiques touaregs.

Précisons que l'Aïr politique recouvrait un ensemble beaucoup plus vaste que l'Aïr géographique, puisqu'il englobait divers groupes occupant des régions situées au sud du massif montagneux de ce nom, telles que l'Alakouas, le Damergou, la Tagama…

Pour mieux définir le rôle de cet *amenukal* qui siégeait à Agadez au début du XX^e^ siècle, je reviendrai sur les caractères de l'organisation politique de l'Aïr. Construite sur le mode confédéral, elle reposait sur un principe d'*équilibre des pouvoirs* entre les différentes tribus (*tawshit*, sing.) qui chacune avait un représentant (*agholla*) à l'assemblée politique. Les coalitions politiques s'exprimaient par des regroupements de tribus au sein d'une même confédération (*taghma*), chacune représentée à son tour au Conseil par un chef (*ettebel*) recruté dans une tribu suzeraine et guerrière. À ce principe d'équilibre des pouvoirs entre pôles confédéraux était associé un principe théorique d'*alternance des fonctions* : les charges particulières concernant la communauté – par exemple l'organisation des caravanes, la défense du territoire, les relations extérieures – devaient être redistribuées périodiquement. En fait, la répartition de ces ministères dépendait du rapport des forces en présence. À ce modèle égalitaire se juxtaposait en effet un *principe hiérarchique sous-jacent* instituant la qualité guerrière et suzeraine de certaines de ces tribus sous la protection desquelles s'agglomeraient, de gré ou de force, des groupements plus faibles.

Le modèle idéal du "chef" – que ce soit au niveau de la tribu (*tawshit*), de la confédération (*taghma*), de la fédération des confédérations (*tighmawin* ou *tégézé*), ou encore de la société (*temust*) – était celui d'un *arbitre*, capable de gérer et de représenter l'équilibre entre des forces rivales et contradictoires. On comprend aisément que si ce chef était recruté parmi un clan suzerain, comme c'était le cas dans les autres grands pôles politiques de l'Ajjer et de l'Ahaggar au nord ou encore chez les Iwellemeden à l'ouest, ce clan ne finisse par succomber à la tentation d'établir son hégémonie. C'est une situation que l'on peut d'ailleurs observer dans l'histoire de ces derniers groupements.

C'est probablement pourquoi, dans l'Aïr, dès le XV^e^ siècle, cette fonction de chef-arbitre coiffant les différentes confédérations fut confiée à un étranger[3], recruté en pays haoussa, donc "noir" (trait sur lequel reviennent les observateurs

3. Différents récits rattachent l'origine de ce personnage tantôt à Istamboul, tantôt, selon un manuscrit en arabe publié par Urvoy, au pays d' "A'arem çattafen", – *aghrem sattafen*, "village noir" en touareg - thèse diversement interprétée par les commentateurs. voir, Bernus, 1986 ; je me réfère ici à l'interprétation recueillie en milieu nomade chez les Ikazkazen de l'Aïr.

coloniaux) et sédentaire, dont l'extraction sociale était assimilable à celle des esclaves. Son absence de pouvoir était symbolisée de façons multiples : par exemple, il siégeait non pas sur un trône mais dans un trou ; les chefs nomades qui venaient chez lui ne se déchaussaient jamais ni ne se séparaient de leurs armes ; sur simple décision de l'assemblée, il était révocable…

Parmi les charges de l'*amenukal*, l'une, importante, était l'organisation (calendrier, regroupement, escorte, direction des guerriers des différentes confédérations, garde des marchandises…) de la caravane de sel (*taghlamt*) qui se rendait à Bilma, dans un espace peu sûr où pesait la menace des Toubous, des Oulad Sliman et du Bornou. Il accompagnait également la caravane vers le sud en pays haoussa tandis qu'il ne jouait aucun rôle dans les caravanes qui se rendaient vers le nord.

Il lui arrivait également de représenter l'Aïr dans les guerres de riposte contre l'extérieur non touareg (par exemple dans certaines guerres en pays haoussa), mais non dans les guerres de conquête. Enfin il pouvait être sollicité comme médiateur dans le cas où un conflit interconfédéral menaçait l'ensemble politique de l'Aïr et n'avait pas trouvé de solution rapide. Sa fonction dans l'assemblée consistait à favoriser les concessions réciproques jusqu'à ce que tout le monde soit d'accord, autrement dit à cristalliser le consensus, car les minoritaires ne se plient pas à l'avis de la majorité à moins d'être à leur tour convaincus du bien-fondé de la thèse défendue. Lorsque l'assemblée avait pris une décision, elle fournissait à l'*amenukal* sa caution morale et un appui militaire, si cela s'avérait utile, pour l'exécuter.

L'institution de l'assemblée

Pour mieux définir les prérogatives de l'*amenukal* de l'Aïr, il est utile de revenir sur les notions d'*ameni* ou d'*asagawar* qui définissent les instances collectives étroitement associées à la fonction d'arbitrage.

Ameni ou *ameney*, dont la racine *mny* signifie "se voir réciproquement, se rencontrer", désigne en touareg "l'entrevue, la rencontre" au sens général ainsi que la "réunion" ou la "session" d'une assemblée politique.

Cette notion dans sa deuxième acception est évoquée par différents observateurs de l'époque coloniale qui utilisent pour la désigner tantôt le terme touareg noté *amani* ou *amni*[4], tantôt les appellations arabes : *djemaâ*[5] ou *mia'âd*[6], tantôt la traduction française d'"assemblée" ou de "rassemblement"[7]. Ces textes,

4. Voir par exemple Gadel, 1905, cité par D. Hamani 1989 : 298-299 ; Nicolas, 1945 : 12

5. Voir par exemple Benhazera, 1908 : 53 au sujet des Kel Ahaggar ; Gardel, 1961 : 279, 281, 285 au sujet de divers villages et tribus Kel Toberen et Kel Ahras des Ajjer)

6. Voir Duveyrier, 1864 : 441-443 pour les Kel Ahaggar et Kel Ajjer ; Hourst 1898 : 203 pour les Iwellemeden

7. Voir par exemple Rash : 26-27, 89.

par la même occasion, relèvent souvent l'abandon ou l'interdiction dont ce type de manifestation fut frappé sous l'autorité française, mesure accompagnée de l'arrestation et de la destitution de nombreux chefs (voir par exemple au sujet des Kel Gress, Kimba Idrissa : 396-97). De fait, cette forme de réunion politique, qui suivait un protocole bien défini, a disparu de nos jours.

Provoquées de manière circonstancielle plutôt qu'en fonction d'un calendrier fixe, ces sessions sont souvent définies, dans l'histoire orale, par le motif qui les a suscitées (par exemple la « réunion de la guerre », la « réunion de la nomination à la chefferie… ») ou par le lieu où elles se sont tenues. Certains grands rassemblements annuels cependant se produisaient avec régularité, comme l'*ameni* de "l'Aïr" (dans le sens de pôle politique et non d'espace géographique) qui traitait des affaires économiques et politiques courantes du pays et de leur gestion à venir, et se tenait à la saison de *gharat*, avant le départ des caravanes.

En fonction du problème traité, ces réunions politiques mobilisaient différents cercles de la société, des plus restreints (campement, clan) aux plus larges (confédération, ensemble des confédérations), représentés chacun par une "assemblée" appelée *asagawar* (de *gawer* : "s'assoir, siéger"), terme auquel s'adjoint en complément de nom les appellations des diverses unités sociales telles que *aghiwen, tawsit, taghma, taghmawin, temust*, pour l'Aïr. La dernière réunion de l'assemblée à l'échelle nationale (*asagawar n temust*) c'est-à-dire rassemblant les représentants des divers pôles politiques, avant que ne s'instaure l'ordre colonial, fut suscitée par Kaosen en 1917 à Agadez pour organiser la résistance contre l'armée française (voir chapitre 1).

L'assemblée, au contraire de *ameni*, avait un caractère permanent : elle était composée de délégués, pouvant représenter en fonction de l'unité politique concernée les différentes catégories sociales hormis les esclaves (nobles, tributaires, religieux, forgerons, affranchis), mandatés en fonction de leur sagesse, de leur bon sens politique et de leurs facultés à trouver des solutions aux problèmes. En somme, il s'agissait de personnes accomplies possédant les *tinaden*, c'est-à-dire considérées "de bon conseil" et incarnant la pluralité des courants d'opinion. À propos de la désignation du chef de l'Ahaggar, Benhazera (1908 : 52) précise que le choix « devait être ratifié par les représentants des nobles de toutes les tribus et ceux des *imr'ad* (tributaires) de toutes les fractions de la Confédération… Les *imr'ad* devaient parler les premiers, dire s'ils acceptaient l'*amenokal* désigné par l'hérédité et s'engager à lui payer la "tioussé" (tribut). Les nobles parlaient ensuite. La discussion était ouverte et l'accord se faisait. Quelquefois il ne se faisait pas ».

On sait par les témoignages recueillis que lorsque l'assemblée siégeait, chaque délégation (*tegayt*), avant d'entrer dans le cercle, était annoncée par un *énad* (artisan). Après cette introduction, chacun, avant de s'asseoir dans le cercle,

plantait une lance dans le sol pour marquer sa présence. Duveyrier (1865 : 443) décrit « ces assemblées d'hommes voilés, aux vêtements noirs, désarmés pour délibérer, mais dont les lances et les javelots, plantés en terre, se dressent en faisceaux derrière eux ». Au sujet de la réunion annuelle du pôle politique de l'Aïr qui regroupait les confédérations résidant dans le massif et celles qui en sont originaires et ont émigré plus au sud dans le Damergou et l'Alakouas, le Commandant Gadel (1905 : 39) précise que tout le monde devait entrer désarmé dans l'assemblée sauf les chefs des Immakiten et des Kel Tadek.

Selon mes enquêtes, si un groupe était absent, il était représenté soit symboliquement par un objet qui rappelait son existence (lance, pierre, natte…), soit par un acteur nommé en fonction de ses affinités avec cet ensemble pour défendre sa position, l'équilibrage des forces apparaissant comme un principe politique toujours réaffirmé en milieu touareg.

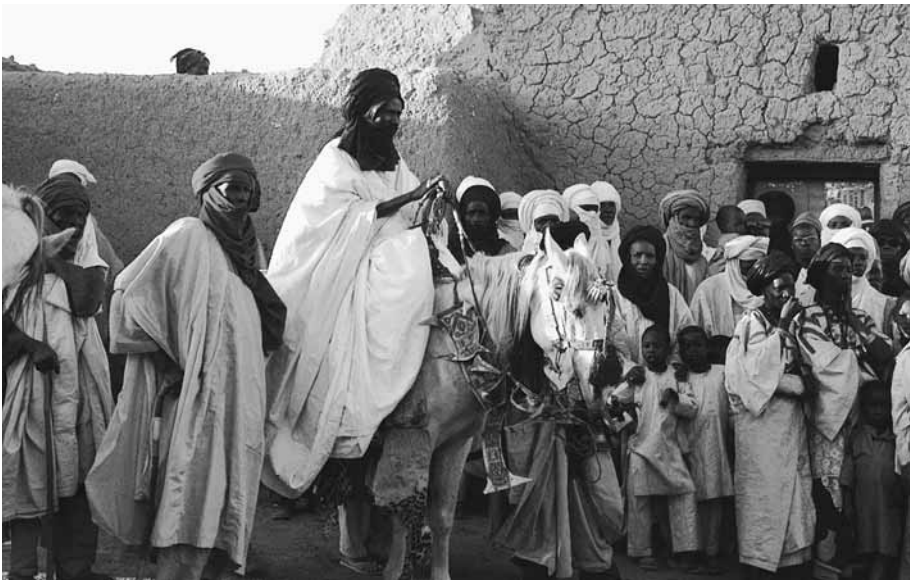
La réunion de chaque assemblée était arbitrée par un personnage capable de concilier les parties et d'obtenir le consensus sans heurter aucun des partenaires. À l'arbitre, revenait d'abord la fonction de distribuer la parole et d'harmoniser les points de vue. Ce rôle d'intermédiaire était tenu de préférence par un personnage qui n'appartenait à aucun des groupes rivaux sur le plan de l'honneur guerrier. Ainsi, il était assumé par les chefs-arbitres de l'Aïr, *amenukal* et *anastafidet*, s'il s'agissait d'une assemblée nationale ou confédérale, et par un forgeron ou dans certains cas par un religieux pour une assemblée plus restreinte. Au sujet de l'*amenukal* et de l'*anastafidet*, le Lieutenant Colonel Jean (1909 : 158) note que « chacun d'eux est nommé à l'élection réduite et la durée de ses fonctions est entièrement dépendante du bon plaisir de ses électeurs ».

Avant que l'assemblée siège, les problèmes étaient préalablement débattus à l'intérieur de chaque groupe restreint dans des réunions informelles (*tidawt*) auxquelles hommes et femmes participaient. Ensuite seuls les hommes délégués se rendaient à l'*ameni*, mais ils étaient considérés comme de simples porte-parole des décisions prises au sein de la "tente" (*éhen*) où la politique féminine pesait de tout son poids. Si la réunion avait lieu loin des campements, chaque *tawshit* envoyait une importante délégation de sages (hommes et femmes) qui installaient leur camp à proximité et constituait la "base" que les délégués venaient consulter au fur et à mesure de l'évolution de la discussion. Lorsque les décisions arrêtées en présence du noyau féminin dirigeant (*ébawel, abategh, tasa*), véritable armature sociale et politique des groupes matrilinéaires, n'étaient pas respectées au niveau de l'assemblée masculine, les femmes, tenues constamment au courant de l'avancement des débats par des messagers, n'hésitaient pas à se rendre elles-mêmes sur place pour défendre leur point de vue. L'histoire orale fournit de nombreux exemples de ce type de situation, comme par exemple l'intervention énergique de Ghayshena welet Akédima qui, à la veille de l'indépendance, partit en personne à la « session de la succession à la

chefferie » à Sikerat pour imposer le choix de son candidat à l'assemblée de la confédération des Ikazkazen arbitrée par l'*anastafidet* et l'*amenukal* sous le contrôle des autorités coloniales (voir chapitre 3).

Dans l'Aïr, on date les dernières tentatives (qui furent d'ailleurs vaines) de réunir des assemblées à l'échelle inter-confédérale – regroupant pour cette circonstance Kel Aïr, Kel Ahaggar et Kel Ajjer – au moment où le gouvernement algérien entrava les mouvements caravaniers des Touaregs dans les années 1964-1965 en interdisant les liaisons commerciales avec le Damergou et en 1966-1967 quand la douane se mit à confisquer marchandises et animaux aux caravaniers de l'Aïr de retour de la Libye. L'échec de ces efforts pour ressusciter les assemblées est rapporté entre autres au manque de légitimité des "notables" mis en place par l'administration coloniale et reconduits après les indépendances.

Les principales informations sur le fonctionnement des assemblées sont fournies par la littérature orale et les récits historiques. Les observateurs coloniaux, ayant le plus souvent adopté le paradigme de l'anarchie berbère et de l'isolement des tribus nomades, ne se sont pas intéressés – ou n'ont pu vraiment le faire – aux divers rouages du fonctionnement politique de cette société. Si certains évoquent des rassemblements importants (voir Gadel, 1905, cité par Hamani, 298-299 qui parle d'"États généraux de l'Ayar" et Duveyrier, 1865) ou suggèrent l'existence de "conseils", ils s'attachent davantage au rôle de l'arbitre (perçu le plus souvent comme un "chef suprême" qui aurait perdu son autorité et non comme un intermédiaire révocable), au détriment de la fonction des



*Sortie de l'*amenukal *d'Agadez au cours de la fête de la petite* tendé, *Agadez, 1983*

autres participants. C'est le cas par exemple du Lieutenant Jean, qui au sujet de ce qu'il nomme la "fête de la justice" annuelle de l'Aïr note que « tous les chefs de l'Aïr s'y rendaient, la plupart des Touaregs aussi » (Jean 1909 : 169-170), mais ne s'intéresse qu'à l'*amenukal* d'Agadez qui la préside.

En fait, pour comprendre la position et les attributions de l'amenukal de l'Aïr, il faut les rapprocher du rôle d'"intermédiaires" ou de "médiateurs" qui représente un rouage essentiel dans l'organisation de cette société et qu'incarnent par excellence les artisans (*inaden*) ou encore les religieux (*ines-limen*). N'étant pas soumis au code de l'honneur guerrier, ces derniers permettent en effet d'établir des relations entre familles de rang égal sans risquer de froisser la dignité de chacune des parties, ni de faire dégénérer en guerre la rivalité d'honneur (*tamanjaq*) qui les lie. L'*amenukal* était au même titre un médiateur entre des pairs susceptibles, lien neutre évitant que ne s'enveniment des situations de compétition.

Ainsi, c'est la faiblesse institutionnelle de l'*amenukal* de l'Aïr, son incapacité personnelle à faire pression par la force en s'appuyant sur une armée à sa dévotion ou encore sur sa parentèle, qui garantissait la neutralité de son jugement et posait sa légitimité.

L'image coloniale du despote oriental

Lors de la pénétration coloniale, c'est paradoxalement autour de ce personnage politique, par définition sans pouvoir, que les manœuvres diplomatiques ou les actions d'intimidation des Français vont se concentrer. Tout sera fait pour obtenir la soumission de l'*amenukal* d'Agadez au pouvoir colonial, soumission qui sera, comme l'on peut s'en douter, très rapide.

Le quiproquo sur la fonction véritable de l'*amenukal* se poursuivra lorsqu'il deviendra le promoteur de la "raison coloniale" :

> « En notre nom et au sien, observe le Lieutenant Jean (1909 : 272), il promettait la poursuite sans relâche de ceux qui ne répondraient pas à la convocation et les avertissait de "veiller à leur tête" s'ils n'obéissaient pas. On sentait qu'il commandait à des tribus dont la plupart avaient une moralité inférieure et qu'il n'attendait d'elles rien de bon ».

Évidemment le ralliement de l'*amenukal*, sans autre autorité que celle fraîchement conférée par l'armée coloniale, n'eut pas du tout l'effet escompté, c'est-à-dire qu'il ne suscita aucun mouvement identique chez les tribus. La faute en fut alors imputée à la personnalité falote de ce sultan (que les Français remplacèrent par un successeur qui n'entraîna pas plus de partisans dans son sillage et fut à nouveau démis en 1908 au profit d'un troisième personnage, Tagama, qui lui, au contraire, joua un grand rôle dans le soulèvement de 1917 contre la colonisation) :

> « Cet homme, dont le calme excessif confinait à la mollesse, perdait son maintien en approchant de l'Aïr[...] Le pauvre Sultan vit que nous ne doutions pas de son impuissance » (Jean, p. 272).

L'un des principes essentiels de la politique française dans les zones sahariennes conquises au début du siècle reposait sur l'idée qu'il fallait instaurer la confiance en s'interdisant de « réformer les rouages de la hiérarchie ». En fait, toute erreur d'interprétation sur la "coutume" et sur l'organisation politique et sociale des sociétés en présence pouvait aboutir à de véritables "inventions" de traditions, entérinées par la force coloniale. De nombreux indices auraient pu permettre, si ce n'est de comprendre, du moins de s'interroger sur le rôle institutionnel de l'arbitre de l'Aïr :

> « L'autorité de notre ami, le sultan d'Agadez, dit le Lieutenant Jean (1909 : 42), ne savait pas s'imposer jusqu'au respect des ordres et elle était constamment violée, même quand elle se réclamait de notre appui ».

Se référant au passé, ce dernier auteur constate par ailleurs le même état de fait à la fin du XIX^e^ siècle. Ainsi, il cite M. Foureau, chef de la mission saharienne de 1899, qui écrivait au sujet du sultan de l'époque, Mohammed-El-Baguem :

> « Le sultan d'Agadez, sans force, sans énergie, sans pouvoir, ne jouit jamais d'aucune autorité ; roitelet inactif et impuissant, il reste confiné dans ses murs, régnant sur les tas de décombres de la ville, isolé des autres lieux par tous les farouches nomades qui l'entourent, notamment les Kel-Férouan qui gravitent autour d'Agadez et dont il est presque le prisonnier. Ballotté par les négociants du Nord tout-puissants dans sa ville, livré à leur merci, subissant leur influence religieuse et politique, le malheureux sultan ne peut être qu'un fantoche sans initiative et sans envergure ; c'est une sorte d'être passif réfléchissant les opinions de plus forts que lui et exécutant ses volontés ».

Dans un passé encore plus lointain, au Moyen Âge, des caractéristiques semblables concernant le "sultanat" ont été soulignées par les historiens :

> « Entre la formule officielle de sultan maître suprême (Amenukal Imaqqaren) et sa matérialisation dans la vie de tous les jours, il y eut beaucoup de dissonances », écrit D. Hamani (286).

Nulle conséquence théorique ne fut tirée de ces observations concordantes. Les Français, acteurs de la colonisation, imaginèrent que ce personnage était "sultan" au sens oriental du terme et tentèrent de faire coïncider la réalité qui démentait cette thèse avec leur perception fantasmagorique de la coutume. Ceci avait tout de même un avantage : faire de leur allié, considéré comme une "autorité méconnue", un personnage plus puissant et donc plus utile pour eux, conforme à l'image qu'ils s'étaient forgée de lui :

> « Le rôle du sultan serait à agrandir par nous, ses relations à étendre pour qu'il devînt notre agent, notre obligé » (Jean : p. 42).

L'intervention politique directe des Français dans le système de l'Aïr et les transformations qui en résultèrent furent donc présentées comme une "restauration" de la coutume antique qui aurait exigé qu'« un groupement de tribus chevaleresques, aux mœurs de race presque inattaquables, (fût) soumis à un chef suprême élevé à son rang conformément aux usages antiques » (Jean : 42).

À quelle société est-il fait allusion ici ? On mesure les « méfaits du comparatisme diachronique »[8], qui à partir de quelques traits isolés en appa-

rence identiques – ici le rapprochement s'effectue apparemment avec certains aspects des systèmes féodaux européens – associe des ensembles complètement différents et prête un sens erroné aux parties qui les constituent.

Cette bévue, cette erreur de compréhension sur la fonction véritable du chef-arbitre de l'Aïr, eut de multiples conséquences.

La fabrication du sultan

Le "sultan" fut doté par les Français d'un pouvoir et d'une force de persuasion – l'armée coloniale – pour le seconder dans ses tâches essentielles de percepteur d'impôts et de recruteur de main-d'œuvre auprès des tribus qu'il était censé diriger "tradition-nellement".

D'autre part, ce "pouvoir" apparaissait d'un type nouveau : ce n'était plus les assemblées des représentants politiques touaregs : *ighollan* et *ettebelen* (eux-mêmes élus par les tribus) qui le contrôlaient ; sa seule légitimité relevait du régime colonial. De la même façon, la nature du pouvoir se transforma pour les chefs nomades nommés et agréés par les Français[9].

Enfin, la contestation des nouvelles attributions du "sultan" d'Agadez et la réprobation de son allégeance à l'armée coloniale s'exprimèrent de multiples façons du côté touareg. Toutes ses prérogatives anciennes (comme la perception des dons de solidarité (*tirgiten*), la gestion des affaires de la cité, les droits sur les échanges commerciaux non touaregs, les taxes sur le marché, la nomination des courtiers…) lui furent enlevés par les nomades, si bien que le "sultan" ne se maintint plus que grâce au bon plaisir des Français.

> « Le Sultan Ousman-Mikitane, observe le Lieutenant Jean (p. 58), ne tenant plus sur le trône malaisé où de nombreuses influences lui faisaient échec, mis à l'écart par des chefs qui auraient dû le soutenir, s'était décidé à quitter Agadez pour venir à Zinder implorer notre intervention. Il exposait son infortune en disant tout le délabrement dans lequel se trouvait son pays ; sans nous, il ne retournerait pas dans sa capitale et se réfugierait plutôt chez les Anglais de Sokoto, à Kouakouazo son village d'origine ».

Le pouvoir "autochtone" s'était ainsi déplacé des tentes vers les villes et revêtait le plus souvent un caractère despotique.

Au moment des indépendances, la charge du sultan, considérée comme "traditionnelle", fut maintenue comme interface entre le gouvernement d'État et les Touaregs. Des attributions semblables à celle que le pouvoir colonial avait définies lui furent réservées et c'est sa charge institutionnalisée – le sultan d'Agadez perçoit de l'État un salaire de chef coutumier – qui fut avancée comme preuve de la coexistence harmonieuse des institutions coutumières et des institutions étatiques.

8. Voir sur ce thème Ferrié, 1993.

9. Voir chapitre 3

Preuve bien erronée en fait. Certes l'appellation "traditionnelle" demeure, mais la réalité qu'elle désigne n'a plus aucun rapport avec la situation pré-coloniale qui lui donnait sens et légitimité.

Au sujet même de cette coquille vide que représente la fonction actuelle du chef-arbitre de l'Aïr, entourée de différents rituels qui se recomposent dans un registre de type folklorique, j'évoquerai une réflexion de J. Pouillon considérant que : « La tradition dont on a conscience, c'est celle qu'on ne respecte plus, ou du moins dont on est près de se détacher ».

Par contre, la continuité de cette conception et de cette organisation du politique centrée sur les notions d'arbitrage et d'équilibre des pouvoirs, qui se trouvent au cœur de la pensée politique et sociale touarègue, se manifeste dans des domaines et des situations non pas vécus comme "traditionnels" mais modernes. Si la dislocation de la société et sa marginalisation dans les États post-coloniaux ne lui permettent plus de tenir des assises politiques et d'avoir des arbitres dignes de ce nom, ce principe de gestion s'applique au niveau des communautés restreintes – tribales, familiales, résidentielles –, pour de multiples problèmes de la vie quotidienne, réactualisant sur le mode informel des institutions disparues.

3

La coutume absente

ou les métamorphoses contemporaines du politique

Comme on l'a vu précédemment, c'est au cours d'une enquête historique menée sur les périodes coloniale et postcoloniale dans l'Aïr, que j'eus la surprise de découvrir chez mes interlocuteurs des considérations et des préoccupations qui n'étaient pas en accord avec ce que les différentes sources écrites laissaient entendre du champ politique, ou plutôt de son inexistence, chez les Touaregs. La disparité des jugements historiques m'incita à étudier de plus près ce domaine, sollicité dans chaque cas pour conférer un sens différent à des événements identiques.

Pour approfondir les questions du politique et de la nature du pouvoir telles qu'elles sont apparues au fil de l'enquête historique, je m'appuierai sur l'exemple des Ikazkazen à partir de trois récits et de leurs commentaires, recueillis dans l'Aïr entre 1989 et 1991 auprès de témoins et acteurs de l'histoire de ce XX^e^ siècle – essentiellement Ghayshena welet Akédima, Baba ag Moussa et Fakando ag Sheykho –, nobles des Ikazkazen, dont les narrations mettent en scène les tribulations contemporaines de la confédération des Ikazkazen.

Rappelons que les Ikazkazen sont membres du grand pôle politique de l'Aïr (*Kel Ayr*). L'histoire orale articule cette vaste unité politique à trois autres "piliers" – l'Ajjer, l'Ahaggar et la Tademekkat –, ainsi qu'à un cinquième – la Tagareygareyt, en voie de constitution à l'arrivée des Français –, dont le tout constituait la charpente de la société touarègue (*temust n Imajaghen*).

Au début du siècle, l'Aïr était structuré selon un modèle politique original, le système des *ighollan*[1], statuant l'égalité des tribus au sein de l'Assemblée. Deux chefs-arbitres, l'*anastafidet* et l'*amenukal*, géraient respectivement les liens internes et externes des *ighollan* avec les autres pôles politiques. Ajjer, Ahaggar, Tademekkat et Tagareygareyt, par contre, privilégiaient dans leur organisation interne la hiérarchie des tribus.

Les Ikazkazen s'engagèrent massivement en 1917 dans la guerre de résistance contre l'occupation française dirigée par l'un d'eux, Kaosen ag Gedda (ou kedda), de la fraction des Igerzawen.

---

* Paru en 1993, in *Le politique dans l'histoire touarègue* (sous la direction d'H. Claudot-Hawad), coll. Cahiers de l'IREMAM, (4), Aix-en-Provence, 67-86 (épuisé).

Les récits historiques étudiés exposent des stratégies politiques contrastées qui définissent une certaine conception de l'ordre politique. Ce sont à la fois les représentations du pouvoir, les structures et les institutions politiques, enfin les stratégies individuelles mises en œuvre chez les dirigeants Ikazkazen que je tenterai ici de mettre ici en évidence.

De la pénétration coloniale jusqu'à aujourd'hui, quatre étapes sont distinguées. J'évoquerai rapidement les premières (déjà abordées dans le chapitre 1), c'est-à-dire la conquête, la révolte, la soumission, pour m'attarder sur la dernière : l'indépendance. Chaque étape a suscité des parades politiques particulières et des mutations stratégiques du pouvoir. En dépit de l'appellation de "droit coutumier" qui fige, sous une apparente immuabilité, les institutions précoloniales, ce sont les métamorphoses du politique et de ses rôles afférents qui se dégagent des différents discours historiques étudiés. Le "sens" même des fonctions politiques touarègues dites "traditionnelles" oscille et se transforme pour aboutir à une situation aujourd'hui inédite.

La conquête

À la fin du XIX[e] siècle, dans tous les territoires du pays touareg, les défaites militaires infligées par l'armée française s'étaient multipliées et avaient abouti, pour la région qui nous concerne, à l'occupation d'Agadez en 1904.

À ce sujet, un commentaire de Baba des Ikazkazen[2], qui fut l'un des compagnons de Kaosen, dessine d'emblée les contours de l'espace politique *pertinent d'un point de vue touareg*, énonçant les relations jugées vitales pour la collectivité. En effet, si le but d'intimidation de l'opération militaire française n'échappe pas à ce témoin, il pense que la stratégie des Français est avant tout « d'interrompre les relations de pillages d'honneur » (*aqqaten*) entre d'un côté l'Aïr, l'Ahaggar, l'Ajjer et de l'autre les Iwellemmeden Kel Ataram. De même, il s'agit de supprimer, dit-il, « les coups de main (*ikafalen*) dans les pays du Sud qui n'étaient pas sous la protection touarègue ».

En premier lieu, se trouve ainsi énoncé ce qui est susceptible d'entamer la reproduction de la société, c'est-à-dire les relations d'échange – "négatif" dirait-on entre les grands pôles confédéraux existant, trois (l'Ajjer, l'Aïr, l'Ahaggar) étant alliés contre un quatrième (la Tademekkat) dans des relations réciproques dont le pillage d'honneur était l'une des facettes. Ces rapports assuraient notamment la redistribution des biens et des pouvoirs.

D'autre part, la notion de "protectorat" fait son apparition à propos d'un type d'action qui lui est incompatible : une prédation (*akafal*), cette fois à sens unique, contre les pays du Sud qui ne faisaient pas partie du système politique touareg et qui, à cette époque, se trouvaient placés sous domination française.

1. Voir Claudot-Hawad et Hawad, 1988 et chapitre 1 ci-dessus.

2. Voir chapitre 1.

Le cadre politique et social qui donne son assise à la société se trouve ainsi tracé : il inclut tous les grands pôles politiques du Nord-Est, Nord-Ouest, Sud-Est et Sud-Ouest, ainsi que les zones sédentaires qui constituent le protectorat touareg. Au-delà de cet espace politique, commence l'"extérieur" avec lequel aucune relation codifiée n'est établie.

Une situation de déséquilibre interne

Après la défaite d'Egatragh au nord de l'Aïr en 1899, une partie des Ikazkazen – et parmi eux en particulier les Igerzawen – s'exile pour organiser une résistance à l'extérieur du pays, attitude qui s'oppose à une conception plus classique de l'honneur guerrier et de la suzeraineté exigeant de ne pas quitter le pays et de rester auprès de ses dépendants (appelés *tilaqqawin* : "pauvres") pour les défendre et les protéger.

Concernant ce départ resurgit la question de l'organisation institutionnelle du politique : on apprend que cette absence provoque un *déséquilibre* dans la charpente de l'unité Ikazkazen.

En effet, les Ikazkazen de l'Aïr forment au début du siècle une confédération (*taghma*) dont le noyau dirigeant est constitué de quatre tribus (*tawshit*, pl. *tiwshatin*) sœurs – les Tshinwafara, Igerzawen, Afagarwel, Kel Ezareg – intégrées aux *ighollan* de l'Aïr[3]. Le chef de la confédération, appelé *ettebel*, est recruté parmi les Tshinwafara qui sont l'*ébawél* – i.e. le noyau matrilinéaire – des Ikazkazen. Suivant la règle de succession utérine, les *kel ébawél* ("gens de l'*ébawél* ") sont les héritiers légitimes du pouvoir. Opposée à *ébawél* ou encore *tasa* ("le ventre"), la notion d'*aruri* désigne "le dos" et dans le registre parental le côté paternel[4]. Chaque tribu apparaît liée aux autres par l'un des deux pôles de l'opposition ventre/dos. Le maillage de cette chaîne relationnelle entre tribus se dessine dans l'ordre suivant, exprimant dans un langage parental la hiérarchie des ayants droit :

> « Le dos des Ikazkazen, ce sont les Igerzawen. Les Tshinwafara conservent le rôle d'*ébawél*. Mais les Igerzawen sont l'*ébawél* des Afagarwel et les Afagarwel servent d'*ébawél* aux Kel Ezareg » (Ghayshena).

Autrement dit, les droits d'aînesse placent au premier rang les Tshinwafara, puis les Igerzawen, les Afagarwel et enfin les Kel Ezareg, ces derniers étant le plus éloignés du pôle des décisions politiques.

Ghayshena des Ikazkazen explique :

> « Quand les Igerzawen se sont exilés pour ne pas avoir à partager la terre avec les Français, après notre défaite, les Tshinwafara se sont retrouvés seuls, sans dos (*aruri*). C'est depuis ce temps qu'ils se sont souciés de l'opposition entre le dos et le ventre à l'intérieur même de la tente pour la succession » (Ghayshena).

3. Pour l'analyse du système politique de l'Aïr, voir chapitre 1

4. À ce sujet, voir Claudot-Hélène et Hawad, 1984 et 1987.

Pourquoi l'absence de "dos" est-elle perturbante et pourquoi avoir le souci de recréer cette opposition au sein de la tente héritière où les liens parentaux sont « entrecroisés comme dans un filet (*tettet*) », si bien que l'on ne peut plus distinguer le côté maternel du côté paternel ?

D'autres commentaires vont préciser la nature du pouvoir et sa répartition :

> « À l'intérieur même de la tribu, poursuit Ghayshena, la tente forte est devenue l'*ébawél* de la tribu… Tout homme ou femme né dans cette tente, nous les considérons comme des *kel ébawél*, mais nous ne nommons chef dans cet ensemble que celui que nous avons choisi. Les hommes ont la chefferie de la guerre et de l'extérieur de la tribu, les femmes ont la chefferie de l'intérieur.
> Ce n'est pas parce qu'on voit un homme à la chefferie que c'est lui qui a le pouvoir. Il faut penser toujours que chez les Touaregs à l'intérieur d'un *ettebel*, il y a trois chefferies (*tamenukala*, sing) : la première est celle de la guerre, la deuxième celle de l'honneur (*ezzebun*) des femmes, la troisième celle des ultimes décisions à prendre, pouvoir détenu par une tente de l'*ébawél* qui est toujours dans l'opposition. À l'intérieur de chaque tente, les choses se divisent de la même manière ».

Autrement dit, le pouvoir ne se gère légitimement qu'à la condition de représenter un *choix* entre plusieurs positions contradictoires. Si l'opposition est absente, si la pluralité des possibilités n'existe pas, il est menacé de déséquilibre.

Par ailleurs, cette division tripartite du pouvoir établit une distinction entre la force militaire, la force morale qui légitime et la force exécutive.

Dialectique apparaît cette vision du champ politique où doivent s'équilibrer plusieurs partis ou, pour reprendre la métaphore de la tente, plusieurs "piquets" et enfin, si l'on adopte la sémantique du corps humain, plusieurs "membres". Cette conception s'accorde en effet avec la représentation de l'ensemble touareg – applicable à chacune des parties qui le compose – comme une charpente dont l'équilibre repose sur plusieurs piquets : *éhan ikarasan as meraw tigetawin d senat wer akaras as iyet*, « La tente qui se bâtit avec douze piquets ne se bâtit pas avec un seul », dit le proverbe.

Que l'un des éléments s'effondre, et le toit bascule. D'où la nécessité de tout de suite recréer la pièce manquante, en restaurant son altérité.

Par ailleurs, le vrai "pouvoir" se situe souvent dans l'ombre. Les femmes jouent ce rôle d'éminence grise, "protectrices" de leur tente, de leur lignée. Dans ce cadre, la "sœur" ou son substitut juridique au sein de la structure sociale apparaît comme le *pair* de l'homme et son soutien pour les décisions de politique interne et externe[5]. Chez les Ikazkazen du début du siècle, le personnage de Tesigalet, sœur du chef, illustre parfaitement cette fonction :

> « Chez nous, à l'époque des Touaregs[6], Adamber dirigeait l'ensemble des Ikazkazen et sa sœur était son égale dans le pouvoir, non seulement pour diriger les gens mais aussi dans les stra-

5. Voir à ce sujet, H. Claudot-Hawad, 1989.

6. C'est-à-dire quand les Touaregs étaient maîtres chez eux.

> tégies de guerre et la politique. Pour déclarer la guerre, décider de fuir ou de se battre, c'était elle qui décidait » (Ghayshena).

Tesigalet avait-elle des attributions exceptionnelles ? Non, répond Ghayshena : elle incarnait le rôle même de la femme touarègue :

> « (Les femmes) nouent les relations de solidarité mais aussi celles d'hostilité et de négociation pour la paix ; elles envoient les cadeaux de solidarité souterrainement… Nous structurons leurs relations (des hommes) et rachetons leur honneur… Les femmes touarègues bâtissent une bonne réputation aux hommes de leur *ébawél* ».

Le débat politique

Jusqu'en 1917, un débat intense oppose deux types de figures politiques. D'un côté se situent les chefs à l'ancienne qui ont une vision hiérarchique de l'ordre social et pour lesquels le rôle endossé par chacun est déterminé par son appartenance à une catégorie sociale particulière. Dans ce cadre, si le devoir de protection des suzerains est affirmé, leur droit de domination sur les vassaux ou les "pauvres" est également justifié. Dans l'autre camp, se trouvent des personnes – en général jeunes – qui, comme Kaosen, développent une théorie plus individualiste et égalitaire, accordant à chacun la place qu'il mérite, non pas en fonction de son rang social, mais de ses actions personnelles : c'est pourquoi Kaosen jugera légitime de piller les "collaborateurs" de l'occupant français même s'il s'agit de "protégés" touaregs[7] ; c'est pourquoi également, il partira en exil pour organiser une résistance, laissant en arrière le pays et ses dépendants.

En fait cette discussion est fort ancienne dans la société et possède depuis longtemps des expressions concrètes dans l'opposition entre d'une part le système politique fortement hiérarchisé des Kel Ahaggar, Kel Ajjer et Iwellemmeden, et d'autre part les *ighollan* de l'Aïr (nés vers le XV^e^ siècle), structure plus égalitaire où toutes les tribus étaient représentées à l'Assemblée politique, même si l'origine noble ou vassale des uns et des autres était reconnue, historiquement et culturellement.

Dans le premier cas, le représentant de la confédération (*amenukal*) était recruté parmi les suzerains ; dans le second, c'était un étranger assimilé à un "esclave". On comprend que le rôle idéal de chef-arbitre ait pu être assumé avec moins de risque hégémonique par le deuxième personnage plutôt que par le premier, qui avait l'appui de sa parentèle guerrière.

Le nouvel ordre colonial

Entre le début de la domination française et la révolte de 1917, la présence française s'est soldée par plusieurs interventions au niveau politique et économique.

---

7. Par exemple, il n'hésitera pas à piller la tribu non guerrière des Igdalen ou encore les clients Haoussa du Damergou, geste hautement réprouvé par Adamber, le chef des Ikazkazen.

Les pressions françaises exercées sur l'*amenukal*, chef-arbitre de l'Aïr, aboutissent très rapidement à la soumission de ce dernier – appelé "sultan" d'Agadez et certainement imaginé comme tel par les Français, mais cet acte de la part d'un arbitre par définition sans pouvoir n'a bien entendu aucune influence sur le reste de la société : Ousman, jugé incapable, est destitué ainsi que son successeur Ibrahim Dassouki, jusqu'à la nomination de Tagama (voir chapitre 2).

Par contre, l'hégémonie touarègue apparaît largement ébranlée dans ses protectorats : tout droit de suzeraineté sur les villages sédentaires est abrogé, mesures accompagnées d'une surveillance étroite de l'aristocratie guerrière, d'un contrôle des déplacements, de la suppression des assemblées, de l'arrestation et de la destitution de nombreux chefs (*ettebelen*)[8]. Chez les Ikazkazen, Adamber, chef de la confédération, est emprisonné au terme de plusieurs dérobades envers l'administration coloniale.

D'autre part, pour encourager l'émancipation des esclaves et entamer le pouvoir des hautes sphères de la société, des villages de "liberté" sont créés à partir de 1910 à Agadez, mais ils n'auront pas beaucoup de succès (Idrissa : 469).

Sur le plan économique, les entraves sont nombreuses. L'occupation précoce des ports caravaniers comme Tombouctou en 1894 et In Salah en 1899, puis du Damergou, atteignent l'un de leurs objectifs qui est, comme l'exprime sans ambiguïté un militaire, de « brider les Touaregs facilement et les affamer en leur coupant toutes les routes » (Lieutenant Colonel Salomon, *in* Idrissa : 671). Les tentatives des Français pour s'accaparer le trafic transsaharien se multiplient.

Ainsi, dès le début du XX^e^ siècle, le Sahara touareg, par l'occupation française et divers découpages territoriaux, se trouve isolé d'importants centres d'échanges.

En 1907, les Français instaurent un système d'escorte des caravanes (qui va provoquer un développement des rezzous) et suppriment les taxes de passage pour les suzerains. Enfin, des réquisitions massives de bétail ainsi que d'hommes, pour l'exécution des "travaux publics", sont largement pratiquées.

La scène politique

Depuis la pénétration coloniale, dans toutes les confédérations dotées de chefferies à fort enjeu politique, la rivalité pour le pouvoir s'est exprimée en fonction de la position à adopter face à l'envahisseur, engendrant souvent un mécanisme de scission.

Chez les Ikazkazen comme dans le reste de l'Aïr,

> « les chefs, eux qui utilisent la politique [c'est-à-dire la diplomatie par opposition à l'affrontement guerrier], restent sur place pour maintenir avec les Français un semblant de contact qui laisse le temps de réunir les armes » (Fakando).

8. Voir l'exemple des Kel Gress, *in* Idrissa : 396-97.

Ruse et évitement définissent les rapports avec l'occupant extérieur. Il s'agit de gagner du temps pour organiser une résistance efficace. Dès la première défaite contre l'armée étrangère, en 1899, s'est amorcé un mouvement d'exil vers l'est. Une partie des Ikazkazen – et en majorité la fraction des Igerzawen – part avec d'autres tribus de l'Aïr, du Damergou, de l'Alakouas… Ces exilés formeront autour de Kaosen, Akazkaz des Igerzawen, une armée de résistance qui reviendra au pays en 1916.

La période de Kaosen *: Kawsen*

Un an avant son retour dans l'Aïr, Kaosen, exilé depuis 1900, a écrit à tous les chefs de l'Aïr (*ighollan*, *ettebelen* et *amenukal*). Bien qu'installé par les Français, l'*amenukal* Tagama va assumer clandestinement le rôle institutionnel ancien du chef-arbitre de l'Aïr : celui de lien entre les confédérations, s'employant à diffuser la nouvelle aux autres pôles politiques touaregs et à éliminer ceux qui pourraient la dénoncer.

En effet, si l'instance représentative des différentes confédérations est l'Assemblée (*asagawar n temust*), la fonction d'arbitre de cette "assemblée nationale" semble avoir été projetée – du moins théoriquement – dans le rôle de l'*amenukal* de l'Aïr, dont la charge correspondait à une ancienne formation politique, sur le modèle des *ighollan*, qui fut remplacée par un nouveau système. La charge de l'*amenukal* de l'Aïr fut conservée néanmoins pour assurer les relations entre l'Aïr et les autres pôles confédéraux. En cette période de troubles, elle va être pleinement assumée par Tagama qui prend contact secrètement avec tous les autres chefs touaregs pour les avertir de l'arrivée de Kaosen et les convoquer à l'Assemblée : ainsi, à Agadez aux premiers jours de la révolte, chacun des grands pôles politiques du pays touareg (Aïr, Tademekkat, Ahaggar, Ajjer, Tagareygareyt) a envoyé ses représentants.

Une tentative de centralisation institutionnelle : agefaf

Dans son projet politique, Kaosen reprenait l'idée d'une organisation confédérale selon le système des *ighollan*, mais il voulait supprimer les chefs traditionnels (*ettebelen* et *imenukalen*)[9], qui étaient les garants de cette idéologie de la protection pour leur substituer un représentant unique. Il s'agissait, autrement dit, d'une tentative de centralisation, dont l'ébauche n'était jusqu'ici que faiblement institutionnalisée par la possibilité de convoquer l'Assemblée de la "nation" (*asagawar n temust*) en cas de problème interconfédéral, d'une part, et par les fonctions de l'*amenukal* d'Agadez, d'autre part.

Dans l'idée de Kaosen, les pouvoirs (qui s'équilibraient jusque-là entre les grands pôles confédéraux) seraient concentrés entre les mains d'une sorte de pré-

9. Ou du moins réduire leurs prérogatives au simple rôle de chefs de guerre.

sident qui ne serait plus seulement un arbitre entre les chefs de confédérations (*ettebelen*), mais aurait également un pouvoir exécutif. Le nom utilisé pour définir ce rôle nouveau est *agefaf* qui désigne la partie musculaire protégeant les vertèbres de l'échine, c'est-à-dire la charpente de la société. Située entre les omoplates, cette partie de la colonne vertébrale où se concentre la force et où l'on charge les fardeaux sur un animal de bât est appelée *ézmer*, terme de la même racine que *zemmer* qui signifie "résistance".

Dans la vision de Kaosen, le dos est usé, il lui manque cette masse protectrice. Les côtes articulées aux vertèbres, ce sont les *ighollan* avec leurs représentants ; et les muscles qui les isolent du fardeau extérieur, c'est ce nouveau chef, dont la fonction s'exprime encore par une métaphore connotant la protection, et qui devient l'interlocuteur direct non pas des chefs suzerains de confédérations hiérarchisées, mais celui des représentants des clans de tout rang placés sur pied d'égalité.

Notons que Kaosen avait constitué autour de lui une armée professionnelle en recrutant des guerriers dans toutes les catégories sociales touarègues (suzerains, vassaux, religieux, affranchis, forgerons, esclaves) et également à l'extérieur de la société (Chaanbas, Harratin du Fezzan…). Il suivait en cela cette même idée selon laquelle seules les capacités individuelles doivent conférer à chacun une fonction et une place particulière dans la société.

Kaosen arrive dans l'Aïr au campement central des Ikazkazen et y rallie la majorité des jeunes de sa confédération. Lui-même est de la fraction des Igerzawen qui sont massivement partis en exil dans les années 1900 ou se sont agrégés aux autres groupements ikazkazen après la mort de leur chef, Wouro. Quand la lutte armée est engagée, Adamber des Tshinwafara, chef (*ettebel*) de l'ensemble des Ikazkazen, va se ranger aux côtés de Kaosen, même s'il n'est pas d'accord avec sa manière de résister qui ne respecte pas le code de l'honneur et le devoir de protection des "pauvres" (voir chapitre 1 : 39).

Après son échappée hors de l'Aïr, Kaosen est tué par les Turcs en 1918 et sa troupe se fait décimer à Gatrun. Un petit nombre de guerriers restent dans le maquis avec Tagama, l'*amenukal* de l'Aïr, tandis que d'autres combattants escortent les enfants rescapés jusqu'à Zinder pour accomplir la "soumission".

La soumission

Après la défaite de Kaosen et la répression militaire qui vida l'Aïr de la moitié de ses habitants, que deviennent les institutions politiques touarègues et les hommes qui les représentaient ?

Les chefs de guerre, compagnons de Kaosen, sont morts, emprisonnés ou partis dans un exil lointain à cause du déshonneur de la défaite. Certains ont rejoint la diaspora de la région d'Abéché entre le Tchad et le Soudan qui s'était

formée depuis l'invasion française. Tagama, l'*amenukal*, est étranglé dans sa cellule, Fona meurt tout aussi brutalement en prison…

Les rapports politiques se sont transformés. Les chefferies, les regroupements de tribus et les protectorats sont passés sous la domination des Français qui ont opéré des découpages administratifs divers et émietté les "chefferies" en rendant autonomes chaque tribu au sein des confédérations. D'autre part les mouvements nomades sont contrôlés.

En fait, l'espace politique ne s'est pas seulement rétréci ; il a aussi profondément changé de nature.

La principale attribution des chefs se limite désormais à *rassembler l'impôt*.

> « À l'époque où l'on a perdu la guerre et où l'on a fait notre soumission aux Français, l'impôt est devenu obligatoire par têtes d'animaux et d'hommes ».

Des "moyens" logistiques, c'est-à-dire l'appui de la force armée coloniale, soutiennent à l'occasion l'action des chefs agréés, dont certains ont la possibilité de se muer en véritables despotes locaux, ayant à rendre compte de leurs actions seulement devant le régime colonial et non plus devant le peuple. Mais il y a aussi une *désaffection* massive des candidats pour le "pouvoir" que remarque par exemple l'ethnologue danois Nicolaisen (1982 : 36) :

> « dans la plupart des tribus, le prestige attaché à la chefferie est très mince, et on dit que les chefs ont beaucoup de difficultés à collecter leurs impôts. Dans de nombreuses tribus vassales, les chefs changent fréquemment, car les gens qualifiés refusent souvent d'être élus, ou se retirent après quelques années ».

Les chefs sont devenus les exécutants du pouvoir colonial et le manque d'enthousiasme pour remplir cette fonction est aisé à comprendre. La charge de chef est vidée de son contenu bien que les autorités coloniales, le cas échéant, la créent de toute pièce tout en prétendant respecter la coutume.

Ainsi, la clause d'exclusion pour la nomination d'un chef est énoncée par Maillochau (24) sans ambiguïté : n'avoir aucun passé de résistant. Cela élimine d'emblée beaucoup d'ayants droit :

> « Actuellement le processus de désignation (des chefs) est à peu près semblable (à la coutume), l'administration entérine la nomination du candidat désigné par les notables, *à moins d'un empêchement majeur résultant du passé de la personnalité du chef proposé* ».

Et le même auteur constate à la suite :

> « Actuellement, le chef n'est plus guère que le percepteur d'impôts ».

Pour des raisons politiques et économiques, la reprise du trafic caravanier est encouragée par les Français en 1920. Il s'agit comme, le précise un rapport du chef de territoire d'Agadez daté de la même année de :

> « donner comme but simple à tous les nomades l'élevage : labeur calme incompatible avec la rébellion » (cité in Kimba Idrissa : 1953).

Cependant, vers 1930, le trafic apparaît réduit par rapport à ce qu'il représentait avant la révolte.

L'émiettement politique des Ikazkazen

L'unité politique que constituait la confédération (*taghma*) des Ikazkazen, représentée par un chef (*ettebel*), va être divisée et remodelée à travers des rattachements administratifs multiples et disparates. Ainsi, le noyau dirigeant des Ikazkazen, composé au départ de quatre branches "sœurs", est découpé en trois unités autonomes : les Tshinwafara et les Afagarwel sont rattachés séparément à Agadez, tandis que les Kel Ezareg dépendent d'Iferouan. Plus tard, les Afagarwel demanderont leur rattachement à Iferouan. Les Igerzawen dont la majorité s'est exilée ne sont plus représentés comme groupe indépendant.

La même fragmentation s'opère sur toutes les tribus qui étaient dans l'orbite politique des Ikazkazen et qui sont détachées de la confédération. Le découpage est extrême, chaque fraction devenant administrativement indépendante.

Ainsi, les Kel Tekreza et les Kel Agalal sont divisés et rattachés à Iferouan ; les Ifadeyen à Tanout ; les Kel Gharus, divisés en deux, à Agadez ; les Kel Tagayt, séparés en plusieurs unités, à Iferouan ; les Ihaggaren, divisés en quatre groupes, deux rattachés à Agadez et deux autres (Ikaramoyen et Kel Ghabsa) à In Gall ; une partie des Ifadalen, certains Kel Tamat et les Kel Tagama sont rattachés à Zinder, tandis que d'autres restent inclus dans les Afagarwel dépendant d'Iferouan ; les Ifoghas sont rattachés pour une part à Tanout et pour l'autre, divisée en deux groupes, à Agadez ; les Ibuzalagen, métis d'affranchis et d'Ikazkazen nobles, restent partiellement rattachés aux Tshinwafara et, pour le reste, constitués en tribu indépendante ; parmi les nombreux affranchis (*ighawelen*), les Elburdaten sont en majorité rattachés à Tanout ; enfin une nouvelle tribu est créée en amalgamant des affranchis des Ikazkazen et des Kel Gharus, des Elburdaten et les Imezuren. Quant aux tentes Ikazkazen du Damergou et de l'Alakouas, devenues centres de nouvelles confédérations tout en restant des antennes australes de la confédération-mère à laquelle les lient toujours de nombreuses relations économiques, sociales et politiques, elles sont découpées entre Zinder et Difa.

L'atomisation administrative des unités politiques les plus restreintes entre Agadez, In Gall, Iferouan, Tanout, Zinder, Difa, entérine l'éclatement politique de la confédération des Ikazkazen, dont le chef ne représente plus désormais qu'une fraction de tribu.

Un nouveau portrait de chef : le protecteur pacifique

Après la soumission des compagnons de Kaosen aux Français en 1918, Adamber, le chef des Ikazkazen, détruit en l'incendiant le tambour de commandement (*ettebel*), symbole du pouvoir de sa confédération. Il décide de quitter la chefferie pour la céder à son frère cadet, Abukhya. Ce dernier à son tour se destitue et installe à sa place son neveu utérin, Akédima, qui est tout jeune et accepte cette charge par devoir.

« C'est par obligation qu'il a dû accepter la place de son oncle Abukhya qui ne pouvait diriger la tribu en étant placé sous un autre maître » (Ghayshena).

Contraint d'être un relais entre le pouvoir colonial et les membres de son unité politique désormais fort restreinte, Akédima va développer une stratégie nouvelle qui, si elle se définit encore par rapport à l'idéologie de la protection, demande dans les circonstances de la domination coloniale une abnégation certaine :

> « C'est lui qui est devenu le stratège de l'époque moderne… Quand ses oncles l'ont mis au pouvoir, ils n'ont cherché qu'à en faire un épouvantail… Mais lui, par la connaissance du passé et par la stratégie, il a sauté le piège, s'est dressé et a restauré la chefferie des Tshinwafara et de tous les Ikazkazen, mais aussi de l'Aïr. Il lui a restitué son rôle d'autrefois bien que placée sous la contrainte de la domination étrangère : il a refusé que tous les « pauvres » soient dominés et pour cela, il fallait accepter d'être dominé à leur place. Il est devenu le bouclier qui les protégeait des ennemis. Ce rôle est très difficile, rares sont les chefs qui l'ont endossé à l'époque de la colonisation française. Je ne dis pas que notre père dépasse les autres en capacité ni en intelligence, mais il les surpasse surtout par l'absence de convoitise et par la préférence qu'il donnait à sa société plutôt qu'à sa personne » (Ghayshena).

Le paiement de l'impôt était la principale préoccupation des Français. Pour éviter l'intervention des goumiers dans les campements, Akédima, qui était le gestionnaire des biens collectifs (*akh n ébawél*)[10] des Ikazkazen, faisait l'avance de la totalité des taxes, avec l'aide et le soutien matériel de plusieurs de ses parents et alliés. Ensuite, il récupérait la somme en douceur auprès de ses protégés :

> « Ensuite, doucement, il allait voir les pauvres qui lui remboursaient peu à peu par des cordes, des bricoles jusqu'à ce que toute la confédération paye son tribut sans qu'aucun représentant de l'État français ne dépasse notre tente à nous qui dirigions. Ainsi, jusqu'à la mort de notre père, aucun de nos pauvres n'a eu à affronter un goumier avec son fouet, au service de l'armée française… Ils ont vécu une vie qui n'affrontait pas directement la contrainte, mais nous, au-dessus d'eux, nous portions le fardeau de la domination… »

Ghayshena conclut :

> « À leur place, nous, on s'est fait dominer et piétiner, cela faisait partie de notre stratégie avec laquelle nous allions résister ».

Ainsi, émerge un nouveau portrait de chef, qui interprète son rôle de protecteur sur un mode qui n'est plus guerrier ni héroïque, mais non violent, presque sacrificiel, acceptant d'exposer son honneur à la domination extérieure pour éviter à ses protégés une contrainte directe et non négociable.

L'indépendance

Cependant, quand l'indépendance s'annonce, Akédima va organiser l'éclipse de sa famille au pouvoir : il estime que ses stratégies ne sont à présent plus applicables en conservant sa dignité et celle de ses dépendants ; il est fatigué, usé ; et

10. Voir à ce sujet HCH et Hawad, 1987.

enfin, il pense que son successeur potentiel est trop jeune pour tenter quoi que ce soit. À son retour d'Agadez, à la suite d'un entretien avec les autorités coloniales, deux ans avant l'indépendance, il décide de disparaître en ayant auparavant organisé sa succession et affranchi tous ses esclaves :

> « Notre père, dit Ghayshena, préféra confier sa dignité à la mort plutôt que de la perdre en faisant des concessions à l'ordre nouveau des États qui n'avait ni queue ni tête sauf le déshonneur… Et nous nous sommes réveillés comme des mouches dans une toile d'araignée ».

Le chef fantoche

La dernière parade organisée par Akédima contre l'ordre imposé sera la nomination d'un chef fantoche[11]. C'est à sa fille aînée, Ghayshena, qu'il confie le soin d'accomplir sa volonté politique. Après la disparition d'Akédima, l'Assemblée va se réunir autour de l'*amenukal* de l'Aïr et de l'*anastafidet* pour arbitrer les choix successoraux émanant des différentes tribus encore rattachées à la confédération des Ikazkazen Tshinwafara.

À ce sujet, se pose à nouveau la question du lieu véritable du "pouvoir" de décision. En effet, l'Assemblée, sous la tutelle des Français, se prononce majoritairement pour élire le fils aîné du chef décédé, qui détient le droit à la chefferie par sa mère, donc légitimement selon la règle matrilinéaire :

> « À la mort de notre père, l'*anastafidet* et l'*amenukal* d'Agadez, ainsi que les Français et quelques chefs des familles et des tribus que nous dirigions ont voulu nommer le plus âgé de nos frères à sa place » (Ghayshena).

Mais cette décision s'oppose à la volonté de la tente-mère des Ikazkazen, noyau matrilinéaire (*ébawél*) où se recrutent les dirigeants. Le candidat que propose la tente-mère se caractérise par un certain nombre de traits qui en temps ordinaire devraient immédiatement le disqualifier : l'absence de personnalité, le manque d'honneur, et enfin le fait d'être "étranger", *akazkaz* uniquement par son père.

> « On l'a choisi parce que même s'il était insignifiant, il connaissait la méthode avec laquelle [Akédima] gérait la tribu. Et il était également le genre de guerrier qui ne refuserait pas les embrouilles déshonorantes et les querelles infamantes qui adviendraient… Puisque nous allions affronter le déshonneur, nous lui offririons celui qui était capable de le partager, lui qui, même s'il était de notre tribu par son père, avait sa mère qui n'était pas de chez nous, mais des Kel Gress. Ainsi, personne ne nous soupçonnerait d'avoir enterré le visage des dirigeants qu'étaient nos ancêtres » (Ghayshena).

Cependant, la raison de l'*ébawél* est loin de l'emporter au sein de l'Assemblée. Alors, c'est Ghayshena, la représentante la plus âgée de la tente-mère, qui va intervenir en personne, comme le font les éminences grises quand leurs conseils ne sont pas suivis. Elle se rend elle-même à l'Assemblée pour y agir :

---

11. L'allégorie du chef fantoche, dernier paravent contre la domination extérieure, est au centre d'un roman de Hawad (1991) traduit du touareg : *Froissevent*.



Ghayshena welet Akedima, Aïr, 1981 (Photo N. Echard)

> « Voyant que la situation se troublait et s'échauffait et que ceux qui voulaient mon frère comme successeur étaient plus nombreux que ceux qui désiraient l'épouvantail par lequel nous voulions préserver notre honneur qui n'était plus d'époque, je me suis levée en personne. J'ai mis une ceinture noire sur mes pagnes et je suis partie à l'Assemblée des hommes, des chefs, des "Rattachés", des Français et des citadins d'Agadez ».

Ghayshena est accueillie par l'*anastafidet* Abdu, l'un des chefs-arbitres de l'Aïr, ainsi que par Baba, son oncle maternel, et Khamid, le cousin de son père. À Abdu qui lui oppose la décision de l'Assemblée et en plus le rattachement du candidat à la tribu par le père (« Dans tout l'Aïr et l'Ahaggar, où as-tu vu un homme succéder par son père ? »), Ghayshena répond que les stratégies ont changé et qu'il faut refuser de jouer un rôle quelconque dans ce simulacre de pouvoir :

> « La société ne tient plus sa longe. Alors changeons de stratégie comme le monde a changé… Nous, les femmes et notre frère ainsi que tous ceux qui sont responsables des décisions politiques (*tinaden*), nous allons nous retirer et nous abriter sous l'honneur de nos parents, sans le salir… nous préférons rester sans chefferie (*ettebel*) plutôt que souiller ce que nous avons bâti. Ignores-tu que depuis l'année de la défaite [1918], nous avons brûlé le tambour qui symbolisait notre pouvoir ? Notre père lui-même n'était qu'un rapiéçage pour notre sauvegarde. Puisqu'il est parti en jouant son rôle au-delà du mal et du bien, nous ne voulons aucun héritier de son *ettebel* pour s'occuper de ce semblant de pouvoir ».

L'*anastafidet* demande alors à Ghayshena de remplacer son frère, mais elle lui oppose énergiquement le renversement de leur monde et de leur ordre politique :

> « Abdu, je vois que tu n'as pas compris nos stratégies ni que les choses ont changé. Nous ne sommes plus à l'époque où les femmes gouvernaient. Il faudrait que le pouvoir soit encore dans les tentes pour que les femmes prennent les décisions, et que les hommes les appliquent… Mais aujourd'hui que les décisions sont aux mains des Français et que ce sont les villes[12] qui décident, qu'est-ce que cela signifierait le pouvoir d'une femme ? »

Ghayshena emportera cette dernière décision et c'est son candidat qui sera nommé. Il se transformera à l'occasion en despote, faisant intervenir l'armée pour récolter les impôts ou pour régler certains différents. Pourtant, Ghayshena ne fera rien pour le destituer ; au contraire, elle le défendra contre les autres membres de la confédération pour qu'il demeure dans ses fonctions.

Ainsi, la famille dirigeante s'est retirée volontairement, quand elle a jugé que la charpente même de la société était détruite, choisissant le repliement et la non – participation au nouveau jeu politique.

> « Notre confédération (*taghma*) s'est retirée, en se torsadant avec ses blessures derrière le paravent de l'épouvantail qu'elle avait avancé pour chercher à résister dans la pénombre de ceux qui n'ont pas d'os ». (Ghayshena)

Le pouvoir dès lors a complètement changé de nature. Il est incarné par « ceux qui n'ont pas d'os », c'est-à-dire ceux qui ne sont soutenus par aucune

12. C'est-à-dire *l'amenukal* d'Agadez et l'*anastafidet* sous le contrôle de l'autorité coloniale.

organisation politique et sociale, ceux qui ne sont là que par des volontés extérieures, indépendantes de la société.

L'espace politique et social touareg apparaît progressivement réduit pour se limiter finalement à l'étroitesse des intérêts individuels. Des structures "coutumières", il ne reste qu'une coquille vidée de sa substance.

« Tous les rôles de la société ont changé… Les décisions ne dépassent pas le campement, chaque chose est devenue l'affaire de la tribu, puis du campement et maintenant nous nous replions jusqu'à ce que cela devienne une affaire d'individu » (Ghayshena).

Tandis que "l'indépendance" s'annonce, la désarticulation, la dislocation, la tribalisation de la société touarègue paraissent accomplies à Ghayshena. Le "politique" s'est éteint.

> « À cette époque, toutes les occupations se sont réduites aux tâches domestiques… Notre vie, nous l'avons repliée sous nos orteils, au contraire d'autrefois, où nos regards perçaient les horizons qui étaient au-delà de la société touarègue, vers l'univers tout entier ».

Une tentative de coup armé

Le nouveau chef des Ikazkazen est donc nommé. En ce temps, peu avant la proclamation des indépendances, des contacts secrets auraient été pris par certains militaires français avec les chefs de l'Aïr, dont ceux des Ikazkazen (Tshinwafara, Afagarwel, Kel Ezareg). L'un d'eux, Fakando, en témoigne :

> « Un Français (littéralement "infidèle", *akafar*), un grand échalas qui dirigeait la section des méharistes qui nomadisaient dans l'Aïr… m'a convoqué au puits de Sikerat… Le Français m'a dit : « Je vais vous donner des armes pour empêcher les Noirs de posséder le désert touareg après notre départ… Moi et d'autres officiers de l'armée française, on va organiser vos tribus pendant le rassemblement de juillet. À cette date, nous vous réunirons tous… Après vous prendrez les armes pour les distribuer à vos guerriers car le pays est à vous et vous allez le protéger. Nous, il n'est pas à nous, nous allons partir ».

Les chefs touaregs sont sceptiques :

> « La guerre que nous n'organisons pas nous-mêmes, nous ne nous en mêlons pas. Comment celui qui hier empêchait le lait de monter peut-il traire aujourd'hui ? » (Fakando)

Le 14 juillet 1960 arrive. Seuls les chefs-arbitres de l'Aïr : l'*amenukal* d'Agadez Umaru (Oumarou) et l'*anastafidet* Abdu (Abdou), sont mis au courant des projets secrets et convoquent les chefs nomades pour le lendemain. L'Assemblée est houleuse. S'y affrontent ceux qui pensent que la situation à venir est inéluctable et ceux qui espèrent encore la renverser en saisissant toute occasion pour parvenir à leurs fins. Finalement, l'Assemblée décide d'envoyer une lettre au nom des Kel Aïr et de tous les Touaregs pour demander justice à la France :

> « Puisque vous quittez le pays touareg, rendez-nous notre pays tel que vous nous l'avez arraché après la défaite de Kaosen. Nous ne voulons pas que les Noirs ni les Arabes nous dirigent… Puisque l'indépendance s'annonce et que vous la donnez, alors nous aussi, les Touaregs, nous voulons nous diriger nous-mêmes et rassembler notre société toute entière, là où elle se trouve, dans notre pays. Nous voulons que notre pays soit un seul pays » (Fakando).

La lettre aurait été écrite en arabe par Malem Alemin, l'un des lettrés musulmans d'Agadez, et adressée au président de la République française, c'est-à-dire, en 1960, à Charles de Gaulle (les recherches entreprises dans les Archives pour retrouver cette lettre n'ont pas abouti, d'autant moins que l'accès à de nombreux dossiers de cette période est actuellement restreint).

Plus réticent au départ, l'*amenukal* aurait été gagné par la fougue de l'*anastafidet* lequel, raconte Fakando présent à cette réunion, demanda aux chefs de :

> « combattre pour le pays touareg, par une guerre semblable à celle de Kaosen : Touaregs de Ghat, dans l'Ajjer, jusqu'au sud de l'Aïr, au Damergou, et de Tombouctou jusqu'à Bilma, tout le pays touareg (*akét akal n Imajaghen*), dressez-vous pour reconstruire le pays et le diriger… »

Les différents membres de l'Assemblée restent à Agadez pour attendre la réponse à leur lettre. Onze jours plus tard, le 25 juillet, les deux chefs-arbitres, l'*anastafidet* et l'*amenukal*, sont arrêtés. Seuls certains chefs nomades parmi les *ighollan* sont alors convoqués par les Français et amenés à Niamey : il s'agit de Sidi des Kel Fadey, Bukha des Kel Ferwan, Taghalo des Kel Timia.

Les différents récits insistent sur le fait que les "représentants" touaregs choisis en cette circonstance ont été recrutés parmi les *ighollan* qui n'ont pas résisté aux Français ; par contre, aucune des tribus qui ont mené jusqu'au bout la guerre anti-coloniale parmi les Kel Aïr et les Kel Azawagh n'a été sollicitée :

> « ils ont choisi leurs propres têtes, ceux qui avaient peur de défendre la cause touarègue » (Fakando).

Sont décrites alors les manipulations et les intimidations de ces chefs jugés "faibles" à qui l'on fait croire que l'*amenukal* et l'*anastafidet* – mis en place par les Français eux-mêmes – ont été égorgés et qui, terrorisés, se désolidarisent des chefs-arbitres pour sauver leur peau. Ces derniers, accusés d'être des agitateurs et de convoiter le pouvoir à des fins personnelles, seront arrêtés. À leur place, Niamey nomme le fils de l'*amenukal* et le frère cadet de l'*anastafidet*, se conformant à l'interprétation coloniale du "droit coutumier", qui préfère mettre l'emphase sur la légitimité généalogique du candidat plutôt que sur ses capacités à être élu, autrement dit sur sa représentativité politique.

Après plusieurs années, Umaru sera libéré. A In Gall, il apprend qu'Abdu est toujours en prison. Alors il refusera d'aller à Agadez.

> « Je ne retournerai pas à Agadez ni à ma chefferie tant que l'Aïr et les pays touaregs ne sont que des pièces rapportées sur la trame d'autres États où les Touaregs sont seulement des sandales que les soldats chaussent » (Fakando).

Abdu est resté dix ans en prison. Quand il est revenu à Agadez, il s'est complètement désintéressé du nouveau pouvoir. À son tour, le récit de Fakando, comme celui de Ghayshena, s'achève sur le constat du recroquevillement de la société touarègue et de la dérision des fonctions "politiques" réservées aux Touaregs :

> « Il s'est installé dans la vieille maison de son père et sa seule activité a été de jouer au damier (*dara*). Du matin au crépuscule, il était entouré de courtisans, de griots, de marginaux qui n'aimaient pas l'État et de hors-la-loi qui se réunissaient chez lui pour jouer au damier et tuer le Niger et son pouvoir dans ces jeux…
>
> Il n'a plus participé à aucune manifestation officielle, ni fête, il ne se promenait plus dans les rues d'Agadez, il ne visitait pas l'Aïr… C'est comme si toute la planète touarègue s'était rétrécie et ne dépassait plus le seuil de sa porte » (Fakando).

Les contours du monde touareg

Il est intéressant de comparer ces récits oraux et les arguments qu'ils développent sur la période des indépendances à d'autres réactions tourègues qui ont éclos à la même époque – animée en toile de fond par le projet OCRS. Ainsi, dans l'Ouest du pays touareg : la Tademekkat – du côté qui va être rattaché majoritairement au Mali et à la Haute Volta – furent rédigées une pétition datée du 30 octobre 1957 et une lettre ouverte datée du 30 mai 1958[13], signées par les notables nomades et sédentaires des régions de la boucle du Niger (Touaregs – en particulier Kel Intessar, Igawdaren, Imedédaghen, Idawshak –, Bérabish, Maures, citadins de Tombouctou, de Gao…, Songhay, Zarmas, et commerçants Dioulas). Ces documents écrits dénoncent entre autre l'exclusion « des Touaregs et de leurs assimilés les Maures » comme interlocuteurs dans la passation future des pouvoirs ainsi que l'arbitraire des découpages successifs qui ont bouleversé leur territoires :

> « C'est avec ces Touaregs et ces Maures que la France avait traité des affaires du pays : 1/Par l'intermédiaire de Elhaj Abdul Kader, Ambassadeur de Tombouctou à Paris en janvier 1885, dix ans environ avant l'arrivée française ; 2/Avec les chefs Maures et Touaregs après l'arrivée française et jamais avec les Africains noirs du Soudan (partie sud du Haut Sénégal Niger) qui n'existait pas encore à cette date… »

L'atomisation et le fractionnement administratifs du pays sont énumérés pour mettre en évidence le caractère artificiel des frontières :

> « 1904, création de la Colonie du Haut Sénégal Niger (qui comprend région de Tombouctou et Zinder) ; 1905, création du territoire militaire de Zinder au Tchad ; rattachement du Hoggar au Territoire du Sud ; 1910-1911, création du Niger et rattachement de Tombouctou au Niger ; 1919, création de la Haute Volta ; 1912, création du cercle de Oualata, Néma ressortissant de la région de Tombouctou, etc. ».

Ce document aboutit à des revendications clairement exprimées :

- La première est de « rester toujours français musulmans avec notre cher statut privé » ;

- La deuxième affirme l'« opposition formelle au fait d'être compris dans un système autonome ou fédéraliste d'Afrique noire ou d'Afrique du Nord » ;

- La troisième demande à être « séparée politiquement et administrativement et le plus tôt possible d'avec le Soudan-Français pour *intégrer notre pays et sa*

13. Voir la reproduction de ce document in H. Claudot-Hawad (éd.) 1993.

région Boucle du Niger au Sahara Français dont faisant (*sic*) partie historiquement, sentimentalement, ethniquement ».

Comme dans les récits oraux, on retrouve ici l'idée d'un ensemble politique touareg à reconstituer, associée au refus d'être "régionalisé" dans une structure fédéraliste dont le "centre" se situerait en Afrique noire ou au Maghreb. Dans le cas où l'unification politique et administrative du Sahara ne serait pas immédiatement réalisable, les signataires de la lettre envisagent par ailleurs trois solutions d'attente : leur rattachement provisoire au Niger comme avant, ou à la Mauritanie, ou une réorganisation érigeant l'ensemble de la province de Tombouctou, de la Boucle du Niger et du reste de la zone saharienne de l'AOF de l'Est de la Mauritanie en circonscription à statut spécial administrativement et politiquement distincte des territoires limitrophes.

On peut mesurer l'écart entre la logique politique des chefs touaregs dans les années 1960 et celle qui a prévalu dans les revendications exprimées depuis 1990 par les fronts armés touaregs.

Les reformulations du politique

De l'étude de ces récits se dégage une conception du politique profondément confédérale, qui s'appuie sur plusieurs principes : l'un est l'équilibre des pouvoirs, géré et garanti par l'Assemblée et par un chef idéalement "arbitre", sans pouvoir coercitif[14] ; le deuxième est un principe dynamique présent également dans la pensée philosophique qui, plutôt que de classer les faits en états statiques, préfère les penser en étapes transitoires et éphémères (voir Hawad, 1993b) ; cette idée relativise le principe hiérarchique qui entre en concurrence avec les deux premiers cités ; enfin, apparaît la nécessité de la pluralité et de la diversité des rôles.

L'opposition en effet est conçue non seulement comme un moteur du politique mais aussi de la société, de la pensée, de l'univers.

Le pouvoir politique s'accomplit à travers plusieurs rôles distincts et de préférence dissociés : décision, caution morale, représentation, exécution… De ces récits ressort que le vrai pouvoir politique se passe en principe de démonstration ostentatoire. La dérision du pouvoir apparent qui, pour exister, a besoin de se manifester (rappelons à ce propos l'extrême sobriété d'apparence, érigée en valeur, de l'aristocratie) s'instaure, tout comme l'idée complémentaire que ceux qui faisaient véritablement la politique du monde touareg n'avaient pas besoin d'expression publique ni de démonstration et ne se donnaient pas forcément en spectacle. Se dessine alors la notion d'éminence grise incarnée par exemple par les femmes d'une "tente" dirigeante, représentant la force stable qui

14. À ce propos, on mesure à quel point l'appellation de "chef suprême" (utilisée par Foucauld et largement reprise par la suite) traduit mal la notion d'*amenukal*.

n'intervenait au grand jour que lorsque ses messagers ou ses exécutants étaient inefficaces.

Dans cette optique, le "chef" apparaît davantage comme un représentant capable de cristalliser le consensus autour de sa personne – il est par définition révocable –, plutôt que comme un dirigeant autoritaire.

En politique, le rôle des femmes était d'assurer la continuité entre les membres de la société et de tisser les liens à l'intérieur et à l'extérieur du monde touareg en gérant les alliances politiques. Les décisions féminines traçaient ainsi le contour des réseaux matrilinéaires au sein desquels circulaient les biens collectifs et les individus. Dans les milieux dirigeants, le souci d'élargir le cercle des alliés et des "protégés" et enfin de toujours renforcer les liens interconfédéraux apparaît très important au début du siècle. Après la "soumission", ces stratégies sont relâchées ou abandonnées, pas seulement à cause de l'appauvrissement de la société et de son émiettement administratif, mais aussi par la transformation de la nature du pouvoir et des enjeux politiques. Les contraintes institutionnelles et morales qui pesaient sur l'usage du pouvoir (notamment le consentement des sujets, le devoir de protection et l'honneur) se sont estompées au profit d'un critère dominant : la capacité à satisfaire les intérêts de l'État nouveau. Par ailleurs, le pouvoir dit coutumier est désormais doté d'une force coercitive connexe, d'abord l'armée coloniale, puis nationale. Les difficultés apparaissent insurmontables dès lors qu'il s'agit de concilier les deux perspectives dans la même fonction.

L'éclipse actuelle des rôles politiques féminins est un bon révélateur de l'état de la société civile privée d'initiatives politiques.

Aujourd'hui, dit Ghayshena, le pouvoir s'arrête au « seuil de la tente » :

> « La société touarègue tout entière est en train de se replier, couche après couche. Ses visions et ses projets se plissent et reviennent à l'intérieur de la tente et même à l'intérieur du cœur, mais chacun de nous fait semblant que le ciel ne nous est pas encore tombé sur la tête et que les horizons ne se sont pas télescopés ni réduits à un espace infime, celui qui se situe entre la bouche et le ventre ».

Pour les anciens dirigeants qui ont participé eux-mêmes au « tissage de la trame de la société », rien ne saurait naître de ce morcellement et de cet isolement des ensembles politiques :

> « Les Touaregs, tant qu'ils n'ont pas trouvé de remède pour leur politique, tout ce qu'ils organiseront ne les abritera pas durablement » (Ghayshena).

Cette vision va complètement à l'encontre des idées qui prévalent dans les publications du savoir occidental, aussi bien anciennes (Archives coloniales) que récentes (voir par exemple Bourgeot, 1992, ou Adji, 1992), pour qui, d'une part, les vues politiques des chefs "traditionnels" étaient nécessairement restreintes, limitées à l'intérêt immédiat de leur tribu ou de leur parenté ; d'autre part, les chefs aristocrates, pour maintenir leur privilèges, auraient inévitablement collaboré, devenant le relais obligé du pouvoir colonial ; enfin, les rebelles

actuels – dont les représentants sont qualifiés d'"intellectuels" car scolarisés dans les écoles de l'État colonial ou indépendant – s'opposeraient aux hommes politiques du passé, par l'acquisition de concepts nouveaux, comme les idées de "nation", de "fédération" ou même de "révolution", empruntées aux sociétés étatiques modernes.

En comparant les représentations du politique et les revendications exprimées jusqu'il y a trente ans avec celles d'aujourd'hui, c'est plutôt à un rétrécissement et à une fragmentation extrême de l'espace politique contemporain qu'on assiste. Pas plus les chefs touaregs officiels dits "coutumiers" que les rebelles des fronts armés ne paraissent aujourd'hui avoir la capacité de représenter davantage qu'une tribu ou une région.

Par rapport à la conception politique et au cadre d'action des anciens dirigeants, visant « des horizons au-delà même de la société touarègue, vers l'univers tout entier » comme le disait Ghayshena[15], l'intelligence politique des scolarisés – qui semblent avoir parfaitement intégré la logique des États modernes – s'exerce dans un cadre extrêmement réduit.

Si dans l'arrière-pays, les raisonnements politiques exprimés se réfèrent encore à des espaces relationnels très larges, communautaires et intercommunautaires (*temust n imajaghen*, *tamurt*[16] et sociétés voisines), ces réseaux sous-jacents n'ont pas été réactivés par les récents mouvements de rébellion. Aucun manifeste ne les évoque[17], que ce soit par stratégie ou plus vraisemblablement par ignorance.

Au contraire des interprétations évolutionnistes qui analysent la naissance des fronts armés comme une soudaine prise de conscience politique, c'est la thèse inverse que je soutiendrai : la rébellion ne relève pas d'un effet de transition que vivrait une société lignagère et segmentaire accédant soudain à une conception étatique du monde. Elle illustrerait plutôt le malaise né de l'étouffement du "politique" – de ses structures et de ses dynamiques – pour aboutir à une rétraction de la société à l'échelle tribale, familiale, individuelle, aggravant la marginalisation des êtres, l'opacité de leur avenir et la violence prévisible des réactions qui émailleront encore cette lente extinction.

15. Par exemple, voir les alliances recherchées ou nouées par le seul chef des Kel Intessar, Mohamed Ali ag Attaher Insar (1990 : 91-98), au moment de l'indépendance, à une échelle non pas régionale ni nationale, mais véritalement internationale.

16. Voir les articles parus dans alem igawgawen, "Le Chameau Bègue" (journal touareg en tifinagh) et Hawad, 1992.

17. Voir l'article de Dahbia Abrous, 1993.

4

Ordre sacré et ordre politique

L'exemple du pèlerinage aux lieux saints chez les Touaregs de l'Aïr*

Dans l'Aïr, l'islam touareg se caractérise par deux manifestations rituelles importantes : *tagdudt* qui désigne le pèlerinage aux lieux saints, et *tégadezt*[1], littéralement la "visite", le "séjour", appelé encore, selon deux termes empruntés à l'arabe : *tahajara* s'il s'agit de la retraite de quarante jours et *ebarek* pour une visite brève de quelques jours. Individuels ou collectifs, les séjours, s'ils s'accomplissent dans un cadre restreint, avec des proches, membres de la famille ou du clan, relèvent de décisions simplement personnelles. Par contre, certaines retraites de longue durée ainsi que les pèlerinages, de plus grande amplitude, concernent des collectivités élargies. Dans ce chapitre, je m'intéresserai au pèlerinage annuel qui rassemble toute la communauté de l'Aïr et dont l'ordonnance révèle clairement le lien étroit qui unit ici ordre sacré et ordre profane.

Pour orienter ma recherche, je me suis d'abord interrogée sur la signification que les Touaregs eux-mêmes accordent à ces pratiques et sur les éléments qui leur paraissent déterminants et porteurs de sens. L'enquête a été menée dans la tribu dominante de la confédération des Ikazkazen qui dans l'organisation politique de l'Aïr jouait autrefois un rôle important sur le plan politique et guerrier.

Pour désigner ce pèlerinage sur la tombe d'ancêtres et de saints, le terme utilisé est *tagdudt*. Il sert aussi à qualifier un « ensemble de personnes réunies autour d'un but ou d'un idéal commun » – religieux ou profane – et dénomme par extension la "foule" (Hawad, 1985). Cette appellation est rapportée à *agdu* qui signifie "être égal". Les dérivés de cette racine sont nombreux et constituent un champ sémantique très riche qui contient entre autres les notions de *agdud*[2], "peuple", *énemegda* : "égalité", *énemegdad* : "concession, accord, entente", *tegduda* : "pouvoir du peuple, démocratie".

---

* Paru en 1996 in S. Ferchiou (éd.), *L'islam pluriel au Maghreb*, CNRS éd., Paris, 223-239.

1. Terme issu de la racine *gdz* qui signifie selon les formes et les parlers *gedez* "visiter", *egdez* "se réunir", enfin *égedez* "foyer, famille" (voir Chaker, 235).

2. Pour la définition de ce terme dans divers parlers berbères, voir Morin-Barbe, 1985 : 246.

Une fois par an se déroule ainsi la grande *tagdudt* qui accomplit le tour de l'Aïr et réactive les liens entre les différents groupements.

Composé d'hommes, le cortège, au fur et à mesure de sa progression, va s'adjoindre de nouveaux participants jusqu'au rassemblement final des délégations parties de tout le pays. À chaque étape nouvelle, une ou deux nuits seront passées à veiller auprès des lieux saints et des tombes. À cette occasion, des taureaux seront sacrifiés[3] et la foule composée des pèlerins et des hôtes qui dans les différents territoires les accueillent chantera des psaumes mystiques, appelés *ejjeker* ou *ezzeker* en touareg. La grande *tagdudt* s'échelonne sur une durée qui varie de quinze jours à trois mois selon les étapes suivies par chacun.

Les étapes du pèlerinage

Le pèlerinage se définit d'abord par ses étapes : il se rend en effet de *tamezgedda* en *tamezgedda* – qui désigne l'oratoire, la mosquée - ou encore de *tegedda* en *tegedda*.

Ces deux termes sont rapportés à leur tour à la racine *agdu*, "être égal". Dans ce contexte, *tamezgedda* signifie littéralement "ce qui rend égal, ce qui égalise"[4].

Quant à la notion de *tegedda* (pl. *tigeddawén*), elle apparaît essentielle pour décrypter l'organisation de l'espace nomade. Remarquons que cette appellation intervient dans de nombreux toponymes du pays touareg répertoriés sous la forme de Tegidda, Tagidda ou Takadda dans les cartes géographiques, tels que Tegidda n Tesemt (la "*tegedda* du sel"), Tegidda n Adghagh (la "*tegedda* de la montagne"), Tegidda n Eggur (la "*tegedda* du chacal"), Takadda… Si le nom propre de *tegedda* est familier à l'ensemble des locuteurs, l'usage conceptuel du terme est d'abord le fait de personnes issues des milieux savants en cosmogonie touarègue.

Tegedda représente en effet un point nodal du territoire, un lieu souvent fortifié naturellement, pouvant servir de refuge en cas de danger, d'où son sens géographique de "cuvette naturelle", espace protégé, abritant souvent un point d'eau, source ou bassin naturel où se collectent les eaux de pluie[5].

Y sont implantés les greniers ou entrepôts (*taghajemt, tighajmén ; teshaqa, tishaqawén*), les tombes (*tiseska*) des ancêtres, de petites cellules d'habitation (*takelmut, tikelmuten*), des cercles de réunions à ciel ouvert (*gélélé*) matériali-

3. Cet aspect de la question ne sera pas abordé dans cet article.

4. Ce rapprochement étymologique, très intéressant et signifiant sur le plan sociologique, ne dispense évidemment pas de la question de l'apparentement linguistique effectif de ces termes. Notons que *tamezgedda* (qui en kabyle par exemple se réalise *tamesgida* et en tashelhait *timezgida*) est ordinairement rapproché du terme arabe *masgid*.

5. Le Dictionnaire du Père de Foucauld donne de *tagidda* la définition de "petit creux naturel dans le rocher, en forme de bassin, où l'eau de pluie s'amasse et se conserve" (*Dictionnaire des noms propres*, p. 61).

sés par des murets de pierres sèches[6]. En effet, *tegedda* est par excellence un lieu de *inemegdad*, c'est-à-dire "entente", "accord", espace où siègent les assemblées, où se prennent les décisions qui concernent le pays. *Tegedda* est considéré à ce titre comme le "centre" ou le "cœur" du territoire, bien que son implantation la plus courante se fasse, comme pour les puits, sur un espace-frontière où se rejoignent plusieurs territoires tribaux ou confédéraux[7].

Tegedda est matérialisé par ce que l'on appelle les vestiges, les reliques ou les "monuments" (*agenjir, igenjiren*) qui consistent d'abord en un cimetière sur plusieurs générations avec les tombes des martyrs (*imeqeja*, dans le sens de "personne qui meurt pour une cause" aussi bien sacrée que profane, c'est-à-dire les guerriers morts au combat et les "saints"), ensuite généralement des cellules de méditation ou d'habitation, une mosquée, un point d'eau, des greniers.



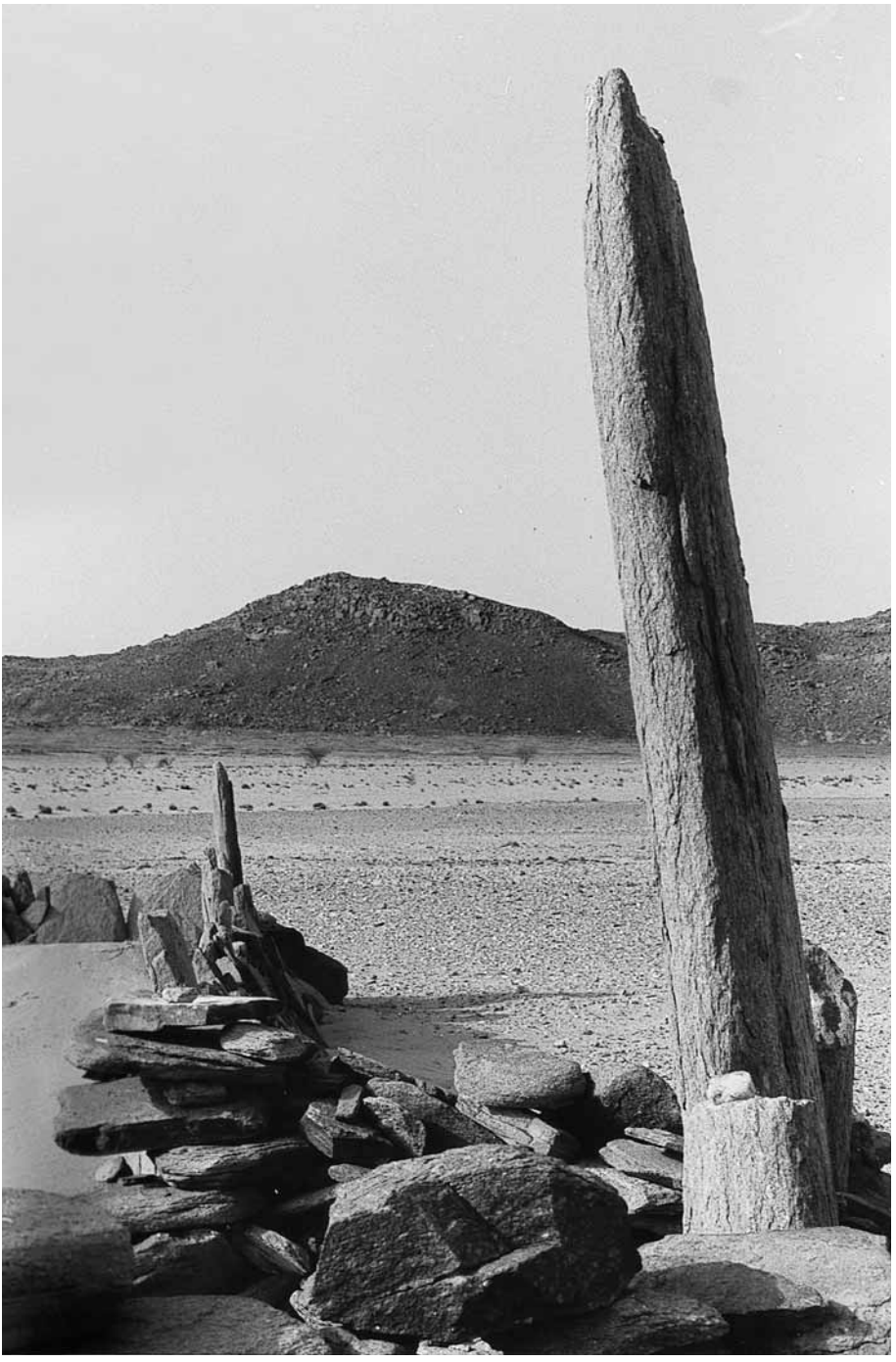
Cellules troglodytes aménagées de niches à Abatul, *Aïr*

Suivant les saisons, les nomades occupent ces lieux ou s'en rapprochent, à d'autres ils s'en éloignent. Certains de ces espaces sont devenus des centres de culture, des villages ou même des villes.

Essentiels pour définir une *tegedda*, ces monuments (*igenjiren*) apparaissent comme des référentes et des marqueurs qui symbolisent et légitiment un

6. La structure archéologique de ces lieux décrite par J. Cressier (1992) est comparable ; par contre le sens que lui confère cet auteur est réduit à la seule manifestation de la dévotion soufie dans l'Aïr.

7. À ce sujet, voir H. Claudot-Hawad, 1986.



Ékad : *mosquée à ciel ouvert avec pierres sacrées et galets à frotter*

territoire. Seuls les groupes puissants ou influents sur le plan politique possèdent une *tegedda* qui deviendra une étape du pèlerinage annuel de l'Aïr. L'ordre des étapes est ainsi changeant, dépendant de la transformation des rapports de domination.

D'étape en étape, le cortège est censé relier le centre des différents territoires – familiaux, tribaux, confédéraux – et de cette manière reconstituer le "toit" ou le "corps" de la société. En effet, suivant le langage métaphorique de la philosophie touarègue, l'idée est que, dans cette action, des "tentes" ou des "corps" (famille, tribu, confédération…) se mettent en marche, rejoints par leurs semblables tout le long du chemin jusqu'à réaliser le tour du pays pour réunir tous les "piquets" de la tente ou tous les "membres" du corps que constitue la société. Ce rassemblement est présidé par un esprit de fraternité, d'apaisement, d'humilité plutôt que de rivalité ou de concurrence comme c'est le cas par exemple dans la fête de Gani[8].

Dans ce parcours, au croisement des territoires et des différents axes du pèlerinage où se rejoignent les cortèges, se distinguent les étapes simples, où l'on se contente de faire une halte rapide, et les lieux de séjour, où les pélerins vont s'arrêter trois ou quatre jours, invités et accueillis par les détenteurs du territoire et les responsables de la *tamezgedda*, attributions qui ne coïncident pas nécessairement.

Certains centres anciens, tombés en ruine, abandonnés par les groupements qui en étaient responsables et qui ont quitté la région, comme par exemple les Iteysen, les Imazawghen, les Kel Gress ou les Kel Ferwan partis dans le Sud et le Sud-Ouest de l'Aïr, peuvent être également visités afin de témoigner du lien qui perdure avec ces ensembles malgré leur éloignement du pays, parfois depuis plusieurs siècles. Soulignons que ces dernières confédérations faisaient toujours partie de "l'Aïr politique" à l'arrivée des colonnes françaises et qu'elles étaient arbitrées par l'*amenukal* d'Agadez.

Les étapes les plus importantes du parcours, où vont se concentrer les cortèges, n'ont pas beaucoup évolué depuis le début du siècle. Leur cartographie dessine également les paliers de l'itinéraire cosmique que suivent les "initiés" (*ameyawen*, pl. *imeyawenen*, littéralement les "rassasiés"). Parmi ces lieux, se retrouvent massivement les vestiges de l'ancienne confédération des Kel Tamat et de celles des Kel Gress, des Imezawaghen, des Imessufa… Dans les centres les plus prestigieux et les plus fréquentés, sont enterrés des personnages importants, guerriers ou saints, dont les visiteurs cherchent à capter l'aura.

Mais le pèlerinage a également intégré soit de nouveaux lieux dont la montée en puissance s'est manifestée, soit au contraire d'anciennes *teggeda* laissées à l'abandon, réinvestissement symbolique qui dans les temps de crise (comme par exemple après la défaite touarègue contre l'armée coloniale en 1918) paraît

8. À ce sujet voir Claudot-Hawad, 1993.

exprimer une volonté de réappropriation de l'espace politique touareg. Ainsi, après la période marquée par la "soumission" touarègue, telle est décrite la démarche du fameux *Musa wan Abatul* qui réactiva des centres délaissés.

L'insertion successive de ces nouveaux lieux dessine l'histoire des groupements.

Par exemple, Agallal est considéré comme le centre stratégique ancien du territoire des Ikazkazen au temps de la confédération des Kel Tamat dont ces premiers sont issus. Après la dislocation du pouvoir des Kel Tamat, les Ikazkazen investissent Bashar dans la vallée de Tamazlagh, point qui représente une avancée d'environ cent kilomètres au sud de leur territoire. Agallal devient alors une *tamejirt* (pl. *timijar*) c'est-à-dire un "ancien emplacement de campement", dans le sens d'une étape qui a précédé et à laquelle on demeure lié, comme un arbre l'est à sa racine. Les Kel Ezareg, fraction des Ikazkazen, conservent Agallal comme point d'attache privilégié tandis que Bashar devient le centre des fractions montantes des Ikazkazen, c'est-à-dire les Tshinwafara[9], les Igerzawen et les Afagarwel. Bashar à son tour est abandonnée par le nouveau pouvoir guerrier qui, à travers les Tshinwafara, s'affirme et s'autonomise en faisant d'Agalangha son centre. En 1958, seul Akédima, le chef Tshinwafara des Ikazkazen, rendait encore régulièrement visite à Bashar, demeuré sous la garde de "protégés" des Ikazkazen, les Ibuzalagen, composés de la descendance d'Ikazkazen et d'affranchis (*ighawélen*).



Mosquée d'Agalangha, Aïr

Le nouveau centre, Agalangha, représente par excellence une *teggeda* ; en effet il est situé dans une gorge étroite qui servait de refuge en cas de danger et permettait d'abriter les "protégés" et les biens.

Au début du siècle, durant la guerre de Kaosen contre la colonisation française, il servit d'espace de retranchement aux campements et aux combattants ; dans ce lieu siégeait l'assemblée de la confédération Ikazkazen (*asagawar n taghma*) ; y figure par ailleurs le tumulus qui selon l'interprétation donnée est une tombe vide marquant le « lieu d'envol hors de son corps » du saint soufi Sidi Makhmoud El Baghdadi qui aurait vécu au XVI^e^ siècle ; y sont enfin implantés les tombeaux de guerriers Ikazkazen parmi les plus fameux ainsi que des abris creusés dans la roche, des grottes naturelles

9. Dans le parler de l'Aïr, la succession des sons *t* et *i* est chuintée, se réalisant phonétiquement *tshi*. On prononce ici Tshinwafara.

aménagées ou des cellules d'habitation et de méditation individuelles – beaucoup dispersées dans la montagne environnante –, des cellules d'habitation collectives et une mosquée. Par manque de place, une nouvelle nécropole a été créée plus loin à l'ouest, ainsi qu'une mosquée et des cellules d'habitation, dont l'extension se poursuit jusqu'à aujourd'hui.

Après leur fixation en plaine, dans la zone d'hivernage de leur parcours annuel, autour des années 1940, les Ikazkazen ont fondé de nouveaux noyaux territoriaux, mais jusqu'à présent aucun n'a supplanté Agalangha, ni n'a été intégré dans le circuit de la *tagdudt*.

Pour établir l'ordre des étapes du pèlerinage, la "filiation" de ces centres est prise en compte, donnant la préséance aux établissements "aînés" par rapport aux "cadets".

Les commentaires pour définir les centres les plus connus montrent à quel point leur fonction et leur pouvoir d'attraction sont polyvalents et ne sauraient être réduits à leur seule signification religieuse. Chacun de ces lieux est relié à l'histoire des confédérations et donne des indices sur les fonctions politiques, sociales et symboliques des communautés qui les avaient en charge. Certains représentent un lieu privilégié de rassemblement des cortèges où le pèlerinage va séjourner plusieurs jours (comme par exemple, Agalangha, Agallal, Takreza, Téfis, Abatul, Tighazrén…), d'autres sont davantage des lieux de départ ou encore des étapes où les cortèges ne s'attardent pas longtemps (Téwat, Jikat, Tanabsart, Ekad, Téwart, Absaghan…).

Pour comprendre l'espace d'expansion et d'intervention des différents groupes sociaux, les lieux dont ils ont la charge fournissent une trame qu'il serait intéressant de décrypter systématiquement. Citons, par exemple, parmi les étapes guidées par les Ikazkazen, *Teduq* (ou *In Teduq*) qui appartenait autrefois aux Kel Azawagh[10] et a été repris par les Ikazkazen auxquels fut déléguée la représentation de cet espace entre Aïr et Adghagh, pourtant loin de leur territoire ; il n'y a pas de gardien permanent à Teduq[11].

À la limite nord de l'Aïr, *Azeru* (littéralement "pic, sommet d'une montagne") dont la visite se fait sous la responsabilité des Kel Takreza et à défaut des Ikazkazen ou des Kel Agallal, est considéré – bien qu'il ne soit plus aujourd'hui le centre d'aucun territoire – comme un espace intermédiaire très important entre l'Aïr et les autres confédérations, c'est-à-dire à l'ouest la Tademekkat, au sud-ouest l'Azawagh, au nord-est l'Ajjer, au nord l'Ahaggar. Non seulement charnière entre les pôles géographiques et politiques touaregs, *Azeru* joue également ce rôle d'interface entre le monde tangible et l'au-delà : il est en

10. À ce sujet, voir Bernus, 1984 ; Cressier, 1992 : 74-77 ; Norris 1975 : 13 et 43 ; Agg-Alawjeli 1975 : 18-19.

11. Notons que pour les Kel Intessar, qui sont dans l'ouest du pays touareg, In Teduq représente le nom d'un de leurs saints connu jusqu'à aujourd'hui et que, d'une manière générale, *teduq* désigne un "petit sanctuaire".

effet réputé pour être le “lieu d’Ilias”, c’est-à-dire suivant la mythologie musulmane, l’espace où Ilias est entré dans le monde de l’invisible, de l’immatériel – lieu de l’âme céleste où se rejoignent l’immanent et le transcendant – comme l’ont fait les autres prophètes, Ghissa (c’est-à-dire Jésus), Lakhdar et Elyasar. D’autres versions mettent en scène Elyas, héros de la mythologie touarègue, qui grâce au surgissement miraculeux du rocher d’*Azru* sous les pas de son cheval disparaît dans les hauteurs et se trouve ainsi soustrait aux regards de ses poursuivants[12].

Agalangha, sous l’autorité des Ikazkazen, est une importante étape de séjour du pèlerinage, à la croisée de plusieurs axes : au nord-est, *Téwat*, centre en ruine des Kel Gress ; au nord-ouest, à une demi journée de marche, *Jikat* – également point de départ de l’itinéraire des initiés – qui possède une mosquée aujourd’hui abandonnée et appartenait autrefois aux Kel Gress : à présent ce sont les Ikazkazen qui endossent le rôle d’hôtes pour accueillir le cortège, tandis que les Kel Gharus, implantés sur les lieux, n’ont pas pu assumer ce rôle, apparemment pour des raisons de prééminence politique des premiers sur les derniers ; à l’ouest *Teduq* ; au sud-ouest *Abatul*, considéré comme un lieu de retraite individuelle du saint Sidi Makhmud Elbaghdadi, avant qu’il ne s’appuie sur les tribus.

À proximité d’Abatul est situé *Awdaras*, décrit comme une étape ancienne qui fut très importante aux temps des Iteysen, refoulés ensuite hors de l’Aïr. Awdaras ne fait pas partie des centres visités par la *tagdudt* aujourd’hui, mais, en mémoire de cette ancienne étape (*tamejirt*), les pèlerins arrivés à Abatul s’orientent pour prier dans sa direction. Dans les années 1940, *Musa* qui deviendra *Musa wan Abatul*[13], après son départ de Tabellot (centre situé en territoire Kel Ewey mais dont la mosquée est sous l’autorité des Kel Eghazer et des Kel Agallal), construisit un oratoire dans la vallée de Tadén et investit Abatul, s’y installa, recréant autour de lui une communauté spirituelle. Pour cela, il s’appuya sur trois personnalités soufies des Kel Tagayt apparentées aux Ikazkazen : Elkhaji Makhmudan, *afaqir*, éleveur et guerrier, Elkhaji Elghabid, *afaqir* qui était responsable de la *tagdudt* de l’Aïr, et Akhuden, *afaqir* guerrier. Son centre devint alors un lieu important de rencontre et de concertation sociale et fut inclus dans l’itinéraire du grand pèlerinage.

Agallal et *Takreza*, séparés par une demi-journée de marche, appartiennent respectivement aux Kel Agallal et Kel Takreza qui faisaient autrefois partie des Kel Tamat et qui, bien que ne possédant pas le pouvoir politique, constituaient

12. Voir Rozet, 1990.

13. Après des études à Kano et à Zinder, Musa wan Abatul, m’est-il précisé, devint l’élève de Eliman des Kel Agallal à Tabellot et c’est de ce dernier qu’il reçut le *wird*. Sur le personnage de Musa, voir l’interprétation différente donnée par Triaud (1983) à partir d’une enquête menée à Egandawel.

une force morale et un potentiel démographique qui pesaient sur les décisions de l'Aïr.

Tighzarén, à l'est de l'Aïr, se trouve sous l'autorité des Kel Tagayt, affiliés aux Ikazkazen, et représente un point de jonction important des cortèges.

Tadleza comme *Asawdé* sont réputés pour avoir constitué avant Agadez un grand pôle de rassemblement des tribus. *Agadez* ne fait plus partie de la tagdudt mais un simulacre de pèlerinage est donné à travers la fête de Bianu à la fin de l'année, mêlant les aspects guerriers et religieux. Si Agadez représente le centre du pouvoir temporel, chaque mosquée et chaque quartier est considéré par contre comme un espace et une étape de la *tagdudt*.

Ces considérations offrent de la *tagdudt* plusieurs images : la première est celle d'un espace essentiel de rencontre et de concertation sociale qui a la capacité de relier et d'harmoniser les différents pôles politiques et territoriaux, tout en laissant en marge les autorités temporelles ; la deuxième est le caractère "sacré" de cette démarche qui intercède entre différentes sphères : l'intérieur et l'extérieur, les vivants et les morts, les hommes et Dieu ; la troisième est son efficience spirituelle qui s'appuie sur une accumulation éclectique de biens symboliques : sainteté religieuse, savoir ésotérique, héroïsme guerrier, prestige politique…

Le but du pèlerinage, dit-on, est de "chasser l'*essuf* ", c'est-à-dire l'"extérieur", le monde sauvage et non domestiqué par opposition au monde civilisé incarné par la "tente". Il importe, autrement dit, d'éloigner les conflits et de gommer les querelles, de restaurer les liens, de rétablir l'amitié, de réinvestir les espaces abandonnés au désert. C'est pourquoi, la *tagdudt* doit rester active même lorsqu'elle pose le camp : une partie au moins de ses membres veille et assure la permanence de l'investissement des lieux en chantant toute la nuit.

Le pèlerinage annuel se termine dans un grand centre qui représente symboliquement ou géographiquement un point culminant (comme par exemple Azeru) avec une cérémonie de clôture où sont demandés une action en grâce (*tawatré*) et le pardon (*emsurf*).

Le rôle de l'*aggag*

Pour garder et entretenir les monuments qui sont au centre du territoire et représentent l'ancrage du groupement, sa matrice de départ tout comme l'aboutissement de son parcours – et symboliquement le lieu où se croisent les arceaux de la tente-territoire ou encore la rotule où se rassemblent les membres dispersés du corps de la société –, il faut une personne qui garantisse la permanence des lieux et harmonise les rapports non seulement entre les hommes mais aussi entre les temps et les espaces, entre le parcours accompli et le parcours à venir, entre le présent et le futur, entre la vie et la mort, entre les mondes

visible et invisible. Ce rôle de médiateur, d'intermédiaire, est assumé par un personnage appelé selon le terme ancien *aggag* ou au féminin *taggagt*[14].

Ainsi, se retrouve dans la gestion du sacré le concept de médiateur, d'arbitre qui joue un rôle si important dans l'organisation sociale et politique touarègue et désigne celui qui, par définition, articule, concilie, peut servir d'intermédiaire neutre à cause de son absence de pouvoir coercitif, celui qui est capable de cristalliser le consensus entre les pairs, celui qui réalise la transition harmonieuse entre les parties[15].

Le rôle d'*aggag* est aussi de rappeler que l'ordre de l'univers est au-dessus de l'ordre des hommes, mais sa fonction ne le fait pas intervenir directement dans la sphère politique. Par sa présence même, cependant, il fournit une sorte de contre-pouvoir, une opposition de l'ombre que l'on peut rapprocher de la représentation générale du "pouvoir" chez les Touaregs exprimée par exemple dans la fête de Gani où sont confrontés le pouvoir éphémère qui se donne en spectacle et le vrai pouvoir, celui qui dure et ne se corrompt pas, qui est intransigeant, et qui règne à la manière d'une éminence grise : ce rôle est appelé *éghastan*, terme désignant au sens concret une selle de chameau réduite à son ossature de bois, autrement dit la structure qui ne se rompt pas et demeure quand le décor a disparu.

Les *aggag* (pl. *aggagen*) se recrutent soit dans des milieux non guerriers, comme c'est le cas fréquemment par exemple parmi les affranchis (*ighawellen*), soit chez les guerriers qui, dans la marche cosmique que tout homme accomplit, ont dépassé l'étape du pouvoir temporel pour le pouvoir cosmique ou spirituel : ils ont autrement dit le statut d'initiés.

Depuis l'arrivée des mystiques soufis, la fusion des rôles d'*aggag*-gardien des lieux sacrés et d'*afaqir* (pl. *ifaqar*) se serait accomplie. Par contre, les "initiés", hommes ou femmes, conservent leur indépendance d'*aggagen* par rapport à l'islam et interviennent dans la société en qualité de savants ésotériques, de force d'opposition par rapport au pouvoir temporel, d'enseignants de la philosophie et de la cosmogonie touarègues (ils sont à ce titre rémunérés par la tribu). Mais, ils ont laissé le rôle de gardiens de *tamezgedda* ainsi que d'organisateurs du pèlerinage aux *ifaqar*.

Les *aggagen-ifaqar* ont en charge un territoire dont le centre est constitué par les "monuments" et qui s'étend à environ quatre ou cinq kilomètres à la ronde.

---

14. L'usage de ce terme comme nom propre, ou du moins interprété comme tel, est d'une fréquence remarquable au Sahara et se retrouve notamment dans l'histoire des Almoravides.
Il est intéressant et certainement pas fortuit que la mère du premier chef-arbitre de l'Aïr porte le nom de "Taggag Tahannazayyat" (la signification de ce dernier terme pouvant peut-être s'interpréter comme « celle de la tente lourde » dans le sens de la tente « qui a du poids ») et que sa sœur soit également dénommée "Taggag Taghazaret" (ces appellations sont citées par Hamani 1989 : 143 et 145).

15. L'arbitrage, d'une manière plus générale, apparaît comme une notion et une institution essentielles dans l'aire culturelle berbère. Voir par exemple Morsy, 1984.

Les droits d'usage sur cette terre leur sont réservés et constituent les biens de la mosquée (*éhéré n tamezgedda*). L'abattage des arbres, le ramassage du bois, la cueillette et la chasse sont interdits sur cet espace aux personnes extérieures. Seul le droit de pâture pour les animaux de passage y est autorisé.

En tant que gardiens des "monuments", les *ifaqar* sont également dotés de divers biens par les notables ou les chefs de famille de la tribu dont c'est le territoire : ils reçoivent ainsi des dons d'animaux – donner un chameau à la mosquée (*alem n tamezgedda*) qui puisse servir dans les caravanes est un vœu couramment formulé par les mourants –; des prêts d'animaux (*tiyit*) pour le lait à traire; divers éléments de l'équipement nomade comme les outres (*abeyugh n tamezgedda*) Enfin la construction et la réfection des lieux, la création de nouvelles cellules d'habitation et de méditation font l'objet de travaux collectifs décidés à l'échelle tribale ou confédérale.

Les biens sont gérés par l'*afaqir* sur le modèle des biens indivis[16] et lui permettent d'assurer sa survie, d'entretenir ses élèves et de nourrir les hôtes étrangers qui ne sont pas membres de la tribu et participent aux pèlerinages et aux retraites.

Quand des visiteurs arrivent, si les biens ne sont pas suffisants pour assurer l'hospitalité, un appel est lancé à la solidarité collective. Chaque membre des familles locales qui vient en visite apporte une contribution destinée à l'accueil des invités.

Le rapport que l'*afaqir*-gardien entretient avec la société n'est pas considéré comme un rapport de mendicité, bien au contraire, mais d'échange. En effet, les devoirs de ce dernier sont nombreux : il garde les lieux, creuse les tombes, entretient le cimetière, grave les stèles, reçoit les hôtes de passage et leur fait faire la visite des sépultures, il arbitre les assemblées, rend la justice, célèbre les mariages, rédige (en arabe) les contrats de diverses transactions ainsi que les testaments, régit l'héritage musulman; enfin, il a une fonction de généalogiste et d'enseignant…

Temps et espaces du pèlerinage

La grande *tagdudt* s'accomplit de préférence à l'entre-saison, dans la période appelée *izemejay*, entre mars et les premières pluies en juin-juillet, avant le départ des caravanes. À l'automne, se forme préalablement une esquisse du pèlerinage qui sert notamment à nouer les contacts, à fixer les dates et à préparer l'organisation de la grande *tagdudt*.

Ce sont les *afaqir* (pl. *ifaqar*) qui à présent organisent le cycle de la *tagdudt* et des retraites annuelles, après concertation des divers groupements. Les

16. Voir Claudot-Hawad et Hawad, 1987.

retraites annuelles consistent en une visite de quarante jours souhaitée au moins une fois par an : aujourd'hui ce séjour correspond au mois du Ramadan, mais selon les commentateurs, sa date autrefois était, comme pour la *tagdudt*, décidée collectivement dans les assemblées tribales et confédérales, en fonction des personnes concernées. Pour les visites individuelles, souvent hebdomadaires, l'initiative est laissée à chacun.

La grande *tagdudt* à l'échelle de l'Aïr est d'abord le fait des groupes guerriers, nomades et éleveurs de chameaux. Cependant, les agro-pasteurs Kel Ewey qui semblent avoir joué dans le passé un rôle plus effacé ont aussi des centres réputés comme Abatul, Tabellot, Timia, Timilen…

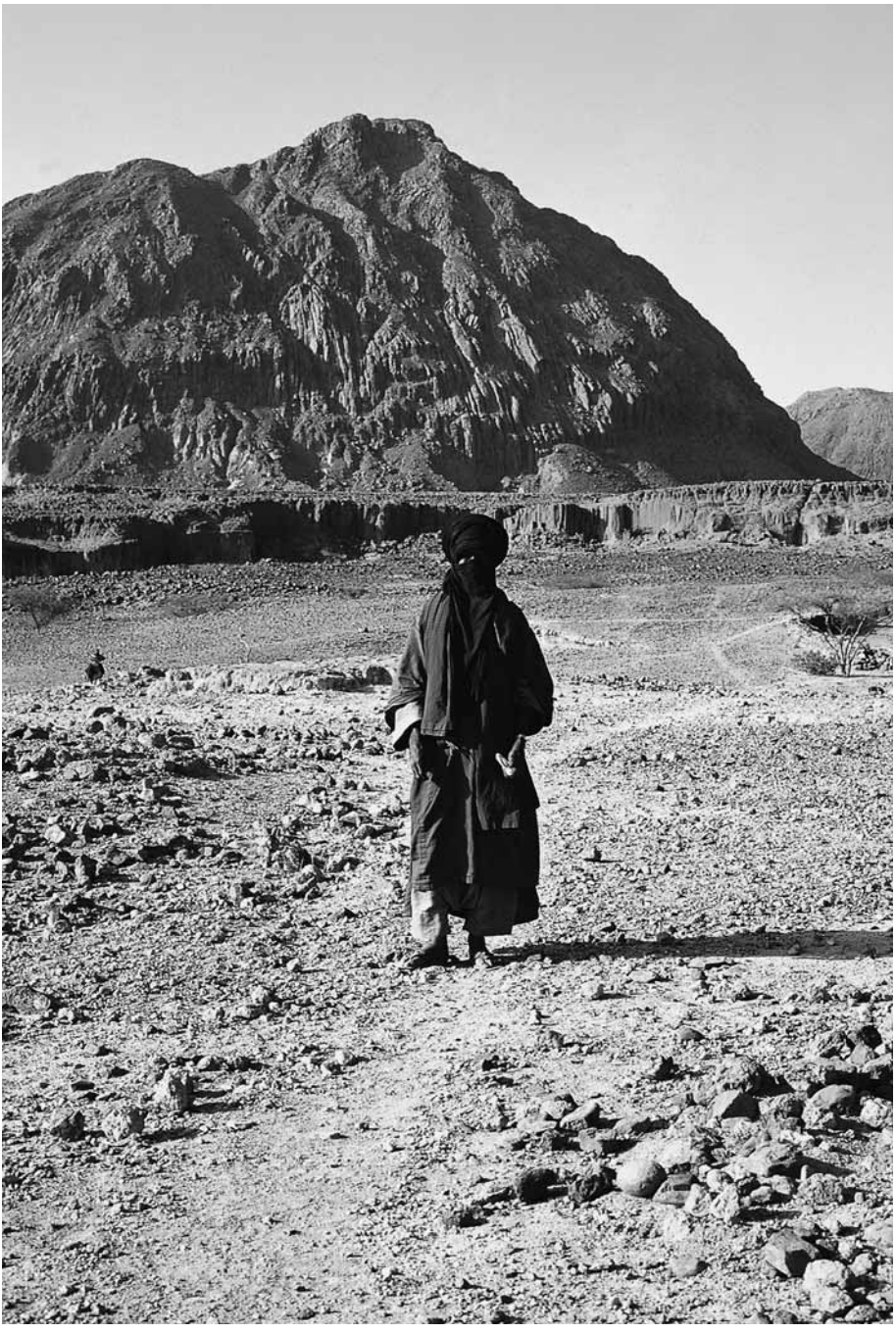
Les meneurs du pèlerinage, qui vont encadrer le cortège jusqu'au bout de son périple et seconder les guides locaux au niveau de chaque territoire visité, sont en majorité recrutés parmi les groupements issus de la confédération ancienne des Kel Tamat – tels que les Ikazkazen, Kel Agallal, Kel Tagayt, Kel Tafis, Kel Takreza, Kel Sadawat, Kel Tawat, Kel Tadelé, Kel Emezzu… – et d'autres groupes appelés *endazen*. Les spécialistes du pèlerinage ont divers attributs qui les rendent aptes à assumer cette tâche. D'abord, ils ne doivent pas appartenir à un seul clan ni s'appuyer exclusivement sur un groupe, mais se trouver plutôt à l'intersection de plusieurs pôles politiques, sociaux et parentaux. C'est pourquoi seuls les *ifaqar* ou dans une autre sphère spirituelle les "initiés" qui ne s'inscrivent pas dans une logique de conquête politique peuvent assumer ce rôle. D'autre part, ils doivent connaître tout le répertoire des chants mystico-épiques que constituent les *ejjeker* touaregs et être capables également de les composer. Souvent, les guides du pèlerinage sont également de grands chanteurs de Gani et d'*enzad* (violon monocorde qui accompagne la poésie classique).

La *tagdudt* est menée par des personnages qui jouent des rôles distincts mais complémentaires. Il arrive que ces fonctions différentes soient endossées par un même individu qui cumule les deux spécialités. D'une part, se situe l'*afaqir-aggag* qui incarne le pouvoir spirituel, surnaturel, éternel, et d'autre part, le personnage que l'on appelle *amankay* (pilier) ou *amghar* (ancien, chef) ou *amaway* (littéralement le porteur, c'est-à-dire le soliste par opposition au chœur) *n tagdudt* ("du pèlerinage"), charge assumée par un guerrier, qui représente le pouvoir séculier et les valeurs qui le légitiment.

Ce guide est un homme qui connaît les itinéraires du pèlerinage avec leurs étapes et tout le répertoire des chants : on reconnaît en lui le modèle du poète-guerrier, l'homme qui par excellence incarne les humanités touarègues.

Ainsi, pouvoir sacré et pouvoir profane vont de pair, aucun n'excluant l'autre dans ce rituel.

Le pèlerinage est conçu comme une ascension contre l'*essuf* : son point de départ est l'abri protecteur et sa cible l'inconnu menaçant qu'il faut conquérir. Avant le départ, les membres du pèlerinage, réunis en cercle ou isolés, assis dans la position de maintien contrôlé qu'il convient d'avoir en public, attendent



Ghissa, afaqir *d'Abatul, Aïr, 1990*

en silence. Lorsque le meneur de la *tagdudt* lance le signal du départ, chacun se dresse promptement comme pour partir à l'assaut. Le cortège des pélerins, montés à dos de chameau ou marchant à pied si l'étape est courte, s'achemine au pas rapide des expéditions guerrières. Le début de la marche, qui s'ébranle sous la forme précipitée d'un départ au combat, est rythmé par un hymne ancien, *terejist*, associé aux "mugissements" des combattants, pour être suivi plus tard par les chants religieux *ezzeker*.

Au cours de ce parcours sont franchis des "cols" ou des lieux de transition entre des espaces territoriaux concurrents. Le voyageur qui enjambe cette ligne invisible doit "donner sa part" au monde de l'extérieur (*essuf*), univers jumeau du monde de l'intérieur, auquel il est lié par une relation à la fois d'opposition et de complémentarité. Concrètement, ce don consiste à surmonter d'une pierre le monticule de cailloux déjà formé sur le passage. Ces amoncellements de pierres ou "cairns" (selon le terme irlandais) ou *akerkur* (passé en français sous la forme kerkour) dans l'Atlas sont appelés *awannawen*, (pl. *iwannawanen*, litt. "votre ascension") et jalonnent tous les parcours en pays touareg, dessinant les méandres des frontières territoriales, autels mobiles en fonction des rapports de force et de l'expansion ou du repliement des groupements. Beaucoup de *tamezgedda* ont été érigées sur ces lieux d'*awannawen*.

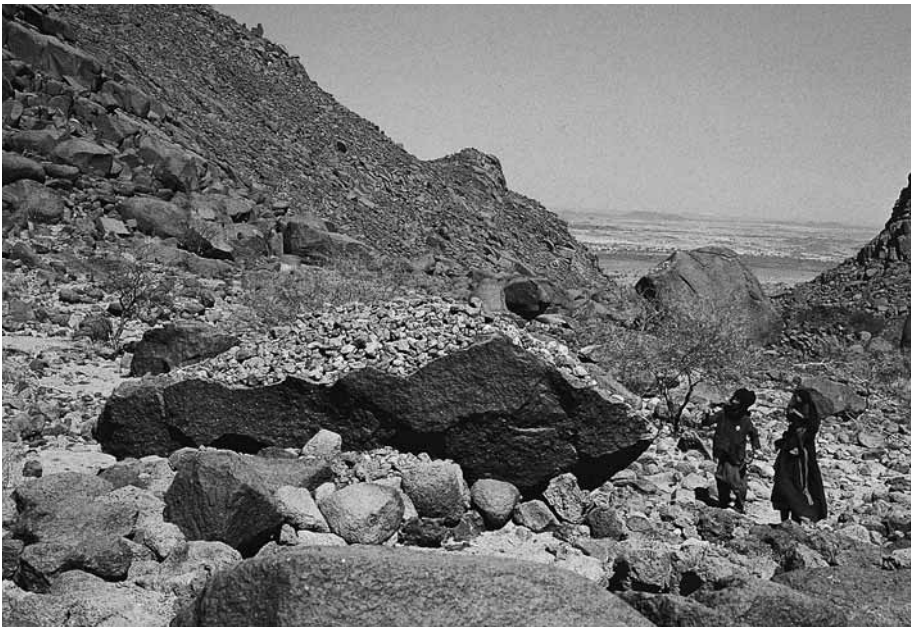
Ainsi, à l'image du parcours nomade qui reproduit le mouvement cyclique de l'univers, l'itinéraire du pèlerinage dessine également les étapes du cheminement universel qui conduit de l'intérieur vers l'extérieur dangereux, "vide" que l'avancée de la marche nomade repousse ou domestique. Le pèlerin accomplit une boucle qui revient à son point de départ. *Tegedda* est à la fois le départ et l'arrivée d'un cycle qui s'achève, lieu de transition vers de nouveaux parcours, visibles ou invisibles.

Chaque fois que la *tagdudt* pénètre dans une vallée nouvelle, ce sont les possesseurs du territoire qui se chargent de la diriger en dépêchant une délégation, jusqu'à ce que le cortège quitte leur territoire. Aux approches d'une *tamezgedda*, comme dans une expédition guerrière, se détache un petit groupe d'avant-garde (*inemenza*) où chacun rivalise de dextérité pour être le premier à toucher une pierre tombale ou une pierre sacrée que l'on frotte (*teshingelt*) éventuellement avec un galet pour en oindre son visage et sa chevelure. En arrière, arrive plus lentement le cortège.

Chaque étape, après avoir laissé les montures, s'organise suivant une trame semblable qui comprend la visite aux tombes, avec les salutations d'usage rendues au lieu et aux monuments, les chants psalmodiés au-dessus de la tête d'un saint ou d'une pierre sacrée – dont les pélerins s'approprient l'énergie en s'enduisant d'une substance qui par proximité est chargée de pouvoir protecteur, ou en la buvant (terre ramenée par le bâton que plante à cet endroit le maître de cérémonie ou poudre obtenue en grattant la pierre) –, la prière pour les morts, la demande de réaliser un souhait et enfin le départ.

Suivant la densité des sites, les lieux de prière et de méditation sont multiples et nécessitent plusieurs jours de visite. Ils sont également adaptables, sanctifiant certaines actions politiques comme la résistance à l'occupation coloniale. Par exemple, à Agalangha, la visite aux tombes commence par le tumulus du saint soufi Sidi Mahmoud El Baghdadi ; lorsque la prière est achevée, le cortège demeure à la même place pour s'orienter et prier à nouveau en direction du lieu de combat d'Agalangha (à environ une quinzaine de kilomètres à vol d'oiseau) où périrent en 1917 beaucoup de guerriers de Kaosen en luttant contre l'armée française. Puis, dans un retour à la mémoire du XVI^e^ siècle, un hommage est rendu aux tombes des compagnons de Sidi Makhmoud qui sont à la fois des soufis et des guerriers touaregs, ensuite aux tombes plus contemporaines des morts de la famille des Ikazkazen, enfin aux tombes des élèves et adeptes successifs de Sidi Makhmoud.

Quand le cortège passe la nuit dans une *tamezgedda*, chaque unité politique marque dans l'espace sa position et son identité en posant le "camp" (qui se dit *terikt*, la "selle" de chameau, au sens propre). La *tagdudt* est toujours active. Dès qu'elle interrompt sa marche rapide, ses membres s'emploient à échanger des nouvelles, à régler des conflits, à nouer des alliances politiques : chaque délégation fait littéralement des "ateliers" (*éhansawa*, désignant au sens propre l'atelier du forgeron).



Awannawen *(cairn) sur un sentier des Bagzan dans l'Aïr*

Après le repas, la veillée s'organise sur l'espace collectif (par opposition à l'espace des différents camps) de la *tagdudt* où les participants chantent assis en cercle, en se balançant d'avant en arrière. Lorsque certains d'entre eux se retirent, d'autres les relaient immédiatement. Les chants de *dhikr* (ar.), appelés *ezzeker* ou *ejekker*, sont composés en langue touarègue ; y reviennent en leitmotiv la profession de foi *La ilah ila-Allahu* et le terme *huwwa* ("Lui") qui seuls sont en arabe. La répétition de syllabes utilisée dans les textes produit un rythme litanique qui rappelle celui des chants de transe et scande le mouvement des corps.

Le style littéraire de ces chants dont beaucoup sont improvisés sur place se situe entre les *ilawlawen* et le répertoire poétique classique des chants accompagnés au violon (*enzad*), faisant alterner des mouvements rythmés et des mélopées douces et éoliennes, qu'interprètent quatre à six solistes, relayés par le chœur des participants.

Les chanteurs de *ejekker* se recrutent parmi les interprètes de poésie épique et les chanteurs de *gani*.

Les femmes ne participent pas à la *tagdudt* mais les femmes âgées – qui ont un poids politique ou un rôle dans le savoir cosmogonique – vont en visite dans les lieux pour être présentes quand arrive le cortège. Lorsque les pèlerins traversent le domaine d'un groupe particulier, les femmes, demeurées au cœur de leur territoire, les encouragent, comme elles le feraient pour une expédition guerrière, avec des youyous destinés à eux, les hommes qui chassent le vide et ses habitants *kel essuf*, en occupant l'espace qui sépare les tentes.

Le soir, les femmes présentes à l'étape du pèlerinage, celles du voisinage ou celles qui sont en visite, organisent une veillée qui se déroule hors de l'enceinte de la *tamezgedda*, mais à laquelle participent aussi des pèlerins. Dans ce cadre est récité le répertoire d'*elmedagh* (ar.) c'est-à-dire les *tigaylalen* (littéralement "ce qui trace le contour"), chants qui font partie du genre *ilawlawen* et mettent en scène la société où se mélange amour divin, amour humain, nostalgie… Les *tigaygalen* sont des poèmes épiques qui contiennent un enseignement moral. Quelquefois, ces chants, interprétés par les hommes et les femmes, sont accompagnés du violon. Chez les groupes guerriers, ils sont composés uniquement par les femmes.

En dernière analyse, l'interprétation du pèlerinage ramène en leitmotiv à un thème cher à la cosmogonie touarègue : la conquête du vide (*essuf*), et aux pratiques qui permettent de repousser ou de domestiquer cet extérieur menaçant, c'est-à-dire la marche nomade et les expressions les plus élevées de la culture et des humanités, telles que la poésie, la noblesse du comportement et des attitudes, le raffinement vestimentaire…



Visite aux tombes, Aïr, 2000 (Photo P. Baqué)

Islam maraboutique contre islam mystique

On attribue souvent au soufi Sidi Makhmud El Baghdadi (de la branche khalwatiya de la voie qadriya) qui serait arrivé au XVIe siècle dans l'Aïr la diffusion et l'implantation de ces rites[17]. S'il les a pratiqués et s'il a innové en créant la retraite solitaire dans des ermitages, il est probable qu'il s'est appuyé sur des rituels déjà existants et structurés dont la signification perdure[18].

Sidi Makhmud El Baghdadi est considéré en effet comme un conciliateur de traditions différentes, qui a su canaliser et récupérer le principe de *tamezgedda*, de culte des morts et de retraite collective en s'appuyant sur les coutumes locales, sa voie conciliant islam et cosmogonie touarègue. Remarquons qu'il a investi également tous les repères symboliques de l'espace touareg et les pratiques qui lui sont liées, comme par exemple le frottement des pierres sacrées (*teshingelt*) dont la substance est récupérée pour bénéficier d'un pouvoir surnaturel protecteur (et non pour accomplir des "ablutions pulvérales").

De manière significative, l'histoire orale retient autant l'aspect politique que religieux du conflit qui aurait opposé Sidi Makhmud aux autorités du moment et finit par son assassinat à Agalangha. Sidi Makhmud se serait heurté au clergé qui entourait l'*amenukal* d'Agadez, chef-arbitre de l'Aïr, appuyé par les chefs des confédérations puissantes de l'époque – qui comprenaient les Imezawaghen, les Iteysen au sud, les Kel Gress au nord, les Kel Ewey au nord-est – ainsi que par les Kel Essuk de la Tademekkat à l'ouest, vus comme des marabouts "à l'ombre du sabre" qui légitimaient le pouvoir politique en place pour bénéficier de sa protection.

Ascète, ermite, indépendant du pouvoir séculier, Sidi Makhmud El Baghdadi, jugé subversif, fut chassé d'Agadez et se réfugia chez les guerriers réputés païens du pôle naissant des Kel Tamat qui était en train de s'affirmer politiquement et de prendre du poids et du pouvoir dans la politique de l'Aïr.

La guerre éclata entre, d'un côté, le chef-arbitre (*amenukal*) appuyé par le courant conservateur parmi les Iteysen, Kel Gress, Kel Ewey, Imazawaghen et, de l'autre côté, ce grand ensemble confédéral qui au nord-ouest du territoire des Kel Ewey devenait puissant et s'organisait en s'appuyant sur les Imaqawren issus des Kel Gress et alliés aux groupes de grands nomades, arrivés plus récemment du nord ou, selon une interprétation plus politique, émergeant à leur tour comme une force nouvelle[19].

17. Voir Norris, 1990, chap. 3, 4, 5 et 6. Cependant, il reste difficile d'avoir une opinion tranchée sur la question, ce personnage mythique servant à légitimer de nombreux événements diachroniquement et synchroniquement éloignés les uns des autres, comme le remarque Triaud (1983).

18. Au sujet de la stratification des significations attachées à ces rites et véhiculées par le savoir historique touareg, voir l'article de Hawad sur la *tagdudt* (1985).

19. Cette version sur les circonstances de l'assassinat de Sidi Makhmoud El Baghdadi se rapproche de l'interprétation transmise par Muhammad Bello de Sakato au début du XIXe siècle ; voir un extrait de ses écrits traduit par Triaud, 1983 : 244.

En rivalité avec le pouvoir central, cette confédération naissante s'était d'ailleurs fait une sorte de spécialité d'accueillir et de protéger les mystiques isolés, venus souvent de la vallée du Sous, avant l'arrivée de Sidi Makhmud. Les religieux dans ce contexte n'ont pas constitué une catégorie sociale à part comme ailleurs les *ineslimen*, mais simplement professionnelle.

Sidi Makhmud aurait ainsi fait des émules chez ceux qui contestaient la collusion entre le politique et le religieux. Pour s'établir, il développera pour lui et ses disciples des alliances matrimoniales avec les guerriers, au contraire des "marabouts" touaregs qui pratiquent plutôt l'endogamie de groupe. Il aurait épousé lui-même une femme des Ikazkazen.

Sidi Makhmud se serait fait adopter par certains *agaggen* et établit ses règles en créant avec ses élèves des ermitages, installés pour des raisons de défense dans des falaises escarpées et impossibles à vivre, certains à l'écart des lieux sacrés (par exemple Taduq implanté dans la vallée de l'Azawagh en territoire "hostile"), mais souvent à proximité de points de rassemblement (comme Tighazrén, lieu de réunion et point de départ des caravaniers). Ensuite les centres ont été investis par les "croyants".

Beaucoup de ces lieux étaient déjà sacrés, considérés comme des étapes initiatiques de la marche cosmique (tel Jikat) et constituaient des noyaux territoriaux pourvus de greniers et d'entrepôts, d'une nécropole, de pierres sacrées et de gravures rupestres (par exemple des sandales gravées qui signifient le don à l'univers non domestiqué, *essuf*). Ces centres territoriaux seraient ainsi devenus progressivement le lieu des *ifaqar* qui, dans cette perspective, les auraient "instrumentalisés".

Ce syncrétisme a produit deux types d'*afaqir* : l'un est l'*afaqir* pacifiste dont l'action est symbolisée par le bâton terminé par une fourche (bâton de Moïse) et l'autre est l'*afaqir*-guerrier qui mélange le bâton et l'épée, les valeurs spirituelles et les valeurs guerrières et porte symboliquement un bâton fourchu en haut avec un fer de lance en bas (de la lance appelée *agdal*, "la défense"). C'est parmi ces *ifaqar* guerriers que se recrutent les meneurs de *tagdudt*.

L'*afaqir* ne se mêle pas des affaires de la cité en tant que musulman mais comme membre de la société qui a pour métier de perpétuer les lieux sacrés ou de servir d'intercesseur entre les mondes.

Pour mes interlocuteurs, Sidi Makhmud Elbaghdadi a joué le rôle de l'*aggag* pacifiste qui n'impose rien et suit le mouvement, en modelant ses aspirations au contexte. Les principes de la *khalwatiya* ont été largement propagés après sa mort par les groupes *endazen* comme les Kel Aghazar et les Kel Agallal qui sont caravaniers, éleveurs et jardiniers. Les milieux guerriers ont contribué à enraciner ces idées dans la représentation cosmogonique touarègue d'un monde gémellaire où intérieur et extérieur s'entrecroisent comme les arceaux d'une tente, et enfin à les ancrer dans les pratiques et les rituels qui lui sont associés et sont destinés à chasser l'*essuf*. Beaucoup d'affranchis (*ighawellen*), tels que les

Elburdaten par exemple, ont eu le statut d'*aggag* pacifiques et ont épousé des femmes nobles, jouant un rôle également très important dans la diffusion de la voie de Sidi Makhmud Elbaghdadi, notamment en milieu Kel Ewey.

Pour conclure, les représentations des acteurs du pèlerinage mettent en scène plusieurs interprétations indissociables de ce phénomène : l'une développe la fonction politique d'harmonisation sociale sous le pouvoir et la force tranquille du peuple souverain, l'autre implique la rénovation des liens de fusion entre l'ordre cosmique et l'ordre des hommes, concrétisée par le rôle de l'homme "accompli", médiateur entre les mondes ; la troisième se réfère à l'aspect religieux et à la reconnaissance de la toute puissance divine.

Ainsi le pèlerinage aux lieux saints sert selon les optiques à purifier le pays, à chasser l'*essuf*, à rassembler le corps social, à renouer les liens de solidarité, à engager un nouveau cycle sous les meilleurs auspices, à restaurer l'équilibre entre l'extérieur et l'intérieur, à s'assurer la protection divine. Enfin, suivant la vision nomade cyclique du temps et de l'espace, il représente le retour à l'origine qui marque la fin d'un parcours et le début d'un nouveau cycle.

Cette manifestation polysémique possède un feuilletage de sens qui s'épousent ou se contrarient mais restent cependant dans la logique fondamentale de cette représentation originale d'un univers en marche que le vide éperonne et qui ne cesse d'investir les espaces laissés au désert dans une conquête infinie.

5

Personnage de l'entre-deux

L'initié, l'*énad*, l'aggag, le soufi…*

L'idée que l'univers se structure selon deux axes jumeaux, à la fois complémentaires et antagonistes, parcourt l'appréhension de réalités d'ordre divers chez les Touaregs. La lecture du monde, quel que soient l'angle de vue et la distance focale adoptés, s'organise par rapport à ce cadre gémellaire où chaque objet, chaque élément, chaque être identifiable dans l'espace connu possède nécessairement un double dans l'espace inconnu. Cette dualité entre le monde de "l'intérieur", balisé et domestiqué, et le monde de "l'extérieur", inexploré et sauvage, s'exprime selon le niveau de réalités considérées par des oppositions et des complémentarités diverses concernant les relations individuelles ou collectives entre les acteurs sociaux (par exemple femmes et hommes, fils et neveu, parents maternels et parents paternels), entre les catégories sociales, entre les unités sociales (qu'il s'agisse des campements, des tribus, des confédérations…), entre les sociétés, entre les mondes visible et invisible.

Quelle que soit l'échelle retenue, le rôle de médiateur entre les mondes apparaît fondamental dans le fonctionnement de la société touarègue et s'est incarné historiquement sous des formes institutionnelles variées[1]. Il consiste à relier des polarités situées sur le même axe horizontal, c'est-à-dire se définissant dans une relation de parité où elles sont à la fois rivales et complémentaires dans la mesure où l'une contre-balance l'autre, et vice versa, assurant ainsi l'équilibre de la structure globale. Le plan vertical, par contre, met en rapport des unités non équivalentes, les situant dans une relation de hiérarchie mais aussi de complémentarité car chacune d'entre elles assume une fonction particulière qui est nécessaire à l'ensemble.

La communication, l'équilibre et l'harmonie entre ces mondes concurrents nécessitent un intercesseur (*amagaraygaray* ou *amagéretesnat*) qui selon le cas sera le forgeron, le religieux, le *tikururu*, l'initié, l'aggag, le soufi[2]…

---

* Paru en 1996, in *Les Cahiers de l'IREMAM* n° 7-8, Aix-en-Provence, 223-238

1. Voir par exemple sur le plan politique les fonctions de l'*anastafidet* et de l'*amenukal* de l'Aïr au début du siècle, in chap.1 ; ou sur le plan diplomatique le rôle du forgeron dans l'assemblée, etc.

2. Au sujet du *tikururu* et de l'*aggag*, voir respectivement chapitre 7 et chapitre 4.

Dans ce chapitre, je m'intéresserai en particulier aux personnages capables, d'un point de vue touareg, de relier le visible et l'invisible.

L'espace de "l'entre-deux"

Selon la vision nomade de l'univers, tous les éléments qui composent celui-ci sont perçus dans leur aspect dynamique, c'est-à-dire en mouvement, lancés dans un parcours cyclique dont l'aboutissement marque le début d'un nouveau parcours. L'itinéraire que suit chaque chose, chaque élément, chaque être est vu comme un déplacement à la fois circulaire et ascensionnel, où le franchissement des étapes successives remodèle chaque fois les frontières du connu et de l'inconnu, de l'intérieur et de l'extérieur, de l'identique et de l'exotique.

Entre deux marches, entre deux mondes, la cosmogonie touarègue fait intervenir un temps-espace intermédiaire où tout existe à l'état latent et qui est nommé littéralement "celui de l'entre-deux", *wan géresnat*, ou encore de "l'entre-elles", *gértésnat* ("elles" sous-entendant les "mondes", *timettitén*, ou les "univers", *ellamatén*, noms féminins en touareg). La notion de *inta* définit également cet espace médian qui relie la fin d'un cycle et le début d'un nouveau cycle (Hawad, 1985a : 19), dans une perspective dynamique qui met l'accent sur sa continuité avec les parcours en voie d'accomplissement.

Cette notion essentielle de la cosmogonie touarègue se réfère ainsi à un intervalle spatio-temporel où rien n'est encore défini et où tout est possible. L'"entre-deux" est vu comme un monde "plein", une réserve de réalités virtuelles où rien n'est encore matérialisé ni concrétisé, une sorte de grenier de toutes les capacités et potentialités imaginables et non-imaginables de l'être, une matière première de l'esprit et de la conscience. C'est pourquoi, le fait d'y avoir accès rend clairvoyant et donne le pouvoir de dépasser les contradictions et de résoudre les énigmes du passé, du présent et du futur. Mais en même temps, cet espace présente un danger qui menace ceux qui n'ont pas de bagages suffisants pour résister à son emprise chaotique et risquent par conséquent de se faire, selon les images employées, "balayer" ou "engloutir" par lui.

L'entre-deux est associé à ce qui est voilé, brumeux, caché (*egnugen*) ; c'est le royaume de l'obscurité, des "ténèbres" (*agnégen*), de l'éclipse (*égnewi*), dans le sens où il se trouve hors de portée de la vue ordinaire et rend invisible (*étenkel*) ceux qui l'atteignent. Enfin, il est considéré comme l'espace originel, la matrice, d'où nous venons et vers où nous retournons, ou selon une autre image comme le chaudron où les germes naissent, mûrissent, meurent et renaissent.

Plusieurs types de circonstances permettent d'y accéder : les unes sont involontaires et provoquées par accident ; les autres s'obtiennent sciemment soit par l'acquisition d'un savoir spécifique, soit par des savoir-faire qui projettent l'individu dans l'autre monde. Dans tous les cas, atteindre "l'entre-deux" implique

une métamorphose identitaire qui se traduit par un changement ou par une perte d'identité, momentanée ou définitive.

La science de l'invisible

Conformément à la théorie d'un monde gémellaire dont les axes se croisent comme les arceaux d'une tente, le savoir s'organise en deux sphères qui, chacune, sollicitent une faculté particulière : la première, *tamusné*, s'appuie sur la "raison" (*téyetté*) et la "pensée" (*amédran*), tandis que la seconde, *tagezuwa*, relève de "l'esprit" (*anezgum*). *Tamusné* s'atteint par une démarche cognitive à la fois expérimentale (*tézdit*) et théorique (*masnet*), tandis que *tagezuwa*, qui est de l'ordre de la pré-science et concerne non pas l'immanent mais le transcendant, nécessite également l'intervention de *agezu*, c'est-à-dire l'intuition, la disponibilité spirituelle, la faculté de contempler l'univers et d'en capter les forces invisibles.

Si *masnét* est considéré comme une émanation de l'être pensant qui élabore cette connaissance du monde dans une démarche inductive partant de lui vers l'extérieur, au contraire *agezu* préexiste à l'individu et ne se construit pas mais se révèle. Ainsi, le premier savoir apparaît comme une œuvre humaine, tandis que le second est emprunté à l'autre monde, à l'au-delà, invisible, insoupçonnable et inaccessible à la plupart des hommes.

Suivant la perception dynamique du monde et de ses éléments, l'acquisition du savoir est vue à son tour comme une ascension comprenant plusieurs étapes. La première marque le point de départ de celui qui aspire à la connaissance, l'étudiant (*analmad*), qui commence par acquérir le savoir traditionnel, *oduf* (pl. *odufen*), terme qui désigne les "acquis" de la philosophie, la coutume, la science déjà constituée et léguée par les ancêtres. La deuxième correspond à un premier pas engagé sur le chemin du savoir actif : c'est l'étape du "chercheur" : *anagmay*, qui apprend la méthode utile pour décrypter les choses, les classer ou littéralement les "nommer". La troisième est atteinte par celui qui a déjà acquis des outils pour questionner, *amasestan* ("questionneur"), et qui, à ce stade, est considéré comme possédant suffisamment de "bagages" culturels ou encore d'humanités (*erezu*) pour savoir combattre et repousser les dangers de l'univers. L'étape supérieure est celle de l'"initié", *amayawén*, qui a obtenu la réponse à ses questions et qui est devenu capable d'inventer des solutions originales pour harmoniser ses relations avec l'univers et transformer tout conflit en fusion, en somme qui a atteint l'espace de "l'entre-deux". Ce type de connaissance est considéré comme le plus achevé, aboutissement de cette quête de la science, idéal que tout individu cherche à atteindre au fil de ses parcours successifs.

Ainsi, la voie privilégiée pour atteindre le domaine de "l'entre-deux" consiste en un long et patient parcours initiatique composé de plusieurs cycles d'apprentissage qui s'appuient à la fois sur la raison et sur l'intuition. Dans les

anciens milieux dominants en particulier, l'enseignement était prodigué autrefois par des spécialistes de différentes disciplines. Ces derniers, en échange de leur tâche éducative, étaient pris en charge par la collectivité.

Arrivé aux degrés supérieurs de sa formation, le "questionneur" a besoin d'un "compagnon" (*amesesesgli*), c'est-à-dire un maître en la matière (*amesnahal* : litt. "celui qui fait approcher", c'est-à-dire "celui qui introduit") pour l'assister, l'encadrer et le protéger face aux espaces déstabilisants qu'il doit à présent fréquenter.

Plusieurs méthodes d'acquisition du savoir sont mises en œuvre. Elles se définissent selon des concepts métaphoriques empruntés au registre du pastoralisme ou encore du tissage et du filage. Ainsi, toute observation ou compréhension d'une réalité est vue comme une tentative de "domestication" ou d'apprivoisement. Pour approcher l'objet d'étude ou dans un langage philosophique le "sujet" (appelé *anihal*, de *énahal* : "se diriger vers, s'approcher de"), il faut par conséquent prendre un certain nombre de précautions. Par exemple, si l'on essaie de se saisir brutalement de celui-ci, il va s'échapper ou encore se métamorphoser (comme un troupeau qui se disperse ou comme un animal traqué qui se blesse en fuyant). La bonne méthode consiste donc en une approche attentive, précise mais suffisamment distanciée et délicate pour circonscrire avec exactitude la chose observée, sans en modifier ni les caractères ni le comportement. *Tawilana* (de *aggal* : faire le guêt, surveiller, garder un troupeau) définit une activité d'observation critique, toujours sur le qui-vive, prête à intégrer le moindre indice pour affiner et adapter si c'est nécessaire la perception d'un objet. Une autre méthode d'observation est nommée *tellili*, qui vient de la racine *illal*, "suivre, poursuivre", c'est-à-dire marcher sur les traces du sujet en le gardant dans son champ de vue, mais toujours avec suffisamment de distance pour ne pas l'effaroucher.

Le résultat obtenu est *amédran*, la pensée, de *adaran* : "filer", processus qui, à partir de la matière brute, a produit un fil capable de relier le penseur aux réalités.

Enfin, *tasawetasa* désigne le fait de tresser une corde avec des fils usés ou encore des fibres non cardées, matière fragile et cassante dont la manipulation exige beaucoup d'habileté et de souplesse. Sur le plan abstrait, cette démarche correspond à l'élaboration d'une théorie que l'on peut définir comme un assemblage inédit, une réorganisation d'éléments existants et disparates, ou l'invention d'un lien nouveau pour atteindre un objet dont on ne cerne pas encore les contours avec certitude. *Esawates*, de la racine *awatus*, "corde usée et fragile", pourrait dans ce sens se traduire par "théoriser" ou encore "spéculer". Cette idée est toujours associée au fait de lier les contraires et de dépasser les oppositions apparentes.

Pour construire le savoir, l'enseignement touareg insiste sur la nécessité d'une observation souple et disponible, prévenant contre toute rigidité, toute violence

du regard qui enfermerait les réalités dans un cadre inapproprié en les "ligotant" ou en les "entravant". Comme l'énonce une formule classique :

anihal énil n adaghdaghu	« Le sujet (ou l'objet observé) est comme l'autruche qui trotte à sa guise[3]
as tu takrada ad yemat aqar	Si tu l'entraves, elle meurt d'un coup
sawetasas tagaghas tellili	Fais-lui *asawatasa*, fais-lui *tellili* »

Enfin, les facultés utilisées pour appréhender les réalités, qu'il s'agisse de la perception par les sens, par la raison, par l'imagination, par l'intuition, permettent de distinguer entre le "vu", le "non-vu", le "su", le "pensé", le "pressenti"[4], etc. C'est dans ce dernier cadre, le "pressenti", où observant et observé fusionnent, que s'inscrivent les pratiques de la divination, de la prémonition, de la télépathie, de la voyance[5]… Celles-ci s'exercent sur les lieux propices au contact avec l'entre-deux comme par exemple les cimetières, les fourmilières, etc. (l'anecdote des femmes touarègues partant dormir sur les tombes anté-islamiques pour communiquer avec les esprits qui les renseignent sur l'issue d'un combat ou d'un voyage a été relatée à de nombreuses reprises, voir *Textes touareg en prose* n° 160).

Les initiés, voyageurs de "l'entre-deux"

L'homme de science apparaît ainsi comme un cardeur qui démêle les fibres pour en faire de nouveaux écheveaux, ou comme un tresseur de cordes qui réunit des fils anciens pour en faire une ficelle d'un genre nouveau, ou encore, dans le registre de l'expérience pastorale, comme une personne capable, par exemple, à partir des seules traces d'un animal, de déterminer d'où vient ce dernier, où il va, quelles sont les caractéristiques de sa constitution physique et de son caractère, de quelle nature sont l'identité, la personnalité et l'humeur de celui qui le monte, quelle est la cause du voyage… Notons que l'interprétation des traces est une épreuve emblématique que doit résoudre le héros civilisateur, Amamellen.

Les initiés ont ainsi l'aptitude d'interpréter le monde au-delà des apparences et d'anticiper les événements à venir. La société attend d'eux qu'ils mettent leurs facultés à son service. Les initiés ont en effet le devoir de "revenir" de l'entre-deux dont ils font partie, pour aider leurs semblables à franchir les étapes qui conduisent à l'harmonie. S'ils assument ce rôle, ils sont alors considérés comme les "porteurs" (*imankayen*) de la société.

3. *adaghdaghu*, "fait de trotter" pour un animal, connote à la fois l'idée de liberté et de folie.

4. Pour l'usage de ces concepts, voir par exemple Hawad, 1995.

5. Voir l'approche psychanalytique de ce domaine par J.-L. Lamande, séminaires.

Ainsi, l'initié guerrier est souvent amené à endosser un rôle politique important, tandis que l'initié qui a choisi la voie pacifiste comme l'*aggag*, le prêtre de la cosmogonie touarègue, exerce au sein de la collectivité une fonction de guide spirituel et d'enseignant, ainsi que, fréquemment, un rôle d'éminence grise et de contre-pouvoir politique[6].

Certains initiés restent plus proches de l'entre-deux que de la société. Parce qu'ils se situent au-dessus des oppositions qui organisent ce bas-monde et qu'ils jugent inutile de participer au jeu des apparences, ils vivent en retrait de la collectivité. Ils sont ainsi amenés à renoncer à ses codes, comme par exemple aux attributs vestimentaires de la virilité (pantalon, voile, épée…) ou de la féminité (bijoux…), les objets de la "civilisation" tels que la vaisselle, l'habitation, l'écriture… C'est pourquoi également, ils préfèrent pour se vêtir une étoffe non cousue plutôt qu'un pantalon. De même, ils mangent dans des récipients improvisés de bois, de terre, de pierre, de feuilles et vivent sous un abri naturel ou considéré comme primordial (grotte, arbre, cahute de branches dont la structure est particulière…).

Mais pour atteindre l'entre-deux, d'autres itinéraires existent.

L'artisan (*énad*) dans ce domaine occupe une position particulière. On lui reconnaît en effet une affinité de naissance avec l'entre-deux, héritée de ses ancêtres forgerons, transformateurs de la matière, qui étaient, à l'origine, des initiés. Par son ascendance, l'*énad* a ainsi gardé, de cet espace mystérieux, une culture qui s'exprime par exemple à travers son art géométrique. Mais contrairement à l'initié, il appartient à la fois à l'entre-deux et à la société, jouant des rôles différents selon les cas. Lorsqu'il arbitre une assemblée politique, lorsqu'il est messager ou diplomate entre des groupes rivaux, lorsqu'il négocie une alliance entre deux familles, lorsqu'il prodigue des conseils (*tinaden*, terme de même racine que *énad* et qui désigne en particulier la "compétence politique") aux dirigeants, lorsqu'il rappelle le noble à son devoir, l'*énad* assume pleinement son rôle de l'entre-deux. De même, il se distingue au sein de la société par sa non-participation au "parcours de l'honneur" que doivent accomplir les autres acteurs sociaux. Cette position du forgeron, placé au-delà des oppositions et des enjeux sociaux, permet de comprendre pourquoi, dans les chants de mariage dont il est d'ailleurs l'interprète, la métaphore qui le désigne est la *tébateq*, c'est-à-dire la "jupe" (formée d'un pagne enroulé autour de la taille)[7], sachant que le "féminin" dans la cosmogonie touarègue est l'élément primordial qui précède le masculin.

L'artisan de la parole, distingué par le terme particulier de *aggu* dans l'Ouest du pays touareg, joue également un rôle d'oracle, puisant dans la mémoire des mythes et des épopées le savoir utile pour résoudre les énigmes du présent et du futur.

---

6. Sur le fonctionnement du pouvoir politique fondé sur des rôles opposés, voir chapitre 3 ; sur le rôle de l'*aggag*, voir chapitre 4.

7. Voir les paroles du chant de la *tébateq*, in Albaka et al., 1992 : 62.



Un homme de la Tademekkat et sa tablette coranique

À son tour, l'*aneslim* ("musulman") est considéré par définition comme un personnage de l'entre-deux dans la mesure où il hérite d'une culture de l'extérieur (l'islam) qu'il représente auprès du monde de l'intérieur. Comme l'*énad*, l'*aneslim* se situe en dehors du parcours de l'honneur et il est ordinairement pacifiste. À ce titre, il sert de médiateur entre les groupes ou les individus pairs. C'est lorsqu'il mêle les savoirs externes et internes qu'il se hisse au rang d'*aggag*.

Enfin, pour échapper au trajet laborieux que doivent accomplir les voyageurs en quête de savoir, certains utilisent des artifices qui permettent de sauter les étapes et d'abréger le cheminement qui mène à l'invisible. Mais ces procédés sont violents et en projetant brutalement l'individu dans la sphère de "l'entre-mondes", sans préparation suffisante, ils font courir à ce dernier le risque d'être détruit, de perdre la raison et de basculer dans "l'autre monde", c'est-à-dire l'*essuf*. Un fou par exemple se trouve dans l'*essuf*. Les moyens de truquer les étapes du parcours vers l'entre-deux sont notamment la transe (provoquée par la musique, la danse, les parfums…), l'absorption de substances hallucinogènes, la crise d'hystérie suscitée par des techniques spéciales…

Il arrive aussi que cette irruption soudaine dans l'entre-deux soit involontaire, provoquée par un événement brutal comme une grave maladie, un accident, un choc psychologique, qui vont déstabiliser l'individu (qui est littéralement "frappé", *anatebdagh*), le métamorphoser et lui révéler l'espace cosmique intermédiaire.

On considère que les personnes qui ont été initiées grâce à la falsification du parcours, se sont approprié l'entre-deux d'une manière personnelle, originale, marginale. Si elles peuvent transmettre un enseignement empirique dans ce domaine, comme un explorateur qui met à la portée des autres son expérience d'un monde inconnu, elles n'ont pas forcément la capacité de l'appréhender et de le faire connaître sous une forme théorique. Aussi leur est prêtée la mission de résoudre des problèmes individuels plutôt que collectifs. Le rôle que la société leur réserve en priorité est celui du "voyant" (*amanay*, pl. *imanayen*) qui devine le futur parce qu'il a vu dans l'entre-deux, ou encore de "guérisseur" qui fournit des recettes contre les maux divers qui affligent les individus.

Au contraire de l'initié par la *tasawetasa* dont la démarche harmonise les contraires et utilise la complémentarité des univers, l'initié par la ruse est vu comme un trafiquant habile de l'antagonisme et des contradictions entre les mondes.

Finalement, le personnage idéal des représentations touarègues, qu'il soit masculin ou féminin, implique un "portrait de groupe". En effet, s'il s'incarne parfaitement dans l'initié guerrier d'honneur (ou l'initiée femme d'honneur) qui a accompli les cycles du savoir pour atteindre l'entre-deux, il ne se réalise pleinement et n'est légitimé dans ce rôle qu'à condition d'être assisté par deux autres personnages de l'entre-deux : d'un côté l'artisan (*énad* ou *aggu*) qui joue le rôle de conseiller moral et de l'autre, l'*aggag*, conseiller spirituel qui a le rôle de contre-balancer le pouvoir de l'homme accompli en offrant toujours un

choix alternatif à ses décisions.

Pour l'aider dans son parcours, enfin, l'initié peut faire recours à des savoirs empruntés à d'autres mondes ou à d'autres registres de la connaissance, comme l'ésotérisme, l'islam, la magie, la glossolalie, l'alchimie (*taklenkewa*), le cabalisme, l'algèbre… L'outil particulier adopté et instrumentalisé donnera à chacun une personnalité et un rôle spécifiques.

Je n'ai donné ici qu'un aperçu de ces personnages de l'entre-deux qui se diversifient en de multiples catégories en fonction des circonstances. Je suggérerai à présent cette complexité à travers un être qui se trouve doublement dans l'entre-deux. Il s'agit du soufi ou mystique musulman – appelé selon les cas *afaqir* (pl. *ifaqar*), *esshikh* (pl. *esshikhen*) *alwali*, le "saint" (pl. *alwaliten*) – médiateur entre Dieu et les hommes et intermédiaire également entre deux savoirs qui se mêlent et se juxtaposent : la cosmogonie touarègue et la mystique musulmane.



Géomancie

Le soufi à la jonction entre plusieurs mondes

Les monographies occidentales anciennes, dans leur organisation particulière des données, ménagent toujours un chapitre réservé à la religion et aux croyances. Au sujet des Touaregs, les considérations sont généralement très brèves. Le constat général est en effet celui d'une pratique religieuse tiède, de l'ignorance et de l'absence d'observation des principales obligations de l'islam. Par contre, la croyance dans les génies (*djnoun* en arabe, *kel essuf* en touareg) est partout soulignée ainsi que la crédulité des Touaregs en la matière[8].

8. Voir par exemple pour l'Ahaggar, Benhazera (1908) ; pour l'Ajjer, Gardel (1961) ; pour le Damergou, Maillocheau (années cinquante) ; pour l'Azawagh et l'Aïr, Marty, 1930-1931 ; pour l'Aïr, Nicolas, 1947, etc.

Pour l'Ahaggar et l'Ajjer, par exemple, Duveyrier (1864 : 413-419) note que "les Touaregs sont musulmans mais, à l'exception des marabouts, ils ne pratiquent pas". En cette fin du XIXe siècle, il relève que seule une trentaine de personnes a fait le pèlerinage à La Mecque et qu'il n'y a dans le pays "pas de mosquées et pas d'imam". Dans un chapitre antérieur, le même auteur a cependant expliqué que deux grandes confréries tiennent sous leur dépendance religieuse toutes les populations du Sahara. Il s'agit de la "Senoussia" qui a des zawiyas dans le Fezzan, à Ghadamès, à Ghat…, autrement dit dans le Nord-Est du pays touareg, et par ailleurs de la "Tidjania" dont les ramifications s'étendent « jusqu'à Tombouctou et au Soudan, en Égypte et à La Mekke ». Il précise encore que « le chef Si-Othman exerce une influence conciliatrice entre Ahaggar et Ajjer. La zaouiya de Temassin (protégée par les suzerains de Fez et Tunis) sert de centre de réunion à la tribu maraboutique des Ifoghas ». L'auteur enfin évoque l'importance de la zawiya des Bakkay dont le centre est à Tombouctou et au Touat et qui fait autorité notamment sur les tribus maures de l'Azawad et les Touaregs Iwellemmen, Ahaggar et Ajjer.

Ces écrits offrent ainsi une image duelle de la réalité religieuse touarègue caractérisée d'une part par l'inexistence des marqueurs habituels du religieux (rituels, sites, savoirs, représentants particuliers) et, d'autre part, par l'omniprésence des confréries, ou à un autre niveau par l'absence de religiosité et par l'abondance des "superstitions".

Dans les années trente à cinquante, cette opposition sera en quelque sorte recyclée à propos du politique, développant l'idée que seules les congrégations religieuses peuvent avoir un projet politique d'ensemble (et représentent donc un danger potentiel pour l'ordre colonial) s'opposant à l'inconsistance d'un ordre autochtone.

Loin de ces oppositions entre absence d'ordre religieux et profusion des ordres confrériques, entre culture islamique et cosmogonie nomade, mes interlocuteurs touaregs interprètent ces domaines dans leur interaction, leur complémentarité et leur fusion.

Est-ce le résultat d'une certaine hauteur de vue qui s'attache moins aux différences qu'aux similitudes ? Les personnes interrogées considèrent qu'il existe chez les Touaregs deux types de soufisme issus de la même *tariqa*, c'est-à-dire la Qadiriyya, considérée comme le tronc d'où partent différentes branches (comme notamment la Shadhliyya et la Tayibiyya) ou encore des rameaux (comme la Khalwatiyya et la Sanusiyya). Selon cette vision, les deux courants se distinguent à la fois par une différence de date d'implantation, une différence d'origine, mais aussi par une relation à la société qui est contrastée et se traduit

9. Pour illustrer cette opposition, référence est faite notamment au personnage de Sidi Makhmud El Baghdadi, qui serait arrivé dans l'Aïr au XVIe siècle, saint vénéré dont le martyr est interprété par rapport à la position d'insoumission qu'il a manifesté vis-à-vis des autorités politiques du moment et de leur clergé (voir chapitre 4).

à travers deux postures philosophiques distinctes : l'une en quelque sorte est élitiste et puriste, l'autre au contraire est plus populaire et syncrétique. L'un de ces courants s'est développé à l'ombre du sabre, servant à légitimer le pouvoir, l'autre s'est plutôt manifesté comme un islam indépendant des autorités, critique par rapport à ces dernières et souvent dans l'opposition[9].

Un savoir et une pratique privatifs

Le courant vu comme étant le plus ancien est l'islam "maraboutique" des *esshikhen*, qui n'est pas à proprement parler confrérique. Il peut fournir des soufis sans *werd*, prêts à reconnaître toutes les confréries et se référant plutôt à la communauté la plus large des croyants.

Bien que se reconnaissant parfois issu d'une confrérie ancienne, cet islam, quand il devient mystique, prend en effet une forme individuelle. Ne sont partagés collectivement ni une litanie (*werd*), ni des chants de dévotion (*ezzeker*). L'expérience de l'individu sur laquelle s'appuie le savoir des *esshikhen* est souvent cachée et tenue secrète.

Plusieurs traits définissent cette catégorie d'hommes de Dieu.

D'une part, les *esshikhen* forment une corporation close. Ils sont recrutés au sein d'une catégorie sociale particulière, appelée *ineslimen*, les "musulmans". On considère que ces derniers "héritent" par filiation de la fonction spirituelle de leurs ancêtres. Leur rôle est expliqué par rapport à une origine extérieure : ils seraient des "descendants du Prophète" (*ishériffen*) et forment des tribus ou des clans particuliers (comme les Kel Essuk, les Ishiwkhen, les Kel Intesar, les Kel Eghlal…). Dans certaines régions touarègues comme l'Ahaggar, il n'y a pas d'*assharif* en dehors de ceux qui viennent d'autres régions et y sont de passage (voir *Textes touaregs en prose* n° 156).

Ainsi, les *ineslemen* ("musulmans") sont en charge de la religion au sein de la société touarègue. Ils recrutent leurs clients parmi les autres catégories sociales qui, elles, ne sont pas définies comme religieuses. À ce titre, ils sont sollicités et rémunérés pour leur savoir, ils dispensent des conseils juridiques et des protections (sous forme d'écritures, de talismans, de bénédictions…) aux autres membres de la société. Ils doivent s'assurer une clientèle de notables pour garantir la pérennité de leur statut de pacifistes – non tributaires car investis d'un rôle spirituel – tout en étant sous la protection des guerriers.

Cette mouvance religieuse fournit également des individus qui contemplent le destin à l'œuvre en s'y soumettant dans le renoncement total. Reconnus comme des soufis ou des "saints" (*esshikhen*, *alwaliten*), ces mystiques sont marginaux, à la fois excentriques, illuminés et désocialisés. Ils apparaissent comme des contemplatifs solitaires qui ne partagent pas le fruit de leur contemplation, des personnes qui ont renoncé au monde, qui trouvent inutile de res-

pecter ses codes tout comme d'intervenir dans les affaires publiques. Ils ont un côté nihiliste et fataliste quant au cours des évènements, des choses et des êtres, ne reconnaissant que l'absolue existence de Dieu et se soumettant totalement au destin. Ils ne cherchent ni la compréhension des hommes, ni même leur compagnie. Ils s'infligent des épreuves très dures. Certains, par exemple, font vœu de marcher aux heures chaudes de la journée, d'autres de vivre dans un arbre et de se nourrir seulement de feuilles, d'autres encore refusent la parole ou la station debout, marchant comme des animaux, etc.

Ce soufisme contemplatif et individualiste caractérise plutôt l'Ouest du pays touareg (Adagh, Tademekkat…), mais aussi des groupements de l'Est comme les Igdalen, les Kel Eghlal, et enfin les quelques religieux du Nord-Ouest (Ahaggar).

Un savoir au service de la collectivité

Par contre, un autre type de soufisme, perçu comme contestataire, se trouve implanté dans l'Aïr à l'est et plus modestement dans l'Ajjer (au nord-est). D'un point de vue touareg, il est souvent rattaché à un réseau venu de Perse et d'Asie Mineure en passant par l'Égypte, d'où seraient arrivés les premiers soufis persécutés par les autorités religieuses en place. Ce courant a été renforcé beaucoup plus tard par la Khalwatiyya qui aurait supplanté les autres affiliations (Shadhliyya et Tayibiyya).

En même temps, on considère que ces apports ont fusionné avec la cosmogonie des prêtres anciens, les *aggagen*, intermédiaires entre le monde visible et invisible, qui sont investis, dans les représentations touarègues, d'un rôle de contre-pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel. Ainsi, l'idée est avancée que lorsque les Almoravides puis les Almohades ont pris le pouvoir, instaurant la collusion entre le politique et le spirituel, certains *aggagen* (venant notamment de la vallée du Sous) ont refusé de se mettre au service des autorités politiques et sont partis dans le désert.

Ce courant, souvent perçu comme révolutionnaire par rapport à l'ordre établi, est celui des *ifaqar*. Il postule l'égalité des croyants et celle aussi des non-croyants. Il se traduit par le renoncement à la hiérarchie, par un ascétisme tempéré et aussi par le travail productif.

Il se réalise de manière communautaire, prévoyant toujours un va-et-vient entre l'expérience de la grotte (où l'ermite se retire) – en arabe la *khalwa*, en touareg l'*essuf* – et d'autre part l'agora, la cité, la vie de la collectivité, et cela dans le but à la fois d'enrichir la société de l'expérience individuelle et inversement d'enrichir l'individu de l'expérience collective. Sa structure est organisée autour de la communauté confrérique qui se réunit en des cercles de *werd*, plus ou moins restreints, et des cercles beaucoup plus vastes d'*ezzeker*. Les décisions concernant les pratiques rituelles sont prises collectivement (par exemple pour le pèlerinage aux tombes, les retraites collectives…). Enfin, une activité d'intégration est menée par rapport aux autres membres de la société en les



Ifaqar ikémassen, *Aïr, 2000 (Photo P. Baqué)*

aidant, en participant à tous les aspects de la vie sociale, en travaillant et en s'appuyant sur les savoirs, les représentations locales pour les harmoniser avec la connaissance soufie.

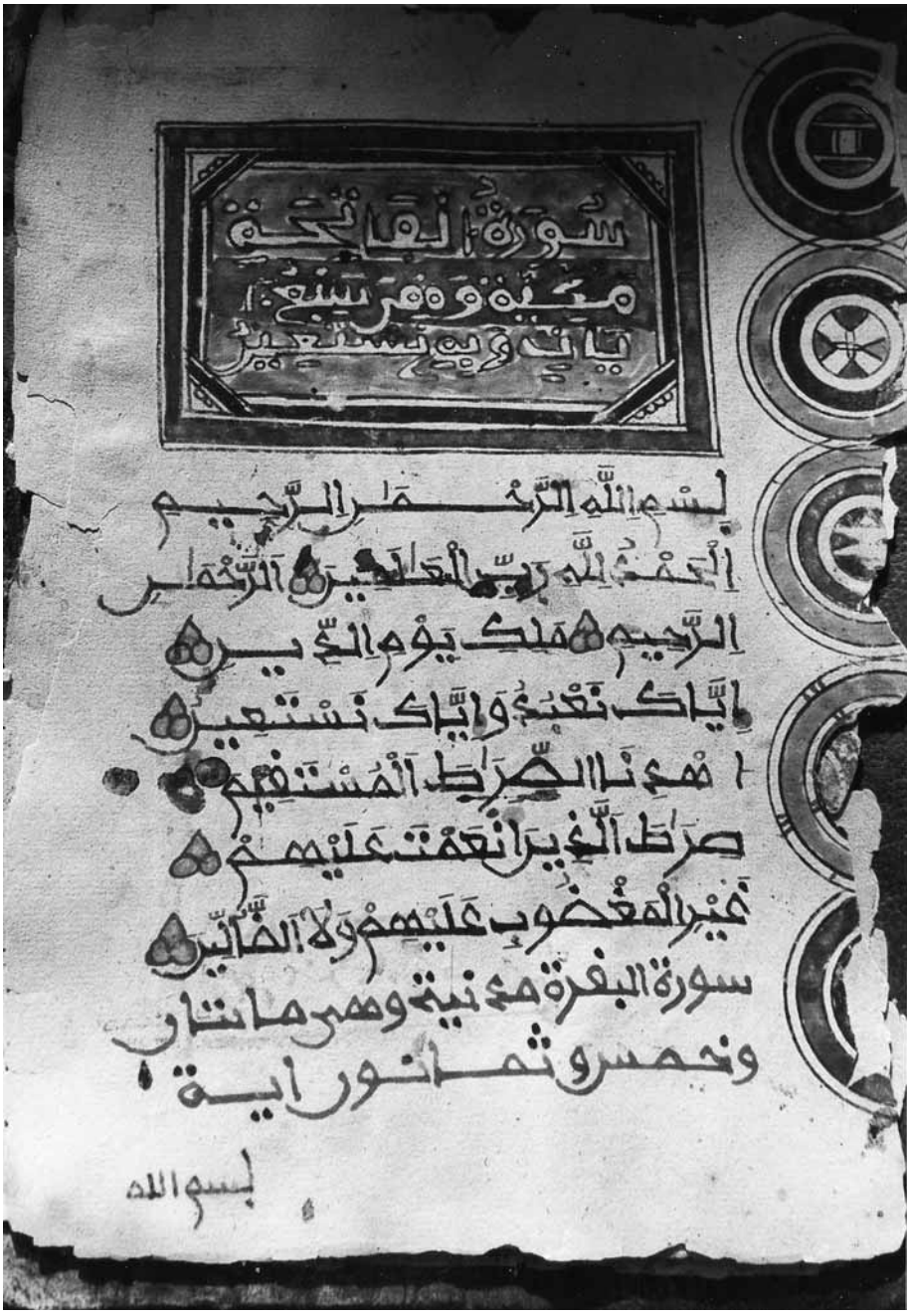
Ce soufisme rejoint par bien des aspects la philosophie du nomadisme, avec la notion d'une ascension par étapes vers un sommet où toutes les expériences se rejoignent, l'idée d'un état d'harmonie et de fusion à atteindre entre les êtres, entre les mondes, entre les cultures, entre les courants de pensée, entre l'intérieur et l'extérieur…

Les registres métaphoriques ne se confondent pas nécessairement : par exemple, la quête de la science imagée par l'ascension du tronc d'un palmier est employée plutôt dans les représentations "religieuses" tandis que la cosmogonie nomade privilégie d'autres métaphores (la montagne, la tente…). L'aspect cyclique du parcours est illustré dans le premier cas par la forme ascendante des branches du palmier qui ramène le grimpeur de la cime aux racines, tandis que, dans le deuxième cas, le marcheur pose le pied dans la trace de son premier pas. L'arrivée au sommet est suivie soit par la descente du palmier ou de l'autre versant de la montagne, soit par la disparition de l'individu hors du monde tangible, processus désigné par le terme *tatenkela* signifiant "le fait de devenir invisible" dans le sens de "sortir du champ de vue de l'observateur".

Ce schéma de la perfection cyclique et de son aboutissement fournit une trame largement utilisée dans la représentation des miracles prêtés aux initiés (voir l'histoire de Balkhu évoquée dans le chapitre 7) ou aux saints personnages qui, par des moyens surnaturels, "retournent à leur l'origine". Citons, à ce sujet, "l'envol hors de sa tombe" prêté au saint Sidi Makhmud el Baghdadi ou encore la disparition d'Elyas, vu tantôt comme un héros de la mythologie touarègue, tantôt comme le prophète Ilyas (voir chapitre 4)). Des modèles tout à fait comparables existent chez les Maures (*Bidân*) voisins, comme par exemple la disparition miraculeuse de Muhammad Gallu (relatée par Bonte, 1996 : 285) et le transport dans un tourbillon mystérieux de ses descendants jusqu'au lieu d'origine de la migration de leur tribu.

La transmission du savoir : spécialisation interne ou réseaux d'ouverture externe

On a vu que dans l'islam "maraboutique", les religieux se recrutent dans un milieu bien circonscrit : les *ineslemen* (Kel Essuk à l'ouest, Igdalen à l'est), ou les groupes de marabouts-guerriers comme par exemple les Kel Intesar à l'ouest et les Kel Eghlal à l'est. La transmission du savoir va s'effectuer d'abord dans un cadre familial et clanique, au sein d'un cercle assez fermé. La ville de Tombouctou ainsi que certaines tribus comme les Kel Eghlal, les Kel Intesar… sont très réputées pour la formation des élèves (les Issaqqamaren de l'Ahaggar par exemple envoyaient des élèves à Tombouctou et aussi dans le Touat).



Coran avec enluminures, Tagaraygarayt

Ce milieu produira de grands savants – hommes et femmes – et déléguera beaucoup de pèlerins à La Mecque. Mais ceux qui ont choisi la voie marginale de l'extase sont souvent venus se réfugier plus à l'est, dans l'Aïr.

Il existe dans ce cadre beaucoup de femmes marabouts, qui sont savantes, connaissent les textes et prodiguent elles-mêmes un enseignement. Certaines suivent le même itinéraire que les hommes, renonçant à la vie sociale.

Au contraire, dans la Khalwatiyya de l'Aïr, les vocations et le recrutement des élèves sont possibles dans tous les milieux et l'aspect non hiérarchique de la pratique et du savoir permet un grand mélange des catégories sociales : affranchis qui forment la partie la plus nombreuse des *ifaqar* de l'Aïr, artisans, et dans les milieux guerriers : nobles ou vassaux…

Peut être *afaqir*, tout individu qui a eu une expérience mystique soit en suivant l'enseignement d'un maître, soit en ayant participé aux cercles où l'on partage les expériences individuelles. L'accent est mis sur l'expérience plutôt que sur le savoir scripturaire (certains *ifaqar* ne parlent ni ne lisent l'arabe).

Après les premiers enseignements suivis dans l'Aïr, des réseaux d'études existent pour les Touaregs, notamment chez les soufis d'Égypte, de Libye, d'Irak, et aussi autrefois de Turquie jusqu'en Afghanistan. Certaines personnes sont allées à Samarkande (comme El Khaj Elghabid des Ikazkazen mort en 1985). De nombreuses relations sont entretenues d'autre part avec les Haoussa de Kano, le Sakato, le Bornou, le Katchena, les confréries du Soudan, ainsi que des contacts avec les Turcs, les habitants du Caucase et de l'Asie Mineure (rencontrés notamment dans les centres d'Égypte)… Des signes particuliers, des mots de passe, permettent aux membres de ces réseaux de s'identifier par exemple lors du pèlerinage à La Mecque. De nombreux documents circulent. Est cité le cas de lettres venues d'Afghanistan qui ont été copiées à la main et diffusées dans tout le pays touareg.

Les élèves partent avec les caravanes qui passent par Ghat, Murzuk, Zawila, Siwa, jusqu'en Égypte, ou par le lac Tchad, Abéché, Darfour, ou encore par le Tibesti. Dans les années soixante, le réseau de la Sanusiyya également participait activement à l'acheminement et à l'aide des élèves touaregs. Le roi Idriss de Libye était en contact suivi avec les autorités religieuses et politiques de l'Aïr.

Quant aux femmes, elles deviennent *tifaqar* en suivant les cercles soufis. Elles ont un savoir oral des textes, traduits en berbère, connaissance qu'elles acquièrent dans les assemblées de lecture publique. Elles participent non pas de manière directe mais indirecte aux rituels : spectatrices par exemple du pèlerinage aux tombes, elles forment aussi des cercles parallèles dans les étapes de la visite aux Lieux Saints et des retraites, à côté du cercle des hommes qui chantent les psaumes mystiques composés en berbère (*ezzeker.*) Si elles ne participent pas directement à la veillée des hommes, par contre les hommes peuvent assister à leurs assemblées où elles composent des chants

(*tigeylalen – almadakh* en arabe – : "ce qui cerne ou trace le contour") qui traduisent sous une forme parabolique une expérience personnelle sur le monde et les louanges au Prophète. Les femmes ont un *werd* personnel donné par un *afaqir* ou une *tafaqirt* proche. Seuls les hommes, et parmi eux un petit nombre choisi, ont le *werd* de la Khalwatiyya de l'Aïr (*sayfat* el *wird*, nom interprété soit comme "les variations du werd" ou comme "les épées" du werd).

Enfin, ces femmes prennent une part active aux tâches collectives (construction, entretien des cimetières, réception des pèlerins, adoption et éducation des élèves…). Certaines sont responsables des mosquées par héritage de leur père. Beaucoup voyagent. Leur rôle se confond souvent avec celui des "initiées" qui ont le statut de *taggagt* et servent d'intermédiaire entre le monde visible et invisible.

Dans les deux courants (maraboutique et mystique), la base de l'enseignement livresque dispensé – d'un côté aux hommes et aux femmes, et de l'autre uniquement aux hommes – est identique : apprentissage en arabe du droit musulman, étude des ouvrages de la philosophie grecque (Aristote, Platon…); des soufis musulmans (Bukhari, etc.); certains *ifaqar* sont capables de lire en persan. L'enseignement comprend également la lecture des grands textes judaïques et chrétiens, des livres de l'ésotérisme hébraïque, de certains textes hindouistes, de la poésie soufie… Il s'agit en somme d'un programme très ouvert. Une partie importante de ce corpus est traduite dans les prêches (*tisunt*) adressées au public composé d'hommes, de femmes et d'enfants…

L'utilisation de cette connaissance, dans le milieu maraboutique, fait partie d'un secret professionnel que l'on garde pour soi et qui est mis à l'écart de la culture touarègue. Par exemple, dans ce cadre les chants d'*ezzeker* sont dits tout bas, à voix murmurée, pour soi-même, et lorsque l'individu a besoin de communion ou d'ivresse collective, il abandonne l'habit du musulman pour celui de l'homme d'honneur et se rend au *tendé*, qui est une rencontre festive entre hommes et femmes, sur le mode musical, poétique et courtois. Les deux modes identitaires sont ici vécus successivement. Par contre, dans le soufisme de la Khalwatiyya de l'Aïr, ils vont être endossés simultanément.

La connaissance est perçue alors comme un moyen de faire fusionner toute la société dans les flux de l'univers. L'*ezzeker* se chante à haute voix, debout, collectivement, associé à un balancement d'avant en arrière, afin de ne jamais laisser un espace vide. Il se dit sur le mode des chants épiques et des joutes poétiques touarègues.

Les pratiques religieuses sont dans ce cas intimement liées à la culture locale à laquelle elles empruntent ses modes d'expression. De même, les praticiens de la cosmogonie touarègue usent largement de savoirs puisés dans les mondes de l'altérité dont l'islam fait partie. Dans cette optique, tout emprunt à l'extérieur est jugé bon pourvu qu'il fasse fondre le cœur de l'homme et l'amène à la rencontre avec Dieu ou avec "l'entre-deux" suivant le point de vue choisi.

Le soufi, personnage de “l’entre-deux” dont le portrait spécifique s’articule parfaitement aux figures structurellement nécessaires à la cosmogonie touarègue, endosse un rôle de médiateur entre Dieu et les hommes chez lesquels il joue par excellence le rôle de conciliateur.

Suivant la perspective adoptée et les formes historiques différentes de l’ordre politique (hiérarchie stricte ou système des *ighollan*) où il va s’exprimer, l’islam mystique a été perçu soit comme un savoir et un ensemble de pratiques extérieurs, auxquels ne peuvent se montrer “soumis” que les groupes faibles sur le plan guerrier, soit, d’un autre point de vue, comme une connaissance qui fait partie de la culture locale, fondant dans le même moule la finalité des rôles de l’*afaqir*, de l’*esshikh*, de l’*aggag* et de l’initié. C’est précisément dans ce sens que l’on peut dire que l’ensemble de l’Aïr touareg est soufi.

6

élite, honneur et sacrifice

La reconfiguration des savoirs et des pouvoirs nomades*

Au début du XXe siècle, la défaite militaire des Touaregs contre l'armée coloniale a de nombreuses répercutions sur le plan de la stratégie guerrière, de l'organisation politique et sociale, du système de valeurs et du code de l'honneur de cette société nomade.

Dans le modèle ancien, l'"élite" se définit d'abord en référence aux guerriers placés au sommet de la hiérarchie politique, mais associés à d'autres figures sociales aussi complémentaires que nécessaires pour camper l'image de "l'excellence" qui implique, comme on l'a vue précédemment, un portrait de groupe : le rôle du noble ne peut être pleinement assumé qu'à la condition d'être accompagné et contrasté par des personnages qui lui offrent la réplique et assurent la mise en scène de son "honneur", tels que l'artisan (*énad*), intercesseur entre les hommes, le "prêtre" (*aggag, aneslim*), intercesseur entre le visible et l'invisible, le protégé ou le "pauvre" (*talaqqé*, figure incarnée par diverses catégories sociales : tributaires, affranchis, esclaves, sédentaires…).

Ce chapitre s'intéresse à la transformation des modèles de l'élite promus chez les Touaregs et à la recomposition des rôles socio-politiques pendant la guerre anticoloniale au début du siècle et après la défaite en 1919. Il s'appuie sur différentes sources, en particulier les récits historiques concernant la guerre de Kaosen recueillis dans l'Aïr auprès de différents témoins des Ikazkazen, les discours et commentaires sur les situations de crise traversées par la société et les solutions recherchées pour y faire face, enfin la littérature orale sous ses registres variés (mythes, poésie épique, chants de fête, contes, maximes…)[1].

Élite, honneur et sacrifice

Le terme *anéfrén*, littéralement "ce qui est choisi" (du verbe *afren* : choisir) désigne l'"élite" en touareg. Cette notion est associée, dans les discours étudiés,

---

* Paru sous le titre "La hiérarchie des savoirs et des pouvoirs dans la société touarègue précoloniale et la recomposition des rôles socio-politiques pendant la guerre anticoloniale et après la défaite", in Nomadic peoples, Berghahn, Oxford, 1998.

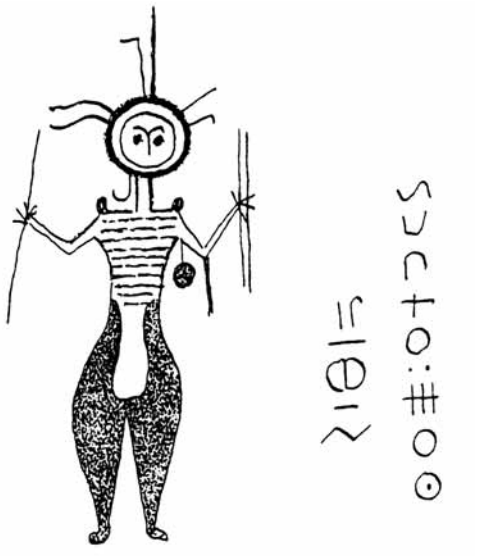
1. Les textes cités ont été traduits du touareg (*tamajaq*) par Hawad et H. Claudot-Hawad.

à des images particulières qui en précisent le sens et définissent les critères sur lesquels se base le choix annoncé.

L'un des concepts rapproché de *anéfrén* est celui de *tasakumt*, désignant la partie que l'on retient d'un ensemble. Par exemple, *tasakumt* dénomme le lot d'animaux que l'on sépare du troupeau pour accomplir une tâche ponctuelle : cette part de bétail mise de côté pour être exploitée équivaut souvent à la croissance annuelle (*esadwal*) du troupeau de base (désigné par le pluriel *éghafawén*, litt. "les têtes"), capital dont tout éleveur est soucieux de garantir la conservation.

La deuxième image est celle d'*agebbur*, poignée, lot d'éléments disparates réunis par le rôle qu'on leur réserve. Ce terme renvoie à la notion de "sangler, attacher, nouer, lier", mais aussi à "ce qui remplit la main, ce qui peut être empoigné ensemble". Ainsi, *agebbur* est imaginé dans ce contexte comme une poignée de lances (*igeren*) ou de munitions à jeter sur l'ennemi pour assurer la défense. Dans cette représentation, la société est assimilée à un corps, celui d'un guerrier dont la main brandit un faisceau de lances[2]. Par ailleurs, *agebbur* est également rapproché d'une gerbe d'épis lourds de grains, à semer dans le futur pour y germer.

Un socle sémantique commun relie ces notions : l'idée que pour assurer la pérennité d'un groupe, d'un ensemble, d'un corps, il faut en soustraire une partie (*anéfrén, agebbur, tasakumt*) et la sacrifier. Un troupeau se gère en vendant ou en immolant chaque année le fruit de sa croissance ; les biens perdurent à condition d'en dilapider le surplus ; la société se perpétue si elle accepte de donner une partie de soi. Ainsi, ce qui fournit l'élite est souvent assimilé à *esadwal*, le croît qui chaque année doit être vendu ou consommé pour faire des provisions et nourrir la société, ou encore à la portion de graines mise de côté pour ensemencer la terre et produire la prochaine récolte. Le thème du "sacrifice" (*ikut*) à consentir pour assurer la protection, la continuité et le dynamisme d'un élément, d'un



Gravure rupestre : homme tenant des lances

2. C'est ce cadre interprétatif qui est utilisé pour la compréhension, le décodage et l'appropriation par les Touaregs des peintures rupestres préhistoriques qui représentent des personnages brandissant des lances.

corps (individuel ou collectif) en marche, d'une action, est un motif récurrent qui se retrouve non seulement dans les discours recueillis, mais aussi dans des pratiques et rituels divers et en particulier dans le culte des martyrs (*imaqqaju*).

Par exemple, les chants (*érawrewen*, *dermagé*…) interprétés par les forgerons de l'Aïr pendant les cérémonies de mariage dressent le portrait idéal d'une élite protectrice et sacrificielle. Dans un premier temps, les poèmes accompagnant les parades (*isebriren*) des alliés qui arrivent au loin sur leur monture au rythme de la guerre dans le campement de la mariée, comparent la délégation à un troupeau répandu et généreux d'où va sortir l'élite. Celle-ci, représentée par les hommes en armes qui défilent en tête de la colonne, est décrite métaphoriquement par les images successives des taurillons (*ighwan*) intrépides, suivis des taureaux (*izegran*) au cou gras, incarnant la force et la générosité, groupe qui contient le taureau parfait (*amaka*), ayant atteint la pleine maturité, et finalement la génisse (*taghit*), tous voués au sacrifice et jugés en fonction de l'importance du don d'eux-mêmes qu'ils s'apprêtent à consentir (courage, force, beauté, chair, sang…) C'est après cet holocauste symbolique, offrande somptueuse qui donne aux donateurs du pouvoir sur les donataires, que sont annoncées les parentes du marié qui vont dès lors négocier très durement leur entrée en scène.

Ainsi, le capital d'honneur et le prestige acquis par un être individuel ou collectif apparaissent corrélatifs à sa générosité et à sa capacité de "donner de sa personne" (*ikut n iman*). Ce don en effet concerne non seulement les biens matériels mais aussi le savoir, l'énergie et le sang, le souffle, la vie. Ce système exalte l'idéal de dépouillement et de sobriété de l'élite. Aussi, pour tenir son rang, un noble ou plus largement un homme de qualité se doit d'afficher son mépris du décorum (la qualité intrinsèque ne nécessite aucun ornement superflu), son détachement des nourritures terrestres (montrer publiquement de l'appétit pour les richesses ou pour les aliments est déshonorant), et enfin son mépris de la mort, à condition qu'elle le fauche au combat, qualités qui lui permettent de comparaître avantageusement devant les juges de l'honneur que représentent notamment les femmes.

Les observateurs extérieurs, mises à part leurs interprétations variées du phénomène, ont souvent relevé l'austérité de la noblesse touarègue sur le plan matériel et en particulier dans l'apparence vestimentaire. L'anecdote rapportée par E. Masqueray au sujet de Kenan ag Tissi, neveu du chef des Taïtoq, fait prisonnier par les Français à la fin du XIXe siècle, l'évoque de manière explicite :

> «… comme je lui avais recommandé de se vêtir comme un grand chef pour aller voir des courses avec les autres, je trouvai ses compagnons, et même un esclave qu'on venait d'ajouter à leur bande, accoutrés superbement dans leurs robes noires, bariolés de ceintures et de baudriers rouges, coiffés de hauts bonnets rouges à glands de soie bleue, et lui se tenait debout en avant dans une mise très simple. Je lui en fis la remarque. Il me répondit :
>
> - Ne m'avais-tu pas dit de m'habiller comme un amr'ar ? » (Masqueray, 1894, p. 329).

Les différents rôles de l'élite

L'élite cependant n'est pas vue comme une catégorie monolithique. Elle apparaît formée de plusieurs composantes aux fonctions interactives. La variété des rôles qu'elle est amenée à assumer s'exprime au moyen d'un vocabulaire riche et explicite qui puise à des registres métaphoriques variés.

Ainsi, dans le domaine militaire, en référence à l'organisation de l'armée, trois niveaux (appréhendés aussi comme trois temps) d'action de l'élite sont distingués : chacun d'eux est rapporté à une unité d'intervention portant le nom d'une arme particulière caractéristique du type d'action qu'elle mène dans la bataille : d'abord le bouclier (*agher*) qui est exclusivement défensif, puis le sabre (*takuba*) qui permet d'attaquer et de parer et intervient dans la lutte au corps à corps, enfin, la lance d'assaut (*alagh*), désignant la première formation attaquante lors d'un affrontement armé.

Dans un autre répertoire symbolique, évoquant la marche nomade à travers le matériel de monte utilisé pour l'accomplir, les fonctions de l'élite sont associées à divers types de selles de chameaux : *taghéraft* est une selle assez rudimentaire, solide, simple et sans décor, sur laquelle monte l'artisan : elle symbolise sur le plan du pouvoir politique, comme l'indique son appellation, la "charpente" de base, le socle, les fondations, l'établi, l'institué à partir de quoi s'élabore toute construction. *Eghastan* désigne une selle réduite à l'état d'épave, ayant perdu toutes ses décorations de cuir et de cuivre, mais toujours solide : elle représente le pouvoir permanent, continu, qui n'a pas besoin de marques de reconnaissance pour exister, qui ne s'use ni ne s'altère car il reste indépendant de la conjoncture politique et n'est pas lié aux caprices des circonstances temporelles. Enfin, *tamzakt*, littéralement la "sourde", est une selle de monte très fine, légère et élégante, reconnue autant pour ses qualités esthétiques que techniques qui donnent au méhariste une grande aisance et la rapidité de manœuvre utile notamment dans l'action guerrière : elle connote la fonction de celui qui n'entend rien, hormis la mission ponctuelle qu'il doit accomplir ; elle est associée au pouvoir temporel, par définition éphémère, et à l'apparence, aux insignes qui signalent une charge temporaire.

Les différents types d'élite peuvent être également appréhendés sur le mode économique par rapport aux catégories fonctionnelles établies pour gérer le troupeau : *anna*, littéralement la "mère", ou encore *éghaf n éharé*, "la tête du troupeau", désigne la base productive qui nourrit, qui fournit le lait nourricier et engendre la descendance ; *iri*, au sens propre le "cou", signifie, au sens figuré, le "début", "l'origine", le "point de départ" de toute chose amenée à grandir ; enfin, *esadwal* dénomme le croît destiné à la vente.

Déclinées sur des modes variés, ces images se rejoignent sur le sens donné aux fonctions diversifiées de l'élite : garantir l'intégrité, la continuité et le développement de la communauté que ce soit sur le mode pacifique et simple-

ment défensif lorsqu'il n'y a pas de danger immédiat ou de manière offensive et guerrière, en temps de crise.

Les diverses actions réservées à l'élite peuvent être interprétées par rapport aux relations qu'elles impliquent entre "l'intérieur" et "l'extérieur" de la communauté à défendre (quelle que soit son ampleur, du clan à la confédération jusqu'à la société tout entière), définissant les formes multiples d'échange à négocier avec le monde de l'altérité, pour assurer la survie de la communauté.

Dans un langage strictement politique, ces attributions de l'élite déterminent les rôles distincts et complémentaires du pouvoir spirituel, du pouvoir politique et du pouvoir militaire.

La répartition de ces fonctions est loin de correspondre mécaniquement au découpage des catégories sociales : par exemple, le pouvoir spirituel qui intervient souvent comme un contre-pouvoir politique et assume les fonctions d'arbitrage ainsi que celles de "faiseurs de l'élite" (*inesefrén*) politique et guerrière, peut être endossé aussi bien par des "prêtres" (*aggagen, ineslimen*), des forgerons (*inaden*), des affranchis (*ighawélen*) gardiens des noyaux territoriaux anciens (*tamejjirt*, sing.) qui sont les lieux de mémoire du groupe, ou des guerriers initiés (*imeyawén*) considérés comme des "rassasiés" qui ont "bu" le pouvoir et la science et n'ont plus besoin de les revendiquer. De même, la mise en œuvre des conseils politiques (*tinaden*) émis au sein de l'assemblée revient de préférence aux chefs de l'aristocratie guerrière, mais si, pour une raison ou une autre, ces derniers font défection, ce sont les élites dont le mode d'action est ordinairement pacifique (femmes, religieux, forgerons, affranchis…) qui doivent assurer la relève.

L'histoire orale fournit de nombreux exemples emblématiques de ces substitutions de rôles : par exemple, face à l'alliance des Peuls, des Kounta et des Bambara, à la fin du XIX^e^ siècle, la noblesse touarègue de la Tademekkat, minée par des rivalités internes, ne parvenait plus à s'organiser pour endiguer la menace extérieure. Alors, Dawdwa des Kel Intessar prit la direction des affaires politiques, obligea les Tengeregef, les Tellamedes et les Iregenaten à s'unir, mobilisa également des groupes pacifistes comme sa propre tribu des Kel Intessar qui, de maraboutique, serait, à cette occasion, dit-on, devenue guerrière. Le récit touareg campe Dawdwa non pas comme un chef de guerre mais bien comme un guide spirituel avec ses attributs d'homme de science, marchant à pied avec son bâton, à la tête de l'armée qu'il avait rassemblée. Une fois la situation rétablie, il céda le pouvoir à un guerrier, Fandangouma, le père de Chaboun des Tenguérégef. À l'arrivée des colonnes françaises à la fin du XIX^e^ siècle, les Kel Tademekkat non seulement avaient repoussé avec succès leurs ennemis mais s'apprêtaient à conquérir la ville de Ségou dont ils ne se trouvaient plus qu'à trois jours de marche.

Sur le plan symbolique, la même logique est reprise dans le répertoire des chants de mariage de l'Aïr qui mettent en scène l'affrontement des familles

alliées sur le terrain de l'honneur. Maîtres de cérémonie, les forgerons accompagnent les diverses manifestations rituelles par des poèmes (*érawrawen*, *dermagé*) encourageant les taurillons et les taureaux, métonymies des guerriers, à s'offrir en sacrifice, conduits par l'esclave "Billal aux sabots" (*ifaklen* : "sandales grossières ou sabots d'un animal") qui incarne le peuple. Mais si un taureau est maigre, c'est-à-dire s'il n'a pas assez de chair à donner, le forgeron exige d'amener la "génisse" pour l'immoler à sa place, et si à nouveau cette élite, définie comme "un paravent parfait en largeur et en longueur", venait à s'user, il annonce qu'elle aura de toutes façons un "rajout" ou une "pièce", autrement dit une élite de réserve, pour lui permettre de continuer à assumer sa fonction protectrice.

L'idée que chaque acteur social possède un suppléant virtuel prêt à le relever en cas de nécessité restitue une vision dynamique de la société formée d'éléments mobiles, tous amenés à franchir les étapes successives d'une trajectoire ascensionnelle qui conduit au modèle de l'homme parfait qui a dépassé toutes les contradictions et dans lequel s'harmonisent l'ordre humain et l'ordre cosmique[3].

Le cœur, la pensée et le savoir-faire

Les différents types de savoirs, obtenus par le travail de la raison ou de l'intuition, s'appuient tous sur la mise en œuvre de trois opérations mentales fondamentales (appelées *tawilana*, *telili* et *tesawtasa*) qui correspondent, pour simplifier, aux démarches définies dans la philosophie grecque comme empirique et inductive, déductive et enfin spéculative (voir chapitre 5). Ce qui distingue le savant de l'ignorant ne réside pas tant dans les méthodes mises en œuvre pour acquérir le savoir, que dans la dimension plus ou moins large de leur champ d'application et d'expérience. Plus avant s'engage la "conquête du vide", c'est-à-dire la connaissance de sphères inconnues et reculées, plus augmente la capacité d'un individu ou d'une société à maîtriser le monde extérieur et à savoir dialoguer avec lui. Dans l'échelle des savoirs et des pouvoirs, différents paliers s'étagent, permettant de gérer les relations au niveau du campement, de la tribu, puis de la confédération, de la société, des mondes non touaregs, et enfin de l'invisible. Aussi, l'image du dominant s'oppose à celle du dominé d'abord par les frontières différentes de leurs espaces de référence, des plus larges (vers les sociétés lointaines) aux plus rapprochées (vers les campements voisins). Les récits d'origine des confédérations touarègues illustrent ce thème en faisant toujours de l'autochtonie un trait caractéristique des dominés, tandis que les dominants viennent nécessairement d'un "ailleurs" prestigieux qu'ils ont su instrumentaliser à leur profit.

3. Voir à ce sujet Claudot-Hawad, 1996b.

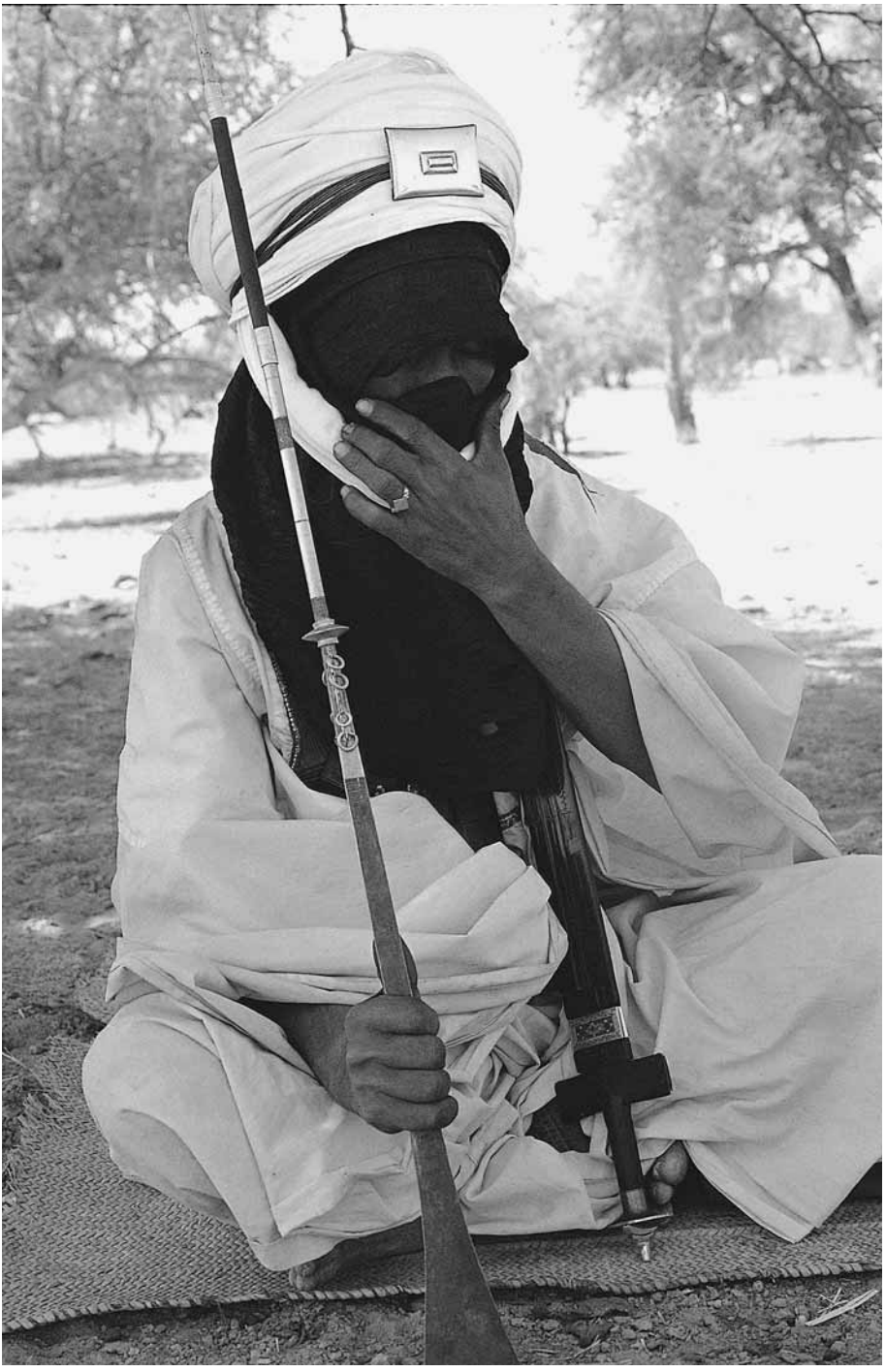
Par exemple, l'ancêtre mythique des Kel Ahaggar, Tin Hinan, arrive du Tafilalet ou du Touât, selon les versions, lieux où se situaient les grands ports caravaniers, poumons de l'économie nomade. Noble, musulmane, montée sur un méhari blanc, elle s'impose sans peine aux Isebaten, païens, pacifiques, gardiens de chèvres, habitant des grottes situées dans les pics les plus inaccessibles du pays et parlant une langue proche du touareg, mais sous une forme rustique et grossière. C'est cette capacité à domestiquer l'extérieur pour enrichir l'intérieur qui est ici mise en avant et distingue la personne détentrice de pouvoirs supérieurs de celle dont le savoir se limite au cadre restreint où se déroulent ses activités de subsistance. Ainsi le nom allégorique de Ti-n-Hinan, "celle des tentes", la situe au cœur d'un matrilignage, marquant l'intériorité de ce personnage par rapport au monde touareg tandis que sa venue d'un espace lointain et influent (monde musulman, marché d'échanges économiques…) la dote des attraits de l'extériorité qu'elle a su affronter, assimiler et utiliser pour ses propres intérêts.

Posséder un savoir et maîtriser les pouvoirs qui en découlent, cependant, ne sont pas suffisants pour être compté parmi l'élite. « N'est élite, dit-on, que celui qui revient aux autres », c'est-à-dire celui qui est capable de mettre sa connaissance et ses compétences au service de la collectivité. C'est à cette seule condition que les individus sont reconnus comme les "porteurs" (*imawayen*) de la société, autrement dit ceux qui permettent à la collectivité de franchir les obstacles posés sur sa route. Qui choisit les élites en charge de guider la société ? Qui leur confie cette mission et les engage à l'accomplir ? Dans les récits historiques comme dans la littérature orale, ce rôle d'électeurs et de juges de l'honneur des guerriers revient à tous ceux qui entrent dans la catégorie des "protégés" (femmes, religieux, artisans, esclaves…). Par exemple, dans les chants de *dermagé* qui campent le portrait du noble, le forgeron énonce ce vers :

> *inaflasen n iman nesen mani inaden d iklan*
> « ceux qui se louent eux-mêmes, qu'en disent (litt. "où sont") les artisans et les esclaves ? »

montrant que les mérites d'un individu ne sauraient être jugés par lui-même, mais par les autres, c'est-à-dire ici les artisans et les esclaves, qui représentent les protégés mais aussi ceux qui sont amenés à prendre la relève en cas de défaillance. Ainsi, l'élite dans ses rôles variés n'existe qu'à la condition d'être reconnue et légitimée par les autres parties de la société comme l'illustrent entre autres les rituels de couronnement.

L'élection de l'*amenukal* de l'Ahaggar, par exemple, est consacrée lorsque les Dag Ghali, tributaires les plus anciens de la confédération, ceignent ce dernier de son turban. De même, dans l'Aïr, les adolescents des familles nobles, à l'âge où ils doivent porter le voile, sont enturbannés par un représentant des élites non guerrières, qu'il s'agisse d'un chef-arbitre (comme l'*anastafidet* ou l'*amenukal*), d'un prêtre (*aggag*, *aneslim*) ou d'un affranchi (*éghawél*). En revanche, les chefs-arbitres de l'Aïr, par définition pacifistes, sont couronnés pour leur nomination par les chefs de l'aristocratie guerrière.



Homme de l'Arabanda

Selon les qualités et les compétences mises en avant : le cœur, la pensée ou le savoir-faire, se distinguent à nouveau trois formes d'élite ou trois manières de servir la société : l'élite du cœur (*anéfrén wan ewl*) qui s'appuie sur le sens moral, le courage et l'audace ; l'élite de la pensée (*anéfrén wan amédran*) qui impose sa façon de voir (*tisunt*), ses conseils (*tinadén*) et sa sagesse (*tanudé*) par la puissance de la parole, et l'élite du savoir-faire ou de la technique (*anéfrén wan temmejela*) qui produit grâce à son habileté et à son talent un art auquel chacun peut s'identifier, comme l'exprime la maxime suivante :

anéfrén n ewl saduf nét attiqal d tawelet
anéfrén n amédran takuba nét awal
anéfrén n temmejela wey iyet tawré daghi yesan ak iyen aghanab nét
L'élite du cœur, son arme : la morale et l'audace
L'élite de la pensée, son glaive : la parole
L'élite du savoir-faire : un art où chacun reconnaît sa créativité

Suivant les interprétations, ces dénominations peuvent désigner les rôles variés réservés soit aux différentes catégories sociales, soit aux individus en fonction des étapes graduelles qu'ils franchissent dans l'échelle du savoir au cours de leur vie, soit encore aux spécialistes de domaines particuliers choisis selon les goûts, les dons et le caractère personnel de chacun.

Les "piliers de combat"

À la fin du XIXe siècle, les troupes coloniales pénètrent en pays touareg. La riposte saharienne s'organise selon les critères du modèle guerrier ancien qui s'inscrit dans une vision hiérarchisée de la société. Dans ce schéma, les différentes catégories sociales apparaissent dotées de rôles, de compétences et de responsabilités qui, tout en étant complémentaires et théoriquement substitutives en cas de crise, ne sont pas de même nature. Les nobles s'occupent de la défense armée et l'idéal guerrier est incarné par l'image du "piquet" ou du "pilier de combat" (*éget n efud*), qui évoque la force et la solidité du piquet central (*amankay*) de la tente soutenant le poids principal du vélum protecteur, mais qui signifie aussi la stabilité, le centre autour duquel se structure le reste de la charpente, ou encore le point d'ancrage à partir duquel gravite la marche nomade.

Cette expression définit le pouvoir exécutif qui décide des orientations politiques et stratégiques déterminant l'avenir de la collectivité. Elle correspond également à des pratiques précises qui, dans le cadre d'une guerre d'honneur, consistent à attaquer l'ennemi de front, le genou arrimé au sol, sans reculer d'un pas, en préférant la mort à la retraite. Ce mode de combat appelé en touareg *efud*, "genou"[4], où seules deux issues sont envisagées : la victoire ou la mort, suppose la parité des adversaires.

4. Voir à ce sujet Claudot-Hawad 1998.

Le devoir de protection des "faibles" (*tilaqawin*), c'est-à-dire de tous ceux qui ne combattent pas militairement, est mis en avant. Ce devoir s'accomplit nécessairement dans le pays : de la même façon que le guerrier n'abandonne pas sa position de combat, il doit jouer son rôle de "pilier" ou de "fils du lieu" (*ag édeg ad yedegdeg* : "le fils du lieu jusqu'à ce qu'il soit broyé") en restant inamovible et inébranlable à l'intérieur de son territoire jusqu'à la destruction.

Cependant, le face-à-face avec l'armée coloniale équipée d'armes à feu performantes est inégal et se solde rapidement par des défaites sanglantes du côté touareg. Ces événements vont engendrer une crise qui laisse la société en état de choc, profondément déstabilisée dans son organisation, ses stratégies et ses moyens de défense. En effet, le plus grave dans cette situation ne tient pas seulement aux revers militaires subis par les Touaregs, mais à l'impuissance des moyens et des tactiques mis en œuvre pour lutter contre l'ennemi, à l'absence de solutions connues pour faire face à la menace et à l'effondrement presque simultané de tous les pôles politiques de la société qui apparaît ainsi menacée de disparition. Même quand la victoire ne revient pas clairement à l'ennemi, les pertes humaines du côté touareg sont décisives : Takubaw dans la région de Tombouctou, Tit dans l'Ahaggar, Iseyen dans l'Ajjer, Egatregh dans l'Aïr, Tanamari dans le Damergou… entraînent la soumission de nombreuses tribus. Ces combats sont autant de plaies ouvertes prouvant l'inadaptation de la défense touarègue face à la force armée moderne des envahisseurs et la nécessité d'inventer de nouveaux types de riposte. Ni l'habileté aux armes blanches, ni les techniques d'assaut à cheval avec une monture parfaitement dressée, ni le courage, ni le sens du sacrifice ne sont désormais suffisants pour vaincre. Même le recours à la ruse face à cet adversaire doté d'un équipement destructeur et l'abandon des manières de la guerre d'honneur ne permettent pas de compenser le manque d'armes à feu. Et lorsque la relève des guerriers défaits est ranimée par exemple par les femmes Kel Gress qui au début du siècle se rendent directement sur le champ de combat à Zanguébé pour rappeler les hommes à leur devoir et pour les enjoindre de continuer la bataille, cela aboutit au massacre de tous les combattants (Jean 1909 : 192).

Ces échecs suscitent diverses attitudes et décisions, toutes légitimées cependant par le devoir de protection. Beaucoup de vieux chefs, contraints de se rendre à la réalité de la défaite et d'accepter la soumission, préfèrent démissionner de leurs fonctions et rester en retrait, refusant tout contact avec l'occupant : ils sont remplacés par des successeurs plus jeunes qui, tout en ayant pour certains participé activement aux combats de résistance, acceptent, en apparence du moins, les contraintes de la paix française (Shabun des Tengérégef, Mussa ag Amastan des Kel Ahaggar, ou Firhum des Iwellemmeden en sont des exemples types). Plusieurs d'entre eux développent une stratégie d'évitement et de dérobade (*enmaghlay*) avec les autorités (passablement irritées par ce jeu perpétuel de cache-cache, comme en témoignent les rapports coloniaux).

Cette situation représente pour nombre de chefs une solution d'attente qui permettra à la communauté décimée de se recomposer, de refaire ses forces et de reconstituer clandestinement ses moyens de lutte. La recherche d'armes à feu est un objectif immédiat. Dans l'Aïr, après la bataille d'Egatregh en 1899 (où six fusils sont récupérés par les Touaregs), chaque homme se met en quête d'une arme à feu, de la même manière qu'il s'occupait autrefois d'acquérir un sabre, en s'en emparant chez l'ennemi au prix parfois de sa vie (*aqqa*), ou en le commandant auprès d'une caravane qui part vers le Nord.

D'autres élaborent une stratégie qui remet en cause la logique des *kel edeg* ("gens du lieu") : ils optent pour l'exil, soit en laissant en arrière ceux qui ont besoin d'être protégés, soit en les emmenant, deux solutions qui ne sont pas conformes à l'idéal touareg de cette période.

Ceux qui partent dès les premières grandes défaites (fin du XIXe siècle, début du XXe siècle) ont plusieurs motivations : d'abord le refus de vivre dans leur pays alors qu'il est sous la tutelle des Français (le premier flux est composé en majorité de Touaregs *ineslimen* de l'Ouest qui prennent la route par fractions entières pour La Mecque, en Arabie Saoudite), ensuite l'idée de se rapprocher des territoires encore libres qui résistent et de trouver des alliés et des armes (c'est le cas notamment des Touaregs de l'Ajjer, de l'Aïr, du Damergou, de l'Ader-Gober, de l'est de l'Azawagh, qui se rendent en nombre important dans le désert libyen, au Tibesti et dans toute la zone qui n'est pas encore occupée par les Français ni les Anglais jusqu'à la frontière égyptienne), enfin, pour certains, la conviction que les logiques politique et militaire anciennes ne sont plus adaptées et doivent être radicalement repensées. Il s'agit de bâtir une résistance d'un nouveau type. C'est dans ce contexte que se situe Kaosen des Ikazkazen[5] qui va organiser l'insurrection générale des Touaregs en 1916 dans l'Aïr.

La "marche en vrille"

Kaosen est le produit de la défaite mais aussi du modèle selon lequel l'élite ancienne s'est jetée dans le combat, avec détermination et sens du sacrifice.

Il a une vingtaine d'années quand il prend le chemin de l'exil après la bataille d'Egatregh dans l'Aïr qui s'est déroulée au passage de la mission Foureau-Lamy (1899).

Les contacts et la circulation des hommes et des armes à partir de l'Aïr s'orientent alors selon deux axes principaux : au sud-est vers le Kanem et au nord-est vers l'Ajjer. Entre l'Aïr et ces deux pôles, les va-et-vient sont constants.

5. Kaosen fait partie de la fraction des Igerzawen dont les tentes sont agrégées à celles des Tshinwafara, groupe détenteur de la chefferie de la confédération des Ikazkazen depuis trois générations. Les Ikazkazen de l'Aïr et en particulier les Igerzawen ont opéré à partir du XVIIe siècle une extension territoriale vers le sud pendant la guerre contre le Bornou, où une partie de leurs tentes s'est installée sur la ligne de front, dans le Damergou et dans l'Alakwas (au nord-ouest du lac Tchad). Cependant, les liens avec l'Aïr sont restés très denses jusqu'à récemment.

Kaosen fait partie du flux qui suit la route de l'Alakwas et du Kanem. Parmi ses compagnons d'exil figurent beaucoup d'Ikazkazen du Damergou (appelés Imezzurag) et de l'Alakwas, qui sont déjà en relation avec la région voisine du lac Tchad ainsi qu'avec les Ouled Sliman avec lesquels ils entretiennent des relations tantôt d'hostilité, tantôt d'alliance. C'est après la bataille de Tanamari en 1900 que les Ikazkazen du sud partent vers l'est par familles entières avec leurs serviteurs et leurs forgerons, drainant également d'autres groupes comme les Kel Gress et une partie des Kel Azawagh (notamment les Kel Tamezgidda).

Les exilés cherchent à se rapprocher des divers mouvements qui résistent à l'armée coloniale. La région où ils se dirigent commence à être sous l'influence de la Sanussiyya. Du côté touareg, des contacts avec la confrérie ont déjà été établis (notamment pour l'acquisition d'armes à feu) à travers les Kel Ajjer, qui depuis 1860 avaient cherché des alliés contre la menace ottomane.

Rapidement, les Touaregs dans la région du lac Tchad constituent une force militaire importante (3 000 guerriers à Bir Alali en 1901, sans compter leurs familles, selon Ferrandi, cité *in* Triaud 1987 : 53) et deviennent le bras armé de la Sanussiyya. La confrérie à la fois s'efforce de faciliter leur installation et d'utiliser à son profit leur capacité militaire, mais en même temps elle a une certaine réticence à leur fournir toutes les armes à feu qu'ils réclament.

Les Touaregs dans l'exil continuent d'affronter rudement l'armée française. De nombreux accrochages et combats ont lieu, mais l'histoire touarègue ne retient dans sa chronologie que deux batailles marquantes qui se soldent par une défaite : celles de *Luluwa* (probablement Lioua près du lac Tchad) et de *Guru* (Gouro) auxquelles ont participé également des guerriers touaregs accourus de l'Aïr en renfort.

On sait par les Archives coloniales qu'à la bataille de Bir Alali en 1901, l'armée française subit pour la première fois des pertes importantes grâce au changement de stratégie des Touaregs : au lieu de s'exposer par une charge de cavalerie, ils se sont transformés en fantassins embusqués pour accueillir l'ennemi avec des tirs fournis (Triaud 1987 : 24).

C'est après les deux combats de *Luluwa* et de *Guru* que le nom de Kaosen émerge de l'anonymat chez les Touaregs et qu'il commence à apparaître comme une figure de la résistance moderne, en référence d'abord à ses capacités stratégiques, tactiques (*tarzamen, tadrabén*) et diplomatiques. Dans son entourage immédiat, il était déjà connu pour son sens de l'organisation militaire. Il avait formé dans l'Aïr un petit groupe d'action armée (recruté dans toutes les catégories sociales parmi la "racaille", disent les commentateurs, qui ne respectait pas les lois de la guerre d'honneur) favorisant dans ses interventions la mobilité et la rapidité. Sa réputation se forge non pas suivant l'image classique du guerrier "cœur de lion" (*ewl n ahar*) mais par rapport au *zatén*, c'est-à-dire le ratel (animal carnivore de la famille des blaireaux), connu pour ne jamais lâcher prise et qui traduit le caractère obstiné, tenace et têtu de Kaosen qui ne renon-

cera jamais à son but : constituer par n'importe quel moyen une armée moderne pour libérer le pays touareg.

Dans la mémoire touarègue, l'initiative des premiers engagements à l'intérieur même de la Sanussiyya est attribuée à Kaosen. Tandis que les chefs touaregs entretiennent des rapports de partenariat et d'alliance avec la confrérie en assurant la défense armée de la région, Kaosen s'infiltre dans l'entourage immédiat d'Elmahdi puis d'Elghabid, responsable des zones sahariennes et d'une partie de la Tripolitaine. Pour devenir un familier des lieux, il n'hésite pas à assumer un rôle que son rang de guerrier noble devrait en principe lui interdire : il devient palefrenier, "employé des Arabes" (*anaghfir n Araben*), s'occupant de nourrir, de dresser et de seller les chevaux. Cette image de Kaosen comme "domestique" servira plusieurs fois d'anathème à ses détracteurs, mais Kaosen revendiquera toujours pleinement cette posture car elle illustre précisément la révolution qu'il cherche à instaurer : accepter tous les rôles nécessaires pour parvenir au but. « Non seulement, rétorque-t-il, j'ai été employé des Arabes, mais plus d'une fois j'ai ramassé le crottin des chevaux des Senoussistes et des Italiens, et tout cela pour vous libérer ».

Kaosen se fait rapidement remarquer par ses initiatives militaires et ses coups de main audacieux que l'histoire touarègue illustre par l'anecdote suivante.

> Avant que la Sanussiyya et les chefs touaregs aient pris une décision au sujet des Ouled Sliman dont une aile commençait à collaborer avec l'armée française (dans les années 1901-1902), Kaosen, personnellement, forma un commando, lança une attaque contre le groupe des Ouled Sliman et revint au siège de la confrérie. Les Ouled Sliman ne cherchèrent vengeance ni auprès des Touaregs, ni auprès de la Senoussia. Ils ignoraient qui était Kaosen. La seule chose qu'ils savaient était qu'il se trouvait dans l'enceinte de la zaweya. Ils envoyèrent une délégation armée chez Elmahdi : « Nous sommes venus chercher notre agneau », lui annoncèrent-ils. Kaosen se chargea de les recevoir et y mit tout son talent. Il prit également soin de leurs chevaux avec dévouement. Le jour du départ de la délégation, il les escorta avec Elmahdi qui leur dit : « Je suis prêt à vous remettre votre homme ». Au moment où tous se saluaient pour le départ, Elmahdi désigna Kaosen en disant : « Votre agneau, le voici ». Les Ouled Sliman répondirent : « C'est impossible, on ne peut pas combattre un tel homme ».

Cette narration (Baba des Ikazkazen, 1989) met en relief l'efficacité de Kaosen sur le plan politique, militaire et tactique, mais dans un registre qui rompt avec le code ancien de l'honneur. Kaosen apparaît comme un homme de recours qui trouve toujours une solution quand la situation s'enlise, qui est rusé, inventif et insaisissable. Grâce à son éloquence et à ses dons de comédien, il parvient à retourner à son profit et à dominer des situations au départ défavorables. Il est capable littéralement de "se métamorphoser" (*inabaday*), c'est-à-dire de jouer un rôle qui lui est étranger. Sa force de caractère lui permet de passer dans le monde de l'altérité (dont il est normalement impossible, dans la conception touarègue, de revenir), sans s'y égarer ni perdre son identité (voir les chapitres 5 et 7).

La formation rapide – en moins de deux ans – de combattants touaregs aux techniques de la guerre moderne est considérée comme son œuvre : tandis que l'armée touarègue poursuit son action au Kanem, Kaosen parvient parallèlement à faire enrôler comme soldats réguliers dans l'armée senoussie tous les jeunes combattants prêts à changer de stratégie guerrière. Il instaure ainsi avec la Sanussiyya un rapport de proximité, différent de celui qu'entretiennent avec elle les chefs militaires touaregs, c'est-à-dire une coopération entre des parties qui restent indépendantes et extérieures l'une à l'autre. En effet, l'armée touarègue continue à posséder ses propres dirigeants, sa logistique, et décide elle-même de ses stratégies.

Après la défaite de Gouro qui amène la Sanussiyya à se replier vers le nord et au fur et à mesure de l'avancée des troupes italiennes, Kaosen s'impose sur le plan militaire par sa capacité à inventer des solutions qui n'appartiennent ni à la guerre touarègue ancienne, ni à la guerre occidentale moderne. Il lance des actions de guérilla, aussi rapides qu'insaisissables, et prépare ses coups de main par des reconnaissances audacieuses. Il devient l'interlocuteur obligé de la Sanussiyya et des chefs touaregs.

Par exemple, après l'abandon du Tibesti par la Sanussiyya, l'histoire touarègue raconte comment Kaosen réussit à infiltrer en Tripolitaine le camp des Italiens en se faisant passer pour un sorcier du Sud (appelé du nom haoussa de *boka*). Il propose ses services non pas en qualité de combattant mais de guérisseur et à nouveau de palefrenier. Une fois qu'il a repéré l'organisation du camp, les magasins d'armes et de munitions et qu'il a trouvé les relais utiles pour s'en emparer, il disparaît, retourne dans le Sud chez les Senoussis à Waw et rassemble un commando pour attaquer la garnison italienne dans la région de Mezda (une centaine de kilomètres au sud de Tripoli), entre 1912 et 1914. Ce coup lui permet de récupérer un important stock d'armes.

Comme le dit Kaosen, « il faut faire à l'ennemi un nœud coulant pour le pousser dans le piège », tactique qui se fonde sur une connaissance intime de l'ennemi et de ses habitudes, permettant d'anticiper ses réactions, doublée d'une intervention rapide et imprévisible.

Face à l'inégalité du rapport de force, Kaosen adopte une méthode offensive et défensive qu'il appelle *éznenéki*, ce qui signifie avancer en ellipse comme une vrille qui pénètre dans la matière en biaisant la dureté des fibres. La "marche en vrille" est pour Kaosen la solution à toute situation de blocage et d'enfermement. Elle consiste par exemple à attirer l'ennemi dans une direction pour le prendre à revers ou lui échapper vers un axe inattendu. Cette tactique diffère à nouveau des manières de l'homme d'honneur qui, par définition, fait front et marche droit devant lui sans détour.

Enfin, cette méthode implique le recours à des solutions multiples. Il n'y a pas une seule voie pour arriver au but. Il faut "tendre la corde de la résistance",

c'est-à-dire la prolonger, en torsadant habilement tous les brins disponibles, toutes les fibres usées (*esawatus*) pour fabriquer une corde solide d'un nouveau type. Ce mode d'action caractérise également la démarche philosophique d'un point de vue touareg et désigne la capacité de faire une théorie (*esawetas*)[6].

Les "oreilles de chacals"

Ainsi, Kaosen innove dans plusieurs domaines, tout en continuant à s'appuyer sur certains principes structurant de l'organisation sociale et politique ainsi que de l'ordre symbolique touaregs du début du siècle.

Sur le plan idéologique, s'il défend le devoir de protection et de sacrifice vis-à-vis de la société, il en refuse les formes anciennes. Les temps nouveaux exigent, selon sa perspective, un autre type de renoncement à soi, s'incarnant dans des attitudes qui ne sont pas forcément valorisées dans le code de l'honneur guerrier. C'est dans le sens et l'efficacité d'une action et non dans la forme qu'elle revêt qu'un résistant doit placer son orgueil. Kaosen sera le premier à appliquer ce principe.

Il remet en cause également la hiérarchie et la complémentarité des rôles. Pour lui, tous les individus doivent assumer les mêmes responsabilités morales et se définir par leurs agissements et non plus par leur appartenance à une catégorie sociale. En cas de crise, chacun doit œuvrer pour protéger la société et résister selon les moyens qui sont à sa portée, qu'ils soient militaires ou non, aucun n'étant à considérer comme plus honorable que l'autre.

Pour Kaosen, la solidarité des résistants qui luttent pour leur société l'emporte sur toute autre solidarité, sociale ou familiale. C'est pourquoi il se heurte au paternalisme des chefs traditionnels qui lui reprochent par exemple de s'attaquer à des "protégés" qui collaborent avec l'ennemi. Pour défendre sa logique face aux critiques des anciens qui risquent de figer la situation, la technique de Kaosen est de pousser la provocation à son paroxysme afin d'impulser un mouvement qui relance l'action. Il ne connaît dans ce cas aucune limite ni ne respecte aucune règle. Il est capable de mettre en scène l'inimaginable : par exemple, en 1917 dans l'Aïr, en pleine débâcle, il n'hésite pas à enchaîner en plein soleil, devant tout le monde, trois de ses parents, âgés et influents, auxquels il doit le respect : son oncle Adamber, chef des Tshinwafara et de la confédération des Ikazkazen, Elkhaj Mussa, chef des Kel Ezareg, et enfin le père de son épouse, qui s'opposaient au pillage des protégés. Si son acte, difficile à accepter, crée un malaise, personne ne peut mettre en doute sa détermination ni la cause qu'il défend.

Sur le plan militaire, il s'agit pour Kaosen « de structurer selon ce qui lui était cher une résistance moderne qui ne ressemble pas aux guerres de l'honneur

6. Voir chapitre 5.

touareg », selon les termes (traduits du touareg) de Fakendo ag Sheykho à Sikerat en 1989.

Même s'il tente de réformer les habitudes des guerriers éduqués suivant les règles anciennes, même s'il se sert de leur réputation pour légitimer son action, Kaosen est obsédé par le souci de former une nouvelle élite parmi les jeunes générations décidées à rompre avec le passé et à accepter les nouveaux principes de la guerre moderne. Par ailleurs, il s'efforce constamment d'élargir le recrutement des combattants aux catégories sociales non guerrières.

L'attitude qu'il demande à ses combattants nécessite une mobilité, une rapidité et une vigilance toujours en éveil, d'où le nom qu'il leur donne de *tindergen n iguren*, les "oreilles de chacals" qui sont toujours en alerte, frissonnant dans le vent comme des radars même lorsque le chacal dort. Kaosen a des difficultés à inculquer à l'ancienne élite sa méthode de guérilla basée sur les "coups bas", qui caractérisaient jusqu'ici les hommes de peu. Bien qu'il n'empêche pas les guerriers d'honneur de participer aux batailles, il leur reproche de continuer à jouer les rôles de "piliers" qui conduisent les combattants au massacre. À la bataille d'Agelangha, en 1917, Kaosen tire de force hors du combat le vieux guerrier Fellé en lui attachant son turban autour du cou, alors qu'il poussait le cri de guerre et scandait en se battant : « Voici le pilier de la résistance, où sont les guerriers qui veulent s'y arrimer ? » Kaosen, raconte un témoin, lui ordonna de se taire : « Silence ! Cesse de lancer des défis à tes enfants, à tes frères et à tes fils ! ». Et un autre acteur, Kodogo, aurait rajouté : « Cesse de nous faire entendre par l'adversaire » (récit de Fakendo ag Sheykho).

Dans l'Aïr, Kaosen va organiser son armée en combinant les deux modes d'action guerrière : au combat, chaque "pilier" est doublé par une "oreille de chacal" tapie dans l'ombre, prête à intervenir et à bondir à la moindre défaillance du premier combattant pour le seconder, récupérer ses armes ou celles de l'adversaire.

Les stratégies de Kaosen et la division des groupes d'intervention de son armée s'appuient sur le noyautage, l'embuscade et la frappe rapide, qu'il exprime par cette formule : *defer tindergen n iguran tinderbaten*, "derrière les oreilles de chacals, les pièges circulaires".

Sur le plan politique, le projet de Kaosen s'inspire du système des *ighollan* (instituant l'égalité des tribus au sein de l'assemblée) appliqué également au niveau individuel. L'irresponsabilité politique n'existe plus pour Kaosen. Son modèle d'organisation sociale demeure de type confédéral et représentatif (s'appuyant sur l'assemblée), mais aux chefs confédéraux traditionnels qui ont jusqu'ici le monopole du pouvoir militaire, il préfère substituer un chef exécutif qui devient, aux côtés du chef arbitre en charge de dégager un consensus au sein de l'assemblée, l'unique responsable de l'application des décisions politiques[7].Il appelle ce rôle nouveau *agefaf*, terme désignant la chair et les muscles de

7. Cet emprunt au français "commandant" désigne la mission Foureau-Lamy et par extension le fusil à tir rapide. en usage dans l'armée française à cette période et dont les six premiers exemplaires furent récupérés par les Touaregs de l'Aïr en 1899 à la bataille d'Egatregh.

l'échine, qui isolent les vertèbres du fardeau. Cette image est significative : elle reprend l'idée de la nécessité de protéger le corps social, mais elle situe cette fonction défensive (représentée traditionnellement par la "selle" ou le "bât") non plus à l'extérieur du corps à protéger, mais à l'intérieur, comme partie intégrante de ce corps.

Si Kaosen préconise des changements dans l'ordre politique, il ne cherche pas, pendant cette période transitoire, à éliminer les institutions anciennes, mais à les compléter ou à les renforcer par d'autres instances. Ainsi, quand il revient dans l'Aïr, il s'entoure de trois assemblées (sing. *asagawar*) qu'il consulte en permanence : le conseil politique et militaire à l'ancienne où siègent les "piliers de combat" et leur entourage, le conseil politique et militaire moderne constitué par les "oreilles de chacal" qui partagent ses stratégies et son idéologie (comme Elmokhtar Kodogo, Ekadey…), le conseil des sages non guerriers (*ineslimen, ifaqar, tilaqqawin*…) qui l'ont suivi mais ne prennent pas les armes.

Enfin, le souci d'assurer la relève, d'avoir en réserve une nouvelle force pour résister, un nouveau point de départ (*iri*), apparaît comme une préoccupation centrale de Kaosen.

Après avoir formé dans l'exil une élite nouvelle adaptée à la guerre moderne, capable de soutenir ou de remplacer les anciens, Kaosen, dès son retour dans l'Aïr en 1916, recrute les enfants touaregs des groupes pacifistes sous prétexte de leur faire acquérir une instruction religieuse et les envoie à la zaweya senoussie de Waw pour que Sidi Elghabid les forme militairement. Cependant ce dernier refuse et renvoie les enfants chez eux.

Au moment de la défaite quand il doit fuir l'Aïr, Kaosen fait rassembler tous les garçons de six ou sept ans dont le père est combattant pour constituer la relève de demain. Chaque guerrier traverse le désert avec, à côté de son fusil, un enfant sur les épaules. Par ailleurs, anticipant le massacre et la disparition possible de ses combattants et des enfants amenés à les remplacer, il constitue un autre groupe avec les jeunes (en majorité des Ikazkazen et des Ifadeyen) qui ont perdu leur père au combat pour les confier à des communautés non touarègues, notamment en pays bornou et toubou afin qu'ils échappent aux représailles françaises (ce fut le cas par exemple d'Akedima ag Katcha qui séjourna chez les Toubous alors qu'il avait environ treize ans après avoir participé aux combats de l'Aïr en secondant son père et son oncle Adamber, chef des Ikazkazen).

Kaosen savait quelle menace d'extermination pesait sur les Touaregs qui résistaient, c'est pourquoi il a constamment tenté de préserver ce qui pourrait constituer *iri* : le germe d'une résistance à venir. Cette précaution n'était pas inutile, puisqu'après cette guerre dévastatrice, sur les 900 tentes de sa confédération des Ikazkazen, il n'en restait plus que 60. Quant à la population de l'Aïr dans son ensemble, elle avait été décimée de moitié.

La révolution de Kaosen

Pour traduire le changement de valeurs qu'implique le nouveau portrait de l'élite dessiné par Kaosen, je ferai appel à la poésie de l'un de ses combattants, Makhmud Kush des Ifadeyen, qui, à l'aide d'un tableau aussi concis qu'incisif, résume toute la puissance de cette révolution. Ces vers sont extraits d'un long poème composé dans les dunes du Ténéré de la région de Termit, alors que Kaosen se trouvait dans le Damergou et que le commando auquel participait l'auteur, dirigé par Ibrahim ag Abakada des Ajjer, menait des actions destinées à approvisionner l'Aïr et l'Ajjer.

iyen Bâba énad wer namus wan tizufa	L'un, Bâba le forgeron qui n'est pas celui des haches
as yekla yetinan kamanda	toute la journée s'entraîne au fusil.
ahan Taramit enta Awta	Ils étaient à Termit lui et Awta.
mahé yadasan tén da tiwta	Qui toucherait là-bas ce fléau diabolique
wer arték éghaf-nét dagh igudda	sans que tombe sa tête dans les dunes ?
yemus tadaraka[8]	En voilà la preuve !
maydawa agzaman tu dagh igudda	Ils ont égorgé Maydawa[9] dans les dunes
tuwa-nét yekaltat Bâba	Sa bosse, Bâba l'a prise,
yesawas yejagay kumanda	et l'a fait fondre pour graisser le fusil
éghaf-nét yekaltu Awta	Sa tête, Awta l'a prise.

Ce poème met en scène des personnages et des situations qui associent des traits absolument contradictoires et incompatibles dans la logique ancienne. Ainsi, l'artisan, Bâba, par définition pacifiste, mène des activités guerrières non pas occasionnellement mais à temps complet. Son compagnon d'armes est un noble, pilier de combat réputé, Awta. L'association de ces deux figures est terriblement efficace : elle constitue une force de frappe si redoutable que personne n'oserait l'attaquer. Les deux hommes égorgent dans les dunes, c'est-à-dire dans l'*essuf*, "le monde non domestiqué", un animal qui porte lui-même un nom étranger incarnant l'altérité sauvage échappant à toute contrainte et à tout contrôle : Maydawa, qui désigne en haussa le "chameau de brousse", livré à lui même dans les pâturages lointains, hors du voisinage des campements. Cette image est très forte : elle signifie que ces hommes, pour leur cause, sont prêts à tout sacrifier, même un animal que l'on ne consomme pas habituellement et qui, de plus, symbolise chez les Touaregs une valeur sacrée, c'est-à-dire l'esprit de la liberté brute (*téderfa*), sans entraves et sans limites. Enfin, l'artisan s'empare de la bosse, part réservée ordinairement aux *esshikhen*, lettrés musulmans qui ont le statut de "pauvres", pour un usage non pas culinaire mais militaire, c'est-à-dire graisser son fusil. Quant à Awta, il prend la part des forgerons, c'est-à-dire la tête, acte impensable pour un noble montrant que désormais, les rôles sont interchangeables.

Après la mort de Kaosen, pendu par les Turcs en 1918, les résistants touaregs mènent leur ultime bataille. Ils savent que désormais, ils ne peuvent compter sur

8. Renvoie à l'idée d'évidence et d'éveil foudroyant.

9. Nom haoussa désignant le chameau géniteur (en Touareg : *ameli*) laissé en liberté dans les pâturages.

aucune alliance, ni aucune aide (l'aile de leur armée dirigée au Tibesti par Elmokhtar Kodogo n'a pas répondu à leur appel car elle a été anéantie). Le récit du combat de Gutrun met en scène toutes les attitudes touarègues destinées à assurer, dans des registres différents, la pérennité de la société. Le théâtre de l'inévitable défaite s'organise autour de quatre rôles.

Le premier est incarné par les "piliers de combat", qui mettent genou en terre et choisissent de mourir en martyrs selon le modèle guerrier ancien pour que leur exemple nourrisse la mémoire collective et que leur sang irrigue ou alimente symboliquement les générations à venir. Ainsi fait, par exemple, Ekadey, qui avait accepté les nouveaux principes de guerre de Kaosen mais en ayant du mal à renoncer à sa vision hiérarchisée des responsabilités. Certains, comme Sheykho, se brisent eux-mêmes la nuque (*tarzu*) sur le champ de combat pour démontrer à la fois leur mépris de la mort et attachement aux idées de Kaosen qui refusait que les combattants s'offrent comme cible à l'ennemi.

Le second est celui des "oreilles de chacal" qui ne se rendent pas, bien que la défaite soit consommée, préférant se retirer dans le maquis pour continuer à torsader la corde de la résistance jusqu'à l'extinction : c'est le cas de l'*amenukal* Tagama qui part avec un petit nombre de combattants dans le désert en sachant qu'il n'a aucune chance d'échapper à l'ennemi (Tagama sera arrêté, emprisonné et étranglé dans sa cellule par un officier français[10]).

Le troisième comportement est d'accepter la soumission pour protéger la "semence" (*iri*) de la résistance, c'est-à-dire les enfants, qui retournent au pays, escortés par plusieurs guerriers.

Le quatrième rôle est attribué à ceux qui ont disparu (*imetinkal*) sans que l'on retrouve leur corps ni que l'on sache où ils sont partis, comme Kati des Ikazkazen, "pilier de combat" converti à la stratégie de Kaosen, ou Elkhurer des Iwellemeden, ou Bâba le forgeron guerrier, ou encore Fona des Kel Tafidet, l'un des hommes les plus importants parmi les "oreilles de chacal" – et qui en fait sera arrêté plus tard, en 1927, par les Anglais à Kano alors qu'il venait de reprendre contact avec les Touaregs, puis extradé sur la demande des Français à Niamey où il décédera peu après son emprisonnement[11]. L'interprétation de ces disparitions s'élabore autour d'un motif messianique que l'on retrouve également au sujet des martyrs et des saints : en effet, ces combattants disparus, dont la présence n'est plus perceptible car ils ont pénétré dans le monde de l'invisible, sont censés revenir un jour pour sauver la société. Leur éclipse dans un espace inaccessible est destinée à reconstituer une nouvelle résistance qui permettra dans un futur non défini de délivrer le pays. C'est pourquoi ils représentent "les braises qui ne s'éteignent pas" ou les étoiles destinées à "consteller la mémoire", selon les termes utilisés pour les désigner et définir leur rôle.

10. Voir à ce propos Fuglestadt 1976 ; Triaud 1995 : 940-942.

11. Voir Nicolas, 1950 : 465 ; Triaud, 1995 : 951-954.

Après la guerre dirigée par Kaosen, le modèle d'élite qu'il a construit et qui remettait en cause les formes anciennes de l'honneur touareg s'est profondément implanté dans les milieux qui l'avaient suivi. Le contexte politique d'après-guerre dans les années vingt s'est complètement modifié : l'ordre colonial, instaurant une tribalisation généralisée du monde touareg, a cassé la structure confédérale, découpée en autant de chefferies administratives que de fractions et sous-fractions. Les rôles politiques ont profondément changé de nature, le chef dit "traditionnel" étant désormais redevable de ses actions devant le seul pouvoir colonial et non plus devant ses administrés.

Dans la pénombre de l'ordre colonial et les limites extrêmes qu'il impose, la recomposition des élites reconnues comme telles par la société va s'inspirer des principes avancés par Kaosen. Par exemple, nombreux sont les chefs qui acceptent de protéger leur communauté non plus sur le mode héroïque et guerrier, mais obligatoirement pacifique, en ravalant leur amour-propre comme l'avait préconisé Kaosen et en supportant stoïquement les humiliations de la soumission pour les éviter à leurs protégés : ce fut le cas par exemple d'Akedima pour les Ikazkazen Tshinwafara, ou encore de Balla Mussa et d'Elkhaj Ibrahim pour les Kel Ezareg, de Bubakrim pour les Afagarwel, de Falena pour les Igermaden, de l'*anastafidet* Abdu Ekadey et d'autres qui réussirent à empêcher que les autorités coloniales interviennent directement dans la gestion de leur communauté et se mêlent des affaires intérieures des tribus.

Dans ces années moroses de la "soumission", la recomposition d'un projet de société se fait par un retour aux lieux de mémoire, aux gestes héroïques des ancêtres, aux monuments qui les célèbrent et représentent les marqueurs symboliques du territoire. Les modes d'expression du refus de l'ordre établi s'installent dans l'espace des soufis (*ifaqar*), gardiens des noyaux territoriaux et des nécropoles à partir desquels se rénove la mémoire. Le caractère radical et le sens de la lutte politique s'affirment à travers plusieurs manifestations liées à ces lieux, comme le culte des martyrs – guerriers ou saints – qui se sont sacrifiés pour défendre leur cause, le pèlerinage aux tombes et aux sites sacrés, les retraites dans les cellules des sanctuaires soufis, la fusion entre les déterminations politique et religieuse unies dans le même refus de l'autorité imposée, aboutissant à une sorte de mysticisme de la résistance où l'image du guerrier sacrificiel se double de celle du saint.

Pendant ce temps, l'administration coloniale consolide sa position : elle démet les chefs suspectés d'être de mauvais relais à sa politique, demandent des enfants à scolariser ou des hommes à enrôler dans les goums. Les anciennes élites politiques s'emmurent souvent dans une opposition farouche et essaient sous la contrainte de trouver des solutions de diversion : par exemple, elles envoient à l'école des Français soit des enfants considérés comme débiles ou attardés, soit les enfants de leurs serviteurs ou ceux venant de familles qui ne sont pas assez



Visite aux tombes des saints et des martyrs, Agalangha, Aïr, 1999

influentes pour refuser[12]. Lorsque ces parades sont impossibles, la réaction est de compenser la perte en donnant un autre enfant à l'école des *ifaqar*, faisant alors conjuguer le savoir des nobles et le savoir des lettrés qui étaient restés jusqu'ici distincts et complémentaires dans l'Aïr. Au fur et à mesure que la menace externe pèse sur le système social et politique touareg et s'attaque aux rouages intimes de la société, le mode de refus de l'occupant et de sa logique va mêler de plus en plus intimement les registres politique et religieux. Le terme *ifaqar* en vient à désigner à cette période tous ceux qui, dans les tribus, résistent à l'ordre colonial.

Cette fusion entre les deux ordres n'a de sens que dans ce contexte particulier. C'est pourquoi les responsables politiques touaregs de l'Aïr (par exemple chez les Ikazkazen) combattront énergiquement tout prosélytisme de la part de religieux musulmans venus d'ailleurs (surnommés *isaqabaren*, parce qu'ils portent leurs livres sur le dos) car cela était susceptible de compromettre l'entente politico-religieuse instaurée entre les lettrés et les guerriers.

Un dernier type d'élite guerrière subsiste durant cette période (jusque dans les années quarante), représentée par les combattants qui ont choisi la vie clandestine du maquis, ne fréquentant les campements qu'à la nuit tombée. Peu à peu s'esquisse un nouveau portrait de combattant solitaire, individuel, reclus dans les marges, ne sortant de la montagne que pour accomplir des attaques

12. Par exemple, les Ikazkazen ne comptent que deux scolarisés.

"coupe-jarret" (*aghtesaguz*) : il s'agit du "bandit d'honneur" comme le célèbre Akhmed Igeraw de l'Aïr qui tua le chef redouté des goumiers et que les vers suivants évoquent :

Akhmad Igeraw	Akhmad Igeraw,
ghur Tanut tameradu	de Tanut en passant par
Ingal d Tagdayt ar Ghadames	Ingal et Tagdayt jusqu'à Ghadames
ghur Kidal ar Bilma	de Kidal à Bilma,
Akhmad Igeraw	Akhmad Igeraw
tatult nesen.	(est) leur sangle.

Ainsi, ce qui représente l'élite d'un point de vue touareg après l'instauration de l'ordre colonial ne peut plus exister ni agir qu'en se camouflant, et son action s'exerce seulement dans un champ social fort rétréci. Le rôle de "bouclier" de la société exige des attitudes inédites et ingrates, des tâches sacrificielles qui ne correspondent plus du tout au registre héroïque ancien. L'image du poing fermé sur un bouquet de lances qui symbolisait le rassemblement de la défense armée est remplacée par celle du "paravent" (*esaber*) qui entoure la tente et par celle de la "sangle", dernier lien qui relie et soutient les angles du pays déchiré. En contrepoint, les poétesses stigmatisent ceux qui se contentent des fonctions autorisées et "mangent" leur société sous couvert du pouvoir colonial.

7

Identité et altérité d'un point de vue touareg*

Qu'est-ce que l'identité ?

La définition de ce concept dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Izard et Bonte, P.U.F. 1991) renvoie au terme fondateur de cette discipline : "ethnie". Cette notion, au cours des dernières années, a fait l'objet d'un large débat en sciences humaines où la vision substantiviste du fait ethnique et donc de l'identité a été récusée au profit d'une approche interactionnelle qui s'attache à montrer que l'ethnie est une catégorie "négociée", dont « la continuité dépend du maintien d'une frontière et donc d'une codification constamment renouvelée des différences culturelles entre groupes voisins » (Taylor, *op. cité*, 243).

Dans un cheminement qui s'avère compatible avec ce paradigme, la philosophie touarègue offre, pour penser l'identité et l'altérité, un modèle théorique original et alternatif.

Intérieur et extérieur

Comme dans toutes les cultures du monde, les Touaregs opposent au monde de l'intérieur et de l'identique ce qui est extérieur, étranger, étrange, bref, ce qui n'est pas soi.

Ce domaine de l'extérieur est appelé *essuf*. Dans les représentations populaires, l'*essuf* est peuplé de *kel essuf*, sorte de génies protéiformes dont les métamorphoses sont multiples. En fait, loin d'être un monde négatif qui serait toujours opposé à un monde positif, celui de la civilisation, l'*essuf* est conçu comme un élément nécessaire et incontournable de la structure de l'univers. L'intérieur et l'extérieur se croisent comme les arceaux d'une tente et tout ce qui existe comprend ces deux aspects. Dans la pensée nomade, l'extérieur est à la fois dangereux et stimulant : il est "l'éperon de la marche nomade",

*Paru en 1996 in *Études et documents berbères*, n° 14 sous le titre "Touaregs : l'identité en marche" et in *Cahiers de l'IREMAM* n° 7-8.

il oblige toute chose à aller de l'avant, à être mobile, à nomadiser à l'image des flux cosmiques. Autrement dit, sans lui, l'existence n'est pas envisageable.

C'est dans cette perspective que l'un de mes interlocuteurs touaregs concluait une discussion sur l'identité (*temusa*) et la culture (*édeles*) :

namus ézabzab wa yaghradan ellelu
éges tiwer énmaqar wer hé nabdad

« Nous sommes du métal parfaitement noble,
mais sans alliage nous ne pourrions tenir debout »

Cette opinion tranche de manière originale avec les classifications ordinairement mises en œuvre par les observateurs étrangers qui, pour "penser" l'Afrique, opposent en général les cultures, les ethnies ou les tribus, perçues comme des entités immuables, intemporelles et irréductibles.

Contrastant avec cette vision essentialiste des rapports humains, les Touaregs offrent, à travers leur classification des mondes de l'intérieur et de l'extérieur, une appréhension dynamique et interrelationnelle de la culture. Dans la cosmogonie touarègue, tout être, toute chose, tout élément, apparaît mobile, engagé dans une succession de cycles qui reproduisent le mouvement de l'univers. La culture et les personnes qui l'endossent accomplissent à leur tour un parcours jalonné d'étapes différentes. Ainsi conçue, la culture et l'identité se présentent comme un ensemble de valeurs et de savoirs dont les contours et la forme évoluent en fonction des rapports établis avec l'environnement.

L'"extérieur"[1], c'est-à-dire le monde étrange et non domestiqué, est vu à la fois comme une menace potentielle mais aussi comme l'élément nécessaire à toute progression de soi. Il est l'aiguillon qui exige le franchissement infini de nouvelles étapes, jusqu'à l'harmonie c'est-à-dire jusqu'à la disparition des contradictions et des oppositions.

La manière dont la philosophie touarègue envisage l'identité et l'altérité est bâtie sur cette appréhension du monde dont les aspects, éphémères, annoncent déjà les mutations à venir.

Ce schéma se retrouve à propos de la construction identitaire individuelle aussi bien que collective, fondée sur la conquête infinie d'un espace ouvert dont les limites reculent au fur et à mesure de l'avancée de la marche.

De l'homme social à l'homme cosmique

Dans ce qui est considéré comme une ascension, chacun va modeler les contours – jamais achevés – de son identité en franchissant différentes étapes. Le nouveau-né est considéré comme une semence qui doit se développer tout au long de son existence. Pour que cette graine germe, elle a d'abord besoin de

1. Au sujet des notions d'"intérieur" et d'"extérieur", voir Claudot-Hawad et Hawad, 1986.

la chaleur et de la protection du cocon familial, du petit campement : la première étape de maturation consiste à sortir de cette matrice protectrice pour affronter l'extérieur, à la fois menaçant et enrichissant. Cette étape, généralement à l'adolescence, est marquée par différentes épreuves dont la plus chargée symboliquement est le fait de "dormir dans l'*essuf* ", c'est-à-dire dans une vallée non habitée, à distance du campement : *insa essuf* est une expression qui, par extension, signifie "être mûr, être apte…". Pour résister à la pression angoissante de l'*essuf*, il faut avoir littéralement des "provisions", c'est-à-dire au sens matériel eau et nourriture, mais aussi au sens abstrait un bagage culturel, des "humanités" (*erezu* ou *éreshu*)[2].

Il ne s'agit d'ailleurs pas tant de combattre l'*essuf* mais de l'apprivoiser, de dialoguer, d'engager des relations harmonieuses, un *modus vivendi* profitable avec lui.

L'essentiel, dit-on, est "d'épouser l'*essuf* et non de se faire épouser par lui", c'est-à-dire qu'il faut garder l'initiative et le contrôle des rapports avec l'extérieur.

Un enfant qui franchit cette première étape est capable non seulement de résister à la solitude et au silence du désert qui environne sa demeure, mais aussi de représenter dignement son campement auprès d'un campement voisin en établissant des relations de parité. À cette étape, l'"extérieur" à défricher apparaît immense tandis que les contours du monde domestiqué définissent un espace très restreint.

Pour bâtir l'identité de l'homme social, on compte, dans l'Aïr, cinq étapes qui correspondent à cinq sorties du proche vers le lointain, de l'intérieur vers l'extérieur, de la famille réduite jusqu'à la société toute entière : *aghiwen* (campement), *tawshit* (tribu), *taghma* (confédération de tribus), *tégezé* (pôle politique regroupant plusieurs confédérations), *temust* (ensemble de la société).

Un homme qui ne dépasse pas la deuxième étape (*tawshit*) et qui ne sait pas gérer ni maîtriser les relations sociales au-delà de sa tribu est considéré comme un homme faible, "à protéger". Sur le plan collectif, ce palier correspond au statut de "tributaires".

Un individu qui a du poids sur le plan social doit avoir atteint au moins la troisième ou la quatrième étape (*ales n taghma* ou *ales n tégézé*). À la cinquième étape (*ales – mégh tamtut – n temust*), on considère qu'il est initié (*ameyawén*, pl *imeyawénen*), ou encore qu'il est désaltéré (*ishwan*) ou rassasié (*iniwanen*) dans le sens où il a assimilé, absorbé, le savoir utile pour avoir une identité à l'échelle de la société tout entière et pour la représenter face à l'extérieur. Il est un être accompli sur le plan social. Son identité (*temusa*) se confond avec celle de l'ensemble du corps social (*temust*).

2. À ce sujet, voir Claudot-Hawad, 1989.

On dit aussi de cet homme accompli qu'il "est pilé" (*idda*) dans le sens où rien ne peut l'atteindre : il n'est plus vulnérable, car il est capable de maîtriser tous les rapports sociaux. Cette image du "pilage" renvoie peut-être aussi à l'idée que la perte d'une "forme" au contour spécifique qui rattache l'individu à un cercle social particulier donne à ce dernier la plasticité utile pour se couler sans difficulté dans d'autres creusets.

Après le cycle où se construit l'identité de l'homme social, vient le cycle de l'homme cosmique, celui qui sert d'intermédiaire entre les parties jumelles de l'univers, entre le visible et l'invisible, entre le connu et l'inconnu, entre le tangible et l'intangible. Deux figures illustrent l'accomplissement de ce cycle. La première est incarnée par le guerrier initié (*ameyawén*), capable de puiser dans l'*essuf* même les moyens de dialoguer en lui empruntant son langage : ainsi, la poésie des *isebelbilen*, sorte de glossolalie d'action que le guerrier compose avant de se lancer dans le combat, est articulée dans une langue aux assonances étranges. L'épreuve initiatique se déroule sur une fourmilière, qui symbolise le croisement des axes verticaux et horizontaux, la personne étant enveloppée dans une peau de taureau noir, pareille à un linceul. Le rôle de l'initié sera d'aider les siens à franchir les étapes. Le deuxième type de "passeur" ou d'intercesseur entre les mondes a une fonction spirituelle : c'est l'*aggag* (*taggagt* au féminin), le prêtre de la cosmogonie touarègue[3], l'intercesseur entre l'immanent et le transcendant.

Dans ce shéma, la fin du cycle est le début d'un nouveau cycle, c'est pourquoi psychologiquement, lorsque la boucle est bouclée, le marcheur a le sentiment de se retrouver à son point de départ (*tamejirt*, "campement laissé en arrière"), au lieu et au temps de sa naissance. Mais comme la femme mariée qui, une fois accomplie la séparation avec sa famille, revient à son campement d'origine en tant que maîtresse de tente, fondatrice de lignée, cet être doit avoir acquis un poids nouveau, être riche des savoirs assimilés au long des étapes.

C'est dans ce cadre qu'est interprétée, dans un récit allégorique très riche, l'expérience de Balkhu des Igermaden qui, dans l'Aïr de la fin du XIX^e^ siècle, jouait le rôle d'*aggag* pacifique, c'est-à-dire de contre-pouvoir spirituel, intermédiaire entre les mondes visible et invisible, tandis qu'Adamber, chef des Ikazkazen, était investi de la fonction de l'initié guerrier qui assume le pouvoir temporel et agit à travers lui. Balkhu, après une ascension jusqu'au sommet de la montagne qui symbolise le pilier central de la société touarègue, aurait été "transplanté" au lieu de sa naissance, c'est-à-dire à Katchéna dans l'Agalla (à mille kilomètres environ de l'Aïr). À cet endroit, point de jonction entre l'arrivée et le départ d'un cycle, il se serait retrouvé en position périlleuse, descendant au fond d'un puits alors qu'il était accroché à un fil de coton non cardé, c'est-à-dire fragile et cassant, appelé *awatus*. Au sens abstrait, ce terme

3. À ce sujet, voir Claudot-Hawad, 1994.

est un concept important de la philosophie touarègue. Son dérivé, *ésawatas*, qui concrètement signifie "tresser une corde, en faire usage", définit une démarche déductive et prospective qui cherche à insérer les faits dans une théorie suffisamment souple et adaptable pour ne pas les pulvériser : c'est l'image de la corde que l'on tisse avec des fibres fragiles prêtes à se rompre à tout moment si on les tord de force, à contre-sens. Cette notion dans son acception théorique s'oppose à *akarad*, "empaqueter, nouer, ficeler".

Au terme de son ascension, Balkhu devint donc un homme accompli, s'engageant dans le cycle de l'homme cosmique. Au sommet cependant, son itinéraire le renvoya dans le puits, espace qui relie le haut et le bas, projection lui rappelant sa fonction essentielle de passerelle entre l'invisible et les hommes, entre l'extérieur et l'intérieur. Le fil non cardé l'engageait à la délicatesse et à l'habileté : s'il tirait trop fort sur ce fragile support, ce dernier pouvait casser et le laisser tomber dans le vide. Balkhu continua sa descente, put atteindre la source, puiser l'eau qui étanche la soif et remonter à la margelle, point de convergence des mondes. Il accomplissait ainsi son rôle de médiateur.

Chaque individu porte ces identités successives et cumulatives, tout en continuant le voyage. Dans cette perspective, la mort représente la réalisation d'une nouvelle étape et évite ce que redoute le plus cette pensée, c'est-à-dire la stagnation, l'interruption de la marche.

Dans cette quête d'identités toujours plus larges, des personnes perdent leur chemin ou sautent involontairement des étapes.

Si par exemple en situation d'exil, elles sont physiquement contraintes de sortir de l'espace (social, culturel, spirituel) qu'elles maîtrisent mentalement, elles risquent fort d'être atteintes de folie, de perdre leur orientation. Ainsi, l'expression *taqenéghaf*, "noue-tête", désigne un désordre mental qui concrètement se traduit par la perte de l'orientation spatiale accompagnée de vertiges et de nausées.

Cet état de déphasage psychologique est souvent vécu comme si la personne se faisait engloutir par un serpent, c'est-à-dire symboliquement par la terre.

Pour guérir un individu qui est sorti de son parcours, il faut le replacer dans une situation qu'il domine et dont il peut être le maître ou le roi (*agellid*). Pour cela, au cours d'une fête spécialement organisée pour lui et comprenant une danse de transe, on va le "faire élire" (*esegelled*) en lui faisant choisir les visages, les habits, les couleurs, les parfums, les voix, la musique qu'il aime pour retrouver l'étape du parcours mental qu'il a sautée et qui a permis à l'*essuf* de s'infiltrer en lui et de le désorganiser.

Un autre type de cas pathologiques concerne les personnes qui se sont, pour une raison ou pour une autre, immobilisées : elles se trouvent dans le cas d'un grain qui n'aurait pas germé ou d'un œuf qui n'aurait pas éclos (*téfék*). Il existe de nombreux termes qui renvoient à la situation de celui qui n'évo-

lue pas, tels que *agugel* qui désigne également l'orphelin, c'est-à-dire celui qui n'a pas d'assise pour se développer et qui veut dire par extension le "paresseux", le "bon à rien" ; ou encore *amalghun* (de *laqan* : faiblesse), qui désigne le "faible", le "lâche".

À chaque étape de l'ascension identitaire, le parcours – conçu comme vertical – croise des axes horizontaux où s'égrènent les composantes de l'entourage accessible à un individu ou à un groupe : d'abord les membres de la famille, puis de la tribu, de la confédération… jusqu'à la cinquième étape, la société, qui va permettre de croiser et d'appréhender les autres sociétés, les autres cultures, des plus proches aux plus lointaines.

Précisons que les identités collectives sont appréhendées selon le même schéma dynamique. Dans cette perspective, les différentes catégories sociales sont perçues comme des éléments "en route" lancés sur les parcours successifs qui conduisent finalement à la fusion avec le cosmos. Par exemple, dans l'itinéraire social, les esclaves (*iklan*), une fois la culture touarègue acquise, devenaient des "affranchis" (*ighawélen*), entrant dès lors dans le cycle des hommes libres en marche vers l'accomplissement de soi, c'est-à-dire la noblesse. Cette théorie pose le caractère éphémère de la hiérarchie sociale et implique l'infinie rotation des rôles, interrompue par la colonisation.

Des extérieurs sauvages aux marges apprivoisées

La classification de l'espace humain et culturel non touareg traduit, à différents paliers, du plus lointain au plus proche, les mêmes principes interactifs entre l'extérieur et l'intérieur.

Par exemple, dans l'Aïr, pour désigner les populations qui n'ont, avec les Touaregs, aucun type de rapport sinon occasionnel et le plus souvent agressif, le terme général est *iwenanen* (sing. *awenan*)[4], connotant la sauvagerie et la barbarie. Les *iwenanen* apparaissent sous cet angle repliés sur leur culture et leur langue, refusant toute liaison avec les autres. *Igoriten* (sing. *agori*) est également péjoratif et s'applique aux habitants encore plus lointains des zones tropicales avec lesquels les Touaregs n'ont de contact qu'à travers les *iwenanen*.

Par contre, dès que s'instaurent des rapports réguliers sur le plan économique, politique ou social, qu'ils soient positifs ou négatifs, les diverses communautés entrent dans une structure de complémentarité et deviennent des partenaires culturellement reconnus, dotés d'appellations nuancées.

Trois catégories de ces "extérieurs" déjà défrichés sont distinguées : les *izghan* (sing. *azgha*) désignent au sud-est du pays touareg les populations de culture Bornou du lac Tchad jusqu'au Soudan, avec lesquelles se sont nouées des

4. M. Rodinson fait remarquer l'analogie phonétique entre ce terme et l'appellation ancienne utilisée par les Égyptiens pour désigner les Grecs.

relations très anciennes. Ensuite viennent au sud-ouest les *ihatan* (sing. *éhéti*) qui concernent les Songhay et tous les peuples qui sont placés dans leur orbite. Enfin, on considère que les *itéfénen* (sing. *atéfen*), terme qui dénomme les Haoussa établis au sud, sont situés dans une étape de proximité culturelle encore plus grande : leur culture a en effet intégré certains éléments berbères, mais en les réinterprétant pour son usage personnel et non en les copiant ou en les substituant à ses propres valeurs comme l'ont fait les deux prédédentes catégories.



Femmes touarègues et peules au cours d'un mariage à Agadez

Le métissage des cultures comporte plusieurs degrés. L'état où ne se produit aucune affinité, aucune interaction, aucune symbiose, est celui de la sauvagerie (*tawenana*). Par contre, lorsque certains traits sont empruntés à une autre culture et juxtaposés ou substitués aux siens propres, on devient *bagermi* : ce terme s'applique par exemple à un Touareg qui vit en pays haoussa et mélange les deux cultures sans en avoir encore réalisé une synthèse originale. Enfin, ceux qui parviennent à accomplir cet amalgame en le métamorphosant en une véritable culture, nouvelle, créative et dynamique, sont appelés *tikruru*[5] ou *tekruru* selon les régions : si cette appellation désigne souvent les Peuls, elle ne s'applique cependant qu'à une partie d'entre eux. Par exemple, les Peuls Bororo qui ont conservé le mode de vie nomade ancien, ne sont pas considérés comme *tikruru* : ils sont appelés *ifellanen*, et perçus comme des frères en révolte, des "métamorphosés" par rapport à la culture d'origine qui, dans les représentations, apparaît commune aux Peuls, aux Berbères, aux Arabes, aux juifs et aux Ethiopiens.

D'un point de vue touareg, en effet, les *tikruruten* sont ceux qui font le lien entre les peuples, comme par exemple les grands commerçants, les grands caravaniers qui relient le nord au sud, les lettrés musulmans, les médecins qui associent les connaissances de la Méditerranée, de l'Afrique Noire et de l'Orient, les urbains qui vivent à la croisée de plusieurs cultures et les ont toutes intégrées… Le terme peut servir à désigner aussi bien certains Woloff, Dioula,

5. Dans le parler de l'Aïr, le t suivi de i est chuinté et se réalise phonétiquement en *tsh*. On prononce donc *tshikuru*.

Peuls, Touaregs, Arabes, Toucouleurs[6], Haoussa ou Bornou…, tout comme des non sahéliens comme les Mossis et les Bambaras, qui incarnent cette culture intermédiaire et synthétique, étoffée par la faculté de s'exprimer couramment en plusieurs langues.

Ainsi les termes de *Bagermi* ou *Bagarmi* et de *Tekrur* ou *Takrur* apparaissent d'un point de vue touareg comme des concepts identitaires qui ne sont ni ethniques, ni géographiques, mais se rapportent à des paliers de croisement culturel et à des fonctions d'intermédiaires entre les sociétés. Cependant, différents manuscrits arabes anciens, provenant des bibliothèques de l'Afrique de l'Ouest, les donnent comme des *noms propres* désignant soit des régions, des territoires et parfois des villes, soit des peuples à la localisation et aux contours souvent flous et contradictoires. Cette ambiguïté s'est répercutée jusqu'aux écrits du XI^e^ siècle[7]. En fait, la comparaison de ces sources écrites et orales permet de penser que les *tikruruten* évoqués par les voyageurs arabes du Moyen Âge représentent non pas une ethnie, mais les populations sahéliennes islamisées, et en particulier les populations urbaines, qui se trouvent au carrefour de plusieurs cultures et savoirs.

Au sud de la limite des *tikruru*, seuls les Yoruba avec lesquels existent des liens économiques anciens à travers le pays haoussa sont dénommés par leur nom propre. Les Yoruba sont considérés comme un autre type de symbiose culturelle orientée vers les pays tropicaux et gratifiés à ce titre de la considération que l'on porte aux cultures "en marche". Enfin, ils fournissent également quelques *tikruru* notamment grâce à leurs ambassades, installées dans les comptoirs sahariens et sahéliens, et à leurs nombreux colporteurs.

Les Toubous à l'est du pays touareg ont un statut spécial : on les nomme *ikardan* (sing. *akarda*). Bien que les rapports avec ces derniers soient généralement conflictuels, les mariages sont possibles. Ils ne sont pas *iwenanen* et cependant ils pouvaient autrefois en cas de guerre être réduits en esclavage, alors que cela ne se pratiquait ni pour les Peuls, ni pour les *tikruru*, ni pour ceux qui entretenaient des rapports réguliers avec les Touaregs ou se trouvaient placés sous leur protectorat.

Parmi les cercles culturels les plus proches, figurent non seulement les Peuls, mais aussi les Maures et les Arabes.

---

6. L'appellation de "Toucouleurs", transcrite sous cette forme par les Français, serait elle-même un dérivé du terme berbère *tekrur*.

7. Par exemple, dans un manuscrit du XIX^e^ siècle intitulé *Fath ach-Chakour fi ma rifat a yan ulama at-Takrour*, le pays de "Takrour" est défini comme « un vaste territoire qui s'étend de l'Est jusqu'à Adghagh, à l'Ouest jusqu'à la mer de Zanagiyya, au Sud jusqu'à Bit et au Nord jusqu'à Adrar » (voir Hajji, 1986, p. 188). « D'après Majid-Dine, précise Boubou Hama (1967 : 28), le Tékrour fut une partie du Maghreb et selon d'autres écrivains, Kano, Katsina faisaient partie du Soudan tandis que Tombouctou et ses régions étaient partie intégrante du Tékrour ». Selon Mohammed Bello, cité par le même auteur (28), le « Tékrour désigne le pays de tous ceux qui habitaient la province du Sud soudanais. Ce nom fut très réputé en Arabie, pendant qu'il était complètement ignoré ici. Les habitants de l'Afrique apprirent son nom des pèlerins qui venaient de La Mecque et de l'Égypte ».

Téshlag s'applique aux Maures, Berbères islamisés appartenant à l'origine, pense-t-on, à la même famille que les Touaregs. Deux racines possibles sont évoquées pour ce terme. La première se réfère au mot *ashalag* qui signifie "porter son pantalon en bandoulière". L'autre hypothèse le fait dériver de *asalag* qui veut dire "écarter, mettre de côté", signifiant que les Maures ont suivi un chemin divergeant par rapport aux Touaregs et qu'ils sont aujourd'hui à part, distincts de ces derniers. Dans les deux cas, c'est la perte des valeurs, des références et de l'honneur touaregs qui est soulignée.

Elgabliten (sing. *elgabli*) désigne littéralement ceux qui s'orientent à l'est vers La Mecque (*el qabla* en arabe) : cette appellation concerne les Arabes ou les Maures qui ont conservé leur mode de vie nomade, mais ont perdu beaucoup de leur culture ancienne – qu'il partageaient à l'origine avec les Berbères –, et qui ont adopté la langue arabe. *Elgabliten* connote également une certaine rusticité ainsi que l'absence de racines. La langue et la culture de tous ces Berbères arabisés est désignée par le terme *elgelgalya*, associé à l'"embrouille" (*egelgel*) et qui connote également le savoir et les manières de ceux qui imitent un modèle étranger sans parvenir à le maîtriser (plus récemment, on les appelle aussi *aniten*, déformation d'un mot arabe signifiant "semblant de" ou "simili" arabes).

Parmi eux se distinguent les *Araben arabawadan*, c'est-à-dire les "Arabes arabe-fils-d'Adam", autrement dit, les Arabes "humains". L'appellation de *Araben arabawadam* s'applique à tous les arabophones sahariens qui vivent parmi les Touaregs et étaient autrefois agrégés à leur clientèle politique, comme certains campements Maures, Kounta, Chambas… Ces derniers sontd'ailleurs parfaitement bilingues.

Enfin, *Araben win jaghamjagham* sert à nommer ceux qui en parlant émettent des sons gutturaux (rendus par l'onomatopée *jaghamjagham*) et qui diffèrent des Touaregs non seulement par la langue et la culture mais aussi par le mode de vie, les manières, l'aspect (par exemple, ceux qui ne se rasent pas les poils au-dessus de la lèvre supérieure et portent la moustache)… Ce terme sert souvent à désigner les Chambas et les arabophones du nord.

Si les symbioses avec les cultures sahéliennes et méditerranéennes sont nommées, par contre les récents produits culturels nés du contact avec l'Europe tels que les soldats engagés dans l'armée française, les scolarisés, les fonctionnaires, les prostituées…, tous sont rangés dans la catégorie des *guméten*, c'est-à-dire des "goumiers". Y sont inclus également les nomades désorganisés qui s'agglutinent autour des villes pour recevoir l'aide internationale, bref tous ceux qui sont entrés dans la logique étatique coloniale et post-coloniale et qui s'y appuient. La culture des *guméten* apparaît souvent comme une sorte de contre-façon grossière, figée dans le mimétisme de l'extérieur et privée de toute capacité d'extension personnelle.

Plusieurs paliers de symbioses culturelles marquent ainsi l'ascension vers l'état de *tikruru*, où dominent l'esprit d'initiative, l'innovation, l'art de tirer parti

de n'importe quelle situation, la possibilité de comprendre tous les enjeux, la faculté de relier et de souder la mosaïque des peuples d'Afrique. Mais pour le bon équilibre de l'ensemble, il n'est pas souhaitable que tout le monde deviennent *tikruru*. En effet, l'opposition entre soi et les autres est également porteuse de dynamisme. L'"intérieur" n'évolue que s'il est confronté à l'"extérieur" qui en est le contre-poids indispensable. Ces ancrages inamovibles entre lesquelles les *tikruru* tissent constamment des liens, suivent eux-mêmes une progression dans leur direction propre. Même s'ils n'assimilent pas rapidement l'extérieur, ils sont aiguillonnés par sa présence et parviennent à le domestiquer et à le tamiser pour finalement le rendre adoptable.

Si tous devenaient *tikruru*, autrement dit si les oppositions et les antagonismes culturels s'estompaient complètement, le danger serait d'aboutir à une mouvance précipitée, sans seuil ni étapes à franchir, bref à une marche trop rapide qui deviendrait glissante et tourbillonnante.

L'excès inverse, l'absence de *tikruru*, conduirait à une égale catastrophe : il n'y aurait plus de relations entre les cultures, les savoirs, les identités qui se figeraient, se rétréciraient, se recroquevilleraient et finalement s'éteindraient.

On le voit, ces conceptions touarègues vont à l'encontre des thèses qui tracent entre les cultures, les catégories sociales ou les êtres, des frontières infranchissables, débouchant par exemple dans leur appréciation du changement sur des notions de "perversion" ou de "déviation" opposées à la "pureté" ou à l'"authenticité" présumées originelles.

Loin de ce schéma figé, les différentes formes de synthèses culturelles, de dialogue avec l'*essuf*, apparaissent chacune, dans cette perspective, comme un palier indispensable dans l'organisation du cheminement universel, car sans altérité, pas de progression et sans symbiose, pas d'ascension.



Marché nomade, Udalen

8

Captif sauvage, esclave enfant, affranchi cousin…

La mobilité statutaire chez les Touaregs*

Au début du XXe siècle, l'organisation sociale des Touaregs s'appuie sur deux principes, apparemment contradictoires, d'égalité et de hiérarchie, dont les rapports combinatoires varient selon les pôles politiques et les périodes historiques concernés, dessinant des modèles à la fois proches et différenciés. Les *Imajaghen* de l'Aïr (*Kel Ayer*) auxquels se réfère essentiellement cette étude ont développé un système politique original (dit des *ighollan*)[1], basé en particulier sur l'égalité des tribus au sein de l'assemblée.

Dans ces diverses configurations, un premier axe, horizontal, structure, sur le mode égalitaire, des entités collectives ou individuelles paires, de même statut, dont les interrelations sont de nature compétitive et de caractère ombrageux. Ces rapports, où chacun se positionne pour défendre son quant-à-soi, sont gérés et harmonisés par un *arbitre*. La neutralité de ce rôle d'intermédiaire est d'autant mieux garantie que l'acteur social qui l'endosse n'apparaît pas comme juge et partie, c'est-à-dire ne se définit pas en tant que membre d'une parentèle particulière ou d'un parti guerrier dont il serait tenté d'assurer la prééminence. C'est à ce titre que ce personnage peut servir de médiateur entre les groupes ou entre les individus pairs qui l'ont choisi et sont en droit de le destituer s'il ne remplit pas convenablement sa fonction (voir chapitre 2).

Un deuxième axe, vertical, ordonne hiérarchiquement les différentes catégories sociales dont les relations – qui se déroulent sur le mode de la plaisanterie codifiée – sont gérées par le supérieur statutaire (c'est-à-dire, selon les expressions sémantiques choisies : le noble, l'aîné, le grand…). Cependant le pouvoir politique et juridique de ce dernier est toujours tempéré et orienté par la volonté du peuple, c'est-à-dire des "protégés" ou des "cadets" qui l'élisent et le légitiment.

La coexistence de ces ordres égalitaire et hiérarchique au sein du même système semble facilitée par l'intervention d'un troisième trait, c'est-à-dire un

---

* Paru in *Groupes serviles au Sahara* (M. Villasante-de Beauvais éd.), CNRS, Paris, 2000.

1. Voir à ce sujet chapitre I.

principe dynamique qui organise la transgression des catégories propres aux deux premiers axes. Tout élément de l'ensemble est en effet perçu comme mobile, en route, en marche… Qu'il s'agisse des individus ou des groupes, chacun suit un parcours conçu comme un itinéraire ascensionnel (il s'agit de l'axe vertical) avec des étapes à franchir, et chaque palier atteint représente le carrefour où se croisent les *alter ego* (selon l'axe horizontal).

C'est par rapport à ce schéma dynamique que l'on peut comprendre tous les termes et les statuts différents qui définissent les personnes d'origine servile en fonction des "étapes" franchies.

Remarquons que les distinctions terminologiques sont loin d'être systématiquement reliées aux statuts juridiques codifiés par l'islam contrairement par exemple à la société maure voisine : bien que ces distinctions correspondent souvent aux mêmes découpages des droits et des devoirs, leurs référents sont non pas la *shariᶜa* mais la coutume touarègue (*tadawén*), et ce classement, avant de prendre en compte le positionnement des individus par rapport à l'islam, s'intéresse d'abord à leur degré d'assimilation des valeurs, de la culture, bref des "humanités" (*tirézén*) touarègues. La détermination de ce classement statutaire est donc établie par les intéressés en référence aux lois qui définissent la manière d'être humain, de se conduire en être humain, chez les *Imajaghen* (Touaregs) et que l'on appelle *temujagha*[2]. En fonction de ce cadre particulier seront modulées, légitimées et interprétées les relations entre maîtres et esclaves.

La notion d'esclave en touareg

*i*klan versus *i*lellan

Le terme *akli* (pluriel : *iklan*) désigne l'esclave en touareg[3] et s'oppose à *alelli* (pluriel : *ilellan*) qui sert à dénommer l'homme "libre", celui qui possède les "humanités", autrement dit les attributs culturels et identitaires nécessaires à un être humain pour assumer sa liberté.

Jusqu'au début du siècle, les *iklan* sont acquis essentiellement au cours d'expéditions guerrières selon diverses situations : il s'agit d'individus qui soit ont déjà un statut servile dans le groupe razzié contre lequel est menée la guerre[4], soit proviennent d'une communauté qui n'entretient aucun lien – ni politique, ni économique, ni parental, ni culturel – avec les *Imajaghen*, appartenant au monde de l'altérité, de l'univers "non domestiqué" (*essuf*) avec lequel aucun échange n'a été noué ; ils représentent autrement dit les "sauvages" (*i*wenanen).

2. Les termes cités sont en *tamajaq*, parler de l'Aïr.

3. Ce terme se retrouve dans d'autres parlers berbères comme le kabyle. Voir à ce sujet Chaker, 1986 : 423-424.

4. Voir l'exemple, cité dans les *Textes Touaregs en Prose* (n° 133), des esclaves que les Kel Ahaggar en guerre avec les Iwellemmeden prenaient par centaines : certains esclaves étaient gardés dans les campements pour accomplir des tâches domestiques, d'autres étaient vendus au Touat contre des dattes, des cotonnades et des couvertures.

En principe, les *Imajaghen* ne prenaient comme esclaves ni les Arabes (*Araben*), ni les Peuls (*Ifulanen*) – considérés de la même origine lointaine, de la même *tamurt* –, ni les membres de leurs protectorats (haoussa, songhay, etc.). S'ils avaient été razziés par erreur, ils devaient être rendus à leur communauté. Le cas des Toubous (*Ikerdan*) est particulier : en effet, dans la période contemporaine, Toubous et Touaregs, souvent en guerre, se prenaient mutuellement en esclavage mais réalisaient certaines alliances matrimoniales de chefferie. Les Toubous sont considérés d'un point de vue touareg comme des voisins à la fois proches par certains traits qui en font des partenaires matrimoniaux possibles, et en même temps "barbares" dans la mesure où ils ont la réputation de ne pas respecter les règles qui découlent des échanges et des accords noués.

Les familles obtenaient également des esclaves par dons et par héritage, et aussi par achat, notamment pour les groupes non guerriers. Enfin, des individus ou des groupes paupérisés et vulnérables se mettaient au service de familles touarègues – qui assuraient en échange leur protection et la prise en charge de leurs besoins quotidiens – et ainsi anticipaient en quelque sorte une captivité probable en devenant des esclaves volontaires. Certains fuyaient des conditions d'esclavage plus contraignantes en se réfugiant chez les *Imajaghen* : ce fut le cas, par exemple, d'esclaves des Kado (Songhay) de l'Anzourou, des Zermas du Zarmangada ou encore des Koutey (Peuls songhayisés) des régions de l'est du fleuve Niger qui, pour échapper à leurs maîtres, préféraient rejoindre les villages d'agriculteurs serviles placés sous l'autorité des Touaregs du Gourma, comme le mentionnent des récits de paysans songhay :

> « Si ton maître te maltraite, tu t'échappes, tu vas trouver les Touaregs (*Surgey*), qui te disent : "Voici ton village, reste à l'endroit qui te plaît !" Par exemple, si un Kado fait souffrir son captif, celui-ci s'enfuit, et se met sous la protection des Touaregs. "Va habiter à Sassalé", lui disent-ils. Dès qu'il est à Sassalé, dès qu'il est intégré au village, il est en sécurité, le voici devenu le captif des Touaregs, et son ancien maître ne s'occupe plus de lui ; il ne vient pas le chercher. Il en est de même s'il s'agit d'un captif kourtey… » (Olivier de Sardan, 1976 : 46, § 25)[5].

Seul l'esclave venant d'être razzié et qui n'était pas entré sous la tente, considéré autrement dit comme un captif sauvage et barbare sans aucun lien établi avec la communauté, pouvait devenir un objet de commerce ou d'échange.

Le statut juridique de l'esclave

Une fois que l'*akli* rentrait dans une maison (*éhen*), il devenait, au même titre que l'hôte ou l'invité, le protégé des maîtres des lieux qui le prenaient en charge et en avaient la responsabilité à part entière, ce qui implique qu'ils étaient également responsables des actes de leur esclave.

L'esclave, dit-on, est « comme un *enfant* qui vient de naître ou comme un étranger » : cela signifie que celui qui prend un *akli* sous son toit a des droits sur lui mais qu'il a également des devoirs de protection et de défense liés au fait

5. Voir également sur ce thème, *op. cit.* : § 40, 41, 42, 44, 53, 54.

que l'*akli*, comme l'invité, est intégré à ce qui est sacré dans la maison : *amagar nek éga* (ou : *Eyallah*) *nék* : "ton hôte, ton Dieu". L'arrivée d'un *akli* dans un foyer l'assimile aux valeurs domestiques, à l'identité de la tente, au domaine féminin fondateur de la lignée. Il entre, dit-on, dans les récipients (*iha ikasen*), c'est-à-dire dans ce qui symbolise l'intimité de la famille, le noyau intérieur le plus secret auquel les individus s'identifient, et à ce titre il est sacré : le laisser sans défense, tolérer que quelqu'un d'extérieur à la maison le touche, menacerait l'intégrité même de la tente.

Bien des conflits dégénérant parfois en guerres sont nés au sujet d'*iklan* molestés au puits par des membres d'un autre clan ou d'une autre confédération, qu'il s'agisse d'hommes libres ou d'esclaves : en effet, toute action menée contre un esclave est considérée comme un affront personnel fait à son maître.

Idéalement, le devoir du maître par rapport à l'esclave, comme celui du père ou de la mère par rapport à l'enfant, est de lui faire franchir les étapes qui conduisent à l'état d'homme libre (*alelli*), car la liberté (*alellu*), d'un point de vue touareg, est le devenir normal d'un être humain : c'est l'étape de l'épanouissement, du perfectionnement vers lequel tend toute chose, tout élément de l'univers. L'esclave par définition représente un être en devenir : le terme *akli* est souvent utilisé dans ce sens pour désigner un enfant (*akli-nin* : "mon esclave") ou encore quelqu'un qui tend vers une étape de son parcours mais qui ne l'a pas encore atteinte.

L'esclave a donc, comme dans l'islam mais à l'aide d'autres référents, le statut d'un mineur qui n'est doté d'aucune capacité juridique, qui ne possède rien et n'est pas responsable de ses actes. À sa mort, c'est le maître qui théoriquement hérite des biens qu'il a octroyés à ses esclaves de leur vivant, ainsi que des droits sur leur descendance calculée exclusivement par voie utérine (c'est-à-dire revenant au maître de la femme esclave).

Un *akli* appartient soit à une personne particulière, soit à plusieurs personnes lorsqu'il est transmis par héritage. Quand les esclaves font partie des biens qu'une famille possède en indivision, ils ne sont pas loin du statut d'hommes libres.

Généralement, un homme libre possédait un ou plusieurs esclaves. La proportion d'esclaves dans le sud du pays touareg pouvait atteindre un taux supérieur à celui des hommes libres, notamment dans les campements de chefferie, et était bien supérieure à celle, très modeste, qui existait dans le Nord économiquement incapable de supporter une densité humaine importante. Un esclave pouvait être offert en don à un membre de la famille, à un protégé ou à un invité, mais cette pratique qui fait de l'esclave un bien patrimonial s'assortissait de considérations psychologiques, car un esclave qui se sentait mal dans une maison et n'avait pas envie d'y rester trouvait nécessairement les moyens d'en partir.

En cas de mauvais traitement ou de différend avec ses maîtres, l'esclave pouvait en effet recourir à une pratique qui consistait à mutiler – généralement en coupant un bout d'oreille – soit une monture de grande valeur, soit un enfant ou un membre de la famille où il souhaitait être accueilli. Il commettait autrement dit un acte irréparable, une dette de sang que son maître était incapable de rembourser. La seule solution pour le maître consistait alors à le céder à la famille offensée. En même temps, cette action était risquée pour l'esclave, car la blessure infligée, parfois grave et dégradante, pouvait provoquer un certain ressentiment à son égard même si le code de l'honneur obligeait toute personne qui se respectait à prendre le fautif sous son toit et jetait l'opprobre sur son ancien maître, qui ne pouvait, sans se déshonorer complètement, venir le réclamer pour le ramener chez lui.

Dans les milieux nobles de l'Aïr, chaque enfant avait, dès l'âge de sept ans, au moins un esclave qui s'occupait de lui, esclave masculin pour les garçons et féminin pour les filles. Les esclaves femmes qui s'occupaient de la tente jouaient souvent le rôle de mère et leurs enfants le rôle de frères, comme l'exprime Ghayshena welet Akedima des Ikazkazen, née dans les années 1920 (Sikerat, 1990) :

> « Ce sont les esclaves femmes (*taklatin*) qui sont nos mères. Nous étions cinq sœurs et deux frères de même père et de même mère. Mais depuis la mort de notre mère, chacune de nous, avant de se marier et de posséder sa propre tente, avait déjà été dotée d'un bien ainsi que d'esclaves. Chacune possédait sa *taklit* qui ne s'occupait de rien d'autre que d'elle, jouant ainsi le rôle de mère. De même, nos deux frères avaient des esclaves femmes qui jouaient le rôle de mère, sans oublier les esclaves hommes qui étaient à leur service. Nous étions arrivés au stade où chacun avait son père, sa mère et ses frères esclaves[6]. »

L'allaitement des enfants nobles par les femmes esclaves était fréquent, mais le cas inverse (femme noble allaitant un enfant d'origine servile) était également possible. Cette pratique qui créait une parenté de lait entre enfants de statut libre et enfants de statut servile d'une même famille leur interdisait ensuite toute union matrimoniale. Remarquons qu'au sein de ce rapport d'inégalité statutaire, la proximité culturelle et affective tissée dès l'enfance par les jeux communs, le partage des activités, de la nourriture, du lieu de vie créait des liens d'intimité, parfois plus forts que les liens de parenté, et donnait à ces gouvernantes et à ces compagnons d'enfance une position particulière, rendue par exemple par l'appellation d'origine songhay *batshutshani* ("le petit enfant") qui est utilisée dans l'Aïr pour désigner le chouchou, le préféré, celui que l'on gâte.

Les tâches des esclaves

Les activités attribuées aux esclaves ne suivaient pas nécessairement la division sexuelle du travail qui oppose chez les hommes libres un monde extérieur masculin et un monde intérieur féminin. Cependant, si les esclaves étaient

6. Entretien traduit du touareg (*tamajaq*) par Hawad et H. Claudot-Hawad.



Barattage du lait par une domestique, Arabanda, 1985

suffisamment nombreux, les hommes assuraient d'abord les travaux liés à l'élevage du grand bétail (chameaux et chevaux) et participaient à l'approvisionnement en eau et en bois du campement, tandis que les femmes s'occupaient plutôt du petit bétail et des tâches domestiques (cuisine, ménage, soins aux enfants…) liées à la tente. C'est en fonction des relations établies avec le maître que l'esclave était soit cantonné au campement à des travaux de proximité sous la surveillance de la famille, soit jugé capable d'assumer des fonctions économiques de plus en plus larges, situation où les déplacements qu'il entreprenait répondaient à sa propre initiative.

Dans certains campements où la main-d'œuvre servile était très abondante, existait une extrême spécialisation du travail. L'organisation de ces activités était sous la responsabilité d'esclaves proches des maîtres, recrutés en particulier chez les esclaves nés et élevés dans le campement et que l'on appelle *asahu* (fém. *tasahut*, pl. *isahan*), jouissant d'une grande autonomie d'action.

Ghayshena, septuagénaire dans les années quatre-vingt-dix, fille d'Akedima ag Adember qui était chef des Ikazkazen Tshinwafara, décrit ainsi l'organisation du campement où elle a grandi :

> « Chaque mère d'esclave avec ses enfants avait son rôle. Celle qui prenait soin (de la toilette) des femmes, celle qui s'occupait des chevaux, celle qui s'occupait des méharis et celle qui était responsable de la propreté et du rangement des tentes. Chaque tâche avait son groupe d'esclaves dirigé par une mère ou un père esclave. De même, s'organisaient nos esclaves qui s'occupaient des caravanes et de l'élevage. Chaque groupe d'esclaves avait son chef (*amghar*). Notre père ne commandait pas ses esclaves. À la tête de chaque activité il avait placé l'un d'eux qui en avait la responsabilité à part entière… »

Le rôle d'intermédiaire, de commissionnaire[7], de messager et, d'une manière générale, les fonctions diplomatiques des esclaves de confiance sont souvent évoqués.

7. À ce sujet, voir le cas relaté par L. Brock ("The slave of a chief is a chief?", 1983 : 156-161) d'un "esclave" de l'*amenukal* des Kel Denneg, chargé de relever le tribut auprès des dépendants de son maître (les autres indications fournies par l'auteur laissent penser cependant qu'il s'agissait plutôt d'un affranchi appartenant à la tamejjirt (voir définition ci-après) du chef, c'est-à-dire au campement d'origine de la lignée.

> « Chacun de nos esclaves était maître (*amenuka*l) de lui-même, dit Ghayshena, à tel point que nous possédions des esclaves qui n'avaient aucun autre rôle que de servir de lien entre nous et d'autres confédérations touarègues (*taghmawin n Imajaghen*) ».

La manière de gérer les rôles réciproques variait en fonction des familles, des tribus et des confédérations. Dans certains campements nobles de chefferie, comme celui d'Akedima des Ikazkazen, qui disposaient d'une quantité importante de main-d'œuvre servile, la délégation des pouvoirs semble avoir prévalu et était érigée en principe de gouvernement. Par ailleurs, la continuité du savoir, de la sagesse et des valeurs ancestrales est attribuée ici aux esclaves.

> « L'art de diriger les hommes, nous le connaissons. Il n'y a pas d'autre secret que de relâcher la longe, ainsi ils marcheront avec toi, mais d'abord en marchant pour eux-mêmes. Posséder, ce n'est pas immobiliser ce qui est possédé, mais le relâcher pour qu'il se possède lui-même. De cette manière, tu en seras vraiment maître, car on ne peut pas être maître de celui qui n'est pas maître de lui-même. C'est ainsi que nous avons fait de nos esclaves les responsables de toutes nos activités mais aussi de nos orientations. Nos esclaves ne sont pas seulement nos conseillers sur le plan économique (*ésemuten*) – pour les caravanes et l'élevage – mais aussi sur le plan politique. Nous suivons leur avis parce qu'ils sont les héritiers des politiques (*tinaden*) et des valeurs (*ezzebun*) de nos ancêtres » (Ghayshena, 1990).

Enfin, certains esclaves n'étaient pas astreints au travail physique à divers titres : soit ils étaient des "chouchous" qui n'avaient pas l'habitude de travailler (ils jouaient alors souvent le rôle de "suivant", d'homme ou de femme de compagnie et de confiance), soit ils étaient âgés ou malades, soit ils avaient des fonctions culturelles (éducation des enfants, spécialistes du chant et de la danse.), soit enfin, ils résistaient obstinément au pouvoir du maître qui ne parvenait pas à leur imposer la moindre tâche et finissait par y renoncer, sans qu'il soit pensable de chasser un esclave du campement, acte jugé déshonorant. La pression morale exercée par la société au sujet de ces questions qui mettaient clairement en jeu l'honneur individuel et collectif des maîtres apparaît très prégnante dans les discours recueillis et a joué un rôle important dans les attitudes adoptées, du moins parmi les milieux soucieux de leur réputation.

Les punitions infligées aux esclaves – châtiments corporels au même titre que pour les enfants – étaient généralement tempérées par le fait qu'un traitement injuste ou trop brutal pouvait susciter et justifier le départ d'un esclave.

La situation de la femme esclave devenant la concubine de son maître ou d'un autre homme libre a souvent été évoquée. Si les enfants qui naissaient à cette occasion étaient reconnus par le père, ils étaient libres, sinon, ils avaient le statut d'esclave. De son côté, si la femme épousait un homme libre (le futur époux, au cas où il s'agissait d'un homme autre que son maître, devait verser une compensation matrimoniale à ce dernier), elle était alors affranchie.

Lorsque deux esclaves se mariaient, les enfants étaient rattachés à la famille du maître de la femme et si les deux époux ne résidaient pas dans le même campement, ils devaient vivre séparément la plupart du temps, à moins d'un arrangement entre leurs maîtres.

Les stigmates attachés à l'esclave

Très classiquement, le portrait de l'esclave s'élabore en contrepoint de l'image de l'homme civilisé. Ainsi, l'esclave se caractérise par un défaut de qualités morales, d'humanité, de culture, de raffinement (*tenbé n iklan* par exemple se dit de ce qui est clinquant ou voyant au contraire de l'idéal de sobriété affiché par les nobles), de beauté, d'hygiène… Il incarne la nature brute contre la culture, c'est-à-dire la grossièreté, la bassesse, l'étroitesse de vue (*tayté n akli daw tinshé nét*, « l'intelligence de l'esclave est sous son orteil », dit une maxime), mais aussi la vulnérabilité physique et mentale.

Cependant, la manifestation publique de la distance statutaire reste très discrète et n'a rien d'ostentatoire ni de protocolaire : elle n'est d'ailleurs pas toujours perceptible immédiatement aux étrangers. Les rapports entre maître et esclave sont calqués sur les relations de parenté entre aîné et cadet. Les relations entre esclaves suivent les relations de parenté de leurs maîtres et les relations aux esclaves des autres tentes sont également en rapport avec les relations entretenues entre les maîtres : par exemple, la relation à plaisanterie qui régit le rapport avec le cousin croisé s'étend également aux esclaves de ce dernier.

L'esclave n'est mis à l'écart ni physiquement, ni oralement. Sa parole est libre : comme dit le proverbe : « il y a le roi du pays mais pas le roi de la parole » (*ile amenukal n akal, wer tila amenukal n awal*).

Aucune génuflexion ni prosternation, ni salutation différente de celle des autres individus du campement, ne revient à l'esclave.

L'interprétation de la distance statutaire se fonde essentiellement sur les différences perçues entre la façon d'être, d'agir, de penser, de parler : *temujagha tazni wer gé ezni*, dit le proverbe, c'est-à-dire « la noblesse, c'est le caractère (ou la façon d'être) et non le sang ».

Nombreuses sont les devises, les expressions, les légendes qui démontrent et légitiment l'opposition entre esclave et homme libre basée sur le caractère et les agissements censés révéler le statut de chacun.

En même temps, les règles éthiques particulières qui régissent ces relations inégales sont rappelées, montrant que si on les enfreint, le chaos social s'installe. Telle est la morale, par exemple, du conte, très connu dans l'Aïr, de Tillilakan, la "vertigineuse" qui mutile son esclave, ou au contraire, l'histoire d'Awtéti (répandue en particulier dans l'Ahaggar[8], l'Ajjer, l'Aïr), esclave hissé inconsidérément par sa maîtresse (ou son maître selon les versions) au rang d'homme libre.

Est-il possible d'identifier et de définir "une culture et une identité serviles" sans forcer le trait ? Certains modes d'expression culturelle semblent du ressort exclusif des esclaves : dans l'Aïr, par exemple, on peut repérer les chants et les danses d'*aroqas* ou de *tazengharit* (qui cependant sont pratiqués par les nobles

8. Voir *Textes Touaregs en prose*, n° 134.

dans d'autres régions comme l'Adagh), ou encore un franc-parler et des attitudes libérés du code de l'honneur (que certains individus libres, pourtant, adoptent volontairement pour se distancier socialement ou idéologiquement de leur milieu) ; d'autres caractéristiques sont directement imposées par la situation économique souvent plus difficile des esclaves qui n'ont pas de biens propres, comme la consommation des graines de cueillette (qui sont utilisées aussi par les hommes libres en période de disette) et de la chair de certains animaux (lézards, varans…), par le port de vêtements en peau… Les traits que l'on peut identifier définissent davantage une culture "par défaut" qu'une culture d'opposition qui pourrait être revendiquée et partagée par une communauté liée par le même sort. Notons enfin que c'est certainement dans les campements où les esclaves sont les plus nombreux que le rapprochement culturel avec les maîtres s'accomplit de la manière la plus fusionnelle avec des influences réciproques. C'est ainsi que l'on retrouve chez certains nobles de l'Aïr le culte de divinités appartenant à des panthéons de l'Afrique sub-saharienne (relevant des mondes haoussa, bornou, yorouba…), vraisemblablement introduits par les *iklan*.

C'est l'abandon des particularités comportementales décrites au profit des manières et des modes d'expression des maîtres qui prélude au changement de statut des esclaves. La coupure culturelle davantage ressentie alors se situe entre les esclaves des nobles qui ont la culture et les manières des nobles (*imajaghen*) et les esclaves des tributaires (*imghad*) qui ont celles des tributaires. Ce fait aura plus tard des conséquences importantes sur le plan matrimonial.

La différenciation sociale peut à l'occasion être exprimée par une perception particulière des différences physiques. Plusieurs traits biologiques sont évoqués dans certaines circonstances pour distinguer l'homme libre de l'esclave, comme la nature des articulations, la longueur des cheveux, la forme du nez et des lèvres, éventuellement la couleur de la peau… Mais ces critères somatiques n'ont qu'une pertinence trompeuse, ainsi que l'énoncent de nombreuses maximes et histoires véhiculées par la littérature orale, et pour cause : les métissages étant très nombreux, tous les types physiques se retrouvent dans les diverses catégories sociales. Comme le relève justement Nicolaisen (1998 : 52), esclaves et maîtres ne sont pas nécessairement d'une couleur différente.

Par exemple, l'histoire célèbre du poète Fellan (qui porte un nom signifiant "le Peul") le démontre dans un récit où se trouve justement remise en cause la noblesse de ceux qui se fourvoient en prenant pour indicateur statutaire un trait physiologique[9]. Ainsi, Fellan, noble des Iwellemmeden de l'Est (Tagaraygarayt) enlevé par les Iwellemmeden de l'Ouest (Tademekkat) au cours d'une guerre, est considéré comme un esclave à cause de son teint noir. Il ne dit rien, ne dément pas, ne se plaint pas et attend stoïquement son jour, en assumant toutes les tâches domestiques qui lui sont assignées. Cependant, ses manières, qui sont celles d'un noble, intriguent parfois ses maîtres, comme, par exemple, son art de composer et de chanter la poésie épique. Un jour, son maître lui demande d'amener sa monture, de la seller et de lui passer ses armes pour partir au combat. Après avoir patiemment exécuté les ordres, Fellan, au moment

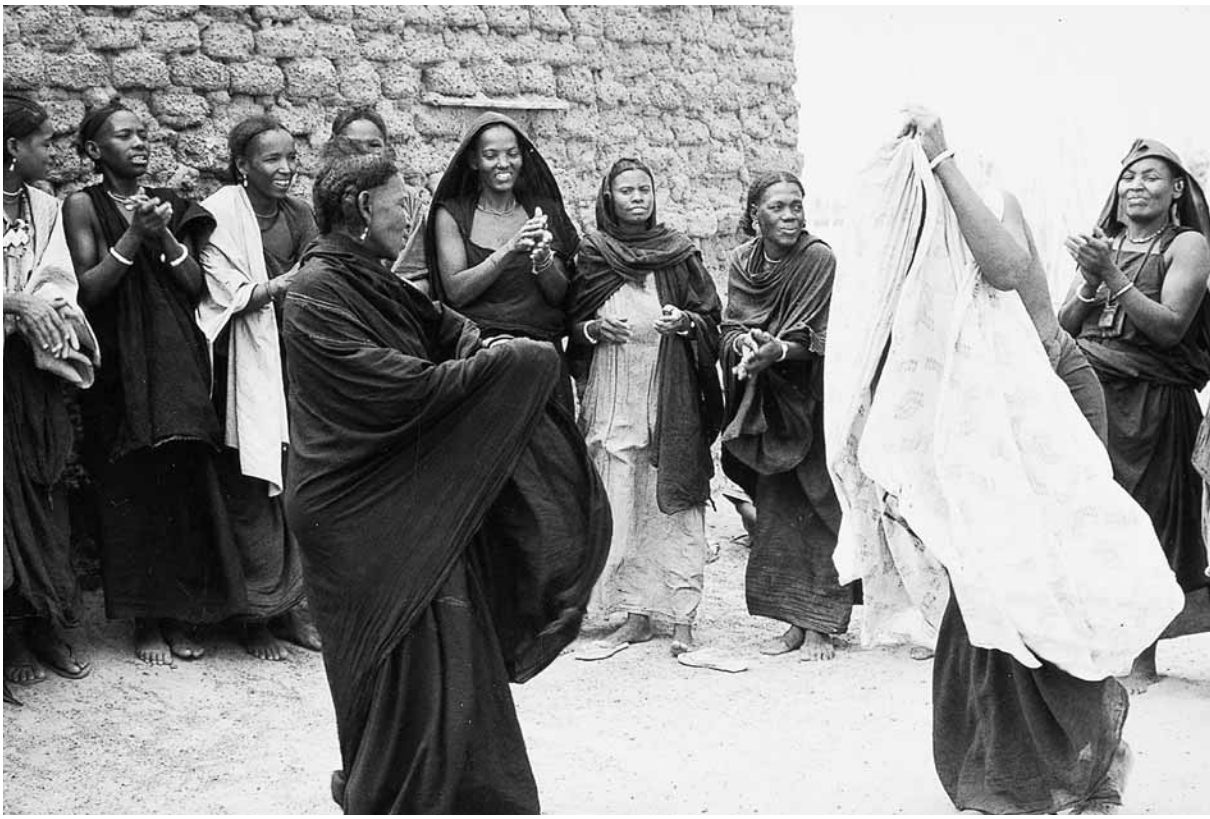
9. E. Bernus (1975) mentionne également une version de ce récit qu'il a relevée chez les Tagaraygarayt.

de tendre la bride à son maître, saute prestement sur le destrier, part au combat et sème la défaite chez l'ennemi. Quand il revient après ce coup d'éclat qui ne laisse plus subsister aucune incertitude sur son extraction sociale, Fellan jette l'épée, la lance, le bouclier et le harnachement du cheval aux pieds de sa maîtresse en disant : « voici le prix de ton mortier et des grains que j'ai pilés pour tes repas ». Sa noblesse est démontrée de manière d'autant plus cinglante et éclatante que ses maîtres ont été incapables de la discerner, bévue qui déconsidère ces derniers, les dévalorise, les déshonore et jette un doute sur leurs propres origines.

Ainsi, caractères phénotypiques et statuts sociaux n'entretiennent théoriquement pas de liens de cause à effet. À ce sujet, le champ sémantique des couleurs du teint humain apparait structuré en *tamajaq* par l'opposition entre d'un côté le "rouge" (*tazwaght*) – qui comprend lui-même le "jaune doré" (*tarwaght*) et le "bleu-vert" (*tazawzawt*) – et, de l'autre côté, le "noir" (*takwalt*), subdivisé à son tour en de nombreuses sous-catégories (*taghagelt, tasataft, tazdafa*…). Notons que *takwalt*, de la racine pan-berbère *kwl*, traduit le caractère foncé d'un élément et non son coloris proprement dit. *Akwal* est un surnom fréquemment donné aux personnes de teint foncé quelle que soit leur catégorie sociale.

Il serait intéressant de travailler sur la connotation de ces termes. Par exemple, *ajanghal*, utilisé pour définir le teint blanc des albinos et celui des étrangers venus du Nord (ou encore *aberdagh*), désigne une couleur jaune pâle ou blanchâtre, assimilée à celle de la poussière. La blancheur renvoie ici à ce qui est "blafard", c'est-à-dire tout à fait contraire à l'esthétique en vigueur. De son côté, le terme *tazawzawt*, regroupant les nuances du bleu et du vert, sert à qualifier le teint humain qui s'apparente au brun cuivré : ce dernier rentre dans la catégorie classificatoire non pas des "noirs" mais des "rouges". Cette couleur, si elle correspond à des types physiques courants en particulier dans l'aristocratie, sert à qualifier des personnes relevant de diverses catégories sociales.

Pour résumer, si l'esclave, au moment où il vient d'être acquis, apparaît comme un être désocialisé, assimilé à l'état sauvage, privé de traits humains, il devient, à partir du moment où il entre dans une famille, un individu en devenir qui a le statut d'un mineur dont les activités doivent être encadrées et contrôlées. En fonction de son degré d'intégration à la vie familiale, économique et culturelle, une relative autonomie dans l'accomplissement de ses tâches lui est accordée jusqu'à des responsabilités d'encadrement pour certains qui prennent en charge et gèrent des secteurs entiers de l'économie nomade : élevage, caravanes, vie domestique.



Tazengharit, *Awza, 1990*

L'affranchissement : première étape dans le parcours de l'homme libre

*L'acquisition des humanités (*tirézen*)*

Les Touaregs considèrent que l'esclave qui a acquis la langue, la culture, les comportements de l'homme libre – processus qui peut se faire au cours d'une vie, ou au cours de plusieurs générations –, doit être anobli (*ésemujagh*). Il ne peut plus être captif, ni obéir à la volonté d'autres hommes. Cette nécessité s'exprime par l'expression *ila tirézen*, c'est-à-dire il possède les humanités, les valeurs permettant son rachat, autrement dit, il offre ses qualités humaines en échange de son statut d'homme libre.

Il devient alors un *éghawél*, c'est-à-dire un affranchi. Ce terme est rapporté à la racine *qwl* qui donne *éqiwalen* : celui qui est retenu, pris en compte, compté, ramené vers soi ; on peut dire de lui : *aqiwal-du*, c'est-à-dire « il est rabattu, il fait partie de ceux qui sont retenus » (dans la course des hommes libres).

C'est la société à travers ses assemblées (sing. *asagawar*, pl. *isagawaren*) restreintes ou élargies qui juge qu'un esclave doit être anobli, à moins que son maître ne le décide individuellement. On dit que ne pas affranchir un *akli* qui a les manières d'un homme libre serait comme refuser de donner un voile à une fille ou à un garçon en âge de le porter ; c'est indécent.

L'esclave peut également précipiter son affranchissement ou l'imposer en faisant publiquement la preuve de sa noblesse, par exemple en défiant son maître dans une joute oratoire où il se montre capable de l'affronter et même de le surpasser, ou par une action d'éclat et de prestige. Dans ce cas, la pression sociale sera si forte que le maître ne pourra agir autrement qu'en libérant son esclave.

Une cérémonie familiale célèbre l'affranchissement de l'individu qui reçoit de la part du maître les attributs vestimentaires de l'homme libre, c'est-à-dire le voile (*tagelmust*) et l'épée (*takuba*) pour les hommes, le voile de tête (*adâlel*) pour les femmes. Le maître littéralement "couronne" l'esclave de son propre voile : *tagelmust tan éghaf nét ad as ingad*. Bien qu'en général un voile neuf soit utilisé pour ce rituel, le passage du turban de la tête du maître à celle de l'esclave est toujours symbolisé par le geste qu'esquisse le maître en touchant sa coiffe de la main droite pour ensuite la poser sur la tête de son esclave. La signification exprimée ici est qu'il élit son esclave et lui donne sa tête, sa force et son pouvoir, symbolisés par la coiffe structurée que forme son turban. Les termes utilisés pour ce couronnement sont *anagad* pour le garçon et *esegelmes* pour la fille.

Une cérémonie semblable est pratiquée en l'honneur de l'adolescent qui devient adulte, passage ritualisé par une fête. Dès cet instant, on considère que l'esclave émancipé, au même titre que l'adolescent devenu adulte, peut franchir

le seuil de la tente (qui représente le noyau familial protecteur), car il a suffisamment de "bagages" (*anéktéb*) pour résister aux dangers extérieurs, et se trouve également investi du pouvoir de représenter la tente d'où il est sorti.

Entre le voilement des jeunes gens pubères et celui des esclaves ennoblis, cependant, une différence notable existe au niveau du traitement social de la différence des sexes. Ainsi, l'homme affranchi, coiffé du turban, n'a pas besoin, au contraire du garçon adolescent, de pratiquer la retraite de sept jours de silence dans la maison (*éhen*), étape rituelle de "domestication" de la masculinité, permettant au jeune homme de réintégrer la tente, univers féminin, sans représenter pour celle-ci une menace. Le voilement des affranchis, hommes ou femmes, comme celui des filles adolescentes, n'est suivi d'aucun rite de passage, car on considère qu'ils sont nés dans la maison et en font partie intégrante. Ce fait souligne bien l'appartenance ambivalente de l'homme affranchi aux deux mondes opposés et complémentaires de "l'extérieur" masculin, en sa qualité d'homme, et de "l'intérieur" féminin, à cause de son assimilation sociale en tant qu'esclave à la tente et à son mobilier.

L'affranchi est doté par son maître d'un bien (en bétail le plus souvent) ; il s'agit soit d'un don, soit d'un crédit prélevé sur les biens indivis de la famille, transmis en voie matrilinéaire et appelés les "biens d'*ébawél*" ou le "lait vivant" (*akh iddaren*)[10]. Cette part destinée aux esclaves affranchis est en général constituée des biens qui sont à l'origine de ce capital assurant la survie et le prolongement de la lignée : ils en représentent le point de départ ou, littéralement, le "cou" (*iri n éharé*). On les dénomme aussi "biens de la *tamejjirt*", c'est-à-dire du campement qu'on a laissé en arrière, biens ancestraux qui se perpétuent mais dont on a oublié les fondateurs précis. Les droits sur ces biens, dont les attributaires sont parfois devenus innombrables, reviennent en priorité aux esclaves libérés.

Cette dotation prélevée sur les biens collectifs de la lignée des maîtres est comparable à celle qu'emporte la femme mariée qui part vivre chez ses alliés. Ces biens sont inaliénables. S'ils servent à fonder une tente et à en assurer l'autonomie, en cas de disparition du nouveau foyer (due à des circonstances variées qui, pour la femme, sont le divorce, le veuvage ou la mort), ces biens retournent dans l'indivision, au campement d'origine, c'est-à-dire pour les femmes chez leurs ascendants matrilinéaires et pour les affranchis chez leurs anciens maîtres. Par contre, les biens acquis individuellement sont des propriétés à part entière de l'individu et sont transmis à ses descendants.

L'affranchi devient alors le gérant d'un capital qu'il va faire fructifier en étant rémunéré : d'une part, il en reçoit l'usufruit et, d'autre part, il prend pour lui une part du croît.

10. Voir à ce sujet Claudot-Hawad et Hawad, 1987.

De même, des droits d'usage sur le territoire sont alloués aux esclaves émancipés : si les anciens maîtres qui ont beaucoup de bétail exploitent les plaines (*iteksan*), par contre les vallées (*tigorasen*) sont réservées en priorité aux affranchis, avec tout ce qu'y produit la terre (fruits, tubercules, racines, palmes, tiges pour fabriquer des nattes, produits de la chasse…). Ainsi, la cueillette d'*afezzu* (plante persistante) pour la fabrication des nattes leur est réservée tandis qu'elle est interdite aux esclaves des campements.

Ce changement de statut est intégré à l'idée que ce sont les maîtres qui cèdent leur ancien toit avec leur ancien bien d'*ébawél* (bien communautaire indivis transmis en voie matrilinéaire) à leurs affranchis pour qu'ils les gèrent et assurent leur pérennité. Dans ce cas, les affranchis participent à la continuité de la maison de leurs anciens maîtres, ils jouent le rôle de ceux qui entretiennent le foyer d'origine, ils constituent alors la *tamejjirt*, le campement ancien, la base arrière du lignage qui avec ses rameaux nouveaux poursuit sa conquête de l'inconnu et part planter ses tentes plus loin. Les anciens maîtres, après ce processus de passation symbolique de leur autorité (turban), des assises de leur tente et de leur territoire (souche des biens indivis ; "ventre" de la vallée), se retrouvent ainsi en position de cadets par rapport aux affranchis qui deviennent les aînés du lignage.

Dans les chants de mariage composés par les artisans qui mettent en scène la société, les affranchis sont désignés par la métaphore du "faon d'antilope" (*alamum*), c'est-à-dire un groupe nouvellement né, mais actif et dynamique, comme l'illustre également la danse vive, bondissante, galopante, qui accompagne le chant. L'affranchi apparaît dans ce répertoire poétique comme un guide (*amaḍag* ou *madugu*) qui sait tracer une voie, ouvrir un axe, conduire, et aussi celui qui connaît le lieu, le pays ; il possède donc à la fois le savoir utile pour mener des activités économiques adaptées à l'environnement : élevage, caravanes, agriculture, il a la capacité d'entreprendre et il dispose d'un capital de départ. Le nom de son ancien maître (autrement dit de celui qui l'a éduqué et élevé) est parfois évoqué comme une garantie de sa valeur.

Enfin, l'action qui est imputée à l'affranchi et revient comme un leitmotiv dans les chants qui campent le portrait de la société, est d'"écarter les cendres" (*tenfer ézad*), autrement dit de repousser ce qui symbolise l'extinction du foyer (*égadez*) pour au contraire ranimer les braises. C'est pourquoi ces vers contiennent également les souhaits de "bienvenue" (*madalla*) adressés aux affranchis qui entrent dans la société pour la rénover, la restaurer ou la faire littéralement renaître de ses cendres. Or, sous les cendres, se trouvent "les braises qui ne s'éteignent pas" (*iroqalen*), nom métaphorique des martyrs[11], ancêtres héroïques qui ont fait le sacrifice de leur corps et de leur vie pour sauver la société. Aussi, ce sont également la mémoire et le message des grands hommes, héros sacrifiés et fondateurs de la morale sociale, que revivifient les affranchis.

11. Le modèle de ces sacrifiés volontaires, qui ne se donnent pour choix que la victoire ou la mort, est présent dans toute l'aire berbère ; voir à ce sujet Claudot-Hawad, 1998.

Les autres voies de l'affranchissement

Il existe différentes manières d'atteindre l'état d'homme libre (*alellu*) et de vivre sa liberté. La voie idéale déjà décrite est représentée par l'acquisition de la culture, des manières et des valeurs de ce qui définit "l'humanité" d'un point de vue touareg. Mais il y a aussi des chemins de traverse qui, tout en aboutissant au même résultat formel – ne pas avoir de maître –, ne mettent pas en jeu les même facteurs et n'impliquent pas les mêmes effets : ainsi, on peut être libre sans avoir les manières de l'homme libre. À ces perceptions subtilement différenciées de l'état de liberté correspond une riche palette de distinctions terminologiques.

Si certains esclaves insoumis refusent l'autorité de leur maître tout en restant au campement, d'autres s'affranchissent en vivant loin de lui ; parfois c'est lorsqu'ils prennent en main des activités économiques menées à l'extérieur (gardiennage du grand bétail, caravanes…) qu'ils laissent s'instaurer une distance les rendant de fait indépendants, ou encore ils cassent délibérément les entraves.

Ainsi, *tégurg*a correspond au fait de casser les entraves, caractérisant l'état de celui qui a la force de se révolter et qui amène à *téderfa*.

Le terme *édaref* (pl. *iderfan*) implique un état de « liberté brute ». Cette notion ne s'oppose pas à *éghawél*, mais elle traduit l'idée d'une liberté physique qui n'a pas été conquise par le franchissement d'épreuves culturelles ; c'est un état de fait qui s'impose et qui définit des personnes dont on connaît l'origine servile lointaine mais dont on ne se souvient plus qu'elles aient été possédées par quelqu'un. *Édaref* évoque celui qui a refusé d'être en quelque sorte "apprivoisé" ou "domestiqué" par la société, pour rester à l'état de nature. Les discours expriment souvent une certaine complicité entre les nobles et les *iderfan* qui incarnent l'attitude de l'individu libre et ingouvernable, celui qui ne se soumet pas (sens étymologique prêté par exemple au nom des nobles Iwellemmeden).

Tézurga désigne l'attitude du libertaire, celui qui fonde sa liberté sur ses propres règles et non sur celles des autres, celui qui crée son propre monde : *imezurag* peut s'appliquer à un individu ou à un groupe qui s'est détaché de sa souche d'origine pour devenir indépendant, autrement dit à un élément périphérique qui devient son propre centre. Imezurag est par exemple le nom propre d'une tribu des Ikazkazen qui s'est autonomisée de sa lignée d'origine en devenant une confédération puissante au Damergou, tout en conservant des liens étroits avec l'Aïr mais sur un mode égalitaire.

Le portrait de l'*édaref* ou de l'*amezerug* pourrait être illustré parfaitement par une devise empruntée au mouvement dit des Soukabés, affranchis maures qui avaient pris les armes pour leur compte à la période coloniale : « personne n'est notre père et nous ne sommes les pères de personne »(cité par Bonte 1998, t. III : 1727), campant ainsi leur liberté aux marges des critères dominants qui ne reconnaissent l'existence sociale des individus que par rapport à leur position dans une généalogie et un réseau parental.

C'est parmi ces individus ou ces groupes qui sont à la croisée de divers référents que l'on trouve les *bagermiten* et aussi les *tikruruten*, capables de faire une synthèse originale entre plusieurs cultures et d'être des intermédiaires privilégiés entre les mondes (voir chapitre 7).

D'autres termes servent à traduire toutes les voies du métissage qui conduisent un individu d'ascendance servile au statut d'affranchi. Ainsi, *abughelli* (plur. *ibughelliten*) désigne dans l'Aïr le "mélangé", né d'un homme tributaire (*amghid*) et d'une esclave (*taklit*), et, dans l'Ahaggar, au début du siècle, selon le terme du Père de Foucauld (*Dictionnaire*, t. I : 103), le "mulâtre", qui est ici décrit suivant l'idéologie de l'époque comme le résultat d'un croisement entre « races » blanche et noire. Foucauld précise cependant que si les *ibughelliten* représentent des individus isolés dans l'Ahaggar, ils forment au contraire dans l'Aïr une « classe intermédiaire entre *imghad* (tributaires) et iklan ». D'autres termes existent, qui mériteraient une enquête approfondie, comme *ishardan* (prononcé selon les parlers *ihardan, izardan*) qui semble s'appliquer à la descendance d'une *taklit* et d'un homme libre ; ou encore *itagan* ; *irégenaten* (les « mélangés »), etc.[12]

Enfin, on relève l'appellation *ikawaren* (dont la racine *kwr* est souvent considérée comme une variante de *kwl* "foncé") qui sert à désigner les habitants des centres urbains de Ghât, Ghadames et Djanet qui ont une position sociale d'affranchis.

Notons que les *ighawélen* comme les *iderfan* sont très fiers de leur statut et ne se marient pas avec les *iklan*, sauf exception. Ils pratiquent une endogamie sociale préférentielle.

Les activités des affranchis

Les affranchis partent généralement s'installer ailleurs et fondent leur propre campement. Ils deviennent alors un nouveau chaînon de la société, partenaires économiques et voisins de leurs maîtres avec lesquels ils ont des relations de coopération (*tinablagen*) de nature diverses en fonction de leur degré d'autonomie économique, politique et culturelle. Un pacte moral (*alkawar*) organise la nature des échanges basés sur le partenariat et non assimilables dans l'Aïr aux rapports tributaires[13].

Tant qu'ils portent encore le nom de leurs anciens maîtres, les affranchis font partie de leur clientèle et sont vus comme une extension du groupement. Des fonctions importantes peuvent leur être confiées au titre d'hommes de confiance au courant des affaires de la maison et de la tribu : par exemple, sur le plan politique,

12. Voir à ce sujet les diverses définitions en cours dans l'Ahaggar du début du siècle, in *Textes touaregs en prose*, n° 132.

13. Alors que dans d'autres confédérations comme celle des Kel Gress, par exemple, le développement de l'agriculture aurait poussé à affranchir les esclaves agriculteurs pour les transformer en tributaires plutôt qu'en clients. Voir Bonte, in Meillassoux 1975.

ils sont souvent chargés de représenter le chef en son absence. Ils assument également des fonctions diplomatiques, servant d'intermédiaires entre les confédérations.

Certaines ressources et certains métiers sont laissés aux *ighawélen* sur le territoire de leurs anciens maîtres, comme la fabrication des nattes, des arceaux de tente, des cordes et des entraves, la chasse, la cueillette des fruits, des graines sauvages, des herbes… Ils ont l'usufruit des vallées et du cheptel qui leur sont alloués et qui constituent la base des biens indivis de la lignée (*akh n ébawél wan eru* : "le lait d'*ébawél* d'autrefois").

Les affranchis développent des spécialités professionnelles liées à certaines prérogatives économiques comme le droit de rassembler le surplus annuel de l'élevage (ce que ne peut pas faire un noble) auprès des différents campements pour le convoyer et le vendre, ou de louer des chameaux pour organiser la caravane de sel vers le Sud. Ces échanges sont vécus comme des services mutuellement dus. Les nobles peuvent participer à ces entreprises, mais sous la responsabilité d'un affranchi. Quand les *ighawélen* partent en caravane, ils confient généralement leur bétail aux bons soins de leurs anciens maîtres.

Les *ighawélen* de l'Aïr sont réputés pour le dressage et l'élevage des bœufs. Lorsqu'ils ont besoin de soigner leurs chameaux, il est courant qu'ils fassent appel à leurs anciens maîtres.

Enfin, les chefs de famille *ighawélen* participent au conseil politique.

Dès que les *ighawélen* se constituent en unité politique et identitaire autonome – ce qui ne les empêche pas d'entretenir des liens privilégiés avec leur groupe d'origine –, ils deviennent des partenaires à part entière non seulement de leur ancienne "maison", mais également d'autres groupements et confédérations : ils endossent alors une appellation qui leur est propre et prennent un nom de fraction particulier. Ils ont une nécropole particulière. Ils apparaissent non plus comme des individus isolés, mais s'inscrivent dans un réseau parental et une chaîne généalogique qui leur donne une existence et un poids social dans l'espace et dans le temps collectifs. Ils sont considérés comme un groupe pair avec lequel s'instaurent des relations de parenté (*témet*) et deviennent soit des "cousins" (*ibubazen*), ce qui laisse percevoir souvent une inégalité de rang informelle, soit des frères (*imadrayen*), lorsqu'ils sont vus comme des égaux et des partenaires matrimoniaux possibles, leur origine servile se trouvant progressivement gommée.

Les groupes d'*ighawélen* peuvent se spécialiser dans des activités variées, comme le commerce caravanier, la guerre (par exemple les Aytéden de la confédération des Ikazkazen), la religion et la science (comme les Elburdaten des Ikazkazen).

On considère que leur ascension les conduit directement au statut de nobles (*imajaghen*) sans passer par le stade des *imghad* (vassaux), perçus davantage comme des nobles déchus.

Certains affranchis développent des activités agricoles et leur concentration aboutit à la formation d'un village : le terme *timga* (pl. *timgawén*) désigne ainsi un centre urbain créé à partir d'un noyau territorial nomade gardé par un groupe d'esclaves ou d'affranchis qui s'autonomisent économiquement en intensifiant des activités sédentaires. Mais un tel regroupement en *timga* peut également conserver un caractère semi-nomade quand il reste davantage centré sur les activités pastorales. Le *timga* constitue enfin un centre d'artisanat et un marché pour le recrutement de la main-d'œuvre salariée et des partenaires économiques.

L'installation dans les lieux carrefours

La fondation des villes est souvent ramenée à l'extension de l'un de ces espaces carrefours, où sont aménagés les points d'eau, les greniers, les aires de culte, les nécropoles, les marchés…, ancrages nomades à partir desquels s'organisent les parcours saisonniers et où convergent les angles de plusieurs territoires. Leur implantation et leur développement ou leur abandon suivent les fluctuations des rapports de force établis entre les groupes sociaux.

Ces lieux où se croisent les *alter ego*, à l'échelle collective ou individuelle, jouent un rôle très important non seulement sur le plan des échanges économiques et sociaux, mais également politiques (c'est ici que siègent les assemblées) ainsi qu'intellectuels et spirituels. Autrement dit, ils représentent les indispensables articulations du corps social qui lui permettent de se mouvoir, d'avancer, de progresser. Ils incarnent, au sens grec du terme, la "cité".

En effet, dans cette vision du monde, chaque élément de l'univers possède son double, son *alter ego*, à la fois opposé et complémentaire, avec lequel il négocie et échange, afin d'enrichir son parcours, d'élargir son horizon et de parvenir à franchir des étapes de plus en plus difficiles, car il est impossible de se construire sans croiser l'autre et sans savoir dialoguer avec lui. Toute la cosmogonie et la philosophie touarègues insistent sur cette idée : pas d'existence, pas d'identité, pas de progression de soi sans altérité. Dans cette perspective, la terre est vue comme un tissage de parcours qui se croisent et s'entrecroisent. Toute chose, tout être, tout élément de l'univers et jusqu'à l'univers lui-même, apparaissent mobiles, éperonnés par leurs *alter ego*, et progressent dans leurs parcours en croisant d'autres parcours, tissant ainsi la trame de toute vie. Pour les *Imajaghen*, un individu ou un groupe, dès sa naissance, entame un itinéraire selon une succession définie d'étapes, de paliers, d'horizons, et il progresse en suivant l'ordre des étapes, dont le nombre varie (de cinq à sept) selon le type d'équilibre culturel, politique, philosophique qu'a atteint la société. Chaque seuil franchi correspond à un carrefour où la personne croise d'autres itinéraires : c'est là qu'elle enrichit son identité en pratiquant des échanges avec l'*alter ego*, autrement dit avec l'autre monde, celui qu'elle ne connaît pas encore.

Cette compréhension du monde s'appuie sur un principe essentiel : l'idée d'une dualité fondatrice entre identité et altérité qui anime le monde où chaque élément possède son double, son opposé, son contre-pouvoir face auxquels

il se positionne et existe. L'homme accompli ou encore l'homme initié est celui qui parvient à mettre en dialogue les oppositions caractéristiques de chaque étape jusqu'à la dernière, où se noue le rapport entre les mondes du visible et de l'invisible. Il sait faire fusionner ou harmoniser les différences ; il est capable de concevoir et d'endosser les deux facettes en apparence contradictoires d'une même réalité, devenant alors un intermédiaire privilégié entre les deux partis qui s'affrontent. Les affranchis, qui s'installent fréquemment au cœur des lieux d'échanges du monde nomade, peuvent endosser différentes fonctions d'arbitrage, certaines considérées comme essentielles au fonctionnement de l'ordre de la société et, plus largement, de l'univers.

Médiateurs entre le visible et l'invisible

Constituant la *tamejjirt* (campement d'origine) d'un lignage nomade, les *ighawélen* sont investis d'un rôle d'intermédiaires entre le passé et le présent, entre le monde des ancêtres et celui des vivants. Ils assument à ce titre une fonction importante dans le domaine du sacré en devenant les gardiens des lieux laissés en arrière de la marche nomade. Ils incarnent eux-mêmes avec leur campement la tente d'origine de la lignée, le lieu (*édeg*) des racines, l'esprit des ancêtres, et endossent le rôle symbolique de "parents" (*imarawen*)[14]. C'est pourquoi le fait de leur rendre visite peut revêtir le même sens qu'accomplir un pèlerinage sur la tombe des ancêtres. Les affranchis occupent souvent les emplacements emblématiques de l'ancien noyau territorial et ont alors la charge d'entretenir les "monuments" (*igenjighen*) – c'est-à-dire les greniers, l'aire de culte (*tamezgedda*), les cellules de méditation et les tombes – qui sont les marqueurs les plus importants du territoire nomade. Ils deviennent un pivot essentiel de la mémoire collective chez qui l'on se rend pour se ressourcer. Leur présence conditionne l'accomplissement de certains rituels vécus comme un retour à l'origine (par exemple, dans l'Aïr, en 1998, les Kel Takreza, lors de la retraite de quarante jours effectuée pendant le Ramadan dans un sanctuaire soufi qui est en même temps le noyau territorial et la nécropole de leur lignée, ne pouvaient pas commencer les rituels avant l'arrivée de leurs anciens *ighawelen*, les Elburdaten).

Ainsi les affranchis sont par définition des "personnages de l'entre-deux" qui peuvent mettre en rapport non seulement les unités sociales et politiques mais aussi les mondes du visible et de l'invisible (voir chapitre 5). Beaucoup d'entre eux cultivent ce pouvoir spirituel hérité des ancêtres (de leurs anciens maîtres) et fournissent une grande partie des savants de l'Aïr, qu'ils soient détenteurs des savoirs cosmologiques (ils sont alors *aggagen*) ou de la mystique

14. Bien que percevant ce lien entre la prestigieuse lignée de chefferie des Iwellemmeden Kel Denneg et l'unité d'agro-pasteurs d'origine servile qui constitue sa *tamejjirt*, Lina Brock (1983 : 128-129) éprouve une difficulté certaine à dégager le "sens social" d'un tel rapport entre deux catégories sociales si distantes et lui attribue un caractère d'exception, lié à un changement dynastique qui aurait minimisé cette famille et donné corrélativement de l'importance à la *tamejjirt*.

musulmane (*ifaqar*). C'est à ce stade qu'ils sont intégrés à la parenté des nobles et deviennent des *ibubazen*.

Par exemple, ce sont les Ikanazdafen qui détiennent l'imamat de l'Aïr (symbolisé par le "tapis de prière" : *aglém wan el iman*). D'autres comme les Elburdaten et les Ikuyamen sont les gardiens des centres religieux les plus importants (Takreza pour les Elburdaten, Agallal pour les Ikanazdafen…).

Dans leur parcours, à partir de la *tamejjirt*, les *ighawelen* ont le choix entre plusieurs réalisations de soi : ils peuvent se spécialiser dans les fonctions militaires (guerriers), spirituelles ("prêtres") ou parfois réunir ces deux pouvoirs dans le rôle du guerrier initié (*iméyawen*). L'initiation des nobles aux savoirs et aux pouvoirs spirituels se fait le plus souvent par les *ighawelen* qui ont acquis le statut d'*imajaghen*.

Arbitres politiques

Le deuxième rôle de médiation très important des affranchis se situe au plan politique. Ils peuvent devenir les intermédiaires privilégiés entre les unités sociales paires qui sont à la fois en situation de compétition et de complémentarité, que ce soit au niveau des campements (*aghiwen*), des tribus (*tawshit*), des confédérations (*taghma*), des fédérations de confédérations (*tégézé*) ou des différentes sociétés (*temust*). La fonction d'arbitrage – quelle que soit la variété de ses formes historiques – apparaît comme un rouage essentiel dans l'organisation du système politique touareg. Les affranchis, par leur parcours entre divers espaces culturels et sociaux, leur absence d'inscription dans un réseau lignager et politique unique, leur identité modelée par des apports aussi bien externes qu'internes, se situent par définition au-delà des rivalités en jeu et possèdent la neutralité sociale utile pour endosser des rôles d'arbitrage politique. Au plus haut niveau, cette fonction est incarnée, dans le système politique de l'Aïr, par les chefs-arbitres que sont l'*amenukal* d'Agadez – auquel les Français attribuèrent le nom et la fonction imaginée de "sultan" à la période coloniale (voir chapitre 2) – et l'*anastafidet*… En milieu nomade, leur statut est clairement assimilé à celui des esclaves affranchis et leur origine étrangère est partout soulignée, comme des traits légitimant bien plutôt qu'infamants. Selon les récits[15], l'extraction du premier amenukal d'Agadez est rattachée tantôt à un village sédentaire haoussa ou encore, selon les *Chroniques d'Agadez*, manuscrit en arabe publié par Urvoy (1934), au pays d'"A'arem çattafen", – *aghrem sattafen*, "village noir" en *tamajaq*, thèse diversement interprétée par les commentateurs qui y ont surtout vu la naissance d'un pouvoir de type urbain (voir Bernus, 1986), tantôt enfin à Istanbul (qui n'existait pas encore sous ce nom au XV^e^ siècle – époque où le système des *ighollan* se serait élaboré – mais s'appelait alors Constantinople, capitale de l'empire chrétien byzantin).

15. Voir par exemple les diverses versions citées par Hamani, 1989 : 133-140.

Dans cette dernière version de la création du sultanat, une délégation touarègue aurait été dépêchée auprès du sultan d'Istanbul afin de ramener l'un de ses fils pour diriger l'Aïr, affaibli par une guerre avec le Bornou ; cependant les épouses du sultan refusèrent à tour de rôle de donner leur enfant pour une destination si lointaine. Seule une concubine esclave accepta et la délégation repartit avec le fils de cette dernière qui fut le premier *amenukal* d'Agadez.

L'intérêt de ces constructions historiques est moins leur véracité que le portrait idéal qu'elles esquissent du *chef-arbitre*, capable de gérer, d'harmoniser et de fédérer des forces rivales et contradictoires parce que son extériorité et son infériorité statutaire le situent hors compétition.

Dans l'Aïr, l'absence de pouvoir de l'*amenukal* qui garantit sa faculté de bien arbitrer est, comme on l'a vu précédemment, symbolisée de façons multiples. Pourtant, le rôle que joue ce personnage est toujours présenté comme fondamental, aussi bien sur le plan politique qu'économique ou religieux. En effet, parmi les charges de l'*amenukal* au début du siècle, l'une, importante, était l'organisation des caravanes. D'autre part, il était l'arbitre des conflits politiques et le garant des décisions de l'assemblée, recevant, si cela s'avérait utile, un appui militaire intertribal. Enfin, il était le représentant du pouvoir spirituel de l'Aïr et avait la fonction de chef des croyants (voir chapitre 2).

Le chef-arbitre est ainsi une figure singulière des personnages de "l'entre-deux" qu'incarnent également dans cette société les artisans ou encore les religieux. Leurs fonctions sociales sont comparables. Ils ont la faculté de "mettre en fusion" non seulement les métaux – comme l'évoque l'appellation de l'ancêtre mythique des artisans, Awjembak – mais aussi les acteurs sociaux, les époques (en leur qualité de fabricants d'histoire), les symboles, les valeurs… ; ils sont les "forgerons" de la société dans tous les sens du terme

D'un classement social à un classement racial

En 1919, le territoire des Touaregs, défaits sur le plan militaire par l'armée coloniale, passe sous le contrôle de la France. Le processus de déstructuration de la société qui s'instaure va se traduire non seulement par une fragmentation et une "tribalisation" administrative de l'espace socio-politique, économique et culturel touareg, mais aussi par le figement de la dynamique sociale et la destruction des "articulations" du système politique nomade.

Vers une vision statique et raciale de la société

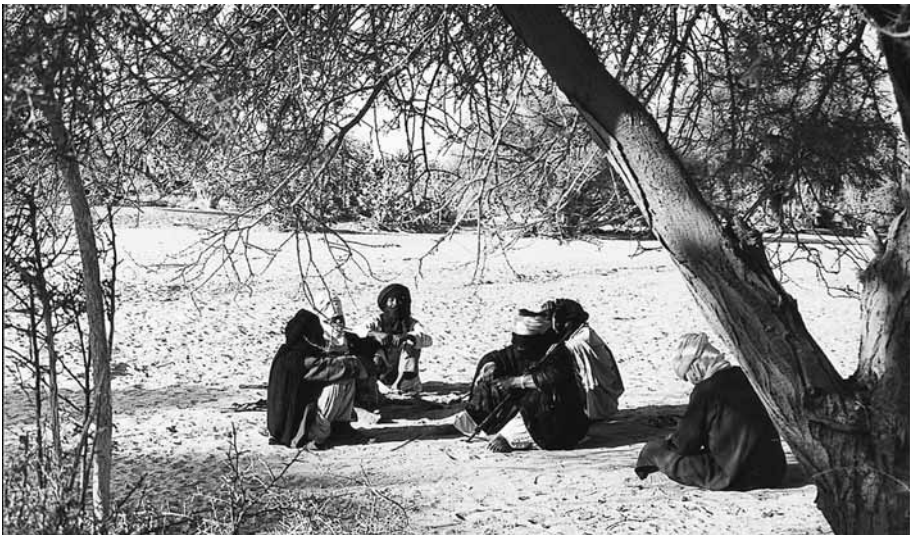
Les critères raciaux si ce n'est racistes des Européens du début du siècle sont largement projetés dans la représentation et la gestion coloniale de la société touarègue, introduits par exemple dans les recensements qui s'attachent à distinguer les "vrais" Touaregs (supposés blancs) des "nègres" ou "noirs" censés être leurs serviteurs (voir par exemple Reeb, 1947, 1948). Au sujet de l'esclavage,

l'administration coloniale adopte une attitude qui varie en fonction de ses intérêts : fermant les yeux sur ce phénomène lorsqu'il s'agit de ses alliés, elle intervient avec intransigeance chez les groupements qui résistent : son action porte alors sur l'affranchissement des esclaves et la séparation des groupements d'origine servile de l'ensemble tribal dont ils faisaient partie.

Mais les esclaves affranchis par l'administration coloniale n'ont pas le même statut que les esclaves affranchis selon la logique touarègue interne et beaucoup d'entre eux, possédant le titre mais non le cadre de leur émancipation, tantôt retournent chez leurs anciens maîtres où ils deviennent salariés, tantôt quittent le monde touareg et s'installent en ville où ils changent d'espace de référence. L'administration coloniale se heurte souvent à des situations qu'elle n'avait pas prévues, comme celle des esclaves libérés dans la région de Tombouctou et de Gao qui, à peine installés dans les "villages de liberté" créés pour eux (Bouche, 1968), s'empressent de prendre des esclaves à leur propre compte. Cependant, privés des anciens réseaux de solidarité, ils doivent abandonner rapidement leurs nouvelles activités sédentaires.

Dans les États modernes sahéliens (Niger, Mali, Burkina Faso), l'ensemble des Imajaghen, toutes catégories sociales confondues, est assimilé nominalement aux catégories serviles de "bouzou" et de "bellah" (termes songhay et haoussa) qui sont utilisées dans le langage administratif lui-même.

Au sein des groupements touaregs, la libération des esclaves s'accomplit massivement avec la paupérisation intense de la société qui se retrouve dans les années 1964-1967 à la fois interdite de toute initiative économique et politique au profit de la collectivité élargie, accablée par une période très dure de



Visite de courtoisie entre anciens maître et esclaves, Aïr, 2000

sécheresse et enfin achevée par des impôts *per capita* qui ne correspondent plus à l'état de ses biens.

Avec la résistance au nouvel ordre politique se créent dans l'Aïr des courants d'opinion et d'action politiques qui rejettent radicalement la hiérarchie sociale et s'attachent à intégrer notamment les anciens esclaves, affranchis par obligation et non par reconnaissance sociale de leur qualité d'hommes libres. Le rapprochement qui s'opère alors entre les nobles guerriers et les religieux soufis pour inventer une nouvelle élite adaptée aux temps modernes – capable notamment par son ascétisme d'échapper à toute influence et corruption par les biens matériels que proposent les dominants – correspond également à une intégration des anciens esclaves dans les rangs de cette élite d'un nouveau type :

> « Nous avons cherché à mobiliser les "esclaves" (*iklan*) libérés par leurs maîtres. Nous ne leur avons pas demandé de nous suivre, mais nous leur avons fourni un cadre, un modèle, une référence sans complexe, pour nous rejoindre […]. Bien qu'ils ne soient pas passés par les différentes étapes de la formation de l'élite de la *temust*[16], nous les avons considérés comme des affranchis (*ighawélen*) et ce niveau lui-même qui les décomplexait, nous l'avons nivelé dans celui des nobles et avons égalisé toutes les catégories sociales en un seul palier (*takatart*) comme le veut l'aboutissement de l'idéal touareg, mais cette fois réinterprété par le regard soufi, qui se soucie seulement des étapes spirituelles de l'individu (et non de l'ascension des familles dans les échelons sociaux). Nous avons fabriqué le modèle de l'*amajagh-afaqir* ("noble-soufi"), séparé de tous les préjugés, manières et coutumes de jadis. Nous n'avons accordé de valeur qu'à ce qui pourrait renforcer la formation d'une élite » (Hawad, 1999).

Si du côté touareg – dans le sillage du courant d'idées impulsé par la "révolution de Kaosen" (*tegriwela n Kawsen*)[17] – de nouveaux modèles de société se sont élaborés, basés sur l'abandon de la hiérarchie sociale, l'adoption d'un principe égalitaire et l'élaboration d'une nouvelle élite, par contre l'idéologie nationale balbutiante qui tente de se cristalliser dans les nouveaux États indépendants, aboutit à substituer au mode de classement social des Touaregs un classement de type racial. Ce changement a ses racines dans les représentations coloniales relayées plus tard par l'idéologie "négro-africaniste" des mouvements noirs américains dont certains financent dans leurs rangs la formation politique de leaders africains[18]. Plusieurs de ces mouvements reprennent à leur compte les thèses racistes et coloristes des "blancs" à l'encontre des "noirs" en se contentant d'en inverser les termes (comme par exemple le mouvement des noirs musulmans américains d'Ali Farakan). Cette interprétation des différences sociales en référence à des critères raciaux produit une vision stratifiée et statique de la société et de l'humanité. Les implications pratiques liées à ce contexte idéologique moderne sont multiples ; certaines sont devenues, dans le contexte urbain en particulier, de véritables faits de société et peuvent manifester, parfois

16. Désigne la communauté, la société, la nation.

17. Au sujet de la guerre anti-coloniale menée dans l'Aïr par Kaosen des Ikazkazen, voir chapitres 1 et 6 ; et Hawad 1990, 1999.

18. La question de l'esclavage a soulevé des débats passionnés à Washington où l'administration Clinton s'est vu « reprocher son manque d'engouement sur la lutte anti-esclavagiste » en Mauritanie (Clausen, 1996 : 613).

à rebours, cette interprétation raciale des inégalités sociales (encourageant par exemple les modifications de l'apparence physique par le blanchiment chimique de la peau, qui provoque chaque année en Afrique de nombreux décès, le défrisage et l'éclaircissement de la chevelure, l'usage de faux cheveux longs, etc., traits censés rapprocher leurs acquéreurs du portrait phénotypique des "dominants" véhiculé par des décennies de colonisation et encore agissant malgré les efforts des leaders négro-africanistes qui ont repris pour slogan : "Black is beautiful").

Après la naissance d'un mouvement de résistance armée chez les Touaregs en 1990 et la signature des premiers pactes de paix dès 1991, les États concernés (Niger, Mali) vont laisser libre cours au développement de cette idéologie qui explique le social par le biologique et l'inné. Journalistes, intellectuels et hommes politiques africains seront nombreux à faire écho à ce schéma simpliste et raciste.

Au Mali, les miliciens songhay du mouvement Gandakoy, qui se sont auto proclamés "maîtres de la terre", prônent ouvertement l'extermination des Touaregs et des Maures "blancs". Dans un discours calqué sur les thèmes favoris de l'antisémitisme européen, leurs tracts et manifestes stigmatisent ces « peuplades errantes, sans patrie, sans État, venues du désert en tribus minuscules » (*La Voix du Nord*, n° 0), les définissant comme des êtres apatrides, transnationaux, agents des puissances étrangères, prédateurs, voleurs, asociaux, génétiquement tarés… Symboles mêmes de la barbarie, les Touaregs sont présentés comme des "esclavagistes" au prix d'une amnésie gommant l'esclavagisme des sociétés voisines – Songhay, Peuls, Bambara, Haoussa… – comme de la majorité des sociétés africaines, qu'elles soient nomades ou sédentaires. Ces accusations sélectives vont permettre de rationaliser et de justifier les violences contre les Touaregs et les Maures présentés comme des "blancs", dans un langage qui constamment assimile caractères somatiques, psychologiques, moraux (rebelles, racistes), comportementaux (banditisme ; esclavagisme) et identitaires (Touaregs) :

> « Les rebelles-bandits armés sont des racistes, des esclavagistes… Le banditisme est l'état normal d'un tamachek[19]. Ils sont un corps étranger dans le tissu social… »(*La Voix du Nord*)

Les divers journaux d'opinion maliens ont largement fait écho à ces thèses discriminatoires dont les principes essentiels se retrouvent également, sous un langage parfois moins débridé mais tout aussi significatif, dans la presse nigérienne. Enfin, le langage officiel lui-même n'évite pas ces stéréotypes que l'on retrouve dans les documents produits par les autorités du Mali comme du

19. Ce terme (féminin singulier) qui en touareg signifie : "la langue touarègue, la femme touarègue" est aujourd'hui devenu une appellation "ethnique" exogène, utilisée par les étrangers et les États, pour désigner les Touaregs. Elle est née de l'abréviation peu appropriée de Kel tamasheq, "ceux de la langue touarègue, les touarégophones", désignation utilisée dans l'ouest du pays touareg par les groupes dépendants, ensuite appliquée à l'ensemble des Touaregs, y compris à ceux qui parlent d'autres variantes dialectales comme la *tamajaq* et la *tamahaq*.

Niger pour préparer les négociations avec la rébellion[20]. Ainsi, l'amalgame entre mode de vie nomade, hiérarchie sociale et esclavagisme, est par exemple avalisé par le *Livre blanc sur le "problème du Nord"* du Mali (document émanant de la République du Mali et publié à Bamako en décembre 1994) qui dans une présentation préliminaire de la diversité de la population malienne définit ainsi les nomades, en taisant l'existence de ces mêmes traits (hiérarchie sociale et esclavagisme) dans les sociétés sédentaires ou sédentarisées voisines (Songhay, Peuls…) :

> « les Sociétés nomades restent encore les plus fortement stratifiées avec dans la pyramide les nobles (ou féodaux), les groupes vassaux et les anciens esclaves. Jusqu'à un passé récent, Bellah et Harratines étaient esclaves dans les sociétés nomades (malgré les textes d'abolition pré- et post-coloniaux) avec, il est vrai, des conditions d'asservissement variables » (1994 : 5).

Dans la propagande agressive menée au Mali par la formation paramilitaire Gandakoy[21], l'Afrique apparaît divisée en deux camps irréductibles qui sont "racialement" circonscrits. D'un côté, les "négrafricains" constituent « la seule grande communauté naturelle et culturelle à n'avoir lié son destin ni à la domination d'autres peuples, ni à l'esprit d'exclusion » (p. 26), et seraient par définition bienveillants, pacifistes, innocents, d'autant plus que « le racisme à rebours n'existe pas » (p. 23). De l'autre côté, se situent les "leucodermes" dont la méchanceté, le racisme, la cupidité s'expliquent par leur origine étrangère : en effet « les Berbères (et parmi eux les Touaregs "blancs") ne sont pas sémites (arabes ou juifs) mais bel et bien européens » (p. 5) ; cette extériorité explique que « bien que partout colonisés par les Arabes, ils se retournent, avec des prétentions sécessionnistes, contre les Noir(e)s par réflexe racial » (p. 18) ; en fait, dépourvus « de toute conscience historique collective » et dotés du « complexe de la peau blanche » (p. 30), ils ne sont que « des supplétifs de pouvoirs arabes racistes », agissant « dans le cadre d'organisations intégristes » (p. 21). Entre les deux catégories, enfin, existent des hybrides, des "Noir(e)s ignorant(e)s" (p. 28) qui ont délaissé "les valeurs noires positives" (p. 28) comme par exemple les féodaux Tutsi ou encore les noirs islamisés, « qui servent de courroies de transmission à l'Arabie Saoudite, à la France, à l'Iran, à la Libye, au Maroc, à tous les vendeurs de mort coalisés contre le peuple noir et ses enfants déporté(e)s » (p. 29).

Le document conclut notamment qu'il faut « apporter toute l'aide possible au mouvement Gandha Koy », mobiliser « toutes les composantes noires du reste du continent et de la déportation », « poser le problème targui en termes de défense collective noire antiraciste » (p. 31) car il s'agit d'un complot inter-

20. Voir le *Document de base du Gouvernement du Niger pour servir aux négociations avec la rébellion*, Niamey, avril 1994, et le *Livre blanc sur le "problème du Nord" du Mali* (République du Mali, Bamako, décembre 1994)

21. Voir à ce sujet le document de 37 pages, non signé, sans nom d'éditeur et intitulé « *Noir(e)s et Tuareg : qui sont les racistes ?* », diffusé en France par la librairie parisienne Présence Africaine au prix de dix francs.

national, « d'une guerre raciale déclarée et alimentée par l'Occident comme par les dirigeants du Maghreb, du Machrek et du golfe Arabo-persique » (p. 32).

Cette idéologie ethniciste et raciste a réussi à faire son chemin dans des articles de la presse occidentale qui recyclent les prismes de la "raciologie scientifique" du XIXe siècle (voir sur ce thème Boëtsch et Ferrié, 2000). Par exemple, certains développent, à titre "explicatif", l'idée que « les Touaregs sont devenus des Arabes », qu'être "arabe", "musulman" et "islamiste" est une seule et même chose, enfin qu'il existe une "solidarité blanche" entre le gouvernement algérien et les rebelles touaregs et maures (*Le Figaro*, 2 décembre 1994). Ou encore la thèse, au sujet du soulèvement armé des Touaregs en 1990 au Niger et au Mali, que ces derniers « ont pris les armes pour combattre les forces militaires des ethnies noires au pouvoir, autrefois leurs esclaves » (*Géo* n° 146, avril 1991). Et enfin, selon un article paru dans l'hebdomadaire *West Africa* (24 au 24 avril 1995, "Look, I'm white"), il s'agit d'un choc des races, des cultures et des modes de vie qui finalement oppose la tradition rétrograde à la modernité sédentaire :

> « What both the situation in Niger and the unfolding developments in Mali have shown is that at the root of the conflict between the two communities is a clash not only between two sets of racially different people, but also a clash of cultures, lifestyles, and, on a wider scale, of tradition versus modernity, of the past versus the future » (p. 623).



Touaregs ishumar, *Aïr, 1994 (Photo Butali)*

C'est dans ce paradigme conceptuel particulier où la confusion est largement entretenue entre statut, race, identité, culture, mode de vie, organisation sociale, que la question de l'esclavage a émergé et a été formulée au cours des dernières années au sein des États maliens et nigériens, et plus largement dans toute l'aire saharo-sahélienne, sur fonds de crise économique, politique et sociale. Les analyses de ce phénomène se sont appuyées sur des arguments empruntés notamment au modèle de l'esclavagisme lié à la traite atlantique, ainsi qu'aux théories de l'antisémitisme européen. À ce cadre d'interprétation, s'est d'autre part juxtaposé – parfois de manière baroque – le langage républicain des droits de l'homme et de la démocratie, qui en termes de communication avec les pays occidentaux est devenu incontournable aujourd'hui.

La création d'associations et de milices sur des bases raciales

C'est après la signature des premiers accords de paix au Mali en 1991 – qui prenaient en compte une partie des revendication touarègues –, que des milices paramilitaires furent créées par des officiers de l'armée malienne, rapidement actives dans des attaques menées contre les civils "à peau claire". Le mouvement prit le nom de Gandakoy, "les maîtres de la terre" et recruta ses militants essentiellement en milieu songhay auxquels s'adjoignaient quelques ex-esclaves touaregs habitant en ville. Paradoxalement, les dirigeants de Gandakoy appartiennent à l'ancienne aristocratie songhay (Maïga et Touré), connue pour posséder de très nombreux esclaves.

Au Niger, de même, le gouvernement, en butte à la rébellion touarègue, créa à la même époque, en 1991, un mouvement appelé Timidria (*temadreya*), "fraternité", qui a reçu l'aide notamment de la coopération suisse, de l'organisme américain USAID et le soutien d'experts français rémunérés par le ministère de la Coopération. Cependant cette "fraternité" semble sélectionner ses adhérents sur une base raciale : il faut avoir la peau "noire" pour en faire partie comme l'ont expérimenté par exemple les Touaregs d'Abalak qui, lors de l'implantation de l'association dans leur région il y a quelques années, avaient proposé un bureau composé de personnes de teints variés, liste "mixte" refusée par le siège de la Timidria à Niamey. La presse nigérienne officielle comme certains experts français ont consacré plusieurs articles à ce mouvement présenté comme émancipatoire et démocratique, et opposé, selon le schéma évolutionniste classique, au féodalisme et à l'esclavagisme des Touaregs "blancs" par définition rétrogrades qui se seraient soulevés contre l'État démocratique pour conserver leurs privilèges d'une autre époque[22]. À propos de ces questions, rien ne transparaît par exemple sur la participation au soulèvement touareg de combattants d'origine servile dont plusieurs d'ailleurs sont des chefs de fronts.

Des campagnes sont menées par la Timidria, qui installe des antennes dans la région de Tahoua, Tchin Tabaraden et Abalak (dans l'Azawagh), mais éprouve des difficultés certaines, malgré un soutien logistique international, à se doter d'une base parmi la population qu'elle vise, c'est-à-dire les anciens esclaves touaregs restés en milieu rural. En dépit de ses efforts et bien que l'association revendique plus de 100 000 adhérents, chiffre qui reste invérifiable, elle ne semble pas être parvenue pour l'instant à s'implanter au Damergou, ni dans l'Aïr, ni chez les Kel Gress au sud de Tahoua, ni plus largement dans la zone nomade. Cependant, l'association a entrepris depuis quelques années plusieurs offensives juridiques contre des "blancs" touaregs pour cause

22. Voir par exemple le discours caricatural de Bourgeot (1996 : 112) : « Timidriya a privilégié la dimension sociale et citoyenne, dans sa diversité ethnique. Cette association tend à dépasser les antagonismes entre pasteurs nomades et agriculteurs. Elle ne s'inscrit pas dans des enjeux de pouvoirs territoriaux et locaux. Elle milite pour des valeurs universalistes ». Ou encore Botte (1997) : « Timidria naît d'une réflexion engagée d'intellectuels sur l'histoire coloniale et post-coloniale du Niger, se donnant comme objectifs la défense des droits de l'homme et le développement rural en prenant en compte – et cela aussi est nouveau – le dépassement des antagonismes entre agriculteurs et pasteurs nomades… »

d'esclavagisme. S'il est difficile de juger du bien-fondé des plaintes déposées, on peut s'interroger par contre sur les cibles choisies et le contexte social où se déroulent ces faits. Toutes les personnes interpellées ont en effet comme point commun d'être touarègues, d'appartenir à l'ancienne aristocratie et d'avoir le teint clair[23], laissant supposer de façon erronée que les autres figures sociales de l'espace nigérien, et plus largement saharo-sahélien, ne seraient pas concernés par le même type d'affaires.

En milieu nomade, la Timidria est nettement perçue comme une œuvre de l'État et des États occidentaux « pour que les Touaregs se mettent en guerre entre eux » dit-on et comme un "gagne-pain" pour ceux qui sont à sa tête, c'est-à-dire des individus d'origine servile scolarisés à Niamey et manipulés par le gouvernement et les experts français.

Notons que des tentatives semblables pour former une milice qui pourrait - s'opposer – sur des bases ethniques et raciales – aux Touaregs ont été entreprises auprès des Peuls Bororo qui ont refusé.

Par contre, les Arabes de Tazara – dont certains jeunes gens étaient au début engagés dans le grand mouvement d'exil et d'organisation de la résistance armée touarègue – se sont constitués en "milice d'autodéfense" destinée au départ à protéger leurs activités commerciales transsahariennes qui ont été visées plusieurs fois par des combattants des fronts armés touaregs. Ils se sont organisés en une formation para-militaire soutenue et armée par les autorités du Niger et par l'Algérie (mêlée de près au conflit touareg et craignant une

23. En juillet 1999, par exemple, à la suite d'une plainte déposée par la Timidria, un notable touareg des Iwellemmeden de l'est est arrêté avec comme motif d'inculpation la maltraitance d'un individu d'origine servile, ancien goumier à la retraite. Dans la presse nigérienne, le problème est posé en termes d'esclavagisme et de racisme (Moussa Kâka, *Le Républicain*, n° 394, 15 au 15 juillet 1999). La personne arrêtée assume auprès du gouvernement nigérien la fonction (bien entendu largement réinventée dans l'organisation politique actuelle) de "chef traditionnel", c'est-à-dire de 'représentant' touareg accrédité par le système étatique, si ce n'est par sa communauté. Beaucoup de Touaregs le présentent comme un officiel qui œuvre en harmonie avec le gouvernement. Il est connu pour ses positions et ses actions contre la récente rébellion touarègue armée. En milieu touareg, il fait souvent l'unanimité contre lui et ne semble pas jouir d'une excellente réputation, beaucoup de discours l'assimilant au portrait type des hommes politiques corrompus et opportunistes. Or, aucun de ces aspects du personnage public n'est évoqué par la presse dans cette affaire, qui par contre insiste à l'envi sur deux autres facettes de son identité privée : d'une part, il s'agit d'un Touareg et, d'autre part, il appartient à l'ancienne noblesse guerrière. Ce portrait par bien des aspects restitue le stéréotype colonial du Touareg "blanc", féodal, passéiste, rétrograde, qui par définition s'oppose au sédentaire "noir" et l'asservit. D'autres facteurs permettent de mieux saisir encore la portée véritable de cette action juridique d'aspect moderne, formulée et commentée dans le cadre du respect des droits de l'homme. Ainsi, sachant que celui qui n'a pas eu d'esclave était esclave dans toute la zone saharo-sahélienne, l'offensive contre l'esclavagisme menée par la Timidria apparaît extrêmement sélective. Enfin, dans cette région de la Tagaraygarayt où de nombreux civils touaregs "à peau claire" – et en particulier des femmes, des enfants et des vieillards - furent torturés et tués par les militaires et les milices para-militaires, après les accords de paix signés entre le gouvernement malien et les fronts armés touaregs, et alors qu'aucune plainte des associations civiles touarègues n'a encore jamais été suivie d'effet ni n'a réussi à provoquer la moindre enquête de la part d'une instance nationale ou internationale, l'application zélée du droit dans ce cas est signifiante. Le sens de l'événement apparaît ainsi fort complexe et ne saurait être perçu sans considérer le contexte socio-politique global.

extension du soulèvement à sa propre minorité) pour finir par s'attaquer aux civils touaregs.

Le dernier épisode de ce processus et de cette redistribution des droits et des pouvoirs au sein de ces États modernes est la tentative de créer une sorte d'internationale qui lierait les mouvements de Timidria au Niger, de Gandakoy au Mali ainsi que celle des anciens esclaves Peuls, en une organisation unifiée de "damnés de la terre"[24], à condition toutefois qu'ils aient le teint de rigueur.

À l'intersection de plusieurs thèmes idéologiques pour penser et pour agir sur le monde – raciologie, évolutionnisme, lutte des classes, modèle républicain, démocratie, charte des droits de l'homme… – et dans l'ignorance de la complexité des systèmes sociaux révolus, la question de 'l'esclavagisme' est devenue un problème d'actualité brûlante en Afrique saharo-sahélienne. Les faits et les discours qui l'illustrent au Niger et au Mali, cependant, laissent supposer que, dans le contexte présent de crise socio-politique et économique, la modernité a plutôt édifié les prémices d'un conflit de type racial. Cette interprétation des luttes de reclassement socio-politique a déjà conduit aux massacres de civils touaregs et maures à partir de 1991 au Mali et au Niger par les milices paramilitaires et l'armée nationale dans la plus grande impunité et le plus absolu silence médiatique international. Ainsi, s'est élaboré dans les États modernes le terreau idéologique de futurs génocides que l'opinion publique mal informée risque fort d'imputer à une intrinsèque sauvagerie africaine, comme dans le cas du Rwanda.

Pour conclure, le vaste processus de recomposition politique et sociale initié par la domination coloniale s'est cristallisé dans l'ordre des États modernes par un changement radical de perception des identités et des altérités. L'administration coloniale, orientée d'abord vers la nécessité de trouver des relais à sa politique et d'affaiblir les groupes qui résistaient à sa domination, a manié et réinterprété les catégories statutaires de la société nomade du début du siècle en s'appuyant sur plusieurs motifs idéologiques en cours à cette période, qui ont souvent conduit à réduire la position statutaire des esclaves à l'essence immuable et atavique d'un phénotype, associé à divers traits de caractère, de mode de vie, d'organisation socio-économique. Sur la base de cette typologie des "espèces humaines" définies chacune par des invariants, les appréciations des situations de subordination extrême ont pu osciller de l'acceptation la plus explicite (relevant soit de l'idée raciste de l'infériorité des "noirs" par rapport aux "blancs", soit de la volonté de *statu quo* et des intérêts supérieurs de la politique coloniale) à la condamnation la plus indignée (en recourant aux registres des droits de l'homme, de la lutte des classes, de l'égalité citoyenne, ou encore en inversant les termes de la thèse raciste). Ces perceptions qui reposent sur un même principe, celui de la fixité des statuts et des identités dans la hiérarchie sociale ancienne, ont d'abord été mises en action par l'administration

24. Vision développée par exemple par Botte (1997)

coloniale qui leur a donné une efficience sociale certaine, en raciologisant, ethnicisant, tribalisant, c'est-à-dire en découpant et en figeant en sous-unités rigides et exclusives, de vastes réseaux de relations sociales noués dans l'aire saharo-sahélienne et caractérisés par leur flexibilité. Au début du siècle, la notion identaire que traduit le terme Imajaghen renvoyait nettement à une communauté structurée autour du politique, englobant des populations dont l'origine, la langue, la culture, le mode de vie, la religion, l'apparence… pouvaient être variées. Les institutions qui permettaient de gérer les interrelations entre les diverses composantes de cette nébuleuse sociale fluide ont été cassées par l'ordre étatique moderne qui se fonde sur des unités politiques, territoriales et culturelles stables et exclusives les unes des autres. Les nouveaux découpages sociaux qui ont émergé dans ce contexte correspondent finalement à des rétractions identitaires, qu'ils s'appuient sur des référents d'ordre culturel, biologique, économique, étatique, naturalisant ces différences en autant d'"ethnies" opposées. À l'espace social pluriel auquel renvoyait l'identité touarègue du début du siècle, se sont substitués des espaces unicistes et homogènes, imaginés à partir de caractéristiques statiques et inaltérables. Phénomène que les nomades appellent "le rétrécissement des horizons". Concrètement, cela a conduit en quelque sorte à un processus de centralisation identitaire assorti de poussées d'intégrisme culturel. Un nouveau stock de critères prioritaires et exclusifs a supplanté et supprimé les anciens modes d'appartenance en conduisant à des oppositions, perçues comme "naturelles" autant qu'irréductibles, entre noirs et blancs, Touaregs et non-Touaregs, nomades et sédentaires, berbérophones et non berbérophones, Maliens, Nigériens, Burkinabé, Algériens, Libyens… L'émergence de certaines appellations identitaires telles que celle de *Kel tamashaq*, les "touarégophones", promue dans le cadre des États pour désigner les Touaregs dans leur ensemble – y compris ceux qui parlent la *tamahaq* ou la *tamajaq* – correspond à un changement des référents politiques. Par contre le terme identitaire ancien d'*Imajaghen* qui renvoie à une organisation socio-politique vaste et complexe aujourd'hui fractionnée entre plusieurs États est devenue politiquement incorrect, et se trouve censuré dans le discours étatique au profit de son seul sens statutaire ("nobles"), installant une nouvelle fracture irréductible (mais plus accessible à la sociologie occidentale et moins dérangeante pour les frontières étatiques) entre aristocratie (*temujagha*) et peuple (*temeghada*), ou encore "dominants" et "dominés".

Quarante ans après l'euphorie des indépendances, la faillite économique et socio-politique de ces nouveaux États et la nécessité d'inventer une cohésion nationale, pour tenter d'éviter leur effondrement total, ont permis à une idéologie populiste de s'exprimer et de justifier les exactions menées contre certaines parties de la population à partir d'une vision raciste des différences[25]. Dans ce contexte, la lutte contre l'esclavagisme – phénomène présenté sur le modèle européen de la traite atlantique – est devenue un outil légitimant et efficace par

25. Voir au sujet des massacres de civils touaregs et maures "à peau claire" au Mali et au Niger les témoignages de victimes, in Claudot-Hawad et Hawad (eds), 1996 : 89-105.

rapport à l'opinion internationale pour servir, dans beaucoup de cas, des ambitions politiques particulières.

Comme l'écrit justement Testart (1998 : 41) : « L'esclave est un joker que chaque société utilise selon sa logique propre, chacune pourrait-on dire, selon ses besoins ». Dans les catégories de l'ancien ordre social nomade, les statuts serviles sont mis en relation avec l'intégration culturelle des individus ou des groupes. Ils sont par définition évolutifs. L'état social de l'esclave à peine arrivé de l'extérieur, captif étranger assimilé au "sauvage", correspond à un stade d'extériorité maximale, comparable à celui du nouveau-né qui advient dans une famille : il est à la fois dangereux (son étrangeté a besoin d'être domestiquée) et vulnérable (il ne possède aucun outil culturel pour s'opposer aux forces destructrices de la nature brute). À partir du moment où un esclave a acquis les "humanités" qui définissent l'homme libre, c'est-à-dire la faculté d'agir en appliquant les codes sociaux en vigueur, il est affranchi et commence la trajectoire ascensionnelle que chaque élément constitutif de la société et plus largement de l'univers est censé accomplir. Son état représente l'étape première du parcours, le pas initial de la marche qui conduit à l'accomplissement de soi. Dans ce schéma, les autres paliers statutaires nommées sont ceux des artisans (*inaden*), des tributaires (*imghad*) et des nobles (*imajaghen*). Par contre, les religieux (*ineslimen*) ne sont pas comptés dans cette projection des catégories sociales sur le cheminement de l'homme libre, leur état étant assimilé dans l'Aïr à une spécialisation socio-professionnelle.

Ces catégories sociales peuvent être perçues comme des stades hiérarchiques, mais elles sont interprétées également comme les parties différentes, complémentaires, et nécessaires à la construction du système social. Chacune représente un membre du corps social ou encore un pilier de la charpente sociale assimilée à celle d'une tente.

Dans l'organisation économique de l'Aïr du début du siècle, si les captifs étrangers capturés au cours des guerres pouvaient servir de biens d'échange dans les marchés saharo-sahéliens, par contre, dès qu'ils étaient rattachés à une maison, ils devenaient partie intégrante de la cellule domestique et leur affectation, la façon dont ils étaient traités et leur évolution sociale mettaient également en jeu l'honneur des maîtres. La main-d'œuvre servile qu'ils constituaient à ce stade, impliquée essentiellement dans les tâches domestiques et pastorales (cuisine, ménage, provisions de bois et d'eau, gardiennage, élevage…), jouait un rôle dans l'économie nomade qui pouvait parfois demeurer périphérique. Par contre, c'est clairement l'étape de leur émancipation qui apparaît décisive pour les transformer en acteurs sociaux essentiels non seulement sur le plan économique mais aussi politique, spirituel, culturel… Le recyclage des esclaves en hommes libres, c'est-à-dire la transformation de dépendants privés d'initiatives en partenaires socio-économiques actifs et entreprenants, correspond non seulement à une éthique, à une vision du monde, à une philosophie, à un projet de société, qui

s'expriment sous différents registres dans l'Aïr du début du XX^e siècle, mais ce processus constitue une stratégie fondamentale de reproduction et de développement de la société. Dans le système politique des *ighollan*, les affranchis devenaient des clients plutôt que des tributaires perçus comme des nobles déchus[26].

Suivant leur degré d'intégration culturelle et leur capacité à mettre en œuvre les savoirs et les pouvoirs d'action nécessaires, les affranchis, dotés par leurs anciens patrons des moyens matériels utiles pour entreprendre des activités indépendantes, assumaient des rôles importants dans l'économie caravanière et oasienne, dans l'organisation militaire, dans le système politique ainsi que dans la gestion du sacré de cette société. Leur insertion s'est réalisée de manière privilégiée dans les fonctions institutionnelles essentielles qui permettaient d'articuler le corps social, c'est-à-dire l'arbitrage entre les pairs, qu'il s'agisse d'individus ou d'unités collectives, des plus réduites aux plus vastes. Leur incorporation sociale progressive pouvait demander plusieurs générations successives ou se réaliser sur la durée de deux générations et plus rarement d'une seule. Ces étapes, impliquant des droits et des devoirs réciproques, se traduisaient également dans le langage de la parenté par l'assimilation symbolique des *iklan* aux enfants, ne pouvant pas évoluer sans danger hors de l'espace restreint de la famille, puis par celle des affranchis aux ancêtres et aux aînés (s'ils appartenaient à la génération des parents) ou aux cousins et aux frères (s'ils étaient de la même génération), devenant dès lors des partenaires matrimoniaux possibles[27].

Ainsi, cette société nomade, qui s'est construite dans un environnement naturel particulièrement rude, a conçu sa perpétuation et son expansion comme une infinie conquête de l'inconnu, conversion, tantôt violente, tantôt pacifique, du monde extérieur en monde intérieur. Le dynamisme d'un groupe social est ici représenté par sa capacité à renforcer son identité en intégrant et en recyclant l'altérité. C'est pourquoi les affranchis qui s'installaient dans les anciens noyaux territoriaux laissés en arrière de la marche nomade, étaient considérés comme de véritables rénovateurs capables de régénérer les racines usées de la communauté ou, encore, de ranimer les braises éteintes du foyer d'origine. Dans cette compréhension du monde, le moteur de la vie réside dans le caractère duel de toute chose, comprenant un élément et son double qui lui est à la fois opposé et complémentaire. La place réservée à l'étranger resocialisé mais encore dans l'entre-deux que représente l'affranchi apparaît centrale, schéma qui s'oppose diamétralement aux modèles théoriques occidentaux mis en œuvre pour aborder et comprendre un tel phénomène.

26. Au sujet des Kel Gress, par contre, Bonte (in Meillassoux, 1975) note qu'avec le développement accru de l'agriculture, les rapports esclavagistes s'étendaient dans les zones cultivées et étaient finalement commués en rapports tributaires.

27. Ce canevas n'est pas réductible à une simple idéologie paternaliste destinée à voiler des relations inégalitaires, mais possède également une efficience sociale que l'on peut difficilement ignorer.

9

L'oubli du désert

Regard nomade sur la modernité territoriale*

« Ils ont ruminé toutes les sèves de la terre
et la pauvre humanité est restée assoiffée
affamée, gueule ouverte comme un corbeau
perdu dans les pierres »
(Hawad, *Caravane de la soif* (traduit du touareg),
Édisud,
1985, p. 90).

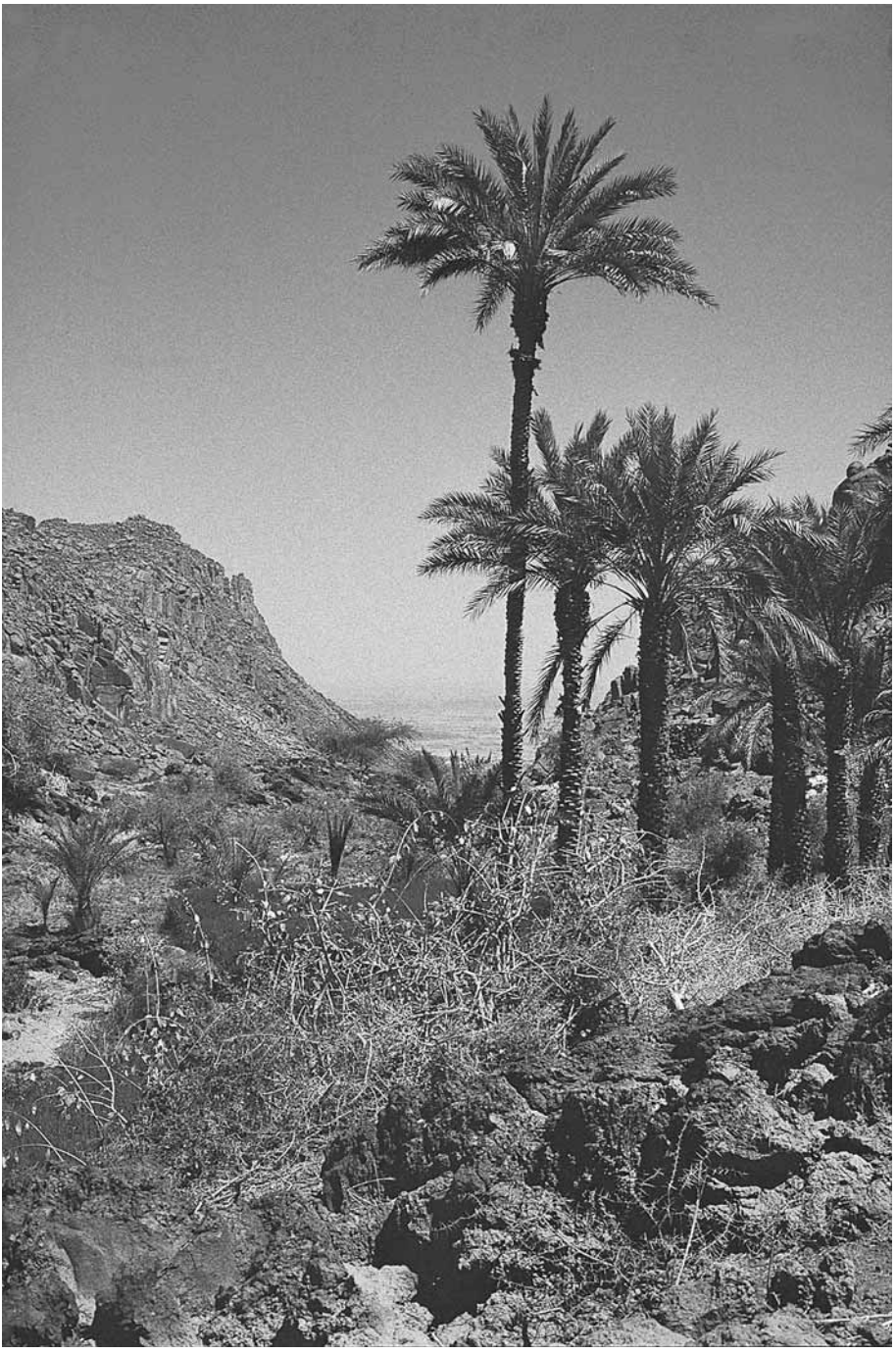
Une nuit, dans l'Aïr, un bruit de tonnerre roula au nord, détonation caverneuse suivie par un lent jaillissement de feu, de fumée et de poussières embrasées. La traînée incandescente s'éleva verticalement, accompagnée de grondements sourds. Par endroits, des débris de pierre et de ferraille tombèrent du ciel, tuant des animaux. Plus tard – et jusqu'à aujourd'hui – en divers lieux comme dans les plaines d'Ifaqawen, à l'ouest du massif de l'Aïr, les enfants trouvèrent de nombreux petits éclats de pierre phosphorescents qu'ils s'amusaient à jeter dans l'eau pour constater que loin de s'éteindre, ces cailloux extraordinaires brillaient et irradiaient de plus belle.

Cela se passait dans les années 1963. Mais plus de trente ans ont été nécessaires pour que soit levée une partie du secret qui entourait les essais nucléaires français menés au Sahara, sur le sol de l'Algérie "indépendante". Plus d'un quart de siècle pour qu'enfin, les autorités s'interrogent publiquement sur les conséquences biologiques et écologiques de ces explosions atomiques[1]. De 1963 à 1967, sept essais se sont succédé. Le premier laboura et calcina le relief de la montagne d'In Ecker, appelée Tawrirt tan Afalla, à 170 kilomètres au nord de Tamanrasset dans l'Ahaggar. L'éclair, le grondement et l'explosion de matière qu'il provoqua furent perçus à des centaines de kilomètres à la ronde en pays touareg. Les nomades dont le territoire servit de base à ces essais ne furent jamais avertis du danger de pollution et de contamination radio-actives. Des maladies bizarres se déclarèrent. Les gens mouraient et le silence enveloppa ce qui était devenu une affaire d'État et non une question qui concernait les habitants du pays et plus largement de la planète.

---

* Paru en 1999 in *Nature sauvage, nature sauvée*, Ethnies n° 24-25 : 73-86.

1. Rencontre de Tamanrasset en Algérie, du 13 au 15 février 1997, voir *Le Saharien*, 2e trimestre 1997, p. 4



Vallée de l'Aïr

Le désert mis aux marges

Pour les Touaregs de l'Aïr qui racontent cette expérience, l'explosion des entrailles de la terre ne pouvait annoncer que la fin du monde, la fin de leur monde.

Ils ne se trompaient guère. Leur territoire, après son annexion par la France coloniale au début du siècle, fut placé dans les années soixante sous la tutelle de cinq États africains (Algérie, Libye, Niger, Mali et Haute Volta), qui disposèrent chacun de leur part comme ils l'entendaient. Dès lors, la gestion de ces terres arides, souvent assimilées par les nouveaux dirigeants à un espace vierge et désert, se fonda sur une logique empruntée à un modèle sédentaire, urbain, centralisé, qui était aux antipodes de la rationalité mise en œuvre dans l'économie nomade[2].

Le rapport que les Touaregs entretenaient avec leur environnement lorsqu'ils en avaient la maîtrise ne pouvait plus s'exercer que par défaut, lorsque son application ne contrariait pas l'intérêt des Etats. Or, les plus grands gisements de pétrole, de gaz naturel en Algérie, en Libye, d'uranium et de charbon au Niger, et selon une découverte plus récente de pétrole au Niger, se trouvent sur le territoire touareg. On comprend à quel point toutes les revendications concernant les droits fonciers, politiques et sociaux de ce peuple ont pu être censurées et refoulées par les pouvoirs bénéficiaires de la manne minérale.

Parler de la gestion nomade du territoire renvoie ainsi à des représentations, des savoirs, des valeurs et des pratiques qui appartiennent à un monde aujourd'hui marginalisé, privé de tout pouvoir de décision, d'expression et de représentativité. Les principes sur lesquels se sont construites les gestions nomades du territoire ne peuvent se prolonger dans le présent que par fragments, par bribes, sans arrêt menacés par l'ordre dominant qui les a condamnés.

Comment une terre confisquée pour être mutilée, blessée, amputée, pourrait-elle continuer à protéger ses enfants ? Telle est la question que se posaient les Touaregs après les interventions violentes menées sur leur sol comme les explosions atomiques, le creusement des puits de pétrole et des mines d'uranium, ou le réaménagement étrange de l'Afrique saharo-sahélienne en petits territoires enclos sur eux-mêmes, bardés de frontières rigides, « fils de fer barbelés qui scient le dos de la terre ».

Les enfants de la terre

amaḍal amadal, dit une maxime touarègue, c'est-à-dire "la terre est ce qui protège", ce qui garde, ce qui "couve" l'être humain, reprenant le motif, fréquent dans la littérature orale, de la terre protectrice, terre providence, terre nourricière.

2. Voir à ce sujet H. Claudot-Hawad, 1990

Ce thème sert également à ordonner les gestes de la vie quotidienne, exprimant un rapport de l'homme à son environnement qui mêle le spirituel au matériel, le cosmogonique à l'économique, le sacré à l'utilitaire.

Dans les représentations touarègues, la terre est d'abord assimilée à l'élément féminin originel qui a engendré les êtres vivants qu'elle porte sur son dos. Le mythe du paradis perdu, dans sa version nomade, met en scène un monde généreux qui offrait à l'homme toutes les nourritures dont il avait besoin, jusqu'au jour où une servante insouciante s'empara d'un bout de viande pour essuyer le postérieur du fils de sa maîtresse. Alors, les morceaux de viande devinrent pierres et tous les mets offerts furent à leur tour pétrifiés. Chassé de l'éden, l'enfant prodigue dut négocier ses relations à la terre mère. Entre eux, se noua un pacte sacré, liant l'homme à la terre par une promesse de sauvegarde réciproque.

Ainsi, les enfants de la terre peuvent vivre de ses "excroissances" (*isambaghen, izebunen*), de sa "sueur" (*tidé, taraf, érden*) et de tout ce que sécrètent ses entrailles, ses chairs et ses os. Mais la terre ne protège qu'à une seule condition : qu'elle soit respectée et que l'intégrité de ses membres et de ses organes vitaux ne soit pas menacée. Comme un ancêtre susceptible, elle a besoin d'égards et de considération. Toute marque d'agression et d'offense faites à la terre – et surtout le fait de la déshabiller, de la mettre à nu – provoquent sa révolte. Voilà pourquoi jusqu'à aujourd'hui, l'homme a le devoir de ne consommer aucun produit de la terre qui n'est pas arrivé à maturité et qui n'a pas subi la transformation nécessaire pour le distinguer sans équivoque du règne du vivant : par exemple, il ne peut manger de fruits verts, ni couper l'herbe qui croît, ni abattre un arbre vert, ni consommer de la viande crue… Sinon la terre s'insurge : elle refuse d'engendrer, abandonne son caractère féminin et maternel et, pareille à un taureau furieux, secoue et éjecte tous les fardeaux qui pèsent sur son échine.

La nécessité d'être nomade

C'est pourquoi, dit le mythe, depuis la première transgression qui l'a privé du paradis terrestre, l'homme s'est trouvé confronté à un milieu hostile, un monde sauvage qu'il s'applique à apprivoiser pour survivre. Afin de maîtriser cet espace vierge, ce désert ou ce "vide" (*essuf*) sur lequel il n'a aucune prise, il s'efforce d'y implanter ses balises, d'y incruster ses propres repères, d'y installer son abri. C'est en traçant les axes et les étapes successives de ses parcours nomades que l'homme défriche l'univers inconnu et le dote d'un ordre, d'un sens, d'une orientation qui le rendent intelligible et maîtrisable. Véritable recréation du monde, la "conquête du vide" suit le mouvement des flux cosmiques, replaçant infatigablement l'être humain dans l'itinéraire cyclique tracé par l'univers en marche et emprunté par tous ses éléments constitutifs.

Le modèle défini par l'emboîtement des axes du monde est projeté à tous les niveaux de réalité : il correspond aux articulations du corps, physique ou symbolique, de l'homme, de la société, du territoire… lecture cosmologique sur laquelle s'appuient les nomades pour expliquer leurs relations à l'environnement géographique, physique ou humain.

Ainsi, l'organisation imaginée du territoire touareg comme de la société est semblable à celle du corps humain ou encore de la tente dont le velum repose sur plusieurs piquets, chaque membre du corps ou chaque piquet de tente représentant à la fois une entité à part entière et une partie d'un tout, construits selon le même schéma.

Chaque unité sociale, de la plus petite (le campement) à la plus grande (la société tout entière), est associée à un territoire, inclus dans un autre territoire plus vaste, sur lequel elle a des droits d'usage prioritaires bien que non exclusifs. Les ressources en jeu sont essentiellement les pâturages, les points d'eau naturels ou aménagés (sources, mares, puisards, guelta, puits), le gibier, les produits de cueillette et le bois. Ces biens ne peuvent être appropriés individuellement. Leur contrôle s'établit aux différents échelons de la collectivité, représentés par des chefs-arbitres qui endossent la responsabilité de la gestion du territoire par rapports aux groupements voisins et aux instances hiérarchiquement supérieures. Les points de jonction des territoires sont très importants : c'est sur ces lignes d'articulation que sont installés les puits, les marchés et que passent les routes caravanières.

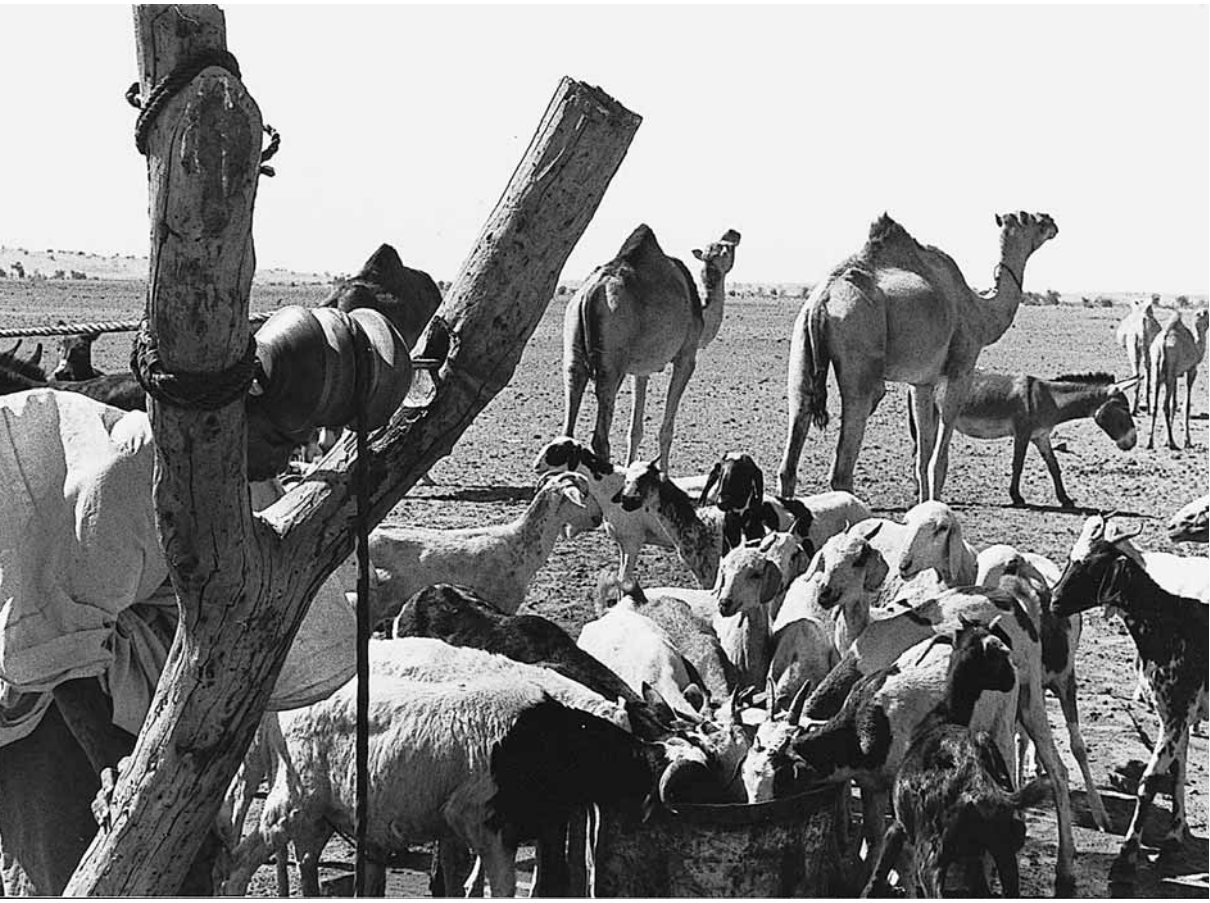
Dans cette perspective, le tracé du parcours nomade traduit la mise en rapport et en dialogue des deux faces du monde, indispensables l'une à l'autre, aussi opposées que complémentaires, c'est-à-dire la nature sauvage et l'espace domestiqué, ou encore le désert et la tente, l'inconnu et le connu, l'altérité et l'identité…

La notion de territoire s'élabore par rapport à la terre parcourue, ordonnée et gérée, la terre sur laquelle l'homme a laissé ses empreintes. Cet espace est approprié de manière dynamique et non exclusive puisqu'il est un lieu de croisement des parcours qui engagent les incessantes négociations entre le monde de la nature et le monde de la culture.

Cette conception de l'univers – qu'elle soit prise au sens abstrait ou concret, qu'elle se réalise sous la forme d'une philosophie, d'une superstition, d'un sentiment ou d'une pratique – pose comme condition à la vie le principe de réciprocité. Sans partage et sans échange entre l'identique et le différent, nous dit-elle, aucune existence n'est possible.

L'organisation de l'espace pastoral

Concrètement, le territoire s'ordonne en fonction des éléments qui le rendent viables, c'est-à-dire les points d'eau permanents, les ressources en pâturages et les voies de circulation utilisées notamment pour les échanges commerciaux.



Puits

Les parcours s'organisent autour de deux pivots. Le premier, l'eau, est toujours fixe ; il s'agit d'un puits ou d'une mare dont les ressources sont pérennes. Le deuxième est l'abri, c'est-à-dire la tente, qui avance dans l'espace, mouvement perçu comme une ascension, une montée reliant les différents paliers de pâturage suivant le cycle des saisons. Le creusage d'un puits, point fixe autour duquel gravitent les cycles nomades dont les tracés peuvent se chevaucher ou se croiser relève d'une décision collective. 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 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. 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 différents 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 les ayants droit, 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 interconfédérales 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. La seule exigence demeure l'éloignement du puits qui permet la régénérescence des pâturages d'hivernage. Il faut, dit-on, donner sa part au "vide" en honorant le principe de la réciprocité.

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. 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 *abusus* dans la plupart des États modernes, le sol en lui-même n'est pas l'objet d'une appropriation exclusive.

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 et des espaces choisis pour la culture oasienne, 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. Cette organisation se conçoit non pas à l'échelle d'une vallée ou d'une plaine, mais par rapport aux espaces intercommunautaires les plus vastes considérés comme dépendants les uns des autres, maillons d'un même système, et sur lesquels les parcours nomades s'entrecroisent en fonction des circonstances.

À la destruction de l'organisation politique et du lien social chez les Touaregs, correspondent la division et le morcellement du territoire entre les États, entre les tribus, entre des unités sociales de plus en plus restreintes et parfois entre des individus désocialisés. Les rapports anciens qui liaient l'homme à la terre, conçus sur le mode de l'échange entre partenaires, se sont mués en relations hiérarchiques d'annexion et de soumission où seul l'homme a un rôle actif. Dire que la dernière étape est celle de la "raison" est difficile à soutenir par rapport aux résultats obtenus. En effet, la destruction de la gestion nomade du territoire au profit de l'intervention des nouveaux pouvoirs prônant par exemple la multiplication des points d'eau, la sédentarisation et le ranching, a conduit à l'épuisement rapide des ressources locales et a précipité les catastrophes écologiques en annihilant toutes les possibilités d'y faire face. La création de villes artificielles autour des exploitations de pétrole (Reggane, Hassi Messaoud…), d'uranium et de charbon (Arlit, Tchirozaren), la multiplication des routes destinées à l'acheminement des minéraux, la transformation du désert en poubelle pour déchets non biodégradables (amas d'épaves, de ferraille, de boites de conserves, provenant des anciennes bases militaires françaises, des usines d'extraction et de traitement des minéraux, des rallyes occidentaux, des raids touristiques…)a en quelques dizaines d'années plus sûrement ravagé l'écologie saharo-sahélienne que des siècles d'économie nomade.

Les droits de l'homme nomade

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 habituel à tout l'espace confédéral et sociétal. Il pourrait théoriquement s'étirer 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. 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 État-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 des 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 chefs élus représentant la société à ses divers échelons.

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. La prolongation d'un être passe par celle de sa "tente", concept s'appliquant aux différents cercles de parenté auxquels ils 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 garantissant 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 matrilinéaire élargie. Les biens indivis d'une fratrie sont régis sur le même mode 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.

Comment surmonter le désarroi et le "tourne-tête" (*taqenéghaf*) que les blessures infligées à la terre ont suscitées ? Certaines thérapies utilisées en pays touareg illustrent particulièrement bien l'idée de l'homologie, profondément intériorisée, entre le corps de l'homme et le corps de la terre. Ainsi, l'une des techniques utilisées pour soigner les maux de l'âme et du corps engendrés par l'ordre moderne consiste à égrener en une litanie effrénée les noms des lieux, des reliefs, des puits et des étapes fondatrices du parcours nomade afin de pouvoir relier par le fil de la parole les membres disloqués du corps malade, de retisser les trames déchirées, de retrouver l'ordre et le sens de la marche du monde, de reconstruire la terre en se reconstruisant soi-même.



Poulie du puits

bibliographie

Abréviations

CHEAM : Centre des Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie Modernes
CNRS : Centre National de la Recherche Scientifique
EHESS : École des Hautes Études en Sciences Sociales
IREMAM : Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman
IRS : Institut de Recherche Saharienne
MSH : Maison des Sciences de l'Homme
REMMM : Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée
ROMM : Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée

AG ATTAHER INSAR Mohamed Ali
– 1990, La scolarisation moderne comme stratégie de résistance, *REMMM* (57), Aix en Provence , Édisud, 141-152.

AG ESHIM Amuzar
– 1996, À ceux qui ont faussé notre destinée, *Touaregs, Voix solitaires sous l'horizon confisqué* (Claudot-Hawad et Hawad, éds), Paris, Ethnies, 61-82.

AG FONI Eghleze
– 1990, Récit d'un internement scolaire, *REMMM* (57), Aix en Provence, Édisud, 113-121.

AGG-ALAWJELI Ghubayd
– 1975, *Attarikh en-Kel-Denneg/Histoire des Kel Denneg*, éd. et trad. par K.G. Prasse, Akademik Forlag, Copenhague.

ALBAKA Moussa/CASAJUS Dominique
– 1992, *Poésies et chants touaregs de l'Ayr*, Paris, Awal/L'Harmattan.

BARRERE Guy
– 1968, Aggag-Alemine, *Le Saharien* (51), 29-34.

BENHAZERA Maurice
– 1908, *Six mois chez les Touaregs du Ahaggar*, Alger, Jourdan , 233 p.
– 1933, Les anciennes croyances des Touareg du Nord, *Atlantis* (6), 130-140.

BERNUS Edmond
– 1981, *Touaregs nigériens, Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, ORSTOM, 507 p.
– 1984, In Teduq dans la tradition touarègue, in *Programme Vallée de l'Azawagh*, Documents 1984, Présentation provisoire, ronéo. 45 p.
– 1986, Le sultanat de l'Aïr, *Encyclopédie berbère* (III), 354-355.

BERNUS Suzanne
– 1972, *Henri Barth chez les Touaregs de l'Aïr - Extraits du journal de Barth dans l'Aïr - juillet-décembre 1850*, Niamey, CNRSH, Etudes Nigériennes (28), 195 p.

BERNUS S., BONTE P., BROCK L., CLAUDOT H., éds
– 1996, *Le fils et le neveu, jeux et enjeu de la parenté touarègue*, Cambridge/Paris, Cambridge Univ. Press /MSH, 345 p.

BONTE Pierre
– 1996, Figures historiques de sainteté dans la société maure, *L'islam pluriel au Maghreb*, (Ferchiou, S. éd.), Paris, CNRS, 283-292
– 1998, *L'Émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental*, Thèse de doctorat d'État, Paris, EHESS, 4 vol., 2 270 p.

BOTTE Roger
– 1997, Riimaybe, Haraâtîn, Iklan : les damnés de la terre, le développement et la démocratie, communication au Colloque sur les sociétés pastorales en Afrique sahélienne : environnement, développe-ment et démocratie, Niamey, Niger, 31 oct-7 nov.

BOUBOU HAMA
– 1967, *Recherche sur l'histoire des Touareg sahariens et soudanais*, Présence Africaine, Paris.

BOUCHE Denise
– 1968, Les villages de liberté en Afrique noire française, Paris, Mouton.

BOURGEOT A.
– 1979, Les échanges transsahariens, la Senusiya et les révoltes twareg de 1916-1917, *Cahiers d'études africaines* (69-70), 159-185.
– 1984, Les mouvements de résistance et de collaboration en Ahaggar (Algérie) de 1880 à *1920*, *Annuaire de l'Afrique du Nord* (XXIII), Paris, CNRS, 479-499.
– 1996, Les rébellions touarègues : une cause perdue ?, *Afrique contemporaine*, n° 180, 99-115.

BROCK Lina
– 1983, *The Tamejjirt : Kinship and Social History in a Tuareg Community*, Ph. D, Department of Anthropology, Columbia University, 224 p. et annexes.
– 1987, Transmission des terres et transformation des stratégies matrimoniales chez les Tamejjirt, 1875-1975 (Iwellemmeden Kel Denneg, Tahoua, Niger), in *Hériter en pays musulman* (Gast éd.), Paris, CNRS, 283-311.
– 1990, Histoire, tradition orale et résistance. La révolte de 1917 chez les Kel Denneg, *REMMM* (57), Aix en Provence, Édisud, 49-75.

CAMEL Florence
– 1993, L'enseignement colonial chez les nomades : les premières tentatives au Soudan français (Goundam, 1917-1947), Aix en Provence, *Les Cahiers de l'IREMAM* (4), 57-66.
– 1996, Les relations Touaregs/sédentaires à travers le regard du colonisateur français, *Les Cahiers de l'IREMAM* (7-8), 199-214.
– 1999, La construction coloniale d'une élite touarègue. La cas des Kel Intessar, Soudan français (fin du XIX^e^ siècle - années 1940), Berghahn, *Nomadic Peoples* 1998 (II, 1/2), 65-75.

CASAJUS D.
– 1990, Islam et noblesse chez les Touaregs, *L'Homme*, XXX (3), 7-30.

CHAKER Salem
– 1985, Agadez, *Encyclopédie berbère*, Aix en Provence, Édisud, (II), 235.
– 1986, Akli (" esclave "), *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, (III), 423-424.

CLAUDOT-HAWAD Hélène
– 1986, À qui sert 1'unifiliation, in Bernus, Bonte, Brock, Claudot (éds),
– 1989, La littérature chez les Touaregs, *La Licorne*, Université de Poitiers, 14-18.
– 1990 (éd.), *Touaregs. Exil et résistance*, *REMMM* (57), Aix-en-Provence, Édisud, 198 p.
– 1993a, *Touaregs, Portrait en fragments*, Édisud, Aix-en-Provence, 215 p.
– 1993b (éd.), *Le politique dans l'histoire touarègue*, Coll. Les Cahiers de l'IREMAM (3), 153 p.
– 1993c, École sans savoir et savoir sans école. L'expérience touarègue, *La Revue Générale* (10), Bruxelles, Éd. Dieu-Brichart, 19-22.
– 1993d, Histoire d'un enjeu politique : la vision évolutionniste des événements touaregs 1990-1992, *Politique Africaine*, n° 50.
– 1994, Cosmogonie touarègue, *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, (XIV), 2137-2138
– 1995, "Négrafricanisme" et racisme, *Le Monde Diplomatique*, avril.
– 1996 (éd.), *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes*, *Définitions et redéfinitions de soi et des autres*, Aix-en-Provence, Coll. *Les Cahiers de l'IREMAM*, IREMAM/Édisud (7-8), 280 p.
– 1998, Afud, *Encyclopédie berbère* , Aix-en-Provence, Édisud, (XVIII).

– 1999, La hiérarchie des savoirs et des pouvoirs dans la société touarègue précoloniale et la recomposition des rôles socio-politiques pendant la guerre anticoloniale et après la défaite, *Nomadic Peoples* 1998 (II, 1/2), Oxford, Berghahn, 17-38.
– 1999 (avec P. Bonte éds), *Savoirs et pouvoirs chez les nomades touareg et maure*, Nomadic Peoples 1998, vol. 2, Oxford, Berghahn, 300 p.

CLAUDOT-HAWAD Hélène/HAWAD
– 1983, Ebawel/essuf, les notions d' "intérieur" et d' "extérieur" chez les Touaregs, Rome, *L'Uomo* (2).
– 1986, Aïr (le système des *ighollan*), *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, (III) 355-356.
– 1996a (éds), *Touaregs, Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, Ethnies, Collection Documents 20-21, Paris, 255 p.
– 1996b, *Tourne-tête, le pays déchiqueté, Chants et poèmes touaregs de résistance (1985-1995)*, version italienne : L'Harmattan Italia ; version française : Amara, La Bouilladisse.

CLAUSEN Ursel
– 1996, Mauritanie, Chronique politique, *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1994, Paris, CNRS, t. XXXIII.

CLAUZEL Jean
– 1962, Évolution de la vie économique des structures sociales du pays nomade du Mali. De la conquête française à l'autonomie interne (1893-1958), *Tiers-Monde* (9-10), 283-311.

COMBELLES Henri
– 1989, L'enseignement des nomades touaregs et maures dans le cercle de Gao, 1948-1953, *Mémoires de la colonisation, études et documents* (23), Aix-en-Provence, 125-134.

CRESSIER Patrice
– 1992, Archéologie de la dévotion soufie, *Journal des Africanistes*, 62 (2), 69-90.

DAKHLIA Jocelyne
– 1998, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 427 p.

DUCHAMP R.
– 1938, Les bellah soudanais, B.I.R. G.G. , A.O.F., n° 180, 23.

DUVEYRIER Henri
– 1864, *Les Touaregs du Nord*, Paris, Challamel Aîné, 499 p.

FERRIE, Jean-Noël
– 1993, Le comparatisme diachronique et l'ethnographie des Touaregs, *Cahiers de l'IREMAM* (4), 13-18.

FOUCAULD Père Charles de
– 1951, *Dictionnaire Touareg-Français, Dialecte de l'Ahaggar*, Imprimerie Nationale de France, 4 tomes.

FUGLESTAD Finn
– 1973, Les révoltes des Touaregs du Niger 1916-1917, *Cahiers d'études africaines* (49), 82-120.
– 1976, Révolte et mort de Tagama, sultan d'Agadès (1920), *Notes africaines* (152), 96-101.

GADEL A.
– 1905, Notes sur l'Aïr, *Bulletin de la Société de Géographie de l'AOF* (1), 28-52.

GARDEL Gabriel
– 1961, *Les Touaregs Ajjer*, Alger, IRS, 388 p.

GAST Marceau
– 1986, Ajier, *Encyclopédie berbère* (III), Aix-en-Provence, Édisud, 388-396 (version corrigée *in* EB VIII).
– 1989, Attici ag Amellal, *Encyclopédie berbère* (VII), 1045-1046.
– 1987 (éd.), *Hériter en pays musulman*, Paris, CNRS, 302 p.
– 1990, L'école nomade au Hoggar. Une drôle d'histoire, *REMMM* (57), Aix-en-Provence, Édisud, 99-111.

GUEIMAS H.
– 1947, *Bellahs et harratines*, mémoire ENFOM n° 44 SAC

HAJJI
– 1986, Texte sahraoui nouveau traitant des relations culturelles entre le Maroc et les pays du Takrour au XVII[e] et XVIII[e] siècles, in *L'histoire du Sahara et des relations transsahariennes entre le Maghreb et l'ouest africain du Moyen Âge à la fin de l'époque coloniale*, Gruppo Walk Over, Bergamo

HAMANI Djibo
– 1989a, *Au carrefour du Soudan et de la Berbérie : le sultanat touareg de l'Ayar*, Niamey, IRSH, 521 p.

– 1989b, *Le sultanat touareg de l'Ayar*, Etudes nigériennes n°55, Niamey, 521 p.

HANOTEAU A.
– 1864, *Essai de grammaire de la langue tamachek*, Alger, Jourdan.

HAWAD
– 1985a (1987), *Caravane de la soif*, Aix-en-Provence, Édisud, 102 p.
– 1985b, Tagdudt, *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, (II) 247-248.
– 1987a, *Chants de la soif et de l'égarement*, Aix-en-Provence, Édisud, 90 p.
– 1987b (1989) *Testament nomade*, Paris, Sillages ; 2e éd. : La Bouilladisse, éd. Amara, 60 p
– 1989a, *L'Anneau-Sentier*, Céret, éd. de l'Aphélie, 76 p.
– 1989b, Comment moi, nomade, je vois l'Occident, *Le temps stratégique(28)*, Genève.
– 1990, La *teshumara*, antidote de l'État, *REMMM* (57), 123-140.
– 1991a, *Froissevent*, Paris, éd. N. Blandin, 102 p.
– 1991b, *Yasida*, Paris, éd. N. Blandin, 62 p.
– 1992a, *La danse funèbre du soleil*, Céret, éd. de l'Aphélie, 38 p.
– 1992b, Lettre d'un homme touareg à une femme haoussa, Niamey, *Le Républicain*, 20 février.
– 1993, *Horizon nomade* traduit en néerlandais : *Horizon van een Nomade*, Rotterdam, Nominoë.
– 1995, *Sept fièvres et une lune*, Céret, éd. de l'Aphélie, 89 p.
– 1995, *Buveurs de braises*, édition bilingue touareg/français, Saint-Nazaire, MEET, 161 p.
– 1998, *Les haleurs d'horizon* (illustrations de Jean Cortot), Paris, éd. Maeght.
– 1998, *Le coude grinçant de l'anarchie*, Paris, éd. Paris-Méditerranée, 131 p.
– 1999, L'élite que nous avons voulu raccommoder sur les cendres…, *Nomadic Peoples* 1998, Oxford, Berghahn, II (1/2), 84-102.

HOURST (Lieutenant)
– 1898, *La mission Hourst*, Paris, Plon, 479p.

IZARD Michel et BONTE Pierre (éds.)
– 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

JEAN Lieutenant C.
– 1909, *Les Touareg du Sud-Est, L'Aïr, Leur rôle dans la politique saharienne*, Paris, Larose, 361 p.

KERSAINT-GILLY F. de
– 1924, Essai sur l'évolution de l'esclavage en AOF. Son dernier stade au Soudan français, BCEHS, AOF, 469-478.

KIMBA Idrissa
– 1987, *La formation de la colonie du Niger, 1880-1922*, Thèse de doctorat d'État, Paris VII, 4 vol.

LEGOFF G.
– 1938, Les Bellahs, captifs libérés, BIR, GG, AOF, n° 201, 354-358.

MAILLOCHEAU J.
– 1950, *Les Touareg de la subdivision de Tanout*, Paris, CHEAM, 2 618.

MARTY P.
– 1930-1931, L'islam et les tribus dans la colonie du Niger (ex Zinder), *Revue des études islamiques*, 2e série, 5/2, 139-240.

MASQUERAY Émile
– 1894, Un seigneur targui, *Souvenirs et visions d'Afrique*, Paris, éd. E. Dentu, 326-341.

MEILLASSOUX Claude (éd.)
– 1975, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero.
– 1986, *Anthropologie de l'esclavage, Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF, 375 p.

MORIN-BARBE M.
– 1985, Agdud, *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, (II), 246.

NICOLAS Francis
– 1947, *Étude sur l'islam, les confréries et les centres maraboutiques chez les Touaregs du sud (Aïr)*, Paris, CHEAM, 1 357 bis 4.
– 1950, *Tamesna. Les Ioullemmeden de l'Est ou Touareg " Kel Dinnig ", cercle de T'âwa, colonie du Niger*, Paris, Imprimerie Nationale, 279 p.

NICOLAS M.
– 1945, Aperçu sur les populations berbères du groupe touareg au point de vue historique, social, politique, CHEAM, Doc. n° 216, 16 p.

NORRIS Harry Thrilwel
– 1975, *The Tuaregs. Their Islamic Legacy and its Diffusion in the Sahel*, Warminster, Aris & Phillips, XV, 234 p.
– 1990, *Sûfî Mustics of the Niger desert, Sîdî Mahmûd and the hermits of Aïr*, Oxford, Clarendon Press, 180 p.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre (éd.)
– 1976, *Quand nos pères étaient captifs… Récits paysans du Niger*, Paris, Nubia, 190 p.

PETRAGNANI E.
– 1928, *Il Sahara tripolitano*, Roma, 516 p.

POUILLON Jean
– 1991, Tradition, *in* Izard et Bonte (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 710-712.

RASH Yehoshua
– 1973, *Les premières années françaises au Damergou*, Paris, Société française.

REEB F.
– 1947, Les iklan ou Touaregs noirs, Doc. CHEAM n° 1226.
– 1948, Les noirs au sein de la société touarègue (Soudan, Niger), Doc. CHEAM n° 1 291.

RICHER A.
– 1924, *Les Ouiliminden*, Paris, Larose, 359 p.

RIOU Yves
– 1968, La révolte de Kaosen et le siège d'Agadez 1916-1917, ronéo, Niamey, 126 p.

ROZET Jean-Pierre
– 1990, Azrou, *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, (VIII) 1224-1231.

SALIFOU André
– 1973, *Kaoussan ou la révolte sénoussiste*, Niamey, CNRSH, 228 p.

TESTART Alain
– 1998, L'esclavage comme institution, *L'Homme* (145), 31-69.

Textes touaregs en prose de C. de Foucauld et A. de Calassanti-Motylinski, 1984, Edition critique et traduction par S. Chaker, H. Claudot, M. Gast, Aix-en-Provence, Édisud, 359p.

TRIAUD Jean-Louis
– 1983, Hommes de religion et *tariqat* dans une société en crise. L'Aïr aux XIXe et XXe siècle. Le cas de la khalwatiya, *Cahiers d'études africaines*, 91, XXII, 239-280.
– 1987, *Tchad 1900-1902, Une guerre franco-libyenne oubliée* ? *Une confrérie musulmane, la Sanûssiya, face à la France*, Paris, L'Harmattan, 203 p.
– 1995, *La légende noire de la Sanûsiyya, Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930*), Paris, MSH, 2 vol, 1151 p.

URVOY Y.
– 1935, Chroniques d'Agadès, *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, (IV) 145-177.

WELET ELGHELAS Karsa
– 1996, Ma maison est ma nation qui est la maison du monde entier, *Voix solitaires sous l'horizon confisqué* (Claudot-Hawad et Hawad, éds), Paris, *Ethnies* (20-21), 191-196.

WELET HALATINE Fadimata
– 1996, L'abandon des privilèges. Parcours d'une femme touarègue dans la modernité, in *Repenser l'école*, Paris, Ethnies, 29-38.

Achevé d'imprimer en octobre 2001
Dépôt légal 4e trimestre 2001

Imprimé en U.E.

DÉSORDRE NOMADE ou ordre différent ? Les idées, les valeurs, les décisions et les actions qui ont façonné l'histoire touarègue ont souvent été décryptées par les regards extérieurs comme les débordements chaotiques d'un monde sans foi ni loi. Croisant les sources externes et internes, ces textes explorent au contraire la question désertée et cependant centrale du "politique" dans cette société nomade. Ils s'attachent à dégager les modèles originaux mis en œuvre et les principes structurants de l'ordre social, qui font écho à la vision touarègue de l'ordre cosmique. Ils analysent leurs interactions, leurs transformations et leurs recompositions en cette période troublée qui s'étend de la fin du XIX^e siècle jusqu'à l'orée du XXI^e siècle. Ils mettent en évidence les axes privilégiés d'une pensée nomade en action où le monde est perçu et "agi" comme une structure dynamique dont le mouvement doit être infatigablement relancé par l'éperon de la marche nomade.

Hélène Claudot-Hawad, ethnologue, chercheur au CNRS, s'est intéressée en particulier aux domaines de la parenté, de l'organisation sociale et politique, de l'histoire et de la cosmogonie chez les Touaregs. Auteur de nombreux livres et articles, elle a publié notamment *Les Touaregs. Portrait en fragments* et, avec Hawad, *Touaregs, Voix solitaires sous l'horizon confisqué* ainsi qu'une anthologie des chants et poèmes touaregs de résistance : *Tourne-Tête, le pays déchiqueté.* Elle a dirigé divers ouvrages collectifs dont les plus récents sont *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes* et, en co-direction, *Élites du monde nomade touareg et maure*.

9 782744 901379

ISBN 2-7449-137-7

17 €