



HAL
open science

La maladie d'Esseghid

Dominique Casajus

► **To cite this version:**

Dominique Casajus. La maladie d'Esseghid. *Gradhiva: revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 1995, 17, pp.55-61. halshs-00326904

HAL Id: halshs-00326904

<https://shs.hal.science/halshs-00326904v1>

Submitted on 6 Oct 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La maladie d'Esseghid

Dominique Casajus

Article paru dans *Gradhiva* 17, 1995 : 55-61.

Les Touaregs parlent d'êtres surnaturels qui peuplent les solitudes, d'où ils viennent parfois errer autour des tentes et tourmenter les humains. On les appelle *kel-esuf* « gens de la solitude », ou *eljin* (pl. *eljinän* ; *älhin* dans l'Ahaggar, *äljāyn* en pays iwellemmedan), mot dont l'étymon arabe a aussi donné notre « djinn ». De fait, ces *kel-esuf* présentent beaucoup de points communs avec les djinns de la tradition arabo-islamique¹. Que les *kel esuf* occupent une grande place dans la vie quotidienne des Touaregs est indéniable, à tel point que le silence des ethnologues sur leur compte laisse perplexe² ; mais la place à leur accorder dans une sociologie du monde touareg est une autre affaire, beaucoup plus difficile à régler, et ma position à ce sujet a varié au cours des années. Cette difficulté est la raison même pour laquelle j'ai choisi de traiter ce sujet. Mon propos n'est pas tant d'éclaircir un point d'ethnographie touarègue – il restera en partie obscur – que d'illustrer par un exemple les problèmes posés par la construction de l'objet sociologique. Nous savons bien que la consistance des objets livrés par la collecte ethnographique n'est qu'apparente, liés qu'ils sont à d'autres objets par d'innombrables ramifications ; et notre travail d'écriture consiste pour l'essentiel à mettre au jour ces liaisons³. Mais celles-ci sont a priori indiscernables, et qui peut prétendre en avoir épuisé le réseau ? Au fur et à mesure que les données s'accumulent, les réseaux dans lesquels nous nous estimons fondés à replacer les objets recueillis vont s'enrichir, se modifier, et ces objets eux-mêmes vont du même coup changer de couleur, de teneur et de consistance. L'objet dont il sera ici question s'appelle « opinions touarègues sur les *kel esuf* » ; le propos que je me fixe m'oblige à commencer par un bref rappel des traitements que je lui ai déjà appliqués, en d'autres termes par une évocation des réseaux où je l'ai enserré dans mes travaux antérieurs.

La monographie que j'ai publiée en 1987 (*La tente dans la solitude*, Maison des sciences de l'Homme/Cambridge University Press) a surtout mis l'accent sur le rôle que les *kel esuf* sont réputés jouer lors des rituels. Elle montrait comment hommes et *kel esuf* perpétuellement s'affrontent, dans une

¹ Voir Al Mas'oudi 1962, II : 451 *sqq.* ; Chelhod 1986, ch. 2.

² Ce silence n'est, il est vrai, pas total ; voir en particulier Nicolaisen 1961 (surtout pp. 124-133).

³ Je paraphrase ici J.-P. Albert (1992 : 146-147) chez qui j'ai trouvé une formulation heureuse du souci qui m'a confusément animé dans la rédaction de cet article.

chorégraphie lancinante dont les réarrangements périodiques des tentes ponctuent les principaux épisodes. Ce tableau, je le crois encore, transpose assez bien certains aspects de la réalité, mais peut-être le hiératisme dont le pare la mise par écrit gauchit-il parfois le trait. Pour reprendre la terminologie employée plus haut, le réseau dans lequel est pris notre objet a dans cet ouvrage quelque chose d'un peu rigide.

Plus tard, j'ai porté une plus grande attention au nom qu'on leur donne, « ceux de l'*esuf* », et procédé donc à un examen plus serré de la notion d'*esuf*, de cette « solitude » qu'ils sont censés peupler. La « solitude » est un lieu de silence, et on se représente les *kel-esuf* comme vivant dans un univers dont la parole véritable est absente. Les Touaregs du Hoggar les désignent d'ailleurs comme « ceux qui ne parlent à personne⁴ ». Selon les Touaregs de la région d'Agadez, ils s'adressent au voyageur égaré dans des idiomes que nul ne peut comprendre. De plus, c'est d'abord dans leur faculté de parole qu'ils aiment frapper celui qui les rencontre sur sa route : ils le plongent alors dans un mutisme qui peut être définitif, à moins qu'ils ne lui « prennent l'intelligence », le rendant ainsi inapte à produire une parole sensée. Les *kel-esuf* apparaissent là comme une menace pesant sur la parole des hommes. Or les Touaregs ont un grand souci de leur parole, au point de se désigner volontiers comme les *kel-awal*, les « gens de la parole ». Une parole dont ils se font une conception très singulière : l'homme bien-né ne doit s'exprimer qu'en laissant ses propos dans une espèce de pénombre, procédé langagier qui reçoit le nom de *tangält*.

Mais il se trouve qu'on dit par ailleurs que les poètes trouvent l'inspiration quand ils sont dans la « solitude ». On voit apparaître là un trait intéressant et digne d'examen : ce lieu dont l'homme ordinaire risque de revenir muet ou incapable de parole raisonnable, voilà que le grand poète en tire la parole par excellence, celle que tous prisent et qui fait son prestige. Un article publié en 1989 (Le poète et le silence, in *Graines de paroles*, Éditions du CNRS) explore ce paradoxe, où je vois une conséquence outrée de l'obligation faite à l'homme bien né de proférer ses paroles les plus quotidiennes dans une pénombre qui les fait confiner à une manière de silence. L'ambition globalisante de ce travail était beaucoup plus modeste que celle de *La tente dans la solitude*, et il me semble encore aujourd'hui que les hypothèses qu'il avance sont raisonnables. Le tableau de la société touarègue qui y est proposé est cependant assez différent du précédent. À l'image d'hommes occupés à gérer notamment dans des rituels leurs relations difficiles avec les *kel esuf* succède celle d'hommes se définissant comme hommes de paroles, cultivant un art du bien parler dont la poésie est la réalisation la plus brillante mais dont

⁴ Keenan 1977 : 151.

ils se soucient à chaque instant, et vivant au milieu de la « solitude » et de son silence. Par ailleurs, il réduit les *kel esuf* à n'avoir d'autre attribut que d'être « de l'*esuf* ». Or, il faut bien le reconnaître, la peinture qu'en donnent les contes, ou ceux qui disent les avoir « vus », ne les réduit pas à être seulement « ceux de la solitude »⁵. En un mot, une partie du réseau dans lequel les croyances relatives aux *kel esuf* sont enserrées est laissée dans l'ombre.

Le présent article ne prétend pas être le dernier mot sur une question qu'il n'est sans doute pas opportun de clore. Disons qu'il a un double objet. Tout d'abord, il livrera un document : si les *kel-esuf* sont vus surtout comme des êtres malveillants, il n'est pas inutile de considérer en détail un de leurs méfaits, de suivre au jour le jour l'évolution du rôle qui leur fut attribué dans la maladie d'un enfant. Ensuite, il ajoutera une touche supplémentaire au portrait des *kel-esuf* en êtres de silence rapidement esquissé dans mon article de 1989, ce qui me permettra d'enrichir le réseau dans lequel j'ai alors installé les propos tenus à leur sujet.

La lulette d'Esseghid

26 décembre 1987

Nous sommes à Agadez, dans la cour où vivent les beaux-parents de mon ami Abderrahman. J'ai fait la connaissance d'Abderrahman lors de mon arrivée au Niger en 1976. Il vivait alors auprès de sa vieille mère Jouwa dans les environs d'Agadez. Il s'est marié en 1979 et s'est par la suite installé à Niamey avec son épouse Khadija. Mais Khadija est revenue depuis plusieurs mois à Agadez pour accoucher de son dernier-né auprès de ses parents, et Abderrahman l'a rejointe depuis deux jours. Il y a deux tentes dans la cour, celle de Khadija et celle de sa mère Kana. Lorsque le jeune couple repartira à Niamey, la tente de Khadija restera sur place, vide. Ghali, le père de Khadija, qui est forgeron comme son gendre, travaille sous un abri de nattes qu'il s'est fabriqué. J'ai accompagné Abderrahman quand il a fait la route de Niamey à Agadez. On m'a logé dans une sorte de paillote qui sert de lieu de réception durant la journée et de chambre d'hôte durant la nuit ; ce qui explique notamment que, comme on le verra, je suis susceptible d'entendre les pleurs nocturnes d'un enfant malade. Au moment où commence la scène que je vais décrire, Abderrahman est absent car il travaille durant la journée dans un local assez éloigné, qu'il partage avec ses frères et des cousins. Esseghid, le dernier-né de Khadija, âgé de trois mois, est depuis quelques jours en proie à

⁵ Pour la façon dont les *kel esuf* sont dépeints dans les contes, voir Casajus 1985 (contes 2, 3,4 et 8) et Khamidoun 1976 : 31-33. Pour ce qu'en disent ceux qui les ont « vus », voir Casajus 1987 : 262-263 ; Nicolaisen *ibid.* et Blanguernon 1955 : 117-121.

des nausées persistantes. Celle-ci en discute devant l'entrée de sa tente avec Khawa, une amie venue lui rendre une courte visite ; pour elle, la lulette (*tawäläqqat*) est en cause : Esseghid ferme ses poings en laissant le pouce apparent au lieu de le couvrir de ses doigts, ce qui, on le lui a assuré le matin même, est l'indice d'une mauvaise conformation de la lulette. L'argument laisse Khawa sceptique car, à son avis, un enfant si jeune n'a pas encore de lulette ; pour elle, il est atteint d'*aneghu*, mal causé par un changement de régime alimentaire. Chacune des deux femmes reprend à tour de rôle ses arguments et semble vouloir s'en tenir à sa position, jusqu'à ce que leur échange fasse surgir un élément nouveau : Khadija se rappelle que les nausées de l'enfant ont commencé lorsqu'elle a cessé, deux jours plus tôt, de lui donner la bouillie de mil crue (*aghejira*) dont elle l'avait nourri les jours précédents. Voilà qui est, elles en conviennent toutes deux, caractéristique de l'*aneghu*. Le diagnostic étant établi, on broie de la *temma* (herbe non identifiée, réputée être un remède à l'*aneghu*) qu'on donne à boire à l'enfant dans un peu d'eau.

L'affaire n'est cependant pas terminée. Comme souvent à Agadez, les visiteurs, hommes ou femmes, se succèdent, chacun venant s'asseoir pour converser quelques instants avec les occupants de la cour. Le sujet de conversation est aujourd'hui la maladie d'Esseghid. Arrivée peu après le départ de Khawa, une vieille femme met à son tour la lulette en cause, ce à quoi Khadija rétorque qu'une précédente visiteuse a diagnostiqué de l'*aneghu*. Elle semble donc s'être maintenant rangée à l'avis de Khawa, alors qu'elle-même avait commencé par invoquer la conformation de la lulette. La vieille n'insiste pas, disant que cela revient au même. Ce n'est sans doute là qu'une manière de mettre fin à une conversation qu'elle n'a pas envie de poursuivre car, lorsqu'elles confrontaient leurs points de vue quelques instants auparavant, Khadija et Khawa ne semblaient pas considérer que leurs diagnostics fussent conciliables. Puis survient une autre femme, apparemment étrangère à la famille, qui déclare sans hésiter qu'il s'agit de la lulette, et commence à procéder à des soins. Elle étend l'enfant sur son giron, la tête contre elle, et lui masse le cou et le front afin de faire pointer la lulette, qui serait rétractée (elle a d'abord examiné l'arrière-gorge, et constaté que la lulette n'était pas visible). Puis elle met un bandeau autour de la tête de l'enfant et le retourne en le tenant par les pieds ; on pose sur la plante de ses pieds un mortier dans lequel on frappe à plusieurs reprises à l'aide d'un pilon. Puis la femme introduit dans l'anus de l'enfant un peu de baume indien. On l'assied ensuite sur le mortier retourné et on asperge ses reins d'eau froide. Enfin on le rend à sa mère qui lui donne à téter, ce qui fait cesser ses pleurs. Khadija a laissé faire la vieille sans grand enthousiasme mais la détermination

de la visiteuse ne lui a pas laissé le choix. Tandis que ces opérations se déroulaient, une spectatrice a émis l'avis qu'il serait bon de faire priser du tabac à l'enfant, pour provoquer un étournement susceptible de faire saillir la lulette.

27 décembre

La scène se passe dans l'atelier de Jekourouf. Il parle de troubles ophtalmiques dont il souffrait déjà au moment de mon précédent passage, en fin 1984. Une voyante célèbre, qui vit près de Tabellot, dans le massif de l'Aïr, a attribué à son mal une double cause : les *kel-esuf* et la *togärshät*. La *togärshät* est le guignon qu'on risque de porter à quelqu'un dès qu'on parle intempéramment de lui. *Togärshät* et action des *kel-esuf* sont une seule et même chose, affirme-t-il d'abord, avant de nuancer son propos ainsi : ceux à qui l'on porte le guignon par des bavardages sans mesure risquent d'être la victime des *kel-esuf*. Le 6 janvier, une conversation entre Khadija et Kana m'apprendra que Jekourouf, informé de la maladie d'Esseghid, leur a conseillé de recourir aux services d'un lettré musulman qu'il connaît. Consulté, celui-ci leur a fourni des remèdes mais a refusé de dire de quel mal souffrait l'enfant, prétextant que telle était « notre coutume » (*älghädät-*nen**). Tout cela a laissé les deux femmes sceptiques et je n'entendrai plus parler de ce lettré.

De retour chez Khadija, j'apprends que son fils souffre maintenant de diarrhées (*teddawén*) et qu'elle compte l'emmener à l'hôpital. Contrairement à ce qu'a prétendu la visiteuse de la veille, ajoute-t-elle, la lulette de l'enfant est visible ; d'ailleurs, s'il y avait un problème de ce côté-là, il refuserait de téter, ce qui n'est pas le cas. Pour elle, les gens d'Agadez ne connaissent rien aux maladies infantiles. Comme je l'avais senti, la cure vigoureuse administrée la veille à son fils a donc laissé Khadija sceptique. Et, qu'elle ait abandonné ou non la thèse de la malformation de la lulette, elle ne se satisfait pas des remèdes locaux contre ce mal.

30 décembre

Esseghid est toujours malade et ne cesse de pleurer. Il a les reins et le cou très cambrés, comme s'il était sur le point d'avoir des convulsions. Khadija l'a conduit à l'hôpital (visite dont elle ne dit rien de particulier), puis chez un lettré. Celui-ci a diagnostiqué de la *tezma*, le mal qu'on risque d'infliger à ceux qu'on jalouse. Il faut comprendre qu'une personne à qui la famille d'Esseghid a donné des raisons d'être envieuse a causé la maladie de l'enfant par cette envie même. Une vieille visiteuse se présente, à qui on conte toute l'affaire. Estimant elle aussi que la lulette de l'enfant est en cause, elle la lui masse de son doigt, puis demande à Ghali de lui faire priser du tabac pour

qu'il éternue. On fait boire ensuite à l'enfant un remède contre l'*aneghu* : de l'eau mêlée à des herbes broyées dans une cuiller (*éjegelgel*, *temma*, *adār n-
ejemār*). La thèse d'une mauvaise conformation de la lchette ne serait donc pas incompatible avec celle de l'*aneghu*. Enfin on oint son anus affecté par les diarrhées persistantes d'un mélange d'autres herbes (entre autres de la *téjeregadé*, *artemisia judaica* ?) broyées sur le socle d'un mortier ; elles sont réputées être des remèdes contre la « chaleur » (*tuksé*), mot qui désigne un grand nombre de troubles et qui peut se traduire ici par « inflammation »⁶.

Les *kel-esuf* et *Esseghid*

31 décembre

Parlant de la maladie de son fils, Khadija a devant moi cette remarque : « *Imi a yetâtinn eddenét ; ärk essheghel, akid ärät kellu, imi a t-yetâwäyän* » : « C'est la bouche qui mange le monde ; les mauvaises entreprises, et tous les malheurs, c'est la bouche qui les produit. » Par « bouche » (*imi*), elle entend « mauvaise parole », ou « propos inconsidéré ». Elle ajoute dans la suite de la conversation qu'un nouveau lettré a diagnostiqué l'action des *kel-esuf* ou de l'*imi n-eddenét* « bouche du monde », expression synonyme de *imi* tel qu'elle l'a employé auparavant, ainsi que du mot *togärshät* employé par Jekourouf quelques jours plus tôt. J'apprendrai plus tard que ce lettré a confectionné un remède habituel dans la région ; il a écrit des versets coraniques sur une planchette qu'il a ensuite lavée pour faire boire l'eau du lavage à l'enfant. Un vieux forgeron, Lawan, arrivé peu après, se met lui aussi à parler avec Khadija des dangers de l'incontinence verbale. Parler d'autrui est dangereux, lui dit-il, surtout pour en faire la louange (*tédewit*) ; tant qu'à dire quelque chose à son prochain, mieux vaut encore que ce soit : « *Yelghân-ki Yälla* » : « Dieu te maudisse. »

1e janvier 1988

Un groupe de visiteuses conversent près de la tente de Khadija sur la maladie d'*Esseghid*. L'une d'elles affirme péremptoirement qu'il faudrait lui ôter la lchette. Une religieuse infirmière à Agadez m'apprendra qu'on recourt parfois à ce remède radical lorsqu'un enfant ne parvient pas à téter. Son fils refusant la tétée, Khadija a les seins douloureux. Elle demande à son jeune frère, Foufa, ainsi qu'à son fils aîné, Makhmoudan, de la libérer de son lait. Ils tétent et recrachent le lait dans une écuelle. Makhmoudan se fait gourmander parce qu'il avale le lait, ce dont les témoins s'amusent sans s'en offusquer.

⁶ Voir Fiore 1993.

2 janvier

Esseghid a pleuré pendant la nuit, mais Khadija me dit au matin qu'il a assez bien dormi, et qu'il semble accepter de se nourrir. Lorsque je reviens plus tard dans la journée après m'être absenté, je retrouve Khadija à nouveau inquiète. Elle estime que son fils a un regard étrange : il a les yeux presque révoltés. Une visiteuse venue pendant mon absence y a vu l'action d'un *karkäwi*, et a fourni un remède que Khadija appelle *amägäl en-karkäwatän*, « remède des *karkäwi* », sans préciser de quoi il s'agit. Les *karkäwi* sont des individus réputés pouvoir absorber à distance le sang de leurs semblables. En fait, ajoute Khadija, l'enfant a donné soudainement les premiers signes de ce mal alors qu'elle le ramenait de l'hôpital, il y a quelques jours. Comme elle poursuit en mentionnant qu'elle avait croisé quelques instants auparavant une Agadézienne connue d'elle, Kana suggère qu'il pourrait bien s'agir là de la *karkäwi* responsable. À Khadija qui proteste que cette femme est Agadézienne et qu'elle la connaît bien, Kana rétorque qu'il y a aussi des *karkäwi* parmi les Agadéziens. La question est apparemment de savoir s'il est possible que des gens connus et quotidiennement côtoyés soient des *karkäwi*, et les deux femmes ont là-dessus des avis divergents. Puis Kana se met à évoquer le souvenir d'une parente qui est morte ainsi, « bue » (*eméshi a tegâ*) par un *karkäwi*.

5 janvier

La scène se passe dans le campement d'Alkhassan, le beau-frère d'Abderrahman. Sur sa moto, Abderrahman fait régulièrement l'aller et retour entre Agadez et le campement. Il est passé la veille et nous a donné d'assez mauvaises nouvelles d'Esseghid. Jouwa est alors allée consulter un lettré du voisinage, connu pour pratiquer une forme de numérologie (*akhäsab*). Celui-ci a diagnostiqué l'action des *kel-esuf* mais n'a pas exclu que les *karkäwi* aient agi parallèlement, à un moindre degré. La conversation venant sur les *kel-esuf*, Alkhassan me dit qu'ils sont les « gens des tombes » (*kel-sensa*), expression qu'Akammaya glose en parlant des « gens qui ne sont plus » (*aghälak wen aba*). J'ai déjà entendu maintes fois ce genre de propos, que les lettrés déplorent comme une preuve de plus de l'incorrigible ignorance des Touaregs en matière de religion. Qu'Alkhassan, un musulman assez instruit dans sa religion, professe de telles opinions sur les *kel-esuf* me surprend. Comment les concilie-t-il avec les articles de la foi musulmane ? Je ne saurais le dire, mais je doute qu'il mette sur le même plan les premières et les seconds.

Abderrahman arrive peu après. Sa mère lui ayant dit que son lettré a parlé de *kel-esuf*, il s'exclame aussitôt que « les lettrés sont d'accord », faisant

allusion à l'un des lettrés agadéziens consultés par Khadija. Alors seulement sa mère ajoute : « *Imeshwan da ähân-tu* » : « Les buveurs y sont aussi », « buveurs » étant ici un synonyme de *karkäwi*.

6 janvier

Revenu en ville, j'apprends qu'Esseghid est toujours malade. Hier soir, une femme a confirmé aux siens qu'il s'agissait de la lulette, mais que la cure administrée quelques jours plus tôt n'était pas adaptée : on a massé son cou avec l'extrémité des doigts, alors qu'il aurait fallu masser plus haut, sous le menton, et avec le plat des doigts réunis. La visiteuse a ajouté que tout le mal venait des omoplates ; le « chemin (*tarräyt*) de la lulette » était derrière son dos, et c'est d'ailleurs pour cela qu'il avait tendance à se cambrer exagérément. Elle a soulevé la lulette de l'enfant de son doigt préalablement enduit d'un onguent. Pour elle, les problèmes apparaissent lorsque la lulette tombe (*toda*) ; il faut alors la soulever (*sedukkel*), car elle obstrue l'œsophage, causant diarrhées et vomissements. L'enfant aujourd'hui va mieux. Même lorsque la seule lulette est en cause, les diagnostics peuvent donc varier : pour les uns, elle est rétractée au point d'être invisible, pour les autres, elle est protubérante au point d'obstruer l'œsophage.

Le garçon aux beaux yeux

8 janvier

Je dois quitter Agadez pour plusieurs jours, ayant à faire à Niamey. J'apprends avant mon départ que Khadija a emmené son enfant à la femme dont j'ai entendu parler le 6 janvier, et que celle-ci a renouvelé ses soins. À mon retour le 14 janvier, Esseghid est guéri. On n'a pas vraiment tranché entre les divers diagnostics contradictoires portés sur son mal mais la question ne se pose plus.

4 février

Kablo est un vieil esclave vivant à une trentaine de kilomètres d'Agadez. Je suis venu passer quelques jours chez lui, accompagné de Khammadan, le frère cadet d'Abderrahman. Nos conversations sont toujours interminables et je n'en prélèverai que ce qui paraît pertinent pour mon propos. La conversation court sur la *togärshät*. Kablo est d'avis que l'*amegershi*, l'homme porteur de *togärshät*, est semblable au *karkäwi*. À la relecture de mes notes, j'ignore s'il faut comprendre qu'ils font courir à autrui des dangers comparables ou si Kablo a en tête une proximité plus profonde. Il ajoute que les Écritures (*elkettabän* : les livres) ne parlent pas du *karkäwi*, admettant donc que les croyances qui les concernent ne sont pas très orthodoxes. Selon

lui, le *karkäwi* a la faculté de voir l'âme de ses semblables, laquelle n'est pas à l'intérieur du corps mais se tient à son côté. Celui dont le *karkäwi* a emporté l'âme tombe malade. Si de plus, le *karkäwi* transforme l'âme en animal et l'égorge, comme il en a le pouvoir, alors le malade meurt. Il s'agit là d'une conception des *karkäwi* plus complexe que celles que j'ai rencontrées jusque-là. Kablo ajoutera plus tard que la *takerkewa*, le fait d'être un *karkäwi*, se transmet de parent à enfant. Il connaît des remèdes contre les méfaits des *karkäwi* : inciser l'oreille d'un âne totalement noir et boire son sang mêlé d'eau rend invulnérable à leur malveillance. Il cite aussi le cas de son frère qui, sentant qu'un *karkäwi* était en train de chercher à le « boire », récita mille fois la prière d'action de grâce appelée *Alkhämdu* et le fit mourir.

Peu après, un jeune homme vient nous rendre visite et reste quelques instants à converser avec Khammadan et les filles de Kablo. Après son départ, Khammadan et la plus jeune des filles tombent d'accord pour penser qu'il s'agit d'un *karkäwi*. Lorsqu'un *karkäwi* commence à « boire » quelqu'un (boire son sang ou son âme, ils ne précisent pas), on peut s'en apercevoir : le sang afflue à ses yeux, les larmes les embuent, la complexion de sa peau se modifie (elle se « gâte » : *éläm ighâsshäd*), il ne tient plus en place. Que le visiteur soit parti précipitamment est le signe qu'il a échoué dans sa tentative pour « boire » l'un de ses interlocuteurs. J'ai seulement remarqué que ce jeune homme à la conversation agréable et aux paupières ombrées de koheul semblait conscient de la beauté de son regard, mais peut-être est-ce précisément cela qui le rendait suspect.

Touaregs et *kel-esuf*

Ici s'arrêtera cette relation. Nous avons vu que les diagnostics portés sur la maladie d'Esseghid n'ont cessé d'être discutés et révisés. Les premières idées venues à l'esprit des parentes et des voisines sont celles qu'il est habituel d'invoquer lorsqu'un nourrisson est malade : mauvaise conformation de la lchette, *aneghu*. Puis, la maladie se prolongeant, on a envisagé des causes que nous appellerions surnaturelles – *kel-esuf*, *togärshät*, *tezma* ou *karkäwi* –, sans pour autant abandonner les premières hypothèses. Les diagnostics de la seconde série ont tous été suggérés par des personnes extérieures au proche voisinage, lettrés musulmans ou vieillards vaguement guérisseuses : un diagnostic de ce genre s'impose rarement s'il n'a pas reçu la sanction d'un spécialiste. Des paroles innombrables qui ont accompagné le petit Esseghid dans sa souffrance et Khadija dans son inquiétude, seule une partie mettait en cause les *kel-esuf*. Loin de constituer un discours autonome, les propos que les Touaregs tiennent sur ces êtres de silence sont toujours mêlés à mille autres propos avec lesquels ils forment comme un tissu sans couture.

Dans l'histoire d'Esseghid, ce tissu semble avoir été fait de trois pans principaux. Tout d'abord, plusieurs témoins ont associé les *kel-esuf* à la *togärshät*, affirmant que la parole intempérante, et plus particulièrement la louange, peuvent susciter leur malveillance à l'égard de celui qui en est l'objet, ou le rendre plus vulnérable à leurs prises. Khadija a également parlé de la *tezma*, le mal causé par les envieux – affirmation qui n'est pas sans lien avec la précédente car les Touaregs soupçonnent volontiers un éloge trop bruyant de cacher des pensées envieuses⁷. Se plaindre de la *togärshät*, comme l'ont fait Khadija, Lawan ou Jekourouf, est un sujet de conversation fréquent chez les Touaregs. Nous retrouvons là l'importance de la retenue langagière, déjà aperçue dans mon article de 1989 : de même qu'il convient de voiler son propos, de lui faire suivre les détours ombreux de la *tangält* plutôt que la ligne droite et claire d'une parole trop abrupte, on doit veiller à ne pas nuire à autrui par des paroles louangeuses. Ainsi, quelques semaines après cette conversation entre Lawan et Khadija, une parente d'Abderrahman m'a confié que c'était pour avoir été un jour complimentée sur la blancheur de ses dents – signe de beauté très apprécié chez les Touaregs – qu'elle était aujourd'hui édentée malgré son jeune âge. De même, en novembre 1984, j'eus la tristesse de retrouver Khashim, un forgeron que j'avais connu jovial et énergique, miné par un mal qui allait l'emporter quelques mois plus tard. Tout cela est la faute de mes confrères, me dit-il, ils m'ont fait la réputation d'être un très bon ouvrier, capable de fabriquer plusieurs épées par jour, et me voilà incapable aujourd'hui d'en fabriquer aucune.

Pour éviter de se rendre responsable de tels malheurs, celui qui se surprend à émettre une opinion un tant soit peu favorable sur un tiers doit s'écrier aussitôt *Bismillah !* « Au nom de Dieu ! », ou *Tabarak Allah !* « Que Dieu soit béni ! » – transférant ainsi vers le Créateur la louange imprudemment faite à la créature. Ces deux formules reviennent constamment dans les conversations, aussi souvent que le *Tidet ghas !* « [Je ne dis] que la vérité ! », par lequel on proteste de sa sincérité lorsqu'on recourt à la *tangält*. Toujours le souci de la parole... Prenons garde cependant que si l'on proclame en Touareg la véridicité de son ombreuse parole, c'est en musulman qu'on célèbre les bontés dont le Très-Haut gratifie ses créatures. Touaregs et musulmans, ces hommes sont à la fois l'un et l'autre, jusque dans leur langage. Le souci de la parole se présente donc sous deux faces distinctes, tout comme l'improbation frappant celui qui s'en montre insoucieux. Être malhabile au jeu de la *tangält* est manquer aux usages, dire trop haut du bien d'autrui est tout bonnement dangereux. On rit de celui qui dit trop platement

⁷ Il s'agit là d'une idée très répandue, et bien au-delà du domaine touareg (voir, par exemple, Westermarck 1926, chapitre 8 ; Djéribi 1988 : 35).

sa pensée ou se montre sourd à des propos voilés, on se plaint de l'homme dont le bavardage porte guignon à ses semblables.

Ensuite, nous avons vu les *kel-esuf* soupçonnés d'agir de concert avec ce *karkäwi* que Kablo mettait pour sa part en rapport avec le porteur de *togärshät*. Peut-être le vieil homme sentait-il une parenté entre le regard insistant du premier et la parole indiscrette du second, ce qui ne serait pas surprenant quand on sait que beaucoup de cultures sont sensibles à cette parenté. Par exemple, là où le français ne connaît que le mauvais œil, qui « guigne » et porte guignon, l'anglais dispose des deux expressions parallèles *evil eye* et *evil mouth*. Ce point demanderait sans doute un complément d'enquête, et c'est pour placer un jalon dans cette enquête encore à poursuivre que j'ai mentionné au sujet des *karkäwi* plus d'informations que mon propos n'en exigeait⁸.

Enfin, nous avons entendu Abderrahman et son épouse affirmer que les *kel-esuf* sont les « gens des tombes ». Affirmation répandue à laquelle *La tente dans la solitude* faisait jouer un grand rôle – un rôle peut-être excessif car l'identité entre les *kel-esuf* et les morts prenait dans l'ouvrage le statut d'une croyance, d'un dogme, alors qu'il ne s'agit probablement que d'une opinion ou même une manière de parler. En tout cas, si croyance il y a, il me semble aujourd'hui que c'est avant tout aux yeux de ceux qui ne la partagent pas, les musulmans zélés qu'elle scandalise⁹. Il paraît de toute façon difficile d'affirmer que les *kel-esuf* agissaient dans le cas présent en tant que morts malveillants. Remarquons de plus que l'expression employée spontanément par Alkhasan est « gens des tombes » et non tout simplement « les morts », ce qui semble indiquer qu'il pensait moins à l'idée de la mort en général qu'à l'effroi des cimetières et au silence des tombeaux¹⁰.

⁸ On a peu de données sur les croyances relatives à ces êtres. Aymard (1911 : 59) attribue des traits comparables à des êtres appelés *akiriko*, un mot proche de *karkäwi*.

⁹ J. Pouillon (1979 : 46) ne disait-il pas que « c'est l'incroyant qui croit que le croyant croit » (voir aussi Lenclud 1977) ? Il faut évidemment transposer : l'incroyant, ici, c'est le musulman rigoriste.

¹⁰ On serait mieux armé pour établir le statut de ce que les Touaregs du nord du Niger disent des *kel-esuf* si l'on disposait de données comparatives. Elles sont assez minces. Ainsi, pour l'Ahaggar, Steinilber-Oberlin (1934 : 89) nous dit, sans préciser, que « les kel-esouf sont les revenants ». Bissuel (1888 : 32) évoque les « Kil es souf ou Ahl et Trab (revenants) ». On ne sait pourquoi il présente comme équivalentes une locution touarègue et une locution arabe, ni pourquoi il traduit celle-ci par « revenants », alors que la traduction littérale en serait « gens du sol ». Il est un fait que les *kel-esuf* reçoivent parfois l'appellation de *kel-amädal*, l'équivalent tamacheq de *ahl et-trab*. Peut-être a-t-il travaillé avec des interprètes arabes. On lit chez Benhazera (1908 : 59) : « Il ne faut pas coucher au campement à côté des outres ou des cendres, à cause des génies ou des revenants “kel esouf” (gens du vide) qui y habitent. » Stefanini parle « des génies et des revenants (*Kel Ahinen* [il faut sans doute comprendre : *alhînen*, variante septentrionale de *eljinän*] ou *Kel Esouf*) » (1926 : 129). Sans nommer les *kel-esuf*, Lhote (1955 : 337) évoque les suicidés qui errent éternellement. Peut-être faut-il aussi

Vivant sur les lisières des espaces habités, les *kel-esuf* se tiennent aussi sur les lisières de la parole, lesquelles peuvent être franchies à la fois par l'excès et par le manque. Le manque, comme on l'a rappelé en début de l'article, c'est le silence des déments et des muets ; c'est peut-être encore l'oubli où lentement quand leur nom s'est perdu s'efface les trépassés. L'excès, ce sont les paroles intempérantes, proches du silence en ce qu'elles se distinguent tout autant que lui de la parole mesurée dont les Touaregs ont le souci de ne pas interrompre le fil. Les *kel-esuf* représenteraient en quelque sorte l'envers de la sociabilité telle que les Touaregs la conçoivent, faite en son principe d'un tissage ininterrompu de paroles retenues et voilées. Lorsqu'ils parlent des *kel-esuf*, c'est d'eux-mêmes qu'ils parlent, ou plus exactement de ce qu'ils ne veulent être à aucun prix. Qui peut dire si ce n'est pas pour cela qu'ils en parlent si souvent ?

Certaines des caractéristiques des *kel esuf* invoquées dans mes travaux précédents se retrouvent dans cet article. D'autres sont apparues. À l'évidence, les ramifications du réseau dans lequel sont prises les opinions entretenues à leur sujet n'ont pas livré tout leur secret et elles sont sans doute très emmêlées. Si les *kel esuf* représentent le double grimaçant des relations que les hommes peuvent avoir entre eux, ils ne peuvent que changer d'attributs, tout simplement parce que les relations changent. On a relevé ici, sans forcer le trait, ce qui semblait rester stable à travers ces changements. Il était important de noter cette stabilité : bien que le travail de l'ethnologue puisse seul construire les objets dont il parle, il n'en demeure pas moins que cette construction fait référence à une réalité qui lui est extérieure. C'est cette extériorité du référent du discours sociologique qu'on perçoit dans les plages de stabilité de ce discours. Ce n'est pas faire preuve d'un positivisme exagéré que de conclure par ces mots.

Bibliographie

- Albert, J.-P., 1992. Comment justifier une interprétation, in G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud, *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 139-151.
- Al-Mas'oudi, 1962. *Les prairies d'or*, Trad. Barbier du Meynard et Pavé de Courteille, revue par Charles Pellat, Paris, Geuthner, 3 t.

invoquer encore cette note de Vermale (1995 : 186) : « Dans d'autres endroits, quiconque passe, la nuit, entend des cris. Ce sont des endroits où eurent lieu des combats entre les Kel Ahaggar et les Kel Ajjjer ». Pour l'Air, le capitaine Jean (1909 : 228) écrit sans mentionner explicitement les *kel-esuf* : « Dans quelques tribus on croit aux revenants, et ceux qui affirment avoir vu des fantômes errant la nuit sur les cimetières, sont nombreux. » Pour les Iwellemmedan, Aymard écrit (1911 : 64) : « Certains djins sont les âmes de Touaregs morts il y a fort longtemps, plus d'un siècle. » C'est trop pour rejeter l'idée d'un lien entre les *kel-esuf* et les morts, trop peu pour préciser ce lien.

- Aymard, A., 1911. *Les Touareg*, Paris, Hachette.
- Benhazera, M., 1908. *Six mois chez les Touaregs du Hoggar*, Alger, Jourdan.
- Bissuel, Capitaine H., 1888. *Les Touaregs de l'Ouest*, Alger, Jourdan.
- Blanguernon, C., 1955. *Le Hoggar*, Paris, Arthaud.
- Casajus, D., 1985. *Peau d'Âne et autres contes touaregs*, Paris, L'Harmattan.
- 1987. *La Tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme / Cambridge, Cambridge University Press.
- 1989. Le poète et le silence, in *Graines de Paroles. Écrits pour Geneviève Calame-Griaule*, Paris, Éditions du CNRS : 283-297.
- Chelhod, J., 1986. *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Djéribi, M., 1988. Le mauvais œil et le lait, *L'Homme* 105, XXVIII (1) : 35-47.
- Fiore, B., 1993. La maladie « naturelle » et ses soins chez les Touaregs, postface à Fadi Walett Faqqi, *Isefran, maladies et soins en milieu touareg*, Perugia, Centro sperimentale educazione sanitaria interuniversitario : 48-62.
- Jean, Capitaine, 1909. *Les Touaregs du Sud-Ouest : l'Ayr*, Paris, Leroux.
- Keenan, J. H., 1977. *The Tuareg. People of Ahaggar*, Londres, Allen Lane.
- Khamidoun, A., 1976. *Contes et récits des Kel-Denneg*, Copenhague, Akademisk Forlag.
- Lenclud, G. 1977. Médor et Minet. En lisant Jean Pouillon, *L'Homme* 143 : 123-131.
- Lhote, H., 1955. *Les Touaregs du Hoggar*, Paris, Payot.
- Nicolaisen, J., 1961. Essai sur la magie et la religion touarègues, *Folk dansk etnografisk tidsskrift* 3 : 113-162.
- Pouillon, J. 1979. Remarques sur le verbe « croire », in Izard M. & P. Smith (dir.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard : 43-51.
- Stefanini, J., 1926, *Au pays d'Antinea*, Paris, Plon.
- Steinilber-Oberlin, E., 1934. *Au cœur du Hoggar mystérieux. les Touaregs tels que je les ai vus*, Paris, Éditions Pierre Roger.
- Vermale, P., 1995. *Au Sahara pendant la guerre européenne*, Calvisson, Éditions Jacques Gandini [1926].
- Westermarck, E., 1926. *Ritual and belief in Morocco*, Londres, MacMillan & Co.