

Noces de vent : épouser le vide ou l'art nomade de voyager

Hélène Claudot-Hawad

▶ **To cite this version:**

Hélène Claudot-Hawad. Noces de vent : épouser le vide ou l'art nomade de voyager. Hélène Claudot-Hawad. Voyager d'un point de vue nomade, Paris-Méditerranée, pp.11-36, 2002. halshs-00474017

HAL Id: halshs-00474017
https://shs.hal.science/halshs-00474017

Submitted on 18 Apr 2010

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.

Paru dans *Voyager d'un point de vue nomade* (sous la dir. de Hélène Claudot-Hawad), Paris, Editions Paris-Méditerranée, 2002, pp. 11-36

Noces de vent : épouser le vide ou l'art nomade de voyager

Hélène CLAUDOT-HAWAD

Taghimit taghimit,
awzlu awzlu

Cette maxime de l'Aïr (*Ayer*), que l'on peut traduire par « le séjour, c'est le séjour ; le voyage, c'est le voyage », insiste sur l'opposition de « nature » entre deux notions : d'un côté, celle de *taghimit*, le « séjour » qui dénote également le repos et la manière de s'asseoir et, de l'autre, *awzlu* , qui en *tamajaght* désigne le « voyage » en général.

Définir le voyage cependant est moins simple qu'il n'y paraît. En effet, le « mouvement » sur des distances souvent importantes fait partie intégrante de la vie nomade, or tout mouvement n'est pas nécessairement vu comme un voyage ; d'autre part, l'amplitude même du déplacement, pas plus que sa durée, ne semblent constituer des critères décisifs pour opposer ce qui est voyage à ce qui ne l'est pas.

Pour saisir le sens de ce concept en touareg, il paraît utile au préalable de le situer dans un système de représentations plus large dont je définirai ainsi les principes de base.

Le premier est le caractère *dynamique* prêté à toute chose, tout être, tout élément constitutif de l'univers, chacun étant perçu en mouvement (*temtekuya*) sur un parcours dessiné à l'image du parcours cosmique.

Le deuxième postulat est que cet itinéraire, jalonné d'étapes, correspond à une « ascension » ou à une élévation, mettant en jeu un *principe hiérarchique*. Autrement dit, les différentes étapes du parcours accompli ne sont pas équivalentes.

La troisième proposition est que chaque élément constitutif de l'univers possède, à l'étape où il est parvenu, un double, un *alter ego*, un pair, défini selon un axe cette fois horizontal qui met en valeur un *principe d'égalité*.

Enfin, quatrième axiome, pour avancer, pour marcher, la compétition entre les *alter ego* est présentée comme nécessaire[1]. Autrement dit, ce qui génère le mouvement, la vie, c'est la rivalité, la friction et l'émulation entre les parties jumelles du monde,

[1] Cette notion de « compétition », est très prégnante dans les représentations de l'ordre social chez les Touaregs (voir la notion de « course », Claudot-Hawad, 1993) et plus largement dans l'espace nord-africain ; elle a été développée par Ibn Khaldoun dans son interprétation du changement social comme le souligne Bonte 1998, chap. XII.

c'est-à-dire entre soi et les autres. Pour qu'il y ait compétition, la pluralité et l'irréductibilité des éléments, ainsi que leur égalité, est indispensable, idée que je traduirai par un *principe de pluralité* – qui peut s'exprimer sous une forme duelle, mais pas uniquement – , bref une pluralité utile à la marche du monde et de la société, et donc à la prolongation de soi.

Le paradigme du nomadisme

Dans ce cadre, on voit bien que la vie elle-même, sous toutes ses formes – qu'il s'agisse de la vie sociale, du mode de vie, du développement de la personnalité, de l'éducation… - est conçue comme un *parcours* comprenant des étapes déterminées, comme une avancée vers des lieux inconnus qu'il faut domestiquer, ou encore comme une marche qui refoule infiniment le vide.

Le « voyage » n'est qu'un prolongement de la même logique : il correspond au *franchissement d'un seuil* du connu vers l'inconnu, vers ce qui est considéré comme l'extérieur du parcours nomade régulier. Il implique la traversée d'un espace dangereux pour atteindre l'étape visée. Notons cependant que l'on peut en dire autant du passage qui conduit d'une étape à l'autre dans le parcours nomade, bien que la part de l'inconnu soit moins importante dans ce cas puisqu'il s'agit d'une route déjà parcourue auparavant.

Dans plusieurs publications antérieures[2], nous avons développé avec Hawad l'analyse de ces relations interactives entre « l'intérieur » (symbolisé par la maison, *ehan*) et « l'extérieur » (*essuf*). Les frontières du monde menaçant et stimulant que représente l'extérieur sont repoussées de plus en plus loin par l'individu au fur et à mesure qu'il grandit, dans tous les sens du terme, c'est-à-dire qu'il élargit son réseau de relations et son champ d'action. Pour parvenir à ce résultat, il doit « défricher le vide », autrement dit explorer ce qui est lui est étranger et apprendre à le maîtriser. De ce point de vue, le « voyage », perçu comme une conquête de l'inconnu, apparaît fondamental : il fait partie intégrante de l'éducation et du perfectionnement de tout individu. Il prolonge la vision nomade du monde.

En fait, les thèmes du franchissement d'étapes et de la domestication du vide servent à définir le sens philosophique même du nomadisme : *taglé*, autant que celui du voyage. Quelle différence alors sépare ces deux notions ?

Le concept de nomadisme implique l'idée de boucle, de parcours infini en spirale qui reproduit le mouvement de l'univers et « bâtit » le territoire ou la tente en conformité avec le modèle cosmique. Il connote un mouvement cyclique, récurrent, universel, cosmologique, avec des étapes stables et régulières, renvoyant au sens général du mouvement vital et de l'ordre du monde. Par contre, la notion de « voyage » se réfère à des cheminements particuliers plus contextuels, dont les étapes sont encore indécises et instables, et qui n'entraînent pas le monde entier dans leur sillage. Ces actions sont nécessaires à la « construction » des individus, mais contribuent également à celle de la société.

Pour tenter d'expliciter la relation qu'entretiennent ces deux notions dans les représentations touarègues, je me réfèrerai à une métaphore employée par Hawad qui met en relation le tissage de l'abri et celui de la toile d'araignée. Dans cette vision, le parcours nomade est décrit comme le fil circulaire que dévide l'araignée pour tisser sa toile en spirale, tandis que les voyages sont comparés aux rayons de la toile dont les

[2] Voir en particulier Claudot et Hawad, 1983 et 1987.

plus longs servent à accrocher l'édifice aux branches. Le voyage a ici l'apparence d'un parcours linéaire , un lien tendu vers un point qui devient un piquet d'amarrage. Il a le rôle du « tendeur » qui fixe ou arrime la tente et rend donc l'abri solide. La traduction poétique de ces deux notions énonce, de manière on ne peut plus claire, la nécessité du voyage pour consolider la position d'une maison.

Inversement, si l'on tente de caractériser le fait d'être chez soi, on constate que cet état suppose toujours la présence de ce qui constitue « l'abri », ce qui est « construit » et protège (au sens concret comme abstrait), c'est-à-dire la tente et tout ce qui la symbolise et assure son assise et sa pérennité. C'est pourquoi, se déplacer avec sa « maison » (tente, mobilier, troupeaux, épouse, lignée[3]…) ou du moins une partie consistante de sa maison, ne signifie pas voyager à proprement parler. C'est le cas par exemple des déplacements saisonniers du campement ou encore de celui de la jeune mariée qui part s'installer chez ses alliés avec sa tente[4], son entourage d'artisanes et de domestiques, ses troupeaux et ses biens.

Ainsi, l'opposition essentielle qui permet de distinguer « voyage » et « séjour » est bien de savoir si ce déplacement se fait en laissant en arrière sa maison ou au contraire en l'emportant avec soi. Même si elle se trouve à l'extérieur du territoire habituel, la tente en effet conserve son rôle de « maison » et forme une enclave identitaire forte.

Le voyage par contre implique un éloignement de tout ce qui constitue l'abri, sur le plan matériel, social, parental, culturel … Il signifie la rupture avec la charpente et les repères structurants, qu'ils soient concrets ou abstraits. Dans cette situation, le voyageur représente à lui seul une entité qui doit pouvoir être autonome et résister aux dangers de l'extérieur qui l'environnent et le menacent d'assimilation (litt. d' « avalement » : *alamaz*), de « métamorphose » (*tanabadya*) , de mutation involontaire .

Femme-abri et homme errant : une gestion différente de l'*essuf*

La vie apparaît comme un itinéraire comprenant une série d'étapes à franchir. Les êtres comme les choses sont perçus en mouvement, lancés sur un parcours à accomplir qui leur permet de se rapprocher de la perfection ou de l'excellence. Au coeur de cette élévation, il y a donc le franchissement de différents seuils, une marche ou un voyage dont le bénéfice, à l'échelle humaine, est un capital en termes d'élargissement des liens sociaux ou des réseaux acquis par l'accumulation des paliers où chacun peut croiser et domestiquer l'inconnu.

La différence des rôles sociaux et symboliques attachés aux femmes et aux hommes dans cette aire culturelle a des répercussions directes sur leurs façons respectives de « voyager ». La femme appartient au monde de l'intérieur, de la maison (*ehan*) : elle incarne le cœur de la société, le noyau du monde civilisé et endosse la fonction protectrice de l'abri – notion traduite également par l'image du « creux » (*abatul*), ou encore du « giron » (*ébawel*) - qui seul permet aux éléments errants de se stabiliser . Au contraire, l'homme est assimilé à l'*essuf*, au monde de l'extérieur, et son intégration à

[3] Pour la définition de *ehan*, « maison », voir Claudot-Hawad, 1996a.

[4] La tente de la jeune mariée comprend au moins un élément provenant de la tente de sa mère et marquant l'appartenance lignagère de la nouvelle tente.

une tente nécessite une suite de rituels de domestication destinés à maîtriser son caractère sauvage : l'une de ces étapes est le voilement .

Dans cette construction symbolique, les hommes sont définis par excellence comme des « voyageurs » circulant entre les tentes, tandis que les femmes incarnent la partie stable de la société, l'assise inamovible, le pilier. Ce caractère particulier des composantes féminines de la société s'exprime sous des formes multiples et récurrentes dans le domaine rituel. Il se manifeste également sur le plan linguistique à travers des métaphores claires traduisant le rôle féminin protecteur et stabilisateur[5]. Il s'exprime encore au niveau graphique par la représentation systématique des femmes en posture assise comme le remarque S. Walentowitz au sujet de dessins d'enfants (*infra*), observation que l'on peut du reste élargir aux œuvres des peintres touaregs modernes (voir par exemple Rissa Ixa et Hawad). Ces faits montrent l'intériorisation profonde et souvent inconsciente de ces conceptions symboliques de l'ordre du monde.

Dans ce contexte, bien que la philosophie de la quête du savoir et de l'élévation de soi associées au voyage se retrouve dans tous les cas, on comprend qu'hommes et femmes s'investissent dans des types de voyages et des manières de voyager souvent différents.

De fait, la nécessité du voyage s'exprime à travers l'idée générale que pour trouver sa place dans la société, tout être doit marcher ou voyager jusqu'à ce qu'il fasse *tadwat*, terme qui, dans l'Aïr, désigne au sens propre l'étape de la marche entre l'aube et le crépuscule, et, au sens figuré, le mariage.

Dans ce modèle qui peut être appliqué à chaque individu, les situations de l'homme et de la femme ne sont cependant pas interchangeables. Au cours de la halte qui marque l'aboutissement du voyage, en effet, l'homme doit trouver un abri où entrer, tandis que la femme représente - ou du moins a la vocation de représenter - l'abri lui-même.

C'est pourquoi, par définition, la femme accomplie - qui ne peut être incarnée que par la femme mariée - ne voyage pas[6], dans le sens où, quel que soit le lieu physique où elle se trouve, elle est et demeure le « centre » de l'espace social, du plus restreint au plus large (famille nucléaire, lignée, clan, société…). Par son rôle social, elle appartient au noyau stable autour duquel gravitent les éléments périphériques de la tente.

C'est dans ce sens que l'on dit que le voyage (*awzlu*) est d'abord une affaire d'homme, tandis que les déplacements féminins tendent à être assimilés plutôt au mouvement fondateur de l'ordre du monde, c'est-à-dire au nomadisme : *taglé*.

Qu'advient-il de l'individu qui affronte l'inconnu, c'est-à-dire le monde de l'*essuf* ?

Le risque, pour l'homme en tant que représentant de l'*essuf* – qui n'a pu entrer dans la tente qu'à la suite d'un processus de « domestication » – est de se diluer ou de se dissoudre dans le monde sauvage dont il est issu. Les bagages qu'il emporte représentent dans cette perspective des ancrages qui le retiennent au monde civilisé ou encore des boucliers qui le protègent des « vents » de l'extérieur.

De l'autre côté, la situation de la femme est imaginée comme celle d'un œuf protégé par sa coquille : le danger encouru est que la coquille soit percée et que l'*essuf* s'immisce à l'intérieur, situation de viol (*arakab*) que seuls le poids et la solidité d'une tente empêchent, transformant alors cette rencontre avec l'*essuf* en un échange, une alliance ou une conquête du vide. Le dispositif qui permet de renforcer la coquille de l'œuf est l'*ébawel* et les biens indivis (*akh n ébawél*, « le lait d'ébawél ») qui le

[5] Voir à ce sujet Claudot-Hawad, 1989.

[6] Notons que ce trait de l'immobilité féminine fait partie des leit-motiv repris par les auteurs médiévaux de langue arabe comme par exemple Ibn Battuta au XIVe siècle, qui note à propos des 'anbiya que : « leurs femmes ne voyagent point et même si elles le désiraient, leurs familles s'y opposeraient » (in Cuoq, 1975 : 296).

nourrissent et que les hommes font fructifier au bénéfice de leur parenté matrilinéaire. Cette vision met en relief la complémentarité des rôles masculins et féminins. En ces temps de crise, le débat porte sur le fait que « les œufs sans *ébawel* sont mous - ou encore « nus » - et n'éclosent de rien », car ils n'ont pas été couvés :

Tikekiten tiwer ébawel ezafen, wer tefrureynet wala aret.

Autrement dit, si pour l'homme qui sort de la tente, le danger est de revenir à sa nature sauvage, pour les femmes, c'est de se faire envahir par le vide. Dans l'éducation des filles, les remontrances destinées à corriger des manières non conformes au code de la pudeur par exemple, utilisent largement ces notions de défense contre l'*essuf*.

Il est clair dans ce schéma que l'homme capable de résister au monde de l'extérieur, et donc de voyager, est celui qui est parfaitement intégré au monde de la civilisation, et qui en a acquis les outils. Sa masculinité dangereuse liée à l'*essuf* apparaît alors neutralisée par un processus de « féminisation », qui lui permet de comprendre les deux faces du monde, l'intérieur et l'extérieur, l'identité et l'altérité, le féminin et le masculin. Il peut ainsi dépasser cette opposition. Franchir cette étape le conduit à terme à l'état distancié d'*aggag*, sage qui se situe au-dessus des règles de l'ordre social, et devient l'intermédiaire entre des sphères plus larges, le visible et l'invisible.

Pour la femme, on comprend que cette force de contrebalancer le poids de l'extérieur soit liée à sa position parentale et sociale dans la lignée qu'elle représente, de l'ancêtre fondatrice de la tente à la jeune descendante non mariée, où toutes les gradations du pouvoir d'autonomie se déclinent par rapport à l'*essuf*, comme l'exprime la septuagénaire Ghayshena welet Akédima des Ikazkazen (Sikerat, 1989) en ces termes allusifs mais significatifs :

> « Notre rôle, c'était la promenade, les veillées, les rencontres et les réunions, celles du désir de notre âme. Quand nous étions fatiguées de rester au campement, nous quittions les tentes pour l'*essuf*, où nous dormions. »

Sous une apparence anodine, ce discours livre en fait tous les indices correspondant à la stature sociale importante du personnage : la capacité à représenter sa maison dans les rencontres et manifestations publiques les plus larges et, au-delà, à dormir dans la solitude de l'espace inconnu sans disparaître.

Une entreprise masculine nécessaire mais dangereuse

Chez les Touaregs, le voyage est donc vécu comme une action indispensable à la société pour établir et renforcer sa charpente. Il est toujours assimilé à une quête de savoir, d'ouverture, d'échanges et finalement de pouvoirs ; on lui prête un caractère éducatif et formateur pour l'individu, apport dont la collectivité tirera bénéfice.

Dans ce domaine, un chant des artisans (*inaden*) – dont le rôle de juges et d'arbitres de la société est mis en scène dans les fêtes – donne clairement le ton en émettant comme vœu de prospérité à la communauté ambiante le fait d'avoir trois garçons : tous trois sont vus comme des « voyageurs » dont les itinéraires se croiseront ou iront de pair. Ainsi, l'un tiendra l'épée (*iyen ad ikel takuba*), vers associé à un commentaire explicatif intéressant, précisant qu'il boira des potions (*ad ishu*

ikhatantalan), allusion non seulement aux souffrances à endurer, mais au savoir « païen » des guerriers initiés ; le second garçon tiendra le « livre » (*iyen ad ikel elkettab*) c'est à dire le Coran, autrement dit il cherchera la science (*ad igmi masnét*) sous-entendue musulmane, et le troisième fera du négoce (*ad iferd*), trois activités dont la conjugaison est donnée comme la plus avantageuse pour la société.

A l'opposé, beaucoup d'expressions disqualifiantes renvoient pour les hommes au fait de ne pas voyager, c'est-à-dire de ne pas oser affronter l'inconnu, autrement dit de refuser la possibilité de « s'élargir » ou d'élargir son horizon, bref de rester à l'état d'avorton social et culturel : dans ce sens, *asagaras* désigne « l'hibernant » (de *tagrest*) ou encore *téfekt,* « le grain qui n'a pas germé » , le fruit sec.

Une maxime définit ainsi celui qui ne voyage pas :

Téfekt ta yatakamat ekeji daw tendé,

c'est-à-dire « le grain non germé que le poulet picore sous le mortier », signifiant qu'un tel individu**,** pareil au grain stérile échappé au pilon du mortier, n'amène rien à la société : il ne lui sert ni de semence pour l'agrandir, ni d'aliment pour la nourrir.

Si le voyage apparaît manifestement comme une action nécessaire pour renforcer l'assise de la collectivité et son pouvoir d'action, il représente en même temps une épreuve dangereuse. Il implique une traversée de l'*essuf*, c'est-à-dire du monde inconnu, du *« désert »,* du *« vide »*. Le voyageur est considéré comme « un fiancé de l'*essuf* » (*eshlu n essuf*) qui va être épousé par ce monde différent et inquiétant vers lequel il se rend, mais qui doit aussi se montrer actif dans cette rencontre, c'est-à-dire être lui-même capable de la provoquer, de l'assumer et de supporter la « métamorphose » (*tenebda*) qu'implique le fait de fréquenter l'*essuf*, exprimé par la notion de « cohabitation », sous-entendant le partage du repas ou de la couche (*enemensi*[7]).

En dehors de la faim et de la soif qui guettent les voyageurs, il existe une panoplie riche et complexe de maladies mentales et physiques liées à la rupture avec l'environnement familier. Le heurt avec ce qui est étrange peut être brutal et traumatisant. Les dérangements qui en résultent se traduisent par une perte d'orientation, un désordre du corps (vomissements, tournis, maux de tête…) et de l'esprit, et sont traduits par une profusion de termes comme *anakaw* (égarement), *taqenéghaf* (littéralement « ce qui noue la tête » et provoque une perte d'orientation, des nausées, des malaises d'angoisse), *anezgum* (« esprit, souci »), *aneghu* (sevrage, perte d'appétit), *essuf* (« solitude »), *alwa* (mal du pays), *tujya* (nostalgie), *tewerga* (solitude), *akharak* (désorientation), *ayay* (errance)... En réponse à ces désordres du corps et de l'âme, la médecine touarègue offre, à partir des symptômes variés, une palette de réponses médicales intéressantes à étudier.

On comprend dans ce contexte pourquoi le voyage, loin de toute improvisation, nécessite de sérieux préparatifs.

Les bagages, ancrage du voyageur

La qualité et la quantité du « matériel » (*imutag*) emporté sont un bon révélateur des types d'« extérieur » que la personne va affronter, du proche au lointain, du moins menaçant au plus redoutable. Elles donnent des indices précis sur la durée et l'itinéraire

[7] *Enemensi* est la forme élégante par exemple pour désigner les rapports sexuels.

du voyage, et sur l'importance des rencontres prévues. En fonction des degrés de l'altérité « épousée », le voyageur fait en effet recours à des bagages plus ou moins lourds, plus ou moins élaborés[8], qui sont capables de garantir son autonomie et son intégrité.

La question des « bagages » prend évidemment une importance toute particulière dans un environnement extrême comme le Sahara. L'ensemble du matériel indispensable tel que les outres et les sacs - qui servent à transporter l'eau, les vivres, les effets-, les animaux de bât et les montures, la quantité et la qualité des provisions, le fourrage, le bois de chauffe, les cordes pour puiser l'eau.., tout doit être minutieusement calculé et apprêté pour donner une chance d'aboutissement à la traversée de contrées peu hospitalières d'où sont absents les éléments qui permettent à l'être humain de survivre (nourriture, boisson, abri…). Etre capable d'établir ce type de prévisions fait partie de l'apprentissage dispensé aux enfants qui sont associés depuis l'enfance aux discussions menées à ce sujet.

Si ces provisions de route et ce matériel sont importants, ils ne sont cependant pas suffisants. Voyager nécessite également de recourir à de nombreux savoirs : sens de l'orientation, géographie, maîtrise des armes, soins médicaux et vétérinaires, connaissances des langues étrangères, et divers autres outils culturels (*amettal*) et psychologiques pour affronter des mondes extérieurs sans risque de se laisser déstabiliser...

De manière significative, les préparatifs liés aux bagages de chaque voyageur sont pris en charge, dans l'Aïr, par ses parentes matrilinéaires, c'est-à-dire les représentantes de la « tente » (*éhan*) dont il est issu. C'est en général la sœur, ou la cousine matrilinéaire, assistée de son entourage domestique : artisanes (*tinaden*) et esclaves (*tiklaten*) qui s'occupent des opérations. Ce fait renvoie aux rôles endossés par les femmes incarnant la protection, la stabilité, la culture. Dans la logique de ce schéma, il revient à la femme-tente de fournir à celui qui sort de l'abri les outils ou munitions nécessaires - c'est-à-dire les biens à la fois matériels (provisions…), culturels (*errezu* : les « humanités ») et symboliques (honneur) – qui lui permettront de résister aux dangers qui l'attendent. L'aboutissement et le succès d'un voyage mettent en jeu au bout du compte l'honneur (*ezzebun*) féminin, la renommée et la puissance de la maison d'où l'action est partie. Le voyageur représente en effet un élément de la tente projeté dans le monde extérieur : s'il n'est pas armé et ne peut faire rempart à l'*essuf*, il devient une « faille » (*tizé*) où l'altérité peut s'infiltrer ; sa vulnérabilité en fait un vecteur privilégié du monde extérieur qui a la voie libre, alors, pour attaquer et « envahir la tente » .

Dans cette vision interactive de l'identité, sans arrêt renégociée avec l'Autre, le voyage est comparable aux autres types de relations - qu'elles soient d'ordre politique, militaire, économique, social, matrimonial, culturel, symbolique…- engagées avec l'extérieur.

Le dispositif de protection du voyageur - comprenant ce qui nourrit, ce qui abrite, ce qui humanise, ce qui permet de conserver son intégrité - fait écho à divers aspects institutionnalisés de l'ordre social. Il peut être rapproché par exemple de la dotation que la jeune fille qui se marie reçoit de sa famille, ou encore des biens matériels, culturels et symboliques que le maître donne à l'esclave lorsqu'il l'affranchit.

Transposées à l'échelle de la collectivité, ces précautions correspondent à la logique de certaines règles sociales qui instaurent la circulation en voie matrilinéaire de biens et de pouvoirs permettant aux individus de survivre, de « manger », de se

[8] Voir *infra* l'article de C. Hincker.

sustenter, selon les images locales. C'est le cas par exemple des biens appelés *akh iddaren*, « le lait vivant », qui désigne le matrimoine indivis assurant la continuité de la lignée et transmis en voie utérine, de même que les droits à la chefferie, les droits au territoire, la filiation, l'appartenance au clan…. Dans un autre registre, on peut comparer également ces représentations liées à la constitution et au rôle des « bagages » du voyageur à celles qui sont associées à la transmission des traits héréditaires et des caractères physiques et moraux. Dans ce modèle où la continuité est pensée de manière remarquablement matri-centrée , on constate que les éléments qui permettent l'intégration sociale des individus et déterminent leur statut dans la société, sont transmis par les chaînons féminins, noyau stable autour duquel se structure le monde socialisé.

L'art de savoir échanger

Les exigences liées au voyage sont clairement énoncées dans les contes éducatifs qui mettent en scène les héros civilisateurs, Aniguran et le fils de sa sœur, nommé selon les régions Abatis (« sans père ») ou Adlesagh. Ainsi, un récit de l'Aïr raconte qu'à la suite de longs préparatifs de voyage, Aniguran décide enfin de partir avec son fils et son neveu : il réunit suivant la coutume les femmes, c'est-à-dire sa sœur avec son artisane (*ténadt)* et sa servante (*taklit),* qui pendant des semaines ont préparé les bagages utiles au voyage (effets, matériel de transport, vivres…).

Aniguran doit traverser le désert pour se rendre aux marges du pays et rencontrer ses rivaux (*inemenjagh*), autrement dit tout ce qui peut représenter l'altérité, qu'il s'agisse d'autres personnes, d'autres tribus, d'autres sociétés, d'autres cultures, d'autres savoirs auxquels il devra se confronter, sur le plan de la force, de l'esprit et de l'honneur, mettant en jeu toutes ses compétences .

Arrivé à la porte du désert, Aniguran demande aux enfants de « donner leur part au désert et au voyage » : *affat ténéré d awzlu egéder nesen* .

Le fils jette alors toutes les provisions dont il dispose pour les abandonner au désert et s'éloigne rapidement en fouettant sa monture. Le neveu, quant à lui, excite son chameau ou son cheval pour rejoindre son oncle et se place à ses côtés : il invente des histoires, débat, discute, disserte, parle sans discontinuer, montrant à son interlocuteur sa culture, son éloquence, toutes ses connaissances, jusqu'à ce que le soleil décline (*tadwat*) . A ce moment, Aniguran dit : « nous allons installer le camp, sortez vos provisions, chacun mangera les siennes ». Le fils répond à son père : « Mais tu as dit de donner sa part au désert, je lui ai donné mes provisions ». Au contraire, Adlessar, le neveu, les présente et explique à son cousin que « la part du voyage et du désert, c'est le savoir, et qui dit savoir, dit art de la parole ».

Ce conte montre parfaitement comment le fils qui n'a d'autre bagage que matériel, est inapte à voyager : non seulement, il ne peut tirer aucun bénéfice d'une telle entreprise, mais en plus il se met en danger et court le risque de disparaître, d'être littéralement « mangé » (*emecci itagu*) ou « englouti » (*etalmaz*) par le désert, autrement dit par le monde inconnu.

De nombreux récits insistent sur le fait qu'aucun savoir extérieur n'est valable s'il n'est pas tamisé et réinterprété par le savoir local. Une autre histoire met en scène un savant qui, après de longues années d'études en Orient, serait revenu au pays avec un livre qu'il a rédigé et qui synthétise toutes les connaissances acquises durant ce séjour lointain. Arrivé au premier puits de son pays, il rencontre des femmes qui demandent à voir son livre. Il leur tend fièrement. Aussitôt, elles le jettent au fonds du puits.

Le dénouement du récit fait comprendre que cet homme a complètement oublié son savoir d'origine, sinon jamais il n'aurait eu la candeur de donner son livre à consulter au-dessus d'un puits, c'est pourquoi son savoir extérieur ne peut servir à la société. Comme l'exprime Ghayshena welet Akédima (1989, Sikerat) :

> « Chez les Touaregs, la connaissance n'est une affaire ni du passé, ni du futur : elle appartient au cerveau qui raisonne (*iga tawilana*) et non à la pensée qui imite ».

La proposition logique qui ressort de ces narrations peut se formuler ainsi : d'une part le voyage est nécessaire pour enrichir la collectivité de biens, de savoirs, de pouvoirs nouveaux ; d'autre part, pour résister à l'épreuve, la condition est d'avoir des bagages non seulement matériels, mais spirituels, autrement dit d'avoir acquis les outils qui servent à « construire » l'être humain, à lui donner une assise ; enfin celui qui ne possède pas ces bagages culturels (*amettal, azed*), seuls capables de lui donner la force et la stabilité utiles pour affronter l'altérité, ne pourra tirer aucun profit du voyage et mettra en danger non seulement sa personne mais sa communauté.

C'est pourquoi en général, la société refuse de laisser partir ceux dont l'éducation n'est pas achevée ou qui n'ont pu mûrir.

Ce thème met à nouveau en scène la complémentarité étroite des rôles masculins et féminins : l'homme privé de la protection de sa tente, qui le dote des outils nécessaires pour accomplir sa route, risque de disparaître. La femme, sans frères pour faire fructifier et alimenter les biens d'*ébawel* qui assurent l'autonomie de sa tente, se met en péril d'être « colonisée » par l'extérieur.

A chacun son équipage

A partir du moment où une jeune femme part chez ses alliés avec ses biens et son entourage proche, elle ne voyage donc pas à proprement parler. L'alliance avec l'extérieur a en effet déjà été négociée, conclue et consommée : à ce stade, on considère plutôt qu'elle agrandit la maison maternelle, qu'elle y ajoute une aile ou déplace un piquet dont l'éloignement local et éphémère peut, s'il se pérennise, mener à l'indépendance.

Lorsque l'aboutissement de l'affrontement avec l'*essuf* n'est pas acquis, lorsque l'accomplissement de ces « noces de vent » est en cours, la notion de voyage et de bagages réapparaît plus nettement.

Ainsi, la femme qui se rend dans un cercle de proximité immédiate ne mettant en jeu aucune relation forte de rivalité et ne nécessitant pas de mise en scène de l'honneur ni de l'excellence, peut n'emmener que le strict minimum, c'est-à-dire aucune protection autre que le fard d'ocre jaune qui est utilisé lors des déplacements du campement par exemple et qui a aussi pour vertu d'atténuer les ardeurs du soleil. La fonction symbolique de ce masque paraît peser davantage ici que son rôle utilitaire de protection du visage.

L'expression : *wer ile ar tamezgoyt*, « je n'ai que le masque d'argile » signifie l'absence de bagages correspondant à un bref voyage durant la journée.

Si un autre seuil est franchi et que le déplacement demande plus d'une journée d'éloignement de la tente, les bagages augmentent.

Permettant de classer la diversité des mouvements spatiaux et notamment les enjeux différents qu'ils recouvrent, une série intéressante de dénominations métaphoriques est fondée précisément sur le champ lexical des bagages. Ainsi, existe pour une femme

l'expression « voyage d'*abelbud* » (*awzlu n abelbud*), du nom d'un petit sac qui équivaut à une trousse de toilette avec les accessoires utiles pour rafraîchir sa mise. A un autre degré d'extériorité qui nécessite une autonomie supérieure ou une mise en scène de soi plus conséquente, apparaît l'*aghreg*, sac à effets féminins, qui joue une fonction comparable à celle d'une armoire à linge chez les sédentaires. Au-dessus, intervient le « chargement » (*egeggi*) ou la selle de chameau à baldaquin, utilisée par les femmes nobles(*tkhewit*), comportant un dossier et un coussin pour s'asseoir. Le chargement peut aussi inclure des nattes et un paravent de paille et de cuir (*asaber*).

La dernière étape est le déplacement de la charpente de la tente elle-même qui n'est plus nommable dans la catégorie des voyages, mais représente une « conquête du vide ». Le déménagement du campement met en scène de manière spectaculaire le nomadisme cosmique comme recréation du monde. Habituellement, les femmes juchées sur leur monture avec tous leurs bagages et les arceaux de la tente démontée, ont le visage enduit d'ocre. Leur groupe avance, protégé sur les flancs et à l'arrière par une escorte d'hommes en demi-cercle (*dabra*) qui ferme la marche. Le sens du verbe *adabar* renvoie explicitement à l'idée de « ceindre ou d'entourer les hanches », illustrant le rôle masculin de renfort du noyau féminin associé, dans l'image du corps, au bassin (*tégézé*) ou aux hanches.

Pour les voyages masculins, on retrouve des étapes comparables, déclinées en partant des sacs de voyage –petits (*taghregt* , *afreg*) ou grands (*abawn*) -, jusqu'au chargement complet d'un animal de bât (*tégé*) ou à une colonne de bêtes porteuses (*alaway* : caravane en file indienne), signe de l'importance de la maison que le voyageur a laissée en arrière de sa marche.

L'homme qui n'a pas de bagages dans le lointain *essuf* apparaît dans ce contexte comme un vagabond (*amaregez*), autrement dit un être proche du monde sauvage, et donc non socialisé, imprévisible et dangereux.

De manière intéressante, ce modèle théorique sert à interpréter des peintures rupestres préhistoriques qui représentent un homme souvent précédé d'un animal, chien ou cheval-chien, tandis qu'en arrière apparaît une femme qui a la poitrine et le ventre dévêtus. Les parties dénudées sont interprétées, dans la cosmologie touarègue, comme l'évidente mise en valeur du giron (*abada*) ou du creux du ventre (*ébawel*) qui symbolise l'abri, le monde de l'intérieur, d'où est parti l'homme, et sans la référence duquel il n'est rien.

Ainsi, les bagages minimisent le côté hasardeux du voyage, son issue indéterminée, et le rapprochent du mouvement cyclique régulé de l'univers que reproduit le parcours nomade.

On constate d'ailleurs que le modèle féminin du déplacement préfigure l'état idéal d'aboutissement du voyage. C'est pourquoi, d'un périple bien mené, fructueux et bénéfique pour la collectivité, on dit qu'il n'est plus seulement un voyage, mais une véritable « marche nomade » (*taglé*) dans le sens où il fonde le monde : *Wer gé awzlu, taglé*.

L'éducation au voyage

Le voyage entre donc dans la représentation même de l'éducation des enfants et du développement de l'individu. L'idée est bien ancrée que pour devenir un homme de savoir, il faut partir chercher la connaissance et l'expérience en dehors de chez soi, comme l'énonce ce proverbe :

Emmus tahanint taha daw idaren n matt kawen,
masnet wer taha daw isekeda n matt kawen.

« Si la compassion se trouve sous les jambes de vos mères,
la science ne se trouve pas sous le trépied du foyer de vos mères »

Cependant, selon les milieux, les exigences dans ce domaine sont différentes. On retrouve à ce sujet les stéréotypes liés aux catégories sociales : ainsi, les protégés ou les tributaires (*tilaqqawin, imghad*) sont considérés comme des « gens de l'intérieur » - au même titre que les femmes, mais placés dans une position sociale différente au sein de cette sphère – tandis que d'autres figures sociales comme les guerriers ou encore les personnages de « l'entre-deux »[9], et parmi eux notamment les affranchis (*ighawélen*) et les artisans (*inaden*), sont au contraire destinés à négocier avec l'extérieur.

Dans les milieux nobles des Ikazkazen de l'Aïr, par exemple, pour les guerriers qui tendent vers le modèle de l'initié (*ameyawen*), la figure intellectuelle valorisée est celle du *tshikruru*, c'est-à-dire du métis de culture capable de maîtriser plusieurs référents, plusieurs langues, plusieurs mondes et se trouve à l'aise partout. Dans ce cas, la quête de savoirs de toute forme et de tout type est largement mise à l'oeuvre dans des périples qui peuvent être très lointains vers les cultures les plus exotiques.

Le socle commun des apprentissages concerne toutes les connaissances et les savoir-faire se rapportant aux activités de subsistance de la vie quotidienne – tels que les tâches pastorales et les déplacements se déroulant dans les cercles de proximité à la fois géographique et sociale. Cet enseignement pratique modèle des qualités qui serviront plus tard au voyage. Il se déroule dans le cadre parental. Dans les familles qui disposaient autrefois d'une main d'œuvre servile, les garçons étaient envoyés avec les esclaves en transhumance (*idawén*) pour garder les animaux dans les pâturages situés aux marges du territoire. C'est précisément dans ces lisières des espaces claniques que sont implantés les puits et les routes, lieux carrefours par excellence où se croisent des individus de toutes origines. Dans ce contexte, le jeune berger a donc aussi à apprendre à construire une relation et à se mettre en scène face aux « étrangers ». Il doit savoir notamment négocier diverses questions intéressant directement le travail pastoral : les tours d'eau, les pâturages, la recherche des animaux perdus, les dernières informations sur la qualité des fourrages, les meilleures vallées… Enfin, ce séjour loin du campement, qui peut durer de trois à quatre mois, est également une épreuve d'endurance où l'enfant apprend à vivre avec le strict minimum matériel, dormant à la dure et se contentant d'une nourriture de voyage, cuisine masculine préparée avec des moyens matériels réduits au strict minimum. Chez les Kel Gress ou les Kel Aïr, jusqu'aux années 1970, la composition caractéristique du camp de bergers était un groupe de cinq à dix hommes d'origine servile accompagnés d'un ou plusieurs enfants d'une douzaine d'année, fils de nobles, généralement de la famille des maîtres.

Dans l'Aïr, le premier voyage pour le garçon s'accomplit souvent à l'âge de sept ans lorsqu'il participe à la caravane de sel en accompagnant un parent. A partir de cet âge, les enfants sont amenés à suivre, dans divers voyages menés au sein de l'espace touareg, un père ou un oncle qui se rend à un lieu de pèlerinage, à une rencontre poétique, à une assemblée politique, à des visites protocolaires , chez des pairs ou chez des protégés (*tilaqqawin*). Il est fréquent de laisser un enfant étudier et travailler dans un centre soufi en le confiant à un maître religieux chargé de l'éduquer.

Le franchissement des seuils vers l'extérieur non touareg dépend de la maturité de l'enfant. Participant à des caravanes qui se rendent au sud, en pays haoussa et au

[9] Voir à ce sujet Claudot-Hawad 1996b.

Bornou, ou au nord et à l'est, dans le Touat, le Sous, le Fezzan, les enfants souvent restent sur place pendant une ou plusieurs années, chez les partenaires commerciaux de leurs parents, dans des familles sédentaires où il apprennent un nouveau mode de vie, une autre langue (haoussa, peul, arabe…), d'autres savoirs pratiques (jardinage, bâtiment…) et une autre culture. Ces séjours de longue durée, dans d'autres espaces culturels, font partie de l'éducation des élites nomades.

Chez les Ikazkazen, jusqu'aux années 1950, tous les enfants destinés à assumer des fonctions politiques étaient chargés d'organiser une grande caravane de l'Aïr vers le nord-est à Ghat et à Ghadames, ou encore de l'Aïr vers le sud à Kano, transportant des marchandises à vendre, des cadeaux et des messages. Ce périple représentait une première épreuve autonome permettant de mettre en scène leurs qualités mais aussi leurs défauts.

La plupart des jeunes gens héritiers du droit à la chefferie ont fait des séjours dans les Ajjer chez les tribus des Ifoghas et des Uraghen. Au sujet d'enfants des Ikazkazen (dont certains devinrent chefs dans les années 1980), cette anecdote circule : Ibrahim ag Abakada, chef (*amenukal*) des Kel Ajjer, qui les avaient reçus, disait de l'un d'eux qu'il ne serait jamais un bon chef car il s'était avéré incapable de comprendre l'utilité de tisser un réseau, en ayant eu la faiblesse de conserver pour lui les cadeaux destinés à ses hôtes, portrait qui suit la personne en question jusqu'à aujourd'hui.

De nombreux enfants ikazkazen jusqu'à la génération des années 1970 ont fait également des séjours, d'un an ou plus, chez des familles haoussa du Damergou et parlent parfaitement cette langue qu'ils ont apprise quand ils étaient petits. Au début du Xxe siècle, des enfants étaient envoyés aussi dans des familles toubou du Tibesti, ou arabophones du Fezzan, ou bornou dans la région du lac Tchad ou chez les Peuls de Sakato.

Pendant la période de crise qui a suivi la conquête coloniale et la marginalisation des Touaregs dans l'ordre des Etats modernes, les réseaux soufis ont été également utilisés à plus grande échelle : un certain nombre d'enfants de l'Aïr venant de milieux divers est parti suivre l'enseignement de zawayas de la khalwatiya au Moyen-Orient[10].

Comme on peut le constater, le monde géographique, social, culturel et linguistique que ces personnes embrassaient par leur éducation et leurs expériences concrètes était extrêmement large, leur donnant des capacités d'action, des ressources et des relais du Nord de l'Afrique au Sud du Sahara, du Tafilalet au Moyen-Orient.

Pour les filles, on retrouve un apprentissage progressif comparable, mais chez les détenteurs de la culture de l'intérieur . Une fois acquises les bases du rôle féminin, la fille est amenée à suivre une femme souvent plus âgée que sa mère et connue pour sa sagesse qui l'encadre pour réaliser des travaux féminins, mais surtout pour apprendre à tenir sa place dans l'espace social, dans les réunions de cours, sorte de « salons » littéraires (*idéwané*) auxquels participent des femmes de groupements rivaux et où s'instaurent un débat et des joutes oratoires.

Beaucoup de filles dès sept ans accompagnent également une parenté âgée, leurs grand-mères ou leurs tantes, pour aller dans des consultations médicales, ou encore dans des centres soufis, par exemple à Agelangha , où elles participent à la retraite de quarante jours et entrent en contact à cette occasion avec des personnes d'autres clans et souvent d'autres confédérations.

[10] Voir à ce sujet Hawad 1998.

Ces stratégies de formation des jeunes gens, chez les Ikazkazen, sont clairement destinées à les faire sortir du local. Pour un individu qui, un jour, pouvait avoir en charge la direction des affaires publiques, qu'il soit homme ou femme, il fallait développer les capacités à dialoguer avec la part la plus étendue et variée des individus et des collectivités et apprendre à tisser des réseaux de relations, les plus étendus possibles. Un proverbe à nouveau exprime parfaitement le résultat escompté :

Masnet n ikalen tasanfawt
Masnet n medden éharé

« Connaissance des pays, repos,
Connaissance des hommes, fortune »,

que l'on pourrait aussi traduire, en ne retenant qu'un aspect plus secondaire de cette proposition qui d'abord évoque l'importance de posséder des réseaux :

« Savoir géographique, tranquillité,
savoir psychologique, fortune ».

Echange et sacrifice

Les déplacements lointains et périlleux, qui entraînent aux marges les plus reculées de l'univers familier et maîtrisé, ceux d'où l'on risque de ne pas revenir, nécessitent comme on l'a vu de longs préparatifs, mais aussi des garanties et des précautions supplémentaires.

Parmi les rituels de protection, on compte *ekkas n ejil* : littéralement la « sortie » ou la « mise à l'écart du jour »*(ekkas* désignant le fait d'ôter, d'enlever, d'extraire[11]). Cette pratique correspond à une anticipation du voyage qui consiste quelques jours avant le départ – et de préférence un jour faste - à installer à l'extérieur du campement (souvent à une demi-journée de marche) et dans la bonne direction, les bagages et les effets devant servir au voyage.

De même, le pré-déplacement de la tente dans le cadre du mouvement nomade se dit *amejwér* : ce qui implique l'idée de se projeter, d'anticiper, de précéder, d'être en avant…

Il est intéressant de rapprocher cette notion de l'expression *ékkas n éhan*, la « sortie/extraction /enlèvement de la tente », ou *agri n éhan* qui désigne le départ ritualisé de la mariée qui va s'installer - avec sa tente - dans le campement de son époux.

La signification récurrente introduite par ces nuances infinies entre voyage et nomadisme conduisent toujours à l'opposition entre ce qui est nouveau et comporte une part d'aventure par opposition à ce qui est régulé et prévisible.

C'est pour les grands « départs » - de voyage ou de nouveau parcours nomade - qui concernent les caravanes, les guerres, le départ de la mariée dans le campement de ses alliés…, que l'on fait *tendé mollet*, littéralement le « bon tambour » [12]. *Tendé mollet* consiste en une cérémonie d'invocations[13] et de sacrifices au cours de laquelle sont immolés des animaux ou plus souvent des figurines de substitution, c'est-à-dire des gâteaux en forme de taureau et de vache. Ainsi, pour 70 jours, seront offertes en sacrifice 70 vaches, sous la forme de 70 gâteaux distribués aux pauvres…

[11] On utilise ce terme par exemple pour le « fait d'ôter une épine » : *ekkas n ashinen*
[12] *tendé* désigne à la fois le mortier, le tambour fabriqué sur ce support en tendant une peau lisse au-dessus de l'ouverture, et les festivités musicales utilisant cet instrument.
[13] Faites dans un registre non musulman.

Ce thème du sacrifice se retrouve également dans l'appellation métaphorique des jeunes gens qui entreprennent pour la première fois l'une de ces grandes expéditions. Ils sont en effet surnommés les « agneaux » (*ijamaren*) ou, plus explicitement encore, les « béliers » (*raguten*, sing. *ragu*, terme haoussa berbérisé), autrement dit les animaux de sacrifice, ceux qui sont destinés à être égorgés et mangés, parce qu'ils vont se donner à l'*essuf* sans avoir la force de lui résister. Sur la limite entre les territoires du connu et de l'inconnu, les *raguten* sont attaqués symboliquement par leurs compagnons de voyage et doivent payer une amende (travail, objet, argent…) en contrepartie de la protection de leurs aînés, initiés au voyage, et qui endossent ici le rôle de l'*essuf* lui-même. Pour encadrer et protéger ces voyageurs non aguerris, un guide est nécessaire. Mais cette épreuve implique aussi le « don de soi », *ekut n iman net* - idée qui revient d'ailleurs en leit-motiv dans la définition du devoir des élites[14] - en échange de la nouvelle expérience acquise qui permet à l'individu d'élargir son cadre de références, sa personnalité, son identité. A nouveau, deux idées complémentaires sont mises en scène : le danger de l'inconnu et le devoir de l'affronter pour négocier avec lui un échange.

C'est dans ce cadre que prend tout son sens le proverbe qui dit que : « Le premier voyage est la dot du suivant » ou encore « les provisions du suivant » :

Awzlu wa yezaran taggalt n wa yelkaman ou *Awzlu wa yezaran amatal n wa yelkaman*.

Celui qui a pénétré le monde de l'extérieur sans se métamorphoser, peut devenir l'intercesseur entre l'*essuf* et la « maison » : il acquiert ainsi une position d'avant-garde, lui qui a défriché de nouvelles étapes en anticipant la marche nomade qui les stabilisera.

Les fruits du voyage

Au-delà de la traversée du désert, l'étape à laquelle parvient le voyageur est dénommée *tadwat*, qui signifie à la fois « l'étape du soir » (autrement dit l'étape du repos du soir pour une marche commencée à l'aube), et également le « mariage ». La relation sémantique établie entre l'étape du repos du soir et le mariage intéresse également la thématique du voyage : le moment de la halte où le mouvement s'interrompt et où le voyageur s'immobilise est associée au mariage, c'est-à-dire au fait pour un homme d'entrer dans la tente d'une femme. Cette représentation rejoint celle de la femme, pilier d'ancrage de la société, refuge où s'abritent les éléments masculins (Claudot et Hawad, 1984). Le but du voyage est dans ce cadre clairement énoncé : c'est l'alliance ou la fusion de deux éléments différents, quel que soit le registre où on les situe : intérieur et extérieur, monde connu et inconnu, parent et étranger, ventre et dos, femme et homme…

Après l'étape de *tadwat*, commence le retour (*tewaghlé*) vers la maison, avec l'idée que toute route forme une boucle et que ce qui part doit revenir un jour à son point de départ ou, plus poétiquement dit , au « giron de sa naissance » (Hawad).

Le retour est un événement important et il est associé au bénéfice que le voyageur ramène à la communauté. Ce gain qui peut se décliner de manière très variée – en savoir, en expérience, en contacts humains, en biens matériels ou symboliques - est ce que le voyageur a obtenu en échange de son épreuve et une part en revient aux siens, à sa maison, à son abri de départ qui lui a fourni les bagages protecteurs. C'est pourquoi

[14] Voir à ce sujet Claudot-Hawad 1998 ou 2000.

ces dons en retour, quelle que soit leur nature, font partie d'un devoir moral fortement ressenti vis-à-vis de la collectivité.

Dans ce domaine, interviennent à nouveau les notions d'échange et de « sacrifice » .

De nombreux récits légendaires touaregs mettent en scène un voyageur qui fait le sacrifice de soi pour ramener à sa communauté un savoir ou un produit - des semences de plante, des espèces animales rares (chevaux de race), des armes… Par exemple, en relation avec la précieuse boisson que représente le thé, on raconte l'histoire d'un homme parti en Chine à sa recherche. Cependant, les Chinois gardaient jalousement l'accès aux plans de thé. Ne pouvant pas se les procurer pour les ramener chez lui, n'ayant pu négocier aucun échange, cet homme décida de rester en Chine et de manger chaque jour quelques graines de thé pour qu'à sa mort, lorsque son corps serait rapatrié, les siens aient accès aux semences utiles.

On retrouve ce thème moral de l'échange et du sacrifice dans des narrations contemporaines au sujet d'actions diverses liées à l'intérêt collectif.

Par exemple, au début du siècle, Kaosen, qui impulsa une nouvelle interprétation du code de l'honneur guerrier, montre que le sacrifice de soi pour sauver la société ne doit plus consister seulement à donner sa vie (acte de bravoure qui domine l'idéologie guerrière ancienne), mais aussi à accepter l'exil et l'humiliation pourvu qu'ils permettent d'atteindre le but. C'est le discours qu'il tient au sujet de son emploi de palefrenier chez les sénoussistes, s'occupant de nourrir, de dresser et de seller les chevaux, « employé des Arabes » (*anaghfir n Araben*) comme le lui reprocheront certains Touaregs. Kaosen revendique pleinement ce rôle : "Non seulement, 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".

Ce principe de sacrifice non guerrier, et donc sans la gloire attachée au combattant martyr, sera appliqué également par certains chefs comme Akedima des Ikazkazen pendant la difficile période de la défaite touarègue et de la soumission contrainte au système colonial.

D'autres exemples plus récents existent, mettant directement en jeu ces notions d'échange et de sacrifice. Ainsi, quand les *ishumar* dans les années 1980 sont partis en Libye pour acquérir le savoir militaire et ont été envoyés pour combattre sur des fronts qui ne les concernaient pas (au Liban ou au Tchad), ils disent qu'il ont accepté de « troquer leur sang contre le savoir »[15], n'ayant d'autre bagage ou d'autre monnaie d'échange que leur vie à proposer pour obtenir une formation militaire moderne.

La géographie sociale des voyages

En fonction des espaces socio-culturels que le voyage met en jeu et du type de polarités qu'il relie, on peut tenter une typologie de ces déplacements, producteurs de liens, de biens, de savoirs et de pouvoirs.

Le premier type de voyage se déploie dans un espace culturel proche ou encore dans *l'espace des valeurs partagées* : la rencontre s'effectue avec des pairs qui se réfèrent à des codes semblables, ce qui implique une mise en scène de soi et un positionnement par rapport à des *alter ego* en rivalité autour de cibles - et à l'aide d'outils culturels - qui sont similaires. Les registres de la compétition sont variés et souvent intriqués, pouvant se placer sur le terrain culturel, politique, social, moral, guerrier… Mais, dans ce cadre, seule l'équivalence entre les partenaires permet de

[15] Voir Akli, 1996 ; Ouray ag Wanayer, 1996.

donner du sens à la confrontation. C'est pourquoi, les individus dont l'éducation n'est pas achevée, c'est-à-dire se trouvant en position d'infériorité, portent un signe distinctif qui les placent hors compétition : c'est le cas par exemple des jeunes filles qui apparaissent dans la fête de Gani avec un voile de tête noué de façon particulière (Claudot-Hawad, 1993 : 203) ou encore de celui des adolescents qui participaient autrefois aux guerres d'honneur, mais en portant un bonnet de soie rouge ou encore un bandeau blanc au front pour signaler qu'ils ne pouvaient être pris pour cible[16].

Ces espaces sociaux du proche (qui sur le plan géographique peuvent, bien entendu, être lointains) sont fréquentés par des hommes aussi bien que par des femmes, mais dans des domaines d'expression parfois différents. Dans la mesure où ces rencontres conduisent à la confrontation entre *alter ego* appartenant à d'autres familles, d'autres clans, d'autres confédérations, elles s'adressent à des personnes accomplies, capables de représenter l'honneur de leur maison par l'excellence de leur culture et de leurs manières d'être et de paraître. Ces actions s'accompagnent d'un protocole plus ou moins strict, qui implique la mise en scène de soi non seulement à travers les bagages culturels, les qualités morales et autres compétences (par exemple militaires dans les guerres d'honneur), mais aussi grâce à une série d'accessoires : vêtements d'apparat, bijoux, monture, armes.

Dans les voyages de convenances (*ewzlan n émikanen* [17]), que représentent les visites de courtoisie et diverses activités de représentation diplomatique – assumées notamment par les nobles sur un mode compétitif, et par les personnages de l'entre-deux dans un registre qui ne met pas en jeu les valeurs de l'honneur guerrier –, on retrouve massivement les femmes qui partagent comme trait commun le fait d'être éduquées et mariées, ce qui va généralement de pair, dans la mesure où, théoriquement, seule la femme dont l'éducation est achevée se marie. Ces femmes de poids, capables de répondre aux défis d'honneur et de représenter dignement leur maison, ont une intense activité de « relations publiques », fréquentant les assemblées féminines et les veillées poétiques, rendant visite aux alliés, participant aux fêtes, aux cérémonies de deuil, de baptême ou de mariage, à l'accompagnement de la nouvelle épousée chez ses alliés… Cependant, leur participation à ces manifestations est liée à la considération accordée à ces partenaires. Déléguer les femmes, plutôt que les hommes, et parmi les hommes, les nobles plutôt que les artisans et les affranchis, sont des actions hiérarchisées en fonction de l'importance donnée à l'extérieur.

Dans ce contexte, la femme peut emmener son *aghreg* - grand sac que seules les femmes mariées possèdent - qui contient des vêtements et des parures, ou son *eggegi*. Dès lors, c'est une part importante de la tente qui se déplace et le voyage est lu comme une étape qui élargit le parcours nomade. Ainsi, jusque dans les années 1970, les maîtresses femmes des Ikazkazen se rendaient régulièrement dans l'Alakwas ou la Tagama au sud de l'Aïr où sont installées des tentes lointainement apparentées à leur confédération, mais aussi dans d'autres pôles politiques, en particulier dans l'Ajjer. Leur rôle dans ce cadre est de « faire le portrait » (c'est-à-dire la réputation) de leurs frères, comme le disait en 1989 Ghaychena welet Akedima des Ikazkazen. Si les femmes âgées peuvent se déplacer seules, au contraire les jeunes femmes, considérées plus vulnérables face à l'*essuf* , ont besoin d'une escorte.

Les hommes sont également très présents dans les visites de courtoisie aux alliés et aux protégés, ainsi que dans les grands rassemblements, les fêtes, les veillées… Au contraire des femmes, ils se rendent aux assemblées et aux congrès politiques

[16] Voir à ce sujet Claudot et Hawad, 1982.
[17] Littéralement les « normes », les « règles de bienséance ».

(*asagawar, ameney*), ainsi qu'à la guerre. Cependant, c'est en qualité de « messagers de la tente » qu'ils interviennent et, en cas de crise - c'est-à-dire s'ils ne parviennent pas à faire valoir les décisions émanant de la sphère de « l'intérieur » -, les femmes accomplissent elles-mêmes le voyage pour se rendre sur place, qu'il s'agisse des assemblées politiques ou des lieux de combat[18]. Par exemple , Ghayshena welet Akedima partit de son campement à Sikerat jusqu'à la ville d'Agadez pour interpeller l'*anastafidet* qui présidait l'assemblée de nomination du chef de la confédération des Ikazkazen en 1960 afin qu'il entérine le choix qui lui paraissait approprié d'un candidat dont l'assemblée masculine ne voulait pas, ce qui fut fait (voir Claudot-Hawad, 1993).

Les hommes, enfin, lorsqu'ils partent à la conquête de l'amour en participant aux cours (*ahal, édawné*), sont en quelque sorte en état de « voyage » (mouvement appelé *tékabért* , « trot » ou *tirwagh*), un voyage parfois solitaire et toujours considéré comme difficile. Le combat d'honneur qu'ils doivent mener par le verbe et la prestance est rapproché de l'action guerrière. Soulignons qu'un homme peut quitter sa région pour se rendre chez un groupement rival, qui est en conflit déclaré avec le sien, et l'affronter en participant aux débats publics et aux joutes oratoires. Parmi ces « guerriers du verbe », certains sont illustres comme le poète Fellan, ou encore Arab et Baba des Ikazkazen.

Ainsi, les visites diplomatiques réalisées par des personnalités représentatives des différents groupes, c'est-à-dire des femmes et des hommes éminents, capables de tisser des rapports entre les divers partenaires, réactualisent sans cesse les liens inter-tribaux et inter-confédéraux. Quel que soit le contexte politique de paix ou de guerre, les contacts et les échanges peuvent se poursuivre. Les émissaires sont respectés et continuent à circuler (voir à ce sujet Ag Esshim, 1996). Par exemple, alors que l'Aïr se trouvait en pleine guerre contre les Iwellemmeden au début du XXe siècle, Aghali des Ikazkazen fut délégué dans leur pays pour entamer des négociations. De même, Duveyrier constata la présence de Cheikh Ousman de l'Ahaggar en visite chez Ikhenoukhen des Ajjer, tandis que les deux confédérations étaient en guerre (Duveyrier, 1905 : 183)

Le deuxième type de voyages entraîne la confrontation à un monde extérieur qui n'utilise pas le même code.

Dans cet *essuf* concret que représentent les espaces culturels étrangers, se rencontrent surtout des voyageurs masculins.

Cependant, la présence, plus sporadique, des femmes se manifeste dans les voyages savants : ces déplacements se font généralement dans la simplicité et le dépouillement (avec des bagages légers, pouvant se réduire à un petit sac, *abelbud*) ; ils ne sont pas associés à la mise en scène de soi dans le champ de l'honneur, mais représentent une quête d'un autre type, la recherche d'un capital spirituel (pèlerinage, visite aux tombes des saints, visite d'un saint homme ou d'un savant…). Les femmes savantes qui pratiquent ces voyages d'études ou de piété proviennent de milieux variés, en majorité celui des lettrés religieux, mais pas exclusivement. Parmi elles, citons notamment les femmes médecins de l'Aïr, ou les théologiennes et enseignantes de la Tademekkat, qui circulent en pays touareg avec leurs élèves, et se rendent au Moyen-Orient, à Bagdad pour étudier auprès de maîtres réputés ou à La Mecque pour faire le pèlerinage.

Mais le monde de l'étrange le plus assidûment fréquenté par les femmes relève exclusivement du mental : c'est celui de l'invisible, le monde immatériel des « esprits », lié à des pratiques spécifiquement féminines comme le fait de dormir sur les tombes ou

[18] Ce fut le cas par exemple des femmes Kel Gress au début du siècle (voir Claudot et Hawad, 1982)

dans le désert, loin du campement pour entrer en relation avec les êtres de l'autre sphère.

Les pôles d'attraction

Voyages politiques, voyages commerciaux et voyages savants suivent des itinéraires souvent parallèles, avec l'extension généralement plus large des parcours entrepris en quête de savoirs.

Cinq grands axes, dont trois étaient déterminants au début du Xxe siècle, orientent ces voyages hors de l'espace touareg. La colonisation de l'Afrique a entravé et restreint durablement la plupart de ces échanges.

L'axe oriental a représenté et représente encore pour l'Aïr le pôle d'attraction majeur dans le domaine du savoir, renforcé par l'introduction et l'influence de la khalwatiya au XVe siècle. L'Est en effet est une orientation privilégiée et légitimante – à cause de la religion - pour les voyages savants, associée à une vision romantique de destinations historiques rarement atteintes, comme la Caucasie (considérée comme la source de la khalwatiya), le Turkmenistan (avec Samarcande) , l'Inde, la Chine…

A l'arrivée des troupes coloniales, au début du XXe siècle, la densité de circulation des hommes et des savoirs sur cet axe semble très importante. Les échanges commerciaux s'arrêtent alors vers le Nord-Est au Fezzan et à Tripoli, tandis que l'Egypte apparaît comme le carrefour par excellence des voyages d'études, certains se poursuivant vers Bagdad, Damas, La Mecque, Médine, mais aussi Jérusalem et Istanbul[19].

L'Egypte n'est pas considérée dans l'Aïr comme une destination « lointaine ». La route pour s'y rendre apparaît rapide et surtout bien balisée. L'Est est d'ailleurs la voie naturelle de l'exil en cas de crise. De nombreux correspondants et relais existent sur tout le trajet. Au moins cinq itinéraires différents permettent d'atteindre Le Caire, Alexandrie ou la vallée du Nil - l'un passant par le Fezzan et la côte, les autres par l'intérieur[20] .

Le Soudan est atteint par le Nord, ou directement par le Tibesti, le Waddai, et le Darfour, jusqu'à Khartoum, Umanderman, Sewak (Port Soudan) : pendant la colonisation, cet espace, occupé par les Anglais, fut d'autant plus important et stratégique qu'il n'était pas contrôlé par les Français.

En dehors des nombreuses pistes caravanières qui se rendent en Egypte, une route existe, entre désert et Sahel, qui rend possible le voyage à pied, car il y a de l'eau tout au long du trajet. Elle est surnommée la route « des pauvres », fréquentée par ceux qui n'ont pas de monture, et notamment par les femmes, qui traversent le Soudan pour aller jusqu'au Caire : les voyageurs s'embauchent généralement en chemin pour subvenir à leurs besoins. Le voyage peut durer d'une à plusieurs années. Les relais confériques sont nombreux sur cet itinéraire dont l'importance cependant paraît bien antérieure à l'arrivée de la khalwatiya dans l'Aïr. Si les pèlerins sont nombreux, ce chemin attire également les exilés cherchant dans cette direction refuge, aide et alliés

[19] Bien que raréfiés, des lien sdivers subsistent avec ces anciens pôles d'attraction : par exemple les *ifaqar* de l'Aïr entretiennent une correspondance avec les savants de la khalwatiya de Bagdad au sujet de questions diverses, comme le phénomène de l'islamisme, les repères à adopter pour la fin du jeûne du ramadan (faut-il se fier aux radios ou au savoir traditionnel lié aux observations empiriques de la lune ?), etc.

[20] Ouaou, Koufra ; ou Kaouar, Tibesti ; ou Kaouar, Koufra, Jerboub ; ou Borkou),

politiques[21]. Les grandes figures de la résistance touarègue à l'ordre colonial puis post-colonial ont largement fréquenté cette route. Par exemple, Kaosen des Ikazkazen, chef du soulèvement de 1917 dans l'Aïr, partit vers l'Est, en même temps que des milliers de Touaregs, dès l'année 1901. De même, cinquante ans plus tard, Mohamed Ali des Kel Intessar se rendra en Libye, en Egypte et en Arabie, pour trouver un soutien politique[22], comme les *ishumar* dans les années 1970. La seule innovation, dans les exemples contemporains, réside non pas dans le recours à ces réseaux socio-politiques orientaux déjà très connus, mais dans le choix de partenaires de lutte d'un nouveau type - soit parce qu'ils appartiennent à des catégories sociales qui ne sont pas nécessairement guerrières, soit parce qu'il s'agit de formations politiques récentes comme les nouveaux Etats africains .

Beaucoup de savants musulmans de l'Aïr ont fait leurs études au Caire et à Bagdad. Les centres qu'ils ont fondés au retour ou qu'ils ont enrichi de leur savoir sont au coeur d'un réseau savant constamment rénové par les apports des voyageurs. Il est ici utile de revenir sur une idée ancrée dans l'historiographie du monde musulman, qui associe les centres savants de l'islam à un contexte exclusivement urbain. L'exemple touareg montre à quel point les carrefours nomades de l'aire saharienne ont joué un rôle décisif dans l'enseignement et la diffusion des savoirs. Ainsi, au XVIIIe siècle, le Peul Ousman dan Fodio viendra dans l'Aïr pour y faire ses études, dans les centres d'Agalangha, de Jikat, et de Tafadek, où ses descendants viennent aujourd'hui régulièrement en pèlerinage, malgré l'amenuisement des liens entre l'Aïr et le Sud. Récemment, en 2000, l'émir de Sakato avec une escorte d'une vingtaine de véhicules a rendu visite à Agalangha.

Les récits oraux mentionnent l'importance d'un autre axe savant ancien vers le Nord-Est (à destination de Tunis, Kairouan, Tlemcen - avant le XVIIIe siècle -), Tripoli, Bayda en Cyrénaique, et Jerboub, étape sur la route d'Alexandrie. La tradition orale rapporte que les enfants des Igdalen, lors de la première islamisation du Sahara, auraient été envoyé à Kairouan pour être instruits et devenir des instruments de diffusion de l'islam .

D'autres centres vers le Nord-Ouest (Tafilalet, Fez, Meknes…) sont très recherchés par les religieux pour le savoir musulman dispensé dans le domaine juridique et théologique en particulier.

Si les axes du Nord et du Nord-Ouest ont été progressivement supplantés par l'importance croissante du Moyen-orient (Egypte, Irak) sur le plan des enseignements religieux, les voyages savants individuels (et hors confrérie) se sont poursuivis dans ces directions jusqu'à la colonisation, ainsi que les liens politiques et diplomatiques noués avec ces espaces (voir Mohamed Ali ag Attaher Insar des Kel Intessar en exil au Maroc).

Un quatrième axe savant et commercial, mais plus secondaire pour l'Aïr, est orienté vers l'Ouest à destination des villes de Tombouctou, Oualata, Shingetti, Ouadan, davantage fréquentés par les Touaregs de la Tademmekat.

Enfin, le cinquième axe, qui a joué un rôle essentiel, relie l'Aïr au sud du Sahara : la route qui mène à Kano, au Katchena, au Dawra, à Sakato est une voie

[21] Elle fut empruntée massivement par exemple au moment de l'occupation française par les guerriers résistants et par des familles entières qui refusaient la soumission. Ces dernières sont à l'origine de la diaspora touarègue en Arabie saoudite, et aussi dans le Waddai et le Darfour.

[22] Voir à ce sujet Mohamed Ali Ag Attaher Insar, 1990.

importante de commerce et d'études dans des domaines qui touchent à la spiritualité relevant de l'islam (*masnet n edin* : théologie) ou d'autres registres (*masnet n inezgumen* : savoir des esprits).

Les contacts avec le Sud sont très anciens sur le plan commercial et politique, et cette route concerne les caravaniers qui font du négoce, les hommes politiques, les religieux (des lettrés touaregs ont fait leurs études chez les Peuls de Sakato et à Kano), mais aussi les guerriers en quête de savoirs ésotériques. Un certain nombre d'hommes des milieux nobles en particulier se rendaient en effet, jusqu'aux années 1960, chez des spécialistes haoussa réputés pour leurs connaissances de la magie (*taklenkwa*), de l'alchimie, de la psychologie, des sciences de la nature et des plantes, savoirs auxquels ces guerriers cherchaient à se confronter pour devenir des « initiés ». Les longs séjours, de six mois ou plus, qu'ils entreprenaient correspondaient souvent à une démarche personnelle, engagée pour connaître en quelque sorte l'envers de tous les cadres et critères culturels acquis à l'intérieur de la société d'origine. C'est la recherche du « choc » (*éraqi*) de l'altérité extrême qui est mise en avant dans ces expériences pour lesquelles on dispose de récits recueillis auprès de leurs initiateurs et acteurs directs. Ces voyages ne peuvent être menés que par ceux qui ont suffisamment de bagages pour ne pas basculer dans l'*essuf*. On dit de celui qui entreprend une telle expérience, qu'il est « pilé » (*idda*), c'est-à-dire capable d'acquérir ou d'absorber ce savoir sans se métamorphoser, expression métaphorique qui pointe la faculté de se couler dans des moules variés sans épouser la forme d'aucun.

Ces recherches de pratiques et de savoirs exotiques se réalisent dans le cadre de réseaux d'échanges anciens avec le pays haoussa, le Bornou et également avec les Peuls d'Adamawa (au nord du Cameroun : régions de Garwa, Emarwa..).

C'est à partir de la colonisation qui entrave fortement les relations avec l'Est, que Kano, devenu un grand carrefour d'échanges commerciaux entre l'Est, l'Ouest et le Sud, prend également un rôle décisif pour l'enseignement du savoir musulman, alors que le flux d'élèves, dans le passé, se faisait plutôt en sens inverse.

Les étapes de ces voyages au long cours se font chez des familles d'accueil appartenant à des réseaux d'intérêts variés et souvent cumulés : on y trouve des clients de longue date (existant jusqu'au Fezzan, au début du siècle, ou encore en pays haoussa au sud), des relais confrériques avec la khalwatiya (en Egypte, Turquie, Caucasie) ; avec la qadriya et la mahadiya (au Soudan) ; avec la shadliya , la tayibiya, la ayisawiya au nord (en Algérie, au Maroc, en Tunisie), et plus tard avec la senusiya ; enfin, des alliés politiques plus instables avec lesquels existent des liens anciens (et souvent conflictuels) comme les Toubous du Tibesti (chez qui des alliances de chefferie ont été nouées), le Waddai, le Darfour et le Bornou (avec lequel l'Aïr entretint une longue guerre)**.** Notons que les liens avec la Mahadiya du Soudan et avec la Senusiya sont considérés de nature davantage politique que religieuse.

En fait, le gain attendu d'un voyage est polyvalent et la quête de savoirs et de pouvoirs qu'il implique concerne souvent des domaines variés : religieux, économique, technique, culturel, politique… La mémoire collective associe certaines techniques, espèces végétales ou animales, outils, produits précis, au résultat fructueux d'un voyage. Ainsi, l'introduction des pratiques de jardinage de l'Aïr liées à l'extraction de l'eau à l'aide d'un mécanisme à poulie (*tekarkart*), sont attribuées à un religieux (*aneslim*) des Kel Eghazer de l'Aïr . Au début du XIXe siècle, alors que l'armée française avait occupé le nord de l'Algérie et que le Sahara sentait la menace coloniale, celui-ci serait parti de Tin Taghuda pour l'Egypte et le Yémen à la recherche de trois savoirs : politique, spirituel, économique, pour apprendre comment s'organisent et

peuvent résister les autres sociétés. C'est lui qui aurait ramené dans sa besace la maquette d'un nouveau mode d'irrigation en carrés et d'exhaure de l'eau à traction animale (auparavant, on utilisait des puits à balancier) qui réponde à un besoin nouveau dû à la raréfaction de l'eau et à la nécessité de s'adapter aux puits profonds[23].

C'est pourquoi dans l'Aïr, les termes agricoles utilisés sont surtout arabes, bien que le vocabulaire berbère subsiste parallèlement. Par contre, dans l'Ahaggar, où l'on a fait venir des agriculteurs du Touat et du Tidikelt pour cultiver[24], on observe le maintien des noms berbères.

D'ailleurs, les techniques et les produits introduits par les voyageurs portent souvent le nom de leur provenance, comme les semences de blé appelées *Tunis*, *Tawat*…, le maïs (*Masar*), etc.

Ainsi, avant l'instauration de l'ordre colonial, l'Aïr apparaît, comme un monde largement ouvert sur l'extérieur, intéressé par des savoirs à la fois sacrés, politiques, économiques, pratiques et culturels très variés. La diversité des conseillers et des interlocuteurs dont s'entouraient les chefs Ikazkazen jusqu'aux années 1970-80 est un bon indice de cette ouverture. Par exemple, le campement d'Akedima ag Adamber des Ikazkazen Tshinwafara recevait dans les années 1950 de nombreux savants d'horizons multiples, nomades ou sédentaires, touaregs et non touaregs : Maures de Shingetti, Kunta, Kel Essuk, Igdalen, ineslimen de l'Ajjer (Ihadanaren, Ifoghas, Elansari), sédentaires du Bornou (*izghan*), de Bilma, de Fachi ou des milieux agadéziens (formés au Soudan, à Kano ou en Arabie saoudite), spécialistes de savoirs dits « païens », praticiens haoussa du bori (*bokka*), chasseurs initiés haoussa…

Pour conclure, le voyageur touareg du début du XXe siècle ne ressemble pas au portrait que dresse H. Touati (2000) du voyageur musulman médiéval. Au contraire de ce dernier, son espace d'investigation dépasse l'aire musulmane et poursuit moins la recherche du « même » que celle du différent. Le projet intellectuel du voyageur nomade est précisément de se rendre au-delà des frontières de son contexte de fonctionnement. Cette idée renvoie à la définition conceptuelle même du nomadisme. Elle implique la valorisation de l'aspect syncrétique de la culture et de l'identité[25], incarnée par le portrait du *tshikeruru* ou autres personnages de « l'entre-deux » (*geretesnat*), dont le rôle est fondamental dans l'organisation sociale, politique et symbolique de cette société.

Parmi les diverses orientations commerciales, politiques, culturelles des voyageurs, l'importance de l'axe oriental pour l'Aïr est très marquée en ce qui concerne le savoir. Le périple au Moyen-Orient, qu'il soit ou non associé au pèlerinage, est une source de forte légitimation. L'axe du Sud a également joué un rôle fondamental sur le plan commercial, politique et culturel.

Dans le modèle de représentations touareg, la quête de savoirs multiples est jugée vitale. La solidité de la société nomade est corrélée à sa capacité d'ouverture, de connaissance et de maîtrise de l'extérieur. En même temps, la nécessité de tamiser le savoir externe par ses propres acquis, ses valeurs et ses exigences, est jugée impérative. La connaissance sans la pensée et la raison critique (*tawilana*) n'a pas de sens.

---

[23] Bernus fait également allusion à l'introduction de la takarkart dans l'Aïr et émet l'hypothèse que ce système pourrait avoir été emprunté au Fezzan (1986 : 361)

[24] Voir à ce sujet, Gast, 1986 : 300.

[25] Voir à ce sujet Claudot-Hawad, 1996.

Cette posture par rapport au monde de l'extérieur correspond à une attitude de tolérance et de pluralisme que l'on vérifie non seulement dans la composition de l'entourage intellectuel des chefs touaregs, mais également dans le rôle joué par les détenteurs de savoirs variés au sein de la société. Faut-il relier ce fait à l'ossature résolument fédérative de la société touarègue, par opposition à des formations socio-politiques centralisées qui ont une approche unitariste, hiérarchisée et souvent exclusive et intégriste du « savoir » ? L'hypothèse mériterait d'être approfondie.

Cette ouverture implique la pratique courante de plusieurs langues, les plus fréquentes étant le haoussa et l'arabe, auxquels peuvent s'ajouter le peul, le toubou, le kanimbu. Certains savants ont accès à la lecture du persan, de l'hébreu, de l'araméen, langues de transmission écrite du savoir religieux.

Le monde « référencé » correspond ainsi à un espace immense embrassant à la fois le Moyen-Orient (Egypte, Syrie, Iran, Irak, Soudan, Turquie, Causasie…), les pays de la rive sud de la Méditerranée, le Sahara de l'océan Atlantique jusqu'au Nil, le Sahel et quelques pointes plus individuelles en Extrême-Orient et en Afrique tropicale.

La circulation des connaissances acquises sur les mondes extérieurs bénéficie d'un réseau de communication efficace. Duveyrier, lors de son voyage dans l'Ajjer en 1860, fut ainsi très surpris que le chef touareg, Ikhenoukhen, soit au courant avant lui des événements survenus en Syrie et parfaitement au fait des travaux du canal de Suez (1905 : 176-177).

Les grandes figures savantes de l'Aïr proviennent de milieux divers, mais, parmi eux, on compte une représentation forte de nobles et d'affranchis, considérés comme des *tshikruruten*, et dont les portraits apparaissent complémentaires : d'un côté, le guerrier initié, détenteur de l'art martial et de savoirs païens, et de l'autre, l'*afaqir*, assumant le rôle de contre-pouvoir politique et détenteur du savoir musulman. Ces spécialités cependant ne sont pas exclusives et l'on compte également des *ifaqar* guerriers.

Les femmes incarnent plutôt le savoir de l'intérieur de la société et la gestion de l'invisible selon les principes cosmologiques anciens, tandis que les hommes apparaissent comme les détenteurs de savoirs de synthèse alimentés par leur apprentissage des mondes lointains. Mais la frontière reste flexible.

Seules les personnes qui ont achevé leurs « humanités » (*tshirezen*), c'est-à-dire leur formation à l'intérieur de la société, sont considérées aptes au voyage et capables d'en rapporter un bénéfice pour la communauté.

On comprend dans ce contexte comment s'esquissent les traits de l'homme ou de la femme accomplis : il s'agit de personnes ayant de l'expérience et donc d'âge mûr, sachant se positionner quel que soit l'interlocuteur et capables d'instaurer le dialogue avec des sphères sociales variées, des plus proches aux plus lointaines, possédant le savoir utile pour domestiquer tous les paliers imaginables de l'extérieur sans se faire absorber par lui. Ce portrait correspond à celui des ancêtres fondateurs que campent les mythes d'origine ou encore à celui du dominant qui sait négocier et transformer l'*essuf* en allié (voir Claudot-Hawad 1998).

On peut se demander pourquoi l'accès aux écoles modernes n'a pas été conçu comme le résultat d'un voyage. La réponse est donnée par Ghayshena welet Akédima :

« S'il ne s'agissait que de science, nous n'aurions pas peur, nous sommes prêts à aller même sur le soleil pour chercher la connaissance… Les Touaregs ne sont pas des gens qui couvent leurs traditions, par contre ils résistent aux choses nouvelles venues par la force et le viol.»

Le voyage dans le paradigme nomade s'inscrit ainsi dans une représentation dynamique du monde fondée sur la différence, la compétition et la mise en dialogue des

parties jumelles qui le composent : la sphère de « l'identique », du plein, de la « maison », d'un côté, et celle du « différent », du vide, de l'*essuf*, de l'autre. C'est l'équilibre et l'harmonisation de ces entités, quel que soit le registre dans lequel on les décline, qui génère la bonne marche du monde.

Pour que l'univers se pérennise, la distinction et l'alliance des éléments opposés et complémentaires est indispensable : il ne s'agit ni de détruire le vide, ni de se laisser détruire pas lui, mais de l'épouser et d'engendrer de nouveaux voyageurs, dotés de bagages d'un autre type, qui leur permettront d'ouvrir des routes plus audacieuses encore que celles de leurs prédécesseurs.

Bibliographie

AG ATTAHER INSAR Mohamed Ali

1990, La scolarisation moderne comme stratégie de résistance, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 57, Aix-en-Provence, Edisud, 91-98.

1996, Les Touaregs, nageurs de l'infini, Paris, *Ethnies* 20-21, 56-60.

AKLI

1996, La révolution trahie, Ethnies 20-21, Paris, 110-125

AG WANAYER Ouray,

1996, Moi, jeune combattant révolutionnaire de base, *Ethnies* 20-21, 127-151.

BERNUS Edmond

1986, Aïr, *Encyclopédie berbère*, III : 356-363.

BONTE Pierre

1998, L'émirat de l'Adrar, Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental, Thèse de doctorat d'Etat, EHESS, Paris, 4 vol., 2352 p.

BONTE Pierre et CLAUDOT-HAWAD Hélène (éds)

2000, Elites du monde nomade touareg et maure, Edisud/IREMAM, Cahiers de l'IREMAM 13/14, 253 p.

CLAUDOT-HAWAD Hélène et HAWAD

1982, Coups et contre-coups : l'honneur en jeu chez les Touaregs, *Annuaire de l'Afrique du Nord* XXI, 793-808.

1983, *Ebawél / essuf,* les notions d'intérieur" et d'extérieur" dans la société touarègue, in *L'Uomo*, Rome, n°2.

1987, Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs, in *Hériter en pays musulman* (M. Gast. éd.), CNRS, Paris, 129-154.

1996, *Touaregs, Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, Paris, Ethnies-Documents 20-21, 253 p.

CLAUDOT-HAWAD Hélène

1989, Femmes touarègues et pouvoir politique, *Peuples méditerranéens*, n°48-49, 69-79.

1993, *Les Touaregs. Portrait en fragments,* Edisud, Aix-en-Provence, 204 p.

1996a, *Ehan*, *Encyclopédie Berbère* n°XVI, notice E9.

1996b, Personnages de l'entre-deux : l'initié, l'*énad*, l'*aggag*, le soufi, in H. Claudot-Hawad (éd.), Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes, Aix-en-Provence, Edisud/IREMAM, Coll. *Travaux de l'IREMAM* n°7-8, 223-238.

1996c, Identité et altérité d'un point de vue touareg, *Cahiers de l'IREMAM* 7-8, Aix-en-Provence, Edisud/IREMAM, 7-16.

1998, 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*, vol.II, n°1-2, UK, Ed. Berghahn, 17-38.

CUOQ Joseph M.

1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilâd al-Sûdân),* Paris, CNRS, 490 p.

DUVEYRIER Henri

1864, *Les Touaregs du Nord*, Paris, Challamel, 499 p.

1905, *Journal de route*, publié par C. Maunoir et H. Schirmer, Paris, Challamel.

GAST Marceau

1986, Ahaggar, *Encyclopédie berbère*, III : 282-302.
HAWAD
1998, L'élite que nous avons voulu raccommoder sur les cendres… après la création des Etats africains, in *Nomadic Peoples*, vol. II, n°1-2, UK, Ed. Berghahn, 84-102.
TOUATI Houari
2000, *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 344 p.