



**HAL**  
open science

## Ordre sacré et ordre politique chez les Touaregs de l’Air

Hélène Claudot-Hawad

► **To cite this version:**

Hélène Claudot-Hawad. Ordre sacré et ordre politique chez les Touaregs de l’Air : L’exemple du pèlerinage aux lieux saints. FERCHIOU Sophie. L’islam pluriel au Maghreb, CNRS Editions, pp.223-239, 1996, Études de l’Annuaire de l’Afrique du Nord. halshs-00755003

**HAL Id: halshs-00755003**

**<https://shs.hal.science/halshs-00755003>**

Submitted on 3 Dec 2012

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

# Ordre sacré et ordre politique chez les Touaregs de l'Air

## L'exemple du pèlerinage aux lieux saints

Hélène Claudot-Hawad

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

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

---

<sup>1</sup> Terme issu de la racine *gdz* qui signifie selon les formes et les parlers *gedez*, « visiter » ; *egdez*, « se réunir » ; enfin *égedez* “foyer, famille” (voir Chaker, 235).

politique et guerrier.

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

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

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

## Les étapes du pèlerinage

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

Ces deux termes sont rapportés à leur tour à la racine *agdu*, “être égal”. Dans ce contexte, *tamezgedda* signifie littéralement “ce qui rend égal, ce qui égalise”<sup>4</sup>.

---

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

<sup>3</sup> Cet aspect de la question ne sera pas abordé dans cet article.

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

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

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

Y sont implantés les greniers ou entrepôts (*taghajemt*, *tighajmén* ; *teshaqa*, *tishaqawén*), les tombes (*tiseska*) des ancêtres, de petites cellules d'habitation (*takelmut*, *tikelmuten*), des cercles de réunions à ciel ouvert (*gélélé*) matérialisés par des murets de pierres sèches<sup>6</sup>. En effet, *tegedda* est par excellence un lieu de *inemegdad*, c'est-à-dire "entente", "accord", espace où siègent les assemblées, où se prennent les décisions qui concernent le pays. *Teqedda* est considéré à ce titre comme le "centre" ou le "cœur" du territoire, bien que son implantation la plus courante se fasse, comme pour les puits, sur un espace-frontière où se rejoignent plusieurs territoires tribaux ou confédéraux<sup>7</sup>.

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

---

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

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

<sup>7</sup> À ce sujet, voir H. Claudot-Hawad, 1986.

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

Essentiels pour définir une *tegedda*, ces monuments (*igenjiren*) apparaissent comme des référents et des marqueurs qui symbolisent et légitiment un territoire. Seuls les groupes puissants ou influents sur le plan politique possèdent une *tegedda* qui deviendra une étape du pèlerinage annuel de l'Aïr. L'ordre des étapes est ainsi changeant, dépendant de la transformation des rapports de domination.

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

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

Certains centres anciens, tombés en ruine, abandonnés par les groupements qui en étaient responsables et qui ont quitté la région, comme par exemple les Iteysen, les Imazawghen, les Kel Gress ou les Kel Ferwan partis dans le Sud et le Sud-Ouest de l'Aïr, peuvent être également visités afin de témoigner du lien qui perdure avec ces ensembles malgré leur éloignement du pays, parfois depuis plusieurs siècles. Soulignons que ces dernières confédérations faisaient tou-

---

<sup>8</sup> À ce sujet voir Claudot-Hawad, 1993.

jours partie de “l’Aïr politique” à l’arrivée des colonnes françaises et qu’elles étaient arbitrées par l’amenukal d’Agadez.

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

Mais le pèlerinage a également intégré soit de nouveaux lieux dont la montée en puissance s’est manifestée, soit au contraire d’anciennes *teggeda* laissées à l’abandon, réinvestissement symbolique qui dans les temps de crise (comme par exemple après la défaite touarègue contre l’armée coloniale en 1918) paraît exprimer une volonté de réappropriation de l’espace politique touareg. Ainsi, après la période marquée par la “soumission” touarègue, telle est décrite la démarche du fameux Musa wan Abatul qui réactiva des centres délaissés.

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

---

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

d'Ikazzaken et d'affranchis (*ighawélen*).

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

Au début du siècle, durant la guerre de Kaosen contre la colonisation française, il servit d'espace de retranchement aux campements et aux combattants ; dans ce lieu siégeait l'assemblée de la confédération Ikazzaken (*asagawar n taghma*) ; y figure par ailleurs le tumulus qui selon l'interprétation donnée est une tombe vide marquant le « lieu d'envol hors de son corps » du saint soufi Sidi Makhmoud El Baghdadi qui aurait vécu au XVI<sup>e</sup> siècle ; y sont enfin implantés les tombeaux de guerriers Ikazzaken parmi les plus fameux ainsi que des abris creusés dans la roche, des grottes naturelles aménagées ou des cellules d'habitation et de méditation individuelles – beau- coup dispersées dans la montagne environnante –, des cellules d'habitation collectives et une mosquée. Par manque de place, une nouvelle nécropole a été créée plus loin à l'ouest, ainsi qu'une mosquée et des cellules d'habitation, dont l'extension se poursuit jusqu'à aujourd'hui.

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

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

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

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

À la limite nord de l'Aïr, Azeru (littéralement "pic, sommet d'une montagne") dont la visite se fait sous la responsabilité des Kel Takreza et à défaut des Ikazkazen ou des Kel Agallal, est considéré – bien qu'il ne soit plus aujourd'hui le centre d'aucun territoire – comme un espace intermédiaire très important entre l'Aïr et les autres confédérations, c'est-à-dire à l'ouest la Tademekkat, au sud-ouest l'Azawagh, au nord-est l'Ajjer, au nord l'Ahaggar. Non seulement charnière entre les pôles géographiques et politiques touaregs, Azeru joue également ce rôle d'interface entre le monde tangible et l'au-delà : il est en effet réputé pour être le "lieu d'Ilias", c'est-à-dire suivant la mythologie musulmane, l'espace où Ilias est entré dans le monde de l'invisible, de l'immatériel – lieu de l'âme céleste où se rejoignent l'immanent et le transcendant – comme l'ont fait les autres prophètes, Ghissa (c'est-à-dire Jésus), Lakhdar et Elyasar. D'autres versions mettent en scène Elyas, héros de la mythologie touarègue, qui grâce au surgissement miraculeux du rocher d'Azru sous les pas de son cheval disparaît dans les hauteurs et se trouve ainsi soustrait aux regards de ses poursuivants<sup>12</sup>.

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

---

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

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

<sup>12</sup> Voir Rozet, 1990.

ne s'appuie sur les tribus.

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

Agallal et Takreza, séparés par une demi-journée de marche, appartiennent respectivement aux Kel Agallal et Kel Takreza qui faisaient autrefois partie des Kel Tamat et qui, bien que ne possédant pas le pouvoir politique, constituaient une force morale et un potentiel démographique qui pesaient sur les décisions de l'Aïr. Tighzarén, à l'est de l'Aïr, se trouve sous l'autorité des Kel Tagayt, affiliés aux Ikazkazen, et représente un point de jonction important des cortèges.

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

Ces considérations offrent de la *tagdudt* plusieurs images : la première est celle d'un espace essentiel de rencontre et de concertation sociale qui a la capacité de relier et d'harmoniser les différents pôles politiques et territoriaux, tout en laissant en marge les autorités temporelles ; la deuxième est le caractère "sacré" de cette démarche qui intercède entre différentes sphères :

---

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

l'intérieur et l'extérieur, les vivants et les morts, les hommes et Dieu ; la troisième est son efficacité spirituelle qui s'appuie sur une accumulation éclectique de biens symboliques : sainteté religieuse, savoir ésotérique, héroïsme guerrier, prestige politique...

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

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

## Le rôle de l'*aggag*

Pour garder et entretenir les monuments qui sont au centre du territoire et représentent l'ancrage du groupement, sa matrice de départ tout comme l'aboutissement de son parcours – et symboliquement le lieu où se croisent les arceaux de la tente-territoire ou encore la rotule où se rassemblent les membres dispersés du corps de la société –, il faut une personne qui garantisse la permanence des lieux et harmonise les rapports non seulement entre les hommes mais aussi entre les temps et les espaces, entre le parcours accompli et le parcours à venir, entre le présent et le futur, entre la vie et la mort, entre les mondes visible et invisible. Ce rôle de médiateur, d'intermédiaire, est assumé par un personnage appelé selon le terme ancien *aggag* ou au féminin *taggagt*<sup>14</sup>.

Ainsi, se retrouve dans la gestion du sacré le concept de médiateur, d'arbitre qui joue un rôle si important dans l'organisation sociale et politique touarègue et désigne celui qui, par définition,

---

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

articule, concilie, peut servir d'intermédiaire neutre à cause de son absence de pouvoir coercitif, celui qui est capable de cristalliser le consensus entre les pairs, celui qui réalise la transition harmonieuse entre les parties<sup>15</sup>.

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

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

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

Les *aggagen-ifaqar* ont en charge un territoire dont le centre est constitué par les "monuments" et qui s'étend à environ quatre ou cinq kilomètres à la ronde. Les droits d'usage sur cette terre leur sont réservés et constituent les biens de la mosquée (*éhééré n tamezgedda*). L'abattage des arbres, le ramassage du bois, la cueillette et la chasse sont interdits sur cet espace aux personnes extérieures. Seul le droit de pâture pour les animaux de passage y est autorisé.

---

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

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

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

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

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

## Temps et espaces du pèlerinage

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

Ce sont les *afaqir* (pl. *ifaqar*) qui à présent organisent le cycle de la *tagdudt* et des retraites

---

<sup>16</sup> Voir Claudot-Hawad et Hawad, 1987.

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

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

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

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

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

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

Le pèlerinage est conçu comme une ascension contre l'*essuf* : son point de départ est l'abri protecteur et sa cible l'inconnu menaçant qu'il faut conquérir. Avant le départ, les membres du pèlerinage, réunis en cercle ou isolés, assis dans la position de maintien contrôlé qu'il convient d'avoir en public, attendent en silence. Lorsque le meneur de la *tagdudt* lance le signal du départ, chacun se dresse promptement comme pour partir à l'assaut. Le cortège des pèlerins, montés à dos de chameau ou marchant à pied si l'étape est courte, s'achemine au pas rapide des expéditions guerrières. Le début de la marche, qui s'ébranle sous la forme précipitée d'un départ au combat, est rythmé par un hymne ancien, *terejist*, associé aux "mugissements" des combattants, pour être suivi plus tard par les chants religieux *ezecker*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En dernière analyse, l'interprétation du pèlerinage ramène en leitmotiv à un thème cher à la cosmogonie touarègue : la conquête du vide (*essuf*), et aux pratiques qui permettent de repousser ou de domestiquer cet extérieur menaçant, c'est-à-dire la marche nomade et les expressions les

plus élevées de la culture et des humanités, telles que la poésie, la noblesse du comportement et des attitudes, le raffinement vestimentaire...

## Islam maraboutique contre islam mystique

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

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

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

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

---

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

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

politique de l'Aïr.

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

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

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

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

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

---

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

“instrumentalisés”.

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

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

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

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

Ainsi le pèlerinage aux lieux saints sert selon les optiques à purifier le pays, à chasser l'*essuf*, à rassembler le corps social, à renouer les liens de solidarité, à engager un nouveau cycle sous les meilleurs auspices, à restaurer l'équilibre entre l'extérieur et l'intérieur, à s'assurer la protection

divine. Enfin, suivant la vision nomade cyclique du temps et de l'espace, il représente le retour à l'origine qui marque la fin d'un parcours et le début d'un nouveau cycle.

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

## Références

AGG-ALAWJELI Ghubeyd, 1975, *Attarikh n Kel Denneg*, éd. et trad. par K. Prasse, Akademik Forlag, Copenhague.

AHMED AKHBAR S. et HART David M., 1934. *Islam in Tribal Societies. From the Atlas to the Indus*. Routledge & Kegan Paul, London.

BARRERE Guy, 1968, « Aggag-Alemine », *Le Saharien* (51), 29-34.

BERNUS Edmond, 1984, *In Teduq dans la tradition touarègue*, in Programme Vallée de l'Azawagh, Documents 1984, Présentation provisoire, ronéo. 45 p.

BROCK Lina, 1983, *The Tamejjirt : Kinship and Social History in a Tuareg Community*, Ph. D, Department of Anthropology, Columbia University, 224 p. et annexes.

CHAKER Salem, 1985, Agadez, *Encyclopédie berbère*, n°2, Aix-en-Provence, Édisud, p. 235.

CLAUDOT-HAWAD Hélène, 1986, La conquête du « vide » ou la nécessité d'être nomade chez les Touaregs, *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°41-42, 397-412.

CLAUDOT-HAWAD Hélène, 1993, Gani. La politique touarègue en spectacle, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n°62-63, 211-223.

CLAUDOT-HAWAD Hélène & HAWAD, 1983, Ebawel/essuf, les notions d' "intérieur" et d' "extérieur" chez les Touaregs, Rome, *L'Uomo* (2).

CLAUDOT-HAWAD et HAWAD, 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.

CRESSIER Patrice, 1992, Archéologie de la dévotion soufie, *Journal des Africanistes*, 62 (2), 69-90.

FOUCAULD Père Charles (de), 1940, Dictionnaire abrégé touareg-français des Noms Propres, Dialecte de l'Ahaggar, Larose, Paris.

FOUCAULD Père Charles (de), 1951, *Dictionnaire Touareg-Français, Dialecte de l'Ahaggar*, Imprimerie Nationale de France, 4 tomes.

HAMANI Djibo, 1989, *Au carrefour du Soudan et de la Berbérie, le sultanat touareg de l'Ayar*, Paris, L'Harmattan.

HAWAD Mahmoudan, 1985, Tagdudt, *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, (II) 247-248.

MORIN-BARBE M., 1985, Agdud, *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, (II), 246.

MORSY Magali, 1984, *North Africa, 1800-1900: A Survey from the Nile Valley to the Atlantic*, Londres, Longman.

NICOLAS Francis – 1947, Étude sur l’islam, les confréries et les centres maraboutiques chez les Touaregs du sud (Aïr), Paris, CHEAM, 1 357 bis 4.

NORRIS Harry Thrilwel – 1975, The Tuaregs. Their Islamic Legacy and its Diffusion in the Sahel, Warminster, Aris & Phillips, XV, 234 p.

NORRIS Harry Thrilwel – 1990, Sûfi Mustics of the Niger desert, Sîdî Mahmûd and the hermits of Aïr, Oxford, Clarendon Press, 180 p.

ROZET Jean-Pierre – 1990, Azrou, *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, (VIII) 1224-1231.

TRIAUD Jean-Louis – 1983, Hommes de religion et tariqat dans une société en crise. L’Aïr aux XIXe et XXe siècle. Le cas de la khalwatiya, *Cahiers d’études africaines*, 91, XXII, 239-280.

## **Illustrations :**

- Cellules troglodytes aménagées de niches à Abatul, Aïr
- Ékad : mosquée à ciel ouvert avec pierres sacrées et galets à frotter
- Visite aux tombes, Aïr, 2000 (Photo P. Baqué)
- Ghissa, *afaqir* d’Abatul, Aïr, 1990
- *Awannawen* (cairn) sur un sentier des Bagzan dans l’Aïr