

1

« Deux tribus mélangées comme l'eau et le lait »

Les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal de la Tagaraygarayt

*Les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem sont
comme l'eau et le lait, comme la paille et l'argile.
Celui qui veut les séparer a intérêt de bien aiguïser son couteau.*

(Budal ag Katimi, *amənokəl* des Iwellemmedan entre 1819 et 1840)

1.1 Les Inesleman dans la société touarègue

1.1.1 Les Inesleman : une catégorie sociale peu connue

Depuis les premiers observateurs occidentaux au XIX^e siècle jusqu'aux chercheurs contemporains, les Touaregs sont avant tout connus par le biais de leurs suzerains, formant une composante de la société, mineure d'un point de vue démographique, mais dominante sur le plan politique et social. Si plusieurs études approfondies ont été menées depuis ces trente dernières années, sinon récemment, dans les milieux des tributaires (E. Bernus, 1974; P. Pandolfi, 1999; C. Figueiredo-Biton, 2001), des forgerons (C. Saenz, 1991, C. Hincker, 2001) et des anciens esclaves et affranchis (L. Brock, 1984), aucune recherche anthropologique proprement dite n'a jamais été réalisée parmi les Inesleman. Les spécialistes de la société touarègue se sont généralement contentés de mentionner l'existence des Inesleman, le plus souvent à l'occasion d'une brève description des différentes catégories sociales qui composent la société très hiérarchisée des Touaregs : nobles guerriers (*imajəyan*), tributaires (*imɣad*), religieux (*inəsləman*), artisans (*inadan*), affranchis (*idərfan*) et esclaves (*eklan*). La position des groupes « religieux », aussi désignés par le terme « tribus maraboutiques » à la suite des textes produits par l'administration coloniale, apparaît dans ce tableau comme une catégorie intermédiaire, en réalité mal définie, entre les *imɣad* et les autres catégories sociales « dépendantes » des nobles

guerriers, suivant un schéma pyramidal de la hiérarchie statutaire. En tant que catégorie sociale distincte, les *inəsləman*, terme qui signifie les « musulmans », sont des lettrés qui sont en charge de la religion dans la société touarègue. La majorité d'entre eux est pacifique et vit de ce fait sous la protection des guerriers. Ce statut leur a souvent valu une assimilation aux tributaires, travaillant au service des guerriers. H. Claudot-Hawad (1996 : 232) souligne cependant que relation de protection ne rime pas, dans le cas des *inəsləman*, avec statut de vassalité :

« Ils recrutent leurs clients parmi les autres catégories sociales qui, elles, ne sont pas définies comme religieuses. À ce titre, ils sont sollicités et rémunérés pour leur savoir, ils dispensent des conseils juridiques et des protections (sous forme d'écritures, de talismans, de bénédictions...) aux autres membres de la société. Ils doivent s'assurer une clientèle de notables pour garantir la pérennité de leur statut de pacifistes — *non tributaires car investis d'un rôle spirituel* — tout en étant sous la protection des guerriers. (mis en italique par nos soins) »

Par opposition à une vision substantialiste qui présente les différentes catégories sociales comme des entités hermétiques et immuables, voire antagonistes, H. Claudot-Hawad (*op. cit.* p. 223) apporte une perspective différente, s'intéressant précisément à l'articulation de ces catégories au sein d'un système socio-politique envisagé dans sa globalité. Elle a notamment montré que l'organisation sociale et symbolique de la société est basée sur le principe de la pluralité des acteurs sociaux qui entretiennent entre eux des relations d'oppositions complémentaires. Ces complémentarités s'expriment dans des registres divers, englobant les relations individuelles et collectives (hommes / femmes ; fils / neveu ; parents maternels / parents paternels), les différentes catégories sociales, les unités sociales (campements, lignées...) et politiques (tribus, confédérations...) etc. Dans cette perspective, les *inəsləman* forment, comme les forgerons (*inadan*), une catégorie sociale qui assure des fonctions de médiation. Les religieux endossent non seulement une fonction de médiateurs entre le monde visible et le monde invisible, entre l'islam et la coutume, mais également, grâce à leur statut de pacifistes, entre groupes et individus considérés comme des pairs, engagés dans des relations d'honneur. À ce titre, ils assurent des fonction d'arbitrage et jouent souvent aussi une fonction d'« éminence grise » sur le plan politique, incarnant un contre-pouvoir spirituel qui les autorise, en certaines occasions, à prendre le relais de l'aristocratie guerrière afin de mettre en œuvre des décisions politiques arrêtées au sein des assemblées

consultatives. Dans cette société, il n'y a point de détenteur unique du pouvoir, ni de pouvoir unique, mais l'accent est mis au contraire sur la pluralité des voix, principe qui s'exprime également dans la nature élective des titres politiques (H. Claudot-Hawad, 1993f).

L'organisation politique de la confédération de la Tagaraygarayt, que nous allons décrire dans le paragraphe suivant, fournit un modèle original dans le monde touareg, car le pouvoir des religieux y est institutionnalisé sous la forme d'un imamat, articulé à la chefferie confédérale des guerriers. Les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem représentent l'élite politique des Inesleman¹ qui se distinguent également par le fait qu'ils sont des *inəsləman* traditionnellement guerriers. En effet, aux côtés des *inəsləman* pacifistes (comme les Kel Essuk, les Igdalan), il existe une catégorie de religieux guerriers parmi lesquels il faut également citer les Kel Intessar de la région de Timbouctou (Mali). Les religieux guerriers n'ont cependant jamais fait l'objet d'une étude², mis à part un travail ancien de Paul Marty consacré aux Touaregs de l'Ouest (1918–1921 ; 1930–1931). Nous verrons, en ce qui concerne les Kel Eghlal et les Aytawari, que l'articulation des deux fonctions vont de pair avec une collusion entre le politique et le religieux, l'une et l'autre légitimées par des références à des mouvements religieux historiques, notamment celui des Almoravides.

¹Nous écrivons « *inəsləman* » quand il s'agit de la catégorie sociale des religieux en général et « Inesleman » quand il s'agit des religieux de l'Azawagh, car cette appellation fonctionne dans ce groupe comme un nom propre par opposition aux guerriers. Ceux-ci sont nommés Imajeghan, c'est-à-dire par le terme générique *imajəyan* utilisé par les Touaregs pour se désigner eux-mêmes et qui correspond à *imaziyan* chez les Berbères. Au sens restreint, *imajəyan* désigne les hommes libres par opposition aux personnes d'origine servile. Ce terme n'est en revanche pas utilisé en tant que tel par les Inesleman qui le remplacent par le terme *imazwayan* (fém. *simazwayen*) qui renvoie aux hommes de condition libre. Autrement dit, *imazwayan* est le synonyme d'*imajəyan*, alors que ce dernier terme ne désigne, comme un nom propre, que les guerriers Iwellemmedan chez les Inesleman. Selon Gh. Alojely (1975 : 10), le terme *imazwayan*, pour lequel il propose l'étymologie des « rouges », ne désignerait que certains groupes religieux de l'Azawagh, à savoir ceux qui accompagnèrent les Iwellemmedan.

²Ces deux types d'*inəsləman* existent également en Mauritanie où ils sont nommés *zwaya*, par opposition aux guerriers *hassan*. Dans l'Est du pays, il existe cependant des groupes religieux *et* guerriers chez qui le politique et le religieux ne font qu'un (M. Villasante-de Beauvais, 1996).

L'origine des inəsləman et l'islamisation des Touaregs

L'origine des *inəsləman* demeure mal connue. Voici ce qu'en dit l'islamo-logue H. T. Norris (1975), le seul à s'être consacré à une étude historique des Inesleman chez les Touaregs en général, à partir d'une recherche sur les manuscrits anciens en arabe :

« Les sociétés sahariennes et sahéliennes possèdent une classe sacerdotale. Les Touaregs n'y font aucunement exception. J'ai expliqué dans mon introduction qu'ils sont appelés *Ineslemen* (sg. *anislem*), un mot dérivé des termes arabes, Islam, Muslim et Muslimin. D'après les documents, il n'est pas possible d'indiquer une date à laquelle cette classe aurait été introduite dans la structure de classes touarègue. Il faudrait disposer d'une archive beaucoup plus vaste concernant l'islamisation des Touaregs. Les Sanhaja à l'ouest du Sahara ont sans doute été largement islamisés autour du XI^e siècle, et il semble d'après Ibn Hawqal que Tadamakkat comptait au XI^e siècle des musulmans dévoués parmi ses Touaregs, aussi bien que les Kharijites qui contrôlaient la plupart de son commerce » (1975 : 20 ; notre traduction de l'anglais).

Dans son ouvrage, H. T. Norris fait la synthèse des données disponibles à propos des différents pôles religieux qui se sont développés en pays touareg, en commençant par leurs ancêtres les Lamta, les Targa et les Massufa de la région du Fezzan (Sud-Est de l'actuelle Lybie). Ces groupes berbères adhéraient dès le I^{er} / II^e siècle de l'hégire à la doctrine des Ibâdites, comme l'atteste un document écrit datant du IX^e siècle³. Au XI^e siècle, le géographe arabe al-Bakri confirme également la présence de Huwwara (ancêtres des Ihaggaran) islamisés dans le sud de la Tripolitaine, près de Waddan. L'ibâdisme, en Afrique du Nord, est l'un des deux courants religieux du kharijisme⁴, doctrine issue du premier schisme de l'islam au VII^e siècle. Les kharijites (« les Sortants ») refusèrent toute idée dynastique du califat et prônèrent que le gouvernement devrait être confié, par voie élective, au « meilleur musulman, fût-il un esclave noir », indépendamment d'une affiliation aux Qurayshites. Ce mouvement opposé aux Omeyyades et aux Abbassides connut un succès très important parmi les Berbères (U. Rebstock, 1983 ; T. Lewicki, 1969), qui, après s'être opposés à l'islam véhiculé par la conquête arabe, prirent la décision d'« épouser l'arme de l'ennemi » en se ralliant massivement aux kharijites. L'adoption de cette

³Norris fait référence au *Kitab al-Buldan* d'Ahmad b. Abi Ya'Qubi.

⁴L'autre courant est le sufisme auquel appartenait l'ancien imamat de Sijilmasa.

doctrine paraissait d'autant plus acceptable que l'éligibilité des titres politiques était compatible avec la conception du politique chez les Berbères, fondant l'exercice du pouvoir sur des assemblées consultatives. De plus, H. T. Norris (1975 : 13) souligne que certains traits culturels des Ibâdites rappellent ceux des Touaregs, notamment en ce qui concerne le statut élevé des femmes. Des travaux plus récents (F. Belachemi, 1992 ; O. Meunier, 1997), combinant la lecture des sources arabes anciennes à des enquêtes de terrain, montrent que l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest commença dès le VIII^e siècle et qu'elle fut précisément l'œuvre de ces différents groupes berbères kharijites qui établirent un réseau de routes caravanières à travers tout le Sahara. Ces routes commerciales (drainant du sel, de l'or, du cuivre, des esclaves...) reliaient l'imamat de Tripoli au Kanem et le Kavar, l'imamat de Tahert au royaume de Gao en passant par Ouargla et la Tadamakkat, puis l'imamat (sufrite) de Sijilmassa d'Awdaghost au royaume de Ghana. Cependant, à part la thèse de F. Belachemi, aucune étude n'a véritablement intégré l'idée d'une islamisation précoce des Touaregs, ni tenté d'en relever d'éventuelles traces dans les groupes touaregs actuels. Sans rentrer dans le détail de cette question fort intéressante, nous allons néanmoins avancer quelques hypothèses à ce sujet, car un certain nombre de faits et de représentations semblent parler en faveur d'un passé kharijite chez les Aytawari Seslem.

L'existence de « musulmans dévoués » parmi les Touaregs de l'Ouest (Sanhâja) est attestée par les écrits d'Ibn Hawqal datant du X^e siècle. Cet auteur arabe donna une brève description des Touaregs installés dans la ville aujourd'hui disparue de Tadamakkat, nom signifiant « image ou réplique de la Mecque » comme le signale au XI^e siècle al-Bakri (H. T. Norris, 1975 : 2). Tadamakkat, qui prêtera plus tard son nom à l'un des grands pôles politiques touaregs, se situait dans l'Ouest du pays, dans l'Adagh au Nord de l'actuelle Mali. Elle était une ville-carrefour pour les caravaniers et entretenait des relations étroites avec les Ibâdites de Tripolitaine, ainsi qu'avec Ouargla et Gao. Au sein de cette ville, les Kel Essuk, que Norris qualifie comme les premiers *ināslāman*, jouèrent un rôle fondamental. Une lettre datant du XV^e siècle, probablement écrite par un Kel Essuk et adressée au savant égyptien al-Suyuti, pose la question de savoir laquelle des deux attitudes, défensive ou pacifique, il convient d'adopter en tant que musulman. Cette lettre attesterait donc des idées pacifistes des *ināslāman* dès cette époque.

Une seconde ville médiévale connue comme ayant joué un rôle important dans la vie religieuse des Touaregs est Tagedda⁵, ville dont les ruines sont identifiées à celles d'Azelik (S. Bernus, P. Cressier, 1991) près de Tegidda-n-Tesemt au Nord d'In Gall. Cette ville cosmopolite « du sel et du cuivre », visitée par Ibn Battuta en 1353, fut habitée par les Igdalan et les Massufa, branche orientale des Massufa Sanhâja qui fondèrent les villes de Walata et de Tishit en Mauritanie et jouèrent un rôle important dans l'empire almoravide (XI^e siècle, H. T. Norris, 1975 : 35). Le document d'Ibn Battuta témoigne de la présence d'un juriconsulte (*qadi*) impliqué dans une mission de pacification entre le « Sultan Takarkuri » et l'*amānokāl* de Tegedda⁶. Cette même ville accueille de nombreux savants durant le XV^e siècle, venant de Tadamakkat, de Timbouctou et de Walata. C'est à travers ces savants, en particulier ceux originaires de la Tadamakkat alors en plein déclin, qu'a été diffusé au courant du XVI^e siècle l'islam soufi de la Qadiriyya, véhiculant entre autres les idées de l'Égyptien al-Suyuti (1445-1505) déjà cité. Certains savants touaregs sont par ailleurs connus à cette époque jusqu'en Egypte Mamluk, comme l'attestent des documents. Ces soufis islamisèrent (ou ré-islamisèrent) également les Touaregs installés dans le massif de l'Air, où l'on trouve encore aujourd'hui une pratique très vivante du soufisme.

Nous reviendrons sur ce mouvement dans la suite de ce chapitre. Sans détailler davantage l'histoire complexe de l'islamisation des Touaregs, il faut souligner qu'il existe aujourd'hui deux formes d'islam dans cette société. En effet, H. Claudot-Hawad (1996 : 231-234) remarque que deux types de soufisme sont issus de la Qadiriyya : le premier, qui correspond au courant le plus ancien, est un islam « élitiste et puriste » et sert à légitimer le pouvoir, tandis que l'autre est « plus populaire et syncrétique » qui s'est développé indépendamment du pouvoir⁷. Le premier courant est l'islam « maraboutique » des *əššixan*. Il est non confrérique, exercé au sein de catégories sociales closes, les

⁵Ce nom est typiquement touareg, intégré dans plusieurs toponymes comme celui de Tegidda-n-Tesemt (« la teggida du sel »). Le terme désigne en général un noyau territorial des nomades.

⁶D'après certains lettrés interrogés par Norris à propos de ce document, le nom de Takarkuri pourrait faire référence à la confédération de la Tagaraygarayt. Par contre, l'existence de cette confédération à une date aussi avancée semble invraisemblable. Cf. section suivante.

⁷Dans sa thèse d'état consacrée à l'anthropologie historique de l'Adrar en Mauritanie, Pierre Bonte (1998) a fait le bilan critique des sources disponibles quant à l'islamisation du Sahara. Il a entre autres montré que l'Islam confrérique soufi, de manière générale, n'apparaît au Maghreb qu'à partir du XVI^e-XVII^e siècle, et se fixe au Sahara au XVIII^e siècle.

inəsləman, considérés comme des descendants du Prophète (*iššərifan*) formant des tribus spécifiques. La fonction spirituelle est héréditaire et l'expérience mystique reste une expérience individuelle, souvent tenue secrète ou vécue à l'écart de la communauté. L'autre type de soufisme, de nature contestataire, est celui des *ifaqar* qui mettent l'accent sur le savoir qui s'acquiert et sur l'égalité des croyants et des non-croyants. C'est un islam confrérique et communautaire qui intègre beaucoup d'éléments de la cosmogonie des nomades, ainsi que des fonctions de l'*aggag*, le prêtre ancien⁸ qui fait figure de médiateur entre le monde visible et le monde invisible. Au sein de ces deux types d'islam, les Kel Eghlal et les Aytawari se rattachent au courant de l'islam « maraboutique ». Descendants du Prophète et investis d'un capital d'honneur héréditaire relatif à leurs origines (*alhurma*), ils ne pratiquent aucune forme de dévotion mystique, mais jouent un important rôle politique.

Ces quelques généralités quant aux *inəsləman* et à l'islamisation des Touaregs montrent à la fois la présence extrêmement ancienne de cette religion parmi les Touaregs et une grande richesse spirituelle s'exprimant sous des formes multiples et originales, mais qui demeure largement méconnue faute d'études sur ce sujet. Dans la section suivante, nous allons formuler quelques hypothèses quant à l'absence d'intérêt pour l'islam et les *inəsləman* chez les Touaregs, absence qui ne peut donc pas se justifier par une faible présence de l'islam lui-même.

1.1.2 Quelques hypothèses quant à l'absence d'intérêt pour les Inesleman

On peut formuler plusieurs hypothèses pour expliquer l'absence d'intérêt constaté vis-à-vis des groupes religieux chez les Touaregs en général, et l'islam touareg en particulier. La première tient sans doute à une vision romantique des Touaregs, telle qu'elle s'est développée et transmise depuis l'époque coloniale. L'article de J. H. Robert (1996) intitulé « Les Touaregs des Français » montre bien combien la figure héroïque du noble guerrier a permis aux Européens de s'identifier à ces « Chevaliers » ou « Seigneurs du désert » qui évoquent, au-delà du temps des Croisades contre les Arabes, les civilisations antiques dont l'Occident se veut l'héritier sans reconnaître le rôle joué par l'islam dans la transmission de cet héritage. L'islam et les Inesleman cadrent mal avec cette

⁸H. Claudot-Hawad remarque dans un autre texte (1996) que le terme *aggag*, au fém. *tagagt* est d'une fréquence remarquable parmi les noms de l'époque almoravide.

vision et les religieux apparaissent dans ce tableau comme des anti-Touaregs, assimilés à des religieux fanatiques happés par l'arabisation et dont le pacifisme et l'absence de pouvoir enlèvent toute gloire héroïque. Cette vision explique en corollaire le fait que la société touarègue a été avant tout abordée à travers son aristocratie guerrière.

À ce premier point s'ajoute le fait que les observateurs ont longtemps étudié la société touarègue comme un isolat culturel considéré comme le résidu d'une Berbérie originelle ayant réussi à survivre dans la solitude du désert. Cette manière de voir n'est pas sans rapport avec une certaine vision évolutionniste de l'humanité, et renvoie sans doute au fait que la société touarègue est majoritairement constituée de tribus « matrilineaires », se réclamant d'une ancêtre fondatrice et aménageant une place originale à la femme sur de nombreux plans sociaux, politiques, économiques et symboliques. Par ce trait, les Touaregs s'opposent aux sociétés patriarcales, arabes et berbères, voisines et sont parfois explicitement qualifiés comme des survivants du temps du matriarcat. Là encore, les Inesleman qui se réclament non seulement musulmans, mais se définissent en plus en référence à une règle de filiation patrilinéaire, cadrent mal avec cette vision d'une société berbère païenne et matrifocale.

Dans ces perspectives, il n'est pas surprenant de constater que l'islam n'a guère été pris en compte chez les Touaregs. L'impression générale qui ressort des textes anciens et récents relatifs aux Touaregs est au contraire celle d'un peuple aux pratiques religieuses peu orthodoxes, mais o combien superstitieux :

« Les monographies occidentales anciennes, dans leur organisation particulière des données, ménagent toujours un chapitre réservé à la religion et aux croyances. Au sujet des Touaregs, les considérations sont généralement très brèves. Le constat général est en effet celui d'une pratique religieuse tiède, de l'ignorance et de l'absence d'observation des principales obligations de l'islam. Par contre, la croyance dans les génies (*jnûn* en arabe, *kəl əssuf* en touareg) est partout soulignée ainsi que la crédulité des Touaregs en la matière » (H. Claudot-Hawad, 1996 : 230).

En dehors des études d'H. Claudot-Hawad, cet *a priori* de l'absence d'un islam digne de ce nom chez les Touaregs du point de vue des études à caractère ethnologique est cependant contredit, comme on l'a vu, par les travaux de quelques historiens et islamologues spécialistes du Sahara. Nous avons déjà cité l'islamologue anglais H. T. Norris (1975) qui demeure à présent le seul à avoir proposé une approche diachronique et synchronique de l'islam chez les Touaregs en général, et plus largement dans les sociétés arabophones et berbères.

rophones au Sahara⁹. En dehors de cet ouvrage de référence, les rares études qui ont été publiées concernent essentiellement l'islam soufi et les confréries de l'Air (F. Nicolas, 1947; Triaud, 1983; H. T. Norris, 1990). Il ne s'agit pas à cet endroit de faire un inventaire critique de ces ouvrages, mais de souligner que les auteurs qui se sont intéressés à la composante religieuse de la société touarègue, l'ont envisagé avant tout du point de vue de la pratique religieuse, sans la rapporter à la société dans sa globalité. H. Claudot-Hawad est à notre connaissance la seule à avoir proposée une approche anthropologique des manifestations sociales de la religion musulmane parmi les Touaregs, en particulier chez les Kel Aïr. Nous pensons notamment à ses articles consacrés à l'ordre sacré et l'ordre politique (1996) ou à la figure du religieux comme personnage médiateur de l'entre-deux (2002). Dans ces travaux, l'auteur montre que l'islam ne représente pas un domaine distinct qui s'oppose à la cosmogonie touarègue, mais ces deux domaines sont complémentaires ou en interaction, susceptibles de relectures diverses. Enfin, elle souligne l'extrême richesse des savoirs religieux, puisant leurs sources dans des traditions très variées, incluant non seulement les textes religieux classiques en arabe, mais aussi des traités de philosophie grecque, les ouvrages de soufis musulmans comme Bukhari, les grands textes judaïques et chrétiens, des textes hindouistes... Certains grands savants sont même en mesure de lire en persan et en hébreu. La diversité de ses savoirs contraste avec l'idée selon laquelle l'occupation principale des *inəsłəman* serait la fabrication de charmes magiques pour protéger les guerriers au combat, motif qu'il faut moins prendre au pied de la lettre qu'au sens figuré, soulignant en fait la complémentarité entre les religieux et les guerriers. À ce propos, les Inesleman introduisent par ailleurs une distinction intéressante entre les grands savants *alfaqitan* et les savants qui confectionnent des protections, nommés *inaktiban*. Ce dernier terme signifie « ceux qui écrivent », par opposition aux savants qui se consacrent exclusivement à la lecture et à l'en-

⁹Notons que cette approche comparative qui prend en compte tout l'espace saharien dans ses composantes berbères et arabes, et qui conjugue à la fois des études historiques et anthropologiques demeure exceptionnelle jusqu'à nos jours. Aussi l'ensemble des études qui se sont développées à partir de la fin de la période coloniale a tendance à enfermer les différentes parties du monde touareg au sein des frontières des États issus des Indépendances, comme le suggèrent déjà les titres de certains ouvrages intitulés par exemple « Traditions touarègues nigériennes » (M. Aghali-Zakkara, 1979) ou « Touaregs nigériens » (E. Bernus, 1981). Sans en juger, il faut certainement mettre cette tendance en rapport avec une volonté, implicite ou explicite, de participer à la construction de ces États-Nations que l'on espérait affranchis de la mainmise du colonisateur.

seignement, les deux activités étant désignées par le terme *teyaray*. La distinction entre « écriture » et « lecture » instaure ici une hiérarchie entre *inəsləman*, car l'étude des textes sacrés est considérée comme supérieure à la production d'écritures assimilée à une piètre imitation de l'œuvre de Dieu, ouvrant la voie au détournement des savoirs religieux au profit de la magie. Les Inesleman Kel Eghlal et Aytawari Seslem produisent des talismans à titre privé, mais n'en font en aucun cas commerce, comme d'autres *tawšiten*, par exemple les Ikadaman, réputés pour leurs charmes qu'ils vendent jusque sur les marchés des pays côtiers.

En dehors des groupes et / ou des institutions spécialisés, l'islam n'a pas été considéré jusqu'ici comme une religion qui traverse éventuellement l'ensemble de la société touarègue en tant que société musulmane, même si les groupes autres que les *inəsləman* ne se réclament pas de l'islam pour définir leurs identités. Il faut cependant ajouter ici que ceci n'est pas propre aux études touarègues. Seulement, sur ce plan, les études touarègues souffrent, davantage encore que les études berbères en général, du clivage existant entre l'approche orientaliste arabisante et l'approche sociologique berbérisante. Ce clivage renvoie également à l'idéologie hautement politique de l'opposition entre « Arabes » et « Berbères » au Maghreb qui interfère sur le plan scientifique. Les berbérisants ne sont le plus souvent pas des islamologues et les islamologues sont essentiellement arabisants, avec quelques exceptions notables comme par exemple T. Lewicki. Ainsi, l'on n'a par exemple jamais étudié la tradition encore vivante des traductions des textes religieux islamiques en touareg. Les Inesleman de l'Azawagh, par exemple, transmettent dans le cadre de leur enseignement religieux, des traductions orales, codifiées il y a plusieurs siècles, aussi bien du Coran que des textes relatifs à la Sunna et au droit (*fiqh*). Ces traductions sont extrêmement intéressantes déjà sur le plan de la langue, car ils recèlent de véritables trésors linguistiques, utilisant des termes anciens perdus dans le langage courant. Le linguiste K. Naït-Zerrad a proposé, dans son *Essai de traduction partielle du Coran* (1996) en berbère, une étude du vocabulaire du religieux en berbère, mais en l'absence d'études de ces traductions dont celles des Touaregs, il a dû élaborer des néologismes à la place des termes manquants. De l'autre côté, il existe tout un pan de la littérature orale en touareg qui est à l'inverse traduit en arabe et parfois fixé par écrit. Cette littérature demeure également inconnue, seul H. T. Norris s'est intéressé à l'étude des manuscrits et poésies touaregs écrits en langue arabe (1975).

L'étude historique et théologique de l'islam chez les Touaregs en particulier et les Berbères en général semble focalisée avant tout sur l'islam scripturaire et les pratiques qui ont explicitement trait à la religion. Mais nous tenons là aussi à attirer l'attention sur le fait qu'il n'y a pas lieu d'opposer l'absence d'intérêt pour les différentes facettes de l'islam dans sa globalité chez les Touaregs à un surinvestissement du même champ d'étude dont auraient bénéficié les sociétés du Maghreb, qu'elles soient berbérophones ou arabophones. Ce serait réduire le débat à une simple dimension quantitative et ignorer les divergences des approches du religieux qui oppose déjà au sein même des études consacrées aux sociétés maghrébines, pour ne citer que celles-ci, l'islam savant et l'islam populaire, le savoir scripturaire et le savoir oral, le normatif et le vécu. (F. Colonna, 1994). Les études qui analysent le religieux en essayant de dépasser ces antagonismes restent rares. Outre les travaux de F. Colonna, l'on doit citer également les recherches d'H. Benkheira (1999a) qui essaye de développer une vision anthropologique des textes religieux eux-mêmes. Rares restent également les études qui se consacrent aux manifestations sociales, politiques et rituelles de l'islam dans ses variations individuelles et collectives, comme le propose par exemple l'ouvrage collectif intitulé *L'islam pluriel au Maghreb*, sous la direction de S. Ferchou (1996), à partir d'une approche d'observation fondée par C. Geertz (1968).

Nous arrêterons là ces quelques interrogations épistémologiques, concluant simplement que l'absence d'intérêt pour l'islam et les Inesleman chez les Touaregs ne relève pas du hasard : Touaregs, mais pacifistes sans pouvoir, lettrés musulmans, mais Berbères, l'étude des groupes religieux semblent avant tout relever d'un impensé au sein d'un vaste champ d'étude qui souffre lui-même déjà de nombreuses lacunes suscitées par des clivages divers qui renvoient à l'histoire de l'étude du religieux dans les sociétés arabo-berbères. Les Inesleman de l'Azawagh qui ont eux-mêmes constaté que les chercheurs ne s'intéressent guère à eux ajoutent par ailleurs un argument plus prosaïque à ce tableau : « Nous sommes des gens très sobres, nous ne faisons pas la fête comme les autres Touaregs et les gens chez nous s'ennuient » !



L'objectif de cette thèse n'est pas de combler ce vide, travail qui nécessiterait une étude historique, théologique et anthropologique très complexe. Notre propos est ici de procéder à une étude anthropologique de la naissance à partir d'enquêtes menées principalement auprès de deux tribus religieuses, à savoir

les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal de la vallée de l'Azawagh. À travers une approche d'anthropologie symbolique des représentations et des pratiques relatives à la venue au monde d'un enfant, nous essayerons de dégager les principes fondamentaux qui sous-tendent la construction de leurs identités, individuelles et collectives. Nous allons voir que ces identités intègrent de nombreuses références à l'islam, mais sans que celui-ci ne constitue un domaine distinct et extérieur à la culture. Au contraire, sans être omniprésent, l'islam traverse l'ensemble des champs sociaux et symboliques, intégrant lui-même de nombreuses traditions méditerranéennes antérieures à son avènement, traditions à l'intérieur desquelles s'inscrit également la société berbère touarègue. Dans ce contexte, la religion est sans cesse sujette à des relectures et à des réinterprétations au sein d'un système de pensée et de valeurs spécifique. Celui-ci est certainement évolutif au cours de l'histoire, et puise dans des éléments culturels dont une grande partie a vraisemblablement préexisté à l'islamisation des Touaregs. Compte tenu de ces faits, il est impossible, et finalement inutile, de démêler les fils en termes d'origines endogènes ou exogènes des différentes pratiques et représentations. Les analyses proposées dans la seconde partie de cette thèse vont largement illustrer ces multiples héritages qui sous-tendent l'univers culturel dans lequel le nouveau-né prend place.

Afin de situer les données ethnographiques recueillies dans leur contexte sociologique et historique, celui des Inesleman Aytawari Seslem et Kel Eghlal, nous allons aborder deux domaines d'investigation qui nous semblent particulièrement instructifs quant à l'origine historique de ces deux tribus, leur identité en tant que religieux *et* guerriers parmi l'ancienne confédération touarègue de la Tagaraygarayt, ainsi que le rôle qu'elles ont joué et qu'elles jouent encore sur le plan socio-politique. Il s'agit d'une part de l'organisation socio-politique de la Tagaraygarayt, et de l'exercice et des modalités de transmission d'une langue berbère non identifiée, la *tətsərret* des Aytawari Seslem, d'autre part. Ces deux domaines peuvent paraître très éloignés du sujet de notre thèse. Néanmoins, nous avons choisi de les développer ici pour plusieurs raisons. En plus du fait qu'ils nous permettront de situer les données ethnographiques dans un contexte sociologique plus large, ces deux domaines présentent des données nouvelles que l'on ne peut pas négliger dans ce travail, étant donné qu'aucune étude n'a été faite jusqu'ici de cette communauté d'Inesleman. Ensuite, l'analyse des modalités de transmission de cette langue, ainsi que les hypothèses concernant la genèse et le fonctionnement du système politique précolonial nous fournira un arrière-fond indispensable pour comprendre les principes fon-

damentaux qui sous-tendent le système de parenté et d'alliance, ainsi que la notion de personne chez les Inesleman de l'Azawagh.

1.2 Les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal au sein de l'organisation politique de la Tagaraygarayt

1.2.1 Les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal dans les « chefferies traditionnelles »

Répondre à la question de savoir qui sont les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal n'est pas chose facile, car plusieurs réponses sont possibles, suivant la période historique à laquelle l'on se réfère, et sans qu'aucune de ces réponses ne puisse être considérée comme définitive, car les données concernant l'histoire des Inesleman restent pour le moment insuffisantes. De plus, nous allons voir que les opinions concernant l'organisation politique de l'ancienne confédération de la Tagaraygarayt en général, et le rôle qu'ont joué les Inesleman guerriers au sein de cette organisation en particulier, sont loin d'être unanimes. À ce jour, aucune étude historique n'a analysé la formation de ce pôle politique ni dans le contexte des autres pôles politiques touaregs, ni dans le contexte de l'histoire politique, religieuse et économique du Sahara, du Maghreb et de l'Afrique de l'Ouest. Le point de vue dominant sur l'histoire de la Tagaraygarayt semble avoir été largement orienté par les écrits de l'époque coloniale qui se sont généralement contentés de la réduire à une lutte intestine entre les guerriers Imajeghan et les religieux Inesleman, sans distinction, en reprenant partiellement à leur compte des points de vue émanant des différentes composantes de la société elle-même, mais sans en saisir les enjeux par manque de connaissance du fonctionnement précis de l'organisation sociale et politique (S. Walentowitz, 1999). Dans le cadre de cette thèse, notre propos n'est pas de reconstituer l'histoire « vraie » des Kel Eghlal et des Aytawari Seslem, car nous ne sommes ni historienne, ni islamologue, et là n'est pas notre sujet. Il s'agit plutôt d'indiquer quelques pistes de recherches quant à leur histoire et à leurs rôles au sein de la Tagaraygarayt, à partir de données anthropologiques recueillies lors de nos enquêtes de terrain.

Les Groupes Nomades

Depuis la défaite de 1917 qui mit fin à la grande révolte des Touaregs contre le pouvoir colonial, les Aytawari Seslem sont en charge de l'administration de quatre tribus (*tawšit*, pl. *tawšiten*) Aytawari (Aytawari n Aghagh,

Irrezman, Ikannawan, Iderfan), au sein d'une chefferie dite « traditionnelle » connue sous l'appellation du 8^e Groupe Nomade. Anciennement éleveurs de bovins, camelins, ovins et caprins, nomadisant entre leur territoire d'attache situé essentiellement au sud d'Abalak et dans la région de Kao, et le nord de la région d'In Gall, une grande partie d'entre eux, ainsi que leur représentant, résident aujourd'hui dans le centre urbain d'Akoubounou. Ce centre a émergé à une quinzaine de kilomètres au sud-est d'Abalak, après la grande sécheresse des années 1980. De leur côté, les Kel Eghlal coiffent vingt-cinq *tawšiten*¹⁰ regroupées au sein du 2^e Groupe Nomade. Leur représentant réside dans la ville d'Abalak située au cœur de l'aire de nomadisation des Kel Eghlal, le long de la route goudronnée qui relie les villes de Tahoua et d'Agadez (cf. fig x, carte). Les trois premières maisons en *banco* y furent construites à la fin des années 1960 par Khamed Attayoub ag Mokhamoudou, le chef des Aytawari Seslem, par l'imam Moukhamad ag Khamed Almomine et son frère Khamed Ibrahim. Ces maisons ont fait office de relais vis-à-vis de l'administration coloniale, essentiellement à des fins de gestion de l'école et de la station de pompage installées dans les années 1950. L'administration nigérienne post-coloniale y créa un poste administratif (avec un « chef de poste ») dépendant de l'arrondissement de Tchintabaraden, transformé en sous-préfecture après la Conférence Nationale de 1991¹¹. Enfin, les différentes fractions qui se rattachent aux Kel Eghlal ont créé depuis une vingtaine d'années une série de villages dans un rayon de plusieurs dizaines de kilomètres autour d'Abalak, à l'emplacement de leurs anciens campements d'origine. D'autres se sont installées à Abalak même, ville qui a connue une expansion extraordinaire depuis le début des années 1990, comptant aujourd'hui environ 5000 âmes en incluant les périphéries. Abalak est une ville-carrefour qui attire de très nombreux éleveurs et commerçants,

¹⁰Il s'agit des Kel Eghlal, des Kel Agala, Kel Tamerkest, Alkasba, Kel Adrar, Kel Toghast, Imillalen, Ikarafrafran, Daghmenna, Tarkaz, Ihayawan, Idaberan, Kel Essuk, Iwarwan, Aqqeran, Ibadaydayan, Ishidiwan, Igoran, Iderfan, Eklan n Eguef, Inadan Agala, Inadan Azawagh, Inadan n Talaq, Jangebe, Mayatta, Tabalak (E. Bernus, 1981 : 350).

¹¹Jusque-là, Abalak dépendait de l'arrondissement de Tchintabaraden, situé à environ 70 kilomètres au nord-ouest d'Abalak. Le projet de décentralisation ratifié dans les accords de paix de 1995 prévoit la transformation de l'arrondissement d'Abalak, actuellement intégré dans le département de Tahoua, en département autonome. D'après la sous-préfecture d'Abalak (octobre 2003), l'arrondissement compte 85 000 âmes, le 2^e Groupe Nomade coiffe 45 000 personnes. Les Kel Eghlal comptent environ 13 000 personnes, le 8^e Groupe Nomade comprend 12 000 personnes environ, et les Aytawari Seslem sont au nombre de 3 000.



Figure 1.1 : Vente de lits touaregs. Marché d'Abalak, novembre 1999.

touaregs, peuls, haussa et arabes, de la région, notamment à l'occasion de son marché hebdomadaire, organisé tous les jeudis.

L'ensemble des tribus administrées par les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal forment avec la dizaine de *tawšiten* regroupées parmi les Isherifan (partagés entre les 2^e et 7^e Groupes) l'ancienne catégorie des religieux guerriers, par opposition aux tribus religieuses pacifiques parmi lesquels on compte les Ijawanjawatan (17 *tawšiten*), les Izawitan (13 *tawšiten*), les Kel Esaghed (4 *tawšiten* dont les Igdalan et les Kel Eghlal n Enniger) et les Kel Essuk¹². Les Inesleman, guerriers ou pacifiques, constituent donc la grande majorité de la centaine de *tawšiten* que l'on puisse recenser parmi les Touaregs de l'Azawagh. Les *tawšiten* non religieuses comprennent celles des guerriers Imajeghan Iwellemmedan (8 *tawšiten*), celles de leurs tributaires *imyad* (6 *tawšiten*), ainsi qu'une vingtaine de *tawšiten* d'artisans (forgerons, artisans du bois, potiers). En dehors des *tawšiten* qui sont administrées par les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem, les différentes tribus et fractions sont réparties entre les 1^{er}, 3^e, 4^e, 5^e et 7^e Groupes Nomades, dont les quatre premiers sont coiffées par les anciens guerriers Imajeghan Irrawelan, Kel Nan, Ikherkheran et Tellemédiz, puis le dernier par les religieux Igdalan. Le 6^e Groupe comprend les tribus arabophones de l'Azawagh qui y ont émigré au XIX^e siècle depuis l'Ahaggar et l'Ouest saharien (Mali, Mauritanie), le 9^e Groupe fédère enfin les éleveurs peuls Wodaabe qui nomadisent dans la vallée de l'Azawagh.

¹²Nous nous référons à l'ouvrage de Gh. ag Alojaly (1975) qui a procédé à l'inventaire et au classement de l'ensemble des *tawšiten* vivant dans la vallée de l'Azawagh, ainsi qu'aux travaux d'E. Bernus (1981).

La constitution des six premiers Groupes Nomades remonte à 1918, après l'abolition de l'amenokalât (*tamənuḱəla*; *əṭṭəbəl*), chefferie confédérale détenue jusqu'alors par les guerriers Imajeghan Kel Nan. E. Bernus (1981) analyse cette constitution comme une division de l'*əṭṭəbəl*, afin de prévenir toute nouvelle révolte. Dans ce contexte, la création du 2^e Groupe autour des Kel Eghlal, qui auraient figuré jusque-là parmi les « dépendants » sous la protection de l'*əṭṭəbəl*, aurait donné pour la première fois le pouvoir politique à des religieux, en récompense du fait d'être resté à l'écart de la révolte des guerriers qui étaient jusque là « les seuls détenteurs du pouvoir » (p. 106)¹³. Moins de trente ans plus tard, les Inesleman Kel Eghlal sont cependant jugés « néfastes », et le gouverneur Toby décide en 1944 d'en retirer les Aytawari, afin de les instituer en groupes autonomes sous l'égide du 8^e Groupe Nomade. « On détruit donc ce que l'on a créé de toute pièce », conclut E. Bernus (*op. cit.*, p. 106). Il est indéniable que les Groupes Nomades sont une invention de l'administration coloniale qui en remania à plusieurs reprises les composantes internes d'une façon arbitraire et créa des groupes qui ne détenaient aucune autorité politique auparavant (tribus arabes, Igdalan). En revanche, les données que nous avons recueillies parmi les Inesleman démontrent que ni la chefferie des Kel Eghlal, ni celle des Aytawari Seslem ne sont nées d'une création *ex nihilo*, mais se basent sur des chefferies très anciennes auxquelles s'ajoutent la fonction politique de l'imamat (*tələmumiya*), l'autre chefferie confédérale détenue par les Inesleman¹⁴. C'est par ailleurs en raison de cette assise politique de longue date que les Kel Eghlal se montrèrent si rapidement « néfastes », c'est-à-dire qu'ils ne semblent pas avoir fournis des chefs acquis à la cause du colonisateur qui leur aurait assuré cette promotion, tout en bénéficiant d'une grande in-

¹³Sans rentrer dans ce sujet, notons quand-même que l'attitude de « soumission » des Inesleman a été choisie par ces derniers dans l'objectif de protéger les « faibles » (*šiləqawen*) face à la supériorité militaire de l'adversaire. La résistance armée des guerriers a été motivée par le même objectif, les deux attitudes représentant deux réponses complémentaires à un même problème. Voir au sujet des stratégies de résistance des Touaregs et leurs rapports avec le devoir de protection les articles de L. Brock (1990) et d'H. Claudot-Hawad (1990b, 1998). L'attitude des Inesleman a été souvent interprétée par les observateurs coloniaux comme une attitude opportuniste, voyant là une bonne occasion pour se débarrasser de leur joug présumé des guerriers Imajeghan (S. Walentowitz, 1998).

¹⁴Notons qu'E. Bernus fait, dans le même ouvrage, référence aux traditions historiques des Inesleman témoignant des rôles politiques qu'ils jouèrent au sein de l'imamat, et affirme qu'« ils conservèrent leur autorité politique jusqu'au milieu du XVIII^e siècle » (p. 345).

fluence jugée potentiellement dangereuse parmi leurs administrés et au-delà¹⁵. De plus, nous allons comprendre à travers l'analyse du système de parenté et d'alliance des Inesleman, qu'il était tout à fait naïf de la part du gouverneur de penser que la séparation des Aytawari Seslem des Kel Eghlal allaient affaiblir le pouvoir de ces derniers. En effet, ces deux tribus, en particulier les familles proches de l'imamat, sont liées entre elles par de nombreuses alliances matrimoniales attestées sur une dizaine de générations, alliances qu'aucun décret politique ne pouvait gommer d'un simple coup de crayon. La divergence des points de vue concernant le rôle politique des Kel Eghlal et des Aytawari Seslem renvoient à des divergences dans la conception de l'organisation politique de la confédération de la Tagaraygarayt précoloniale que nous allons maintenant rapidement présenter.

1.2.2 Le système politique de la Tagaraygarayt précoloniale

Selon nos sources¹⁶, le système politique de la confédération de la Tagaraygarayt comprenait trois instances politiques, trois niveaux d'organisation du pouvoir (*taymar*), à savoir l'imamat (*tələmumiya*), l'amenokalāt (*təmənokala tan əttəbel*) et les chefferies de cinq principales fédérations de tribus. Ces fédérations, appelées *tawšiten*, comme les « tribus », étaient respectivement dirigées par des *imənokalan win tawšiten* (« chefs de tribus ») recrutés parmi les Kel Nan, les Irrawellan et les Tellemédiz du côté des Imajeghan (noblesse guerrière) par les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem du côté des Inesleman (noblesse religieuse). Chaque fédération était composée d'un nombre variable de tribus ou fractions de tribus également appelées *tawšiten* et représentées par des « chefs de tribus » dits *iymaran win tawšiten*. À l'intérieur de chacune des fédérations représentées respectivement par des élites guerrières Imajeghan et Inesleman, les différentes tribus étaient agencées selon le principe hiérarchique. En plus des catégories sociales qui se trouvent en bas de l'échelle sociale, à savoir les artisans (*inadan*), les affranchis (*idərfan*) et les esclaves (*eklan*), seules les Imajeghan comptaient parmi leurs « dépendants » des *tawšiten* de tributaires (*imyard*), ainsi que deux tribus « religieuses », les Ijawanjawatan et les

¹⁵On constate par exemple que l'administrateur F. Nicolas s'étonne que l'imam Khammed Almomine joua le rôle d'un « véritable directeur de conscience pour les Tégareygarey » (1950 : 208), alors qu'il n'était auparavant considéré que comme un « grand marabout ».

¹⁶Nos données proviennent d'une multitude d'entretiens menés entre août 1997 et août 1998 auprès de savants Kel Eghlal et Aytawari Seslem proches de l'imamat, ainsi qu'auprès de plusieurs personnes de mémoire des tribus Inesleman protégées.

Izawitan. Les Kel Eghlal et les Aytawari par contre n'attribuaient pas ce statut aux différentes tribus d'Inesleman qui se trouvaient sous leur protection.

L'imam (*əlimam*) était élu parmi plusieurs candidats au sein d'un ensemble de notables comprenant les plus grands savants du pays (*əlfaqitan win zawwarnen*), les cinq chefs de fédérations (*imənokalan win tawšiten*), les hommes reconnus pour leur expérience (*kəl jarraba day talyiwen*), ainsi que les « vieux » (*iymaran win wašarnen*). L'élection d'un nouvel imam intervenait en principe à la mort de l'imam précédant, mais l'on connaît également le cas d'un imam destitué, à savoir Akhmad ag Busarî, jugé incapable d'assumer cette haute responsabilité.

Les critères requis pour la candidature à l'imamat étaient au nombre de cinq, à savoir avoir une grande expérience du pouvoir (*masnat n taymar*), être suivi par un grand nombre d'hommes (*təla n meddan*), appartenir à une tribu économiquement et militairement forte (*təla n šiyurad*), être un grand savant (*təla n masnat*), avoir une forte personnalité (*tišit n aləs*). L'imam était recruté parmi plusieurs tribus d'Inesleman, en l'occurrence les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal. Il faut cependant souligner qu'aucun des différents *imams* qui se sont succédés au cours de l'histoire n'étaient issus d'alliances matrimoniales conclues à l'intérieur d'une même « patrilignée » (*aruru*, litt. le « dos »). Au contraire, pour avoir l'étoffe d'un chef arbitre, dit-on, il faut être « fort », sur le plan de la parenté, dans plusieurs *tawšiten* de l'imamat. Dans la pratique, on constate que la plupart des imams étaient issus d'alliances conclues entre un homme des Kel Eghlal et une femme des Aytawari Seslem, les deux tribus qui forment le noyau de l'élite politique des Inesleman.

Une fois élu, l'imam était officiellement présenté à la confédération au cours d'un grand rassemblement exceptionnel (*igi n əlimam*) qui avait lieu chez lui et auquel assistaient des délégations de toutes les tribus et fractions de tribus du pays. Après avoir été félicité par ces délégations, l'imam annonçait ses intentions politiques à venir, les changements qu'il souhaitait apporter au pays. De même, les différentes délégations saisissaient l'occasion pour faire part au nouvel imam de leurs attentes.

L'*amənokəl wan ətṭəbel* était, quant à lui, désigné par l'imam après concertation avec ses conseillers (*əməššuwər*), toujours agrégés en politique soit par le savoir religieux, soit par l'expérience. Ces conseillers se réunissaient au sein d'un Conseil nommé *assagawar wan tanat*. Les critères de choix pour l'*amənokəl* de la confédération, toujours recruté au sein de la tribu des Kel Nan, étaient les mêmes que pour l'imam, à l'exception du critère d'érudition

religieuse. Il devait cependant impérativement suivre la loi musulmane sous peine d'être destitué par le Conseil de l'imam. Une fois le candidat retenu, l'imam informait l'*amənokəl* de son investiture qui avait lieu chez l'imam en présence de délégations de notables Inesleman et Imajeghan, sans pourtant rassembler l'ensemble des représentants des nombreuses *tawšiten* composant la confédération. L'investiture de l'*amənokəl* s'appelait *tangad n taymar*, car l'imam lui mettait publiquement un turban d'indigo (*alaššaw*).

Les *imənokalan win tawšiten*, enfin, étaient désignés par les représentants des différentes tribus de chacune des fédérations, puis reconnus par l'imam et l'*amənokəl* au sein de l'Assemblée confédérale. Cette Assemblée s'appelait *əsihar* et était l'organe des décisions qui concernaient l'ensemble de la confédération. Elle était convoquée par l'imam sur la demande de l'*amənokəl wan ətṭəbel* et rassemblait les *imənokalan win tawšiten*, les hommes de savoir et d'expérience ainsi que les hommes de notoriété — les *əlfaqitan*, les *kəl jarraba* et les *iməssərha* — de toute la Tagaraygarayt. L'Assemblée était présidée par l'imam, tandis que l'*amənokəl wan ətṭəbel* était chargé d'annoncer l'ordre du jour. Si les Kel Tagaraygarayt n'étaient pas en déplacement annuel vers les pâturages du Nord (*tanəkkert* ou « cure salée »), ces assemblées avaient souvent lieu au cœur du pays, à savoir dans une vallée nommée *tatəst*, à côté de la ville actuelle de Tabalak. Comme son nom l'indique, cette vallée était riche en *Acacia albida* dits *atəs* en langue touarègue, arbre apprécié pour son généreux ombrage qu'il offre aux hommes et qui y tenaient l'*əsihar*. À une échelle plus réduite, les *imənokalan win tawšiten* convoquaient des réunions dites *isamanayan* (sg. *asammanay*) pour des affaires internes qui n'engageaient pas l'ensemble de la Tagaraygarayt. Au niveau des tribus et campements, enfin, les rencontres étaient nommés *imənəyan* (sg. *amənəy*).

Cette organisation tripartite des pouvoirs se retrouvait non seulement à l'échelle de toute la confédération mais aussi à l'échelle des fédérations, puis des tribus et fractions de tribus. En effet, l'imam désignait pour chaque fédération et chaque grande tribu un imam délégué (*əlimam wan tawšit*) auprès des *imənokalan win tawšiten* et des représentants de tribus qui opéraient à leur tour avec les « chefs de campements », les *iymaran win yawnatən*. À l'échelle de la confédération ; il y avait donc l'imam, l'*amənokəl wan ətṭəbəl* et les *imənokalan win tawšiten* ; à l'échelle de la fédération, l'*amənokəl wan tawšit*, l'imam délégué et les chefs de tribus ; à l'échelle de la tribu, enfin, l'*aymar wan tawšit*, l'imam délégué et les chefs de campements.

La répartition des pouvoirs

La répartition des tâches entre ces trois instances politiques se faisait comme suit. L'imam était reconnu comme incarnant l'autorité « suprême » de la confédération, non pas dans le sens d'un détenteur du pouvoir absolu, mais comme un chef arbitre qui tranchait les décisions en se référant à la loi de Dieu. Outre le fait qu'il nommait l'*amənokəl wan ətṭəbəl* et les imams délégués — toujours au sein du Conseil, l'*assagawar wan tanat* — il était avant tout en charge des affaires internes de la Tagaraygarayt. Si un problème concernant deux tribus ne pouvait pas être résolu au niveau des parties concernées ou si un conflit opposait l'*amənokəl wan ətṭəbəl* à un *amənokəl wan tawšit*, c'est l'imam qui les réconciliait.

Ensuite, il s'occupait de tout ce qui se rapportait à la justice (*aššariya*), non seulement à l'intérieur du pays, mais aussi à l'extérieur en ce qui concerne les affaires de justice entre la Tagaraygarayt et les autres confédérations. Dans ce cas, l'imam n'endossait pas nécessairement lui-même le rôle de juge, mais opérait là encore comme un chef arbitre qui, en cas de différend, reconnaissait ou ne reconnaissait pas la validité des jugements prononcés par des juges désignés par le terme spécifique d'*alqalitan*.

Enfin, l'imam gérait la collecte et la redistribution de l'aumône, la *tamassa-daq*, ainsi que les biens collectifs (*al ḥabus*). Il s'occupait également de l'instruction religieuse à travers les écoles coraniques, puis des échanges « nationaux » et « internationaux » entre les savants touaregs, maures, peules, arabes, etc... Ces échanges étaient fort nombreux à l'époque pré-coloniale. À titre d'exemple, l'on peut citer celui des érudits du pays maure qui étaient invités pour donner des leçons de prononciation et de grammaire de l'arabe littéraire, tandis que les savants de la Tagaraygarayt étaient sollicités pour les commentaires du Coran (*tafsir*). Toutes les décisions qui relevaient du seul ressort de l'imamat et qui n'engageaient pas l'ensemble de la confédération se prenaient au sein du Conseil, l'*assagawar wan tanat*. Par contre, dès que toute la Tagaraygarayt était en jeu, l'imam convoquait une assemblée générale, l'*əsihar*, sur la demande de l'*amənokəl wan ətṭəbəl*.

En ce qui concerne les attributions de l'*amənokəl wan ətṭəbəl*, celui-ci était essentiellement en charge des affaires externes du pays. Figuraient parmi cette charge la responsabilité et la gestion des relations extérieures, à savoir par exemple le contrôle des mouvements de transhumance de groupes divers à l'occasion de la « cure salée », l'accueil des étrangers et les demandes d'asile politique et de protection de la part de tribus des autres confédérations, ainsi

que les échanges commerciaux avec l'extérieur dont les caravanes qui traversaient le territoire de la Tagaraygarayt.

Le second grand domaine placé sous l'autorité de l'*amənokəl* était celui des relations de violence (*batuten n əməgər*). Sur ce registre, sa fonction est souvent qualifiée de celle d'un chef de guerre. C'est lui qui détenait l'*əttəbəl*, le « tambour de commandement » qui ne représentait pas dans cette confédération l'insigne du pouvoir absolu, mais était avant tout considéré comme un « tambour de guerre », le moyen de communication pour rassembler les différentes troupes armées. Chaque grande fédération de tribus avait d'ailleurs un « chef de troupe » (*amaway n egan*) qui, à la demande de l'*amənokəl wan əttəbəl*, rassemblait et conduisait ses guerriers dans les grandes expéditions opérées à l'extérieur du pays (*egan*). Comme pour les affaires internes du pays, aucune décision concernant les affaires externes qui engageaient l'ensemble de la confédération n'était prise par l'*amənokəl wan əttəbəl* seul. S'il s'agissait, par exemple, de conduire une offensive de vengeance (*eyə*) entre les Kel Tagaraygarayt et les Kel Gress, l'*amənokəl* demandait à l'imam de convoquer une assemblée générale. L'imam et l'*amənokəl wan əttəbəl* recevaient chacun un cinquième du butin de guerre (*taššaq*) obtenu au cours d'une expédition guerrière menée par l'ensemble des troupes.

L'imam s'adressait également à l'*amənokəl wan əttəbəl* dans le cas où il fallait avoir recours à la force pour faire appliquer une décision ou un jugement à l'intérieur du pays. En effet, l'imam n'intervenant jamais directement par la violence, sauf pour les cas de punitions physiques infligées aux musulmans ayant commis des péchés (par exemple en cas de vol ou d'enfants illégitimes). Les *imənokalan win tawšiten* étaient sous l'autorité de l'*amənokəl wan əttəbəl* en ce sens que celui-ci était chargé de veiller à l'application des décisions et des jugements prononcés par l'imam.

Les *imənokalan win tawšiten*, quant à eux, étaient chargés des affaires internes à la fédération de tribus qu'ils dirigeaient. C'est seulement au cas où ils ne parvenaient pas à résoudre les problèmes au sein de leurs *tawšiten* qu'ils s'adressaient, selon la nature de l'affaire, soit à l'*amənokəl wan əttəbəl*, soit à l'*imam*. Au sein de l'assemblée confédérale, chaque *amənokəl wan tawšit* était considéré comme un « ambassadeur », un représentant (*əlmawakil*) de sa *tawšit* auprès de ces derniers. Il était tenu d'informer ses protégés de chacune des décisions prises au niveau de l'imamat et de l'*amenokal*. De même, il devait faire reconnaître les résolutions importantes prises au sein de sa *tawšit* auprès

de l'*amənokəl wan ət̪təbəl* d'abord, puis auprès de l'imam sur la demande de l'*amənokəl*.

1.2.3 La genèse de la confédération de la Tagaraygarayt

L'organisation politique que nous venons de décrire n'est certes qu'un modèle reconstruit après recoupement des données recueillies auprès des Inesleman. Nous allons néanmoins essayer de démontrer qu'il existe de bonnes raisons de penser que ce modèle possède davantage de fondements historiques que le modèle unique d'organisation politique pyramidale véhiculé dans les écrits coloniaux.

Pour comparaison, on citera ci-dessous l'une des descriptions classiques de la genèse du pôle politique de la Tagaraygarayt, appelé en référence aux guerriers Imajeghan Iwellemmedan venus de l'Ouest (région de Menaka dans l'actuelle Mali) «confédération des Iwellemmedan Kel Denneg (litt. «ceux de l'Est»)», par opposition aux Iwellemmedan Kel Ataram (litt. «ceux de l'Ouest) auxquels les Iwellemmedan de l'Est étaient rattachés initialement. Les Inesleman de l'Azawagh désignent par contre cette confédération par le terme Tagaraygarayt, comme le font les Touaregs issus des autres pôles politiques. Ce terme signifie littéralement la confédération «du milieu», en référence à sa situation géographique médiane entre les autres pôles que sont ceux des Kel Ahaggar et des Kel Ajjer au Nord, le pôle de la Tademakkat à l'Ouest et le pôle des Kel Air à l'Est.

«A la fin du XVII^e siècle, l'aménokal des Oulliminden était Karidenna (1650-1715). Son autorité s'exerçait difficilement en raison du caractère anarchique des touaregs, des querelles d'intérêt et des rivalités de famille. Son neveu Attaférich chercha à se constituer un noyau de partisans. Il finit par grouper autour de lui les Kel-Nan, les Tiguermat, les Ihéghéren, les Irréoulen, et les Tillimidès (tribus nobles). Pour grossir le parti, il essaya de se concilier les tribus maraboutiques. Pour y arriver, il leur promit si elles le suivaient, des privilèges réservés jusque-là aux seuls nobles (imageren) : fixation de l'impôt laissé jusque-là à l'arbitraire du suzerain, droit de porter les armes et de participer aux rezzous. D'où adhésion des Ijaoujaouiten, Igdalen, Inchérifan, etc. tribus maraboutiques imrads¹⁷.

¹⁷Note de bas de page dans le texte : «tribus maraboutiques» ou «imrads» (vassales). La vassalité imposée à une tribu comporte normalement l'interdiction d'être armée et la tourne en conséquence vers l'étude, c'est-à-dire la religion».

Ces privilèges ainsi concédés aux imrads leur donnaient une situation unique dans la société touareg où la sujétion des maraboutiques est basée sur l'interdiction de s'armer. Les tribus ainsi émancipées auront plus tard tendance à rejeter de plus en plus la suzeraineté des imageren. L'histoire future des Oulliminden de l'Est sera presque toujours la lutte publique ou le plus souvent obscure des deux groupes imageren et imrads, qui aboutira pendant la révolte de 1917 à la quasi-disparition des premiers. Quand les menées d'Attaférich eurent réussi et qu'il se vit à la tête d'un groupe important, il profita, pour briser, d'une réunion des notables de la Fédération à Ménaka. Devant tous, il attaqua violemment le commandement de son oncle et alla jusqu'à le frapper. Puis à la tête des tribus qu'il s'était ralliées, il partit vers l'Azaouac. La confédération des Oulliminden était fondée » (1936 : 200). »

Ce texte reprend l'idée — déjà répandue dans la première monographie coloniale consacrée au cercle de Tahoua (Capitaine Joly, 1901) — selon laquelle la confédération de l'Azawagh aurait été créée *ex nihilo* à la suite d'une scission historique des Touaregs Iwellemmedan de l'Ouest. L'ensemble des tribus regroupées aujourd'hui sous l'appellation généralisée d'Inesleman ou « tribus religieuses » est confondu avec les tribus Inesleman qui ont accompagné les Imajeghan Iwellemmedan au moment de leur migration vers l'est. Dans cette perspective, les Inesleman seraient tous d'origine vassale, parce que pacifiques, mais auraient bénéficié d'une promotion exceptionnelle, à savoir le droit de participer aux guerres et de fixer l'impôt. Du coup s'explique le statut exceptionnel des Inesleman de l'Azawagh, qui n'apparaît dans ce texte qu'implicitement. Bien que l'auteur les qualifie d'*imɣad* — qu'il considère en définitif comme des musulmans par défaut, faute de sabres, ils s'arment de Coran — ils ne le sont, grâce aux armes, plus tout à fait. Dans cette perspective, rien d'étonnant à ce que ces « marabouts », pour reprendre le terme méprisant qui leur est consacré depuis la colonisation, auront « plus tard tendance à rejeter de plus en plus la suzeraineté des imageren ».

La conception du pouvoir politique qui transparaît dans ce texte est réduite à la domination militaire et à la soumission par l'impôt, conception qui paraît davantage conforme à celle des militaires français qu'à celle des Touaregs. Dans cette perspective, le seul lien qui aurait par la suite existé entre les « nobles » et les « religieux » est celui d'une rivalité qualifiée d'ancestrale. L'unique motivation politique qui aurait animé les « marabouts », promu par accident historique dans le rang des guerriers, aurait été celle de supplanter les Imajeghan, seuls détenteurs légitimes du pouvoir.

Les nuances apportées à la vision coloniale de l'histoire

Dans le milieu des années 1970, cette vision coloniale de l'histoire, qui est d'après Y. Urvoy conforme à celle des nobles Iwellemmedan de l'Est, a été partiellement remise en question dans trois ouvrages qui prennent davantage en compte le point de vue des Inesleman. Il s'agit notamment du livre de Gh. Alawjely (1975) portant sur l'histoire des Kel Denneg, de l'ouvrage de H. T. Norris (1975) traitant de l'islamisation des Touaregs sahéliens, puis du mémoire d'A. Marty (1975) consacré à l'histoire de l'Azawagh entre 1899 et 1911. Dans un article datant de 1990 et intitulé « Histoires parallèles et croisées. Nobles et religieux chez les Touaregs Kel Dinnik », E. Bernus s'est attaché à faire un premier bilan de ces apports nouveaux :

« En utilisant ces nouvelles sources, le temps semble venu de cerner de façon plus précise le passé d'une confédération touarègue, ici les Kel Denneg, en confrontant les traditions issues des aristocrates et des religieux, qui d'une même histoire donnent des visions à la fois contradictoires et complémentaires. Cette dualité permet de mettre en lumière le rôle que chacun cherche à s'attribuer et de montrer que la vérité historique est flexible selon l'éclairage auquel on la soumet » (p. 35).

Les travaux susmentionnés, et plus précisément le livre de Gh. Alawjely sur *l'Histoire des Kel Denneg*, soulignent que ceux qui sont confondus dans les textes de l'époque coloniale sous l'appellation générique d'Inesleman ne forment pas en réalité une catégorie sociale homogène aux origines communes. Gh. Alawjely y établit un classement des tribus de l'Azawagh dans lequel les « religieux » dits Ibarkorayan, comprenant les Kel Eghlal, les Aytawari et les Isherifan, forment une catégorie distincte d'une autre catégorie de « religieux », à savoir celle des Imazwaghan, comprenant les Ijawanjawatan et les Izawitan. Contrairement aux Ibarkorayan qui vinrent de l'Aïr, les Imazwaghan, y apparaissent comme des « religieux » ayant accompagné les guerriers Imajeghan au moment de leur scission d'avec les Iwellemmedan de l'Ouest. Dans ce classement, les deux catégories d'Inesleman sont non seulement qualifiés de « lettrés », mais aussi de « lettrés-guerriers », qualité qui serait contestée par les Imajeghan, comme l'affirme E. Bernus, mais qui se trouve confirmée par de nombreux poèmes d'histoire rapportés par Alawjely dans le même ouvrage.

Ensuite, la liste des *imānokalan* de l'Azawagh établie par Gh. Alawjely inclut les figures historiques des « religieux » Khadakhada et Moukhamad Wa Ysmudan ag Abuyakhya des Ibarkorayan. Ils auraient précédé les *imānokalan* des Iwellemmedan Kel Nan dont le premier fut Attafrij au début du XVIII^e

siècle. Ensuite, il présente le « religieux » Al Jilani ag Ibrahim comme un personnage exceptionnel ayant usurpé entre 1807 et 1816 la fonction d'*amənokāl* cumulée à celle de l'*imam*. En introduction de son ouvrage, l'auteur affirme enfin que les Iwellemmedan et les Ibarkorayan se partagent et se disputent le pouvoir — sous-entendu depuis l'arrivée des premiers :

« Ces tribus consistent en des groupements sans origine commune, mais il y en a deux qui détiennent le pouvoir qu'ils se disputent et se partagent depuis la prise de pouvoir des Iwellemmedan ; ce sont les Iwellemmedan et les Iberkoreyan ». (...) « Devenait *amenokal* détenant le pouvoir de guerre et de razzias un Awellemed des Kel Nan, devenait imame détenant le pouvoir juridique, un Aberkoray » (1975 : 8).

Deux *tarikh* (manuscrits écrits en arabes) recueillies par E. Bernus auprès de Khamed Ibrahim ag Khamed Elmomine, chef actuel de la ville d'Abalak, et portant sur l'histoire des Kel Eghlal, affirment enfin qu'« aucun *amənokāl* ne peut être intronisé sans le consentement de l'imam : le pouvoir religieux et juridique prime le pouvoir de guerre » (1990 : 42). Cette version des faits serait contestée par les Imajeghan qui se considèrent comme les seuls détenteurs du pouvoir sans aucun partage. Leur version de l'histoire, relatée par A. Richer (1924)¹⁸, Y. Urvoy (1933 ; 1936) et F. Nicolas (1950), serait celle de la création *ex nihilo* de la confédération de l'Azawagh qui coïncide avec l'arrivée des Iwellemmedan. Son organisation politique serait d'ordre pyramidal, sous la seule direction d'un *amənokāl* recruté parmi la tribu noble des Kel Nan. En tenant compte de la tradition historique des Ibarkorayan, formant avant l'arrivée des Iwellemmedan un pôle politique autonome dans l'Azawagh septentrional, A. Marty déclare enfin que l'organisation pyramidale de la Tagaraygarayt aurait été en réalité « contrebalancée » par un « système bicéphale » :

« Ce premier type d'organisation politique à forme pyramidale est en fait contrebalancé par un autre système, bicéphale cette fois-ci et dont la présence ne peut s'expliquer que par l'histoire du peuplement de cette région. Nous avons vu en effet que les tribus Imajeghen ne sont pas arrivées dans un pays vide. Des tribus maraboutiques essentiellement y nomadisent déjà avec une organisation politique différente. À leur tête se trouve « l'Imam », un chef à la fois religieux et politique » (1975 : 32).

¹⁸Cet auteur relate une version similaire de la genèse de la Tagaraygarayt, mais date le moment de la scission des Iwellemmedan Kel Deneg un siècle plus tard, à savoir vers la fin du XVIII^e siècle.

En résumé des textes synthétisés dans l'article d'E. Bernus, les « religieux » Ibarkorayan auraient détenu le pouvoir politique avant l'arrivée des Iwellemmedan sous la forme d'un imamat. Ils auraient ensuite perdu ce pouvoir qui se trouve désormais dans les mains des Kel Nan sous la forme de l'*amenokal*, mais se retrouve comme un vestige sous la forme d'un pouvoir juridique sous le même titre d'imam, contrebalançant le pouvoir de l'*amənokal*. Les deux visions de l'histoire, respectivement celle des Imajeghan Iwellemmedan et celle des Inesleman Ibarkorayan, tenteraient à affirmer cependant que le pouvoir de l'un et de l'autre aurait toujours prévalu (1990 : 44).

Cette confrontation, si elle représente un premier pas appréciable vers une vision nuancée de l'histoire de la Tagaraygarayt, pose problème pour plusieurs raisons. Premièrement, on constate que les interlocuteurs Imajeghan sur lesquels les textes d'A. Richer, de Y. Urvoy et de F. Nicolas disent s'appuyer, n'ont apparemment conservé aucun souvenir du système politique complexe qui a structuré cette confédération avant l'arrivée des Français. Nos interlocuteurs, interrogés sur ce sujet plus de cinquante ans plus tard, l'auraient-ils inventé de toute pièce ? Nous ne le pensons pas et nous avons montré dans le cadre d'un article que les contradictions internes des textes coloniaux révèlent sans cesse en creux le rôle politique joué par les Inesleman (Ibarkorayan) au sein de cette organisation que les auteurs de cette époque, emprisonnés dans leurs préjugés à l'égard du politique chez les Touaregs, semblent avoir largement ignoré.

Deuxièmement, les sources Inesleman citées par E. Bernus se résument pour l'essentiel au livre de Gh. Alojely. Or, celui-ci est très controversé dans le milieu des Inesleman, notamment en raison du peu d'informations qu'il contient quant aux dires et aux faire de l'élite politique des religieux. Il n'est pas dans notre intention ici de déprécier un travail de recherche endogène qui a le mérite de rapporter de nombreuses poésies d'histoire. Nous aimerions néanmoins souligner que cet ouvrage n'est pas représentatif de *la* tradition des Inesleman. À part les poésies, Gh. Alojely ne cite ni ne précise aucune de ses sources d'informations, de sorte que son ouvrage — souvent écrit en discours direct à la manière des récits oraux — doit être considéré comme une source d'information écrite émanant d'une seule personne et dont les données restent par conséquent à recouper.

Une troisième réserve s'impose à l'égard des sources citées, car aucune d'entre elles n'a pour objet l'étude détaillée de l'organisation politique précoloniale de la Tagaraygarayt. Pour cette raison le champ sémantique du politique ainsi que la nature des pouvoirs restent en réalité mal définis. Les auteurs qui

tiennent compte de l'imamat l'envisagent non pas comme une expression de la pluralité *des* pouvoirs, mais comme une institution qui relève d'un partage *du* pouvoir que « se disputent » les Imajeghan et les Inesleman Ibarkorayan (Gh. Alawjely, 1975 : 8). De plus, certains établissent une distinction arbitraire en qualifiant seulement le pouvoir détenu par l'*amənokəl* de « politique », tandis que celui de l'imam est d'ordre « juridique et religieux » (E. Bernus, 1981 : 345). A. Marty, enfin, pense que les institutions politiques de l'amenokal et de l'imamat ne s'expriment pas au sein d'un ensemble cohérent mais relèvent de deux systèmes politiques plus ou moins concurrents dont la présence s'expliquerait par l'histoire du peuplement de l'Azawagh :

« Ce système politique (l'imamat), après s'être effacé devant l'arrivée des Imajeghan a réapparu avec El Jilani pendant quelques années. Les Imajeghan ont par la suite imposé à nouveau leur système à toute la société Kel Dinnig sans toutefois détruire celui de l'Imam, personnage qui a toujours gardé un rôle très influent auprès de l'amənokəl et dont celui-ci avait absolument besoin de ménager l'alliance. D'ailleurs, géographiquement, ils habitent non loin l'un de l'autre. Ces deux systèmes politiques, pyramidal et bicéphale, seront passablement manipulés pendant la période coloniale » (1975 : 32).

L'une des raisons fondamentales qui a conduit à la « méconnaissance » du système politique précolonial réside à notre avis dans l'approche sous-jacente à l'ensemble de ces textes. Cette approche se base en fait implicitement sur le postulat d'une dichotomie irréductible entre « nobles » et « religieux », d'une rivalité intrinsèque entre ces deux communautés. Ce postulat, clairement énoncé dans la description de la genèse de la confédération de la Tagaraygarayt donnée par Y. Urvoy (*supra*), émane en réalité de la vision coloniale de la hiérarchie sociale de la société touarègue qui fige les différentes catégories sociales en des entités cloisonnées et antagonistes. Il s'inscrit à la fois dans le préjugé de l'anarchie nomade et dans la définition de la notion d'*amənokəl* traduite par le terme « chef suprême », qui n'est pas compris comme un chef arbitre représentant la confédération mais comme un détenteur exclusif du pouvoir (cf. H. Claudot-Hawad, 1993). Le sens du politique est dans cette perspective inlassablement réduit à la lutte pour le pouvoir « absolu », pouvoir qui n'a d'autre but que la domination du plus fort au détriment des faibles.

Le principe de la pluralité

Le modèle politique qui nous a été décrit offre une autre conception du pouvoir qui apparaît ici encore comme nécessairement pluriel dans la société touarègue. Ce modèle rejoint selon nos interlocuteurs eux-mêmes des institutions politiques comparables existant dans d'autres pôles touaregs. Compte tenu de l'articulation entre la chefferie de l'imam et la chefferie de l'*amənokəl wan əttəbəl*, qui arbitraient respectivement les affaires politiques internes et externes de la confédération composée de cinq fédérations de tribus ayant statut d'égalité au sein de l'assemblée confédérale, le modèle est comparé par nos interlocuteurs au système politique des *iyollan* de l'Air. En effet, l'organisation du pôle politique de l'Air comprend également deux chefs arbitres, l'*anastafidet* et l'*amənokəl*, respectivement en charge des relations internes et externes des tribus avec les autres confédérations (H. Claudot-Hawad, 1989; 1990). Le modèle politique de la Tagaraygarayt se distingue cependant du système des *iyollan* en ce sens qu'il ne préconise pas l'égalité de l'ensemble des tribus mais conserve une organisation hiérarchique des tribus au sein des fédérations. De ce fait, l'on pourrait qualifier ce modèle de modèle intermédiaire où chaque fédération est structurée selon le principe hiérarchique sous l'égide d'un *amənokəl*, tout en s'inscrivant dans une structure confédérale plus vaste qui privilégie, elle, une organisation politique plus égalitaire¹⁹. Les deux modèles, hiérarchique et égalitaire, de l'organisation politique doivent être rapprochées d'une controverse très ancienne au sein de la société touarègue concernant le rôle du « chef » en général et la forme du gouvernement en particulier (H. Claudot-Hawad, 1990 : 19-21). Cette controverse s'exprime dans deux courants politiques articulés autour de la notion de « chef-arbitre » et de représentant au sein de l'Assemblée d'une part, autour de la vision plus paternaliste du chef investi du devoir de protection des « faibles » d'autre part²⁰. Par ailleurs, H. Claudot-Hawad (*op. cit.*) a montré que ce deux modèles renvoient aux deux types d'architecture de la tente chez les Touaregs. La tente en peaux avec ses divisions internes de l'espace, reposant sur un piquet central et des piquets latéraux, correspond au modèle hiérarchique, tandis que la tente en nattes, faite d'une multitude d'arceaux qui s'entrecroisent, renvoie au modèle

¹⁹Voir à ce sujet l'article d'H. Claudot-Hawad

²⁰Il est fort probable que cette controverse s'est à diverses époques cristallisée dans une opposition entre la noblesse Imajeghan (modèle hiérarchique) et la noblesse Inesleman (modèle égalitaire).

égalitaire. Or, chez les Touaregs de l'Azawagh, la tente, qui est faite de peaux, repose précisément sur *deux* piquets centraux identiques, entourés de piquets latéraux.

L'on peut faire d'autres rapprochements entre le modèle politique de la Tagaraygarayt et diverses institutions politiques dans le monde touareg et le monde berbère. Par exemple, la division de la confédération en cinq fédérations de tribus renvoie au système quénaire (« cinq », *səmos* en berbère et *xams* en arabe) récurrent chez les berbères. Selon les groupes, on la retrouve à différents niveaux (segments, lignages, tribus, confédérations) de l'organisation sociale et politique (G. Camps, 1994 ; D. Crawford, 2001)²¹. Le mode électif des titres politiques est également récurrent dans le monde touareg. L'imamat a cependant ceci de particulier que les candidats ne sont pas choisis dans une seule tribu traditionnellement détentrice du pouvoir en fonction d'une règle d'unifiliation (matri- ou patrilinéaire), mais indépendamment d'une affiliation tribale. Nous verrons un peu plus tard comment ce principe se traduit dans la pratique. Enfin, le principe des assemblées consultatives fait partie intégrante des systèmes politiques dans le monde berbère (D. Abrous, 1995 ; H. Claudot-Hawad, 1995).

Hypothèses concernant la genèse du pôle politique de la Tagaraygarayt

Compte tenu des différentes versions de l'histoire de la Tagaraygarayt et du modèle d'organisation socio-politique bicéphale, l'on peut formuler plusieurs hypothèses concernant la genèse de ce pôle politique et l'origine des Kel Eghlal et des Aytawari Seslem. La confédération de la Tagaraygarayt apparaît comme le résultat d'un long processus de formation historique à partir de la rencontre, probablement dès le début du XVII^e siècle, entre une partie des Iwellemmedan (guerriers, tributaires et religieux pacifiques) venus de l'Ouest et les Ibarkorayan, ancêtres des Kel Eghlal et des Aytawari, dans la région d'In Teduq située à une soixantaine de kilomètres au nord de la ville de Tassara²². Les Ibarkorayan se trouvaient dès le XVI^e siècle à In Te-

²¹Ce principe quénaire renvoie également à l'articulation de la hiérarchie et de l'égalité. Nous y reviendrons dans le chapitre 4.4.

²²Voir à ce sujet également la thèse de L. Brock (1984) qui propose d'analyser l'histoire en termes d'une dialectique dynamique d'alliances et de ruptures d'alliances politiques entre groupes et confédérations touarègues : « Tuareg confederations were fluid politico-military alliances, which the elites maintained through the conjoined roles of predator and protector — the two faces, external and internal to the alliance of the moment, of their dominant position. In this they both acted in response to the conditions of instability and insecurity that

duq (H. T. Norris, 1975) qui apparaît dans la tradition historique comme un important centre spirituel situé aux abords d'une route caravanière allant de l'ouest saharien jusqu'en Égypte²³. Il aurait été dirigé, sinon fondé par les Ibarkorayan, bien que les fouilles archéologiques menées dans cette région indiquent une occupation plus ancienne, certaines tombes ayant été datées du XIII^e siècle (E. Bernus, 1999 ; P. Cressier, 1999). Les Ibarkorayan figurent dans la plupart des traditions orales et écrites rassemblées par H. T. Norris (*op. cit.*) aux côtés des trois autres tribus touaregs (Itesen, Illisawen et Imiskikiyan) qui, en direction d'Awjila (actuelle Lybie), arrivèrent les premiers dans l'Aïr alors peuplé de populations haussaphones (les Gobirawa). H. T. Norris date cette arrivée vers le XI^e siècle. Dans l'Aïr médiéval (D. Hamani, 1989 ; E. Bernus, 1999), ils auraient longtemps régné aux côtés des Gobirawa et construit la première mosquée d'Agadez. Ensuite, les Ibarkorayan²⁴ apparaissent dans les textes dans l'entourage de l'*amənokāl* (« sultan ») d'Agadez. Ensemble avec les Itesen, les Illisawen et les Imiskikiyan, les Ibarkorayan auraient fait construire le premier palais de l'*amənokāl* à Tanshaman, situé à deux kilomètres au nord de l'ancien mur de la ville d'Agadez. Puis, les Itesen auraient acquis auprès des Ibarkorayan et des Gobirawa, moyennant 1000 dinars, un emplacement permettant à l'*amənokāl* de loger à l'intérieur des enceintes de la ville. Vers le

characterized Sudanese West Africa in the 17th-19th centuries, and contributed to creating and maintaining those conditions » (p. 116).

Au sujet des Iwellemmedan, L. Brock avance l'intéressante hypothèse selon laquelle les tribus « dissidentes » vivaient déjà à l'Est avant la scission proprement dite. Elle rapporte le motif de la scission au contexte économique et politique de l'époque. En effet, au XVI^e / XVII^e siècle, la route commerciale passant par le territoire Iwellemmedan, entre Timbouctou, Gao, Takedda et Agadez commence à décliner, tandis que l'on assiste à une montée politique et économique au Sud, en pays haussa et dans le Bornu (Est). Cela veut signifier qu'une route en pleine essor menait désormais du pays haussa vers Agadez en passant par l'Adar et l'Azawagh : « I would suggest a process whereby some groups belonging to the original Iwellemmedan confederation, whose territories already lay to the east of the others, continued to develop contacts with the groups to the east in the Azwagh during the late 1600's – 1700's while their amənokāl Karidenna became increasingly involved in the affairs to the west and south along the Niger » (p. 100).

²³Toutes les traditions parlent d'une ville fortifiée qui aurait par la suite été détruite. Les fouilles archéologiques menées dans cette région n'ont cependant jamais retrouvé les traces de cette ville. Seules une importante nécropole et des mosquées ont été mises à jour.

²⁴Les opinions convergent en général sur l'étymologie de cette appellation très probablement d'origine songhay septentrional, car *Borey korey* signifie « homme blanc » dans cette langue (G. Alojaly, 1975 ; D. Hamani, 1989).

début du XV^e siècle, des conflits opposèrent les Ibarkorayan et les Gobirawa à l'*amənokāl* et ses alliés qui aboutirent au départ de ces deux groupes. Les Ibarkorayan se seraient dirigés vers les bordures ouest de l'Aïr, dans la région de Tematedrayt où ils auraient vécu assez longtemps, avant de migrer encore plus au nord-ouest vers la région d'In Teduq.

Bien que les Kel Eghlal rattachent leurs origines aux Ibarkorayan, la fondation d'In Teduq apparaît davantage liée aux ancêtres des Aytawari Seslem, à savoir à Afalawas (nom signifiant « le joyeux » en touareg), fils de Jafar qui serait selon différentes traditions venu de Médine. Le fils d'Afalawas, Otman, apparaît en tête de la lignée des Aytawari Seslem. Il aurait selon H. T. Norris fondé la première mosquée d'In Teduq. Afalawas, dont le tombeau se trouverait selon Gh. Alojely (1975) à In Teduq, figure cependant aussi bien dans les généalogies des Kel Eghlal, que dans les généalogies de toutes les fractions Kel Eghlal et Issherifan, comme un ancêtre fondateur commun. Les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal apparaissent par ailleurs sous ces noms seulement après Afalawas. La lignée des Kel Eghlal descend en ligne agnatique d'un homme nommé Moukhamad Masil, dont la pierre tombale a pu être identifiée dans la nécropole d'In Teduq (E. Bernus, 1999). Masil fut un contemporain d'Abouyakhya, chef des Aytawari Seslem et petit-fils d'Otman selon Gh. Alojely (*op. cit.*). Abouyakhya semble avoir dominé In Teduq à son apogée, située dans la première moitié du XVII^e siècle, peu avant la destruction de cette ville (vers 1650 ?). D'autres traditions font état de Moukhamad Wa Ysmudan, fils d'Abouyakhya. Les Ibarkorayan Aytawari et les Kel Eghlal s'étaient à cette époque alliés à un certain Khadakhada contre l'*amənokāl* des Kel Aïr (Itesen, Kel Ewey) auxquels ils étaient opposés dans de nombreux conflits depuis leur départ vers l'Azawagh. Cette guerre, remportée par les Kel Aïr, aurait eu pour enjeu « le contrôle des terres au centre et au sud de l'Aïr » (D. Hamani, 1992, cité par E. Bernus, 1999 : 207) et signa la rupture définitive des Ibarkorayan avec le pôle politique de l'Aïr. Khadakhada aurait été un Dausahaq originaire de l'Ouest (actuelle Mali), mais selon Gh. Alojely son père aurait été un Aberkoray²⁵. Toutes les traditions le décrivent comme un « religieux fanatique » qui aurait pris le pouvoir des Ibarkorayan entre Abouyakhya et Wa Ysmudan, puis détruit In Teduq suite à une trahison mal élucidée de ses habitants. D. Hamani

²⁵D. Hamani (1989) précise que l'affiliation tribale de Khadakhada dépend du principe de filiation auquel l'on se réfère. Dans un régime matrilineaire, il est Dausahaq, dans un régime patrilinéaire il est Aberkoray.

(1989 : 231) avance une hypothèse intéressante au sujet de cette destruction, en s'appuyant sur le *tarikh* Al-Tawari (manuscrit concernant l'histoire des Aytawari, aujourd'hui disparu des archives d'Abalak). Ce *tarikh* fait effectivement état d'une alliance entre les Ibarkorayan et Khadakhada contre les Kel Aïr, puis contre les Imajeghan Iwellemmedan conduits par Attafrij des Kel Nan (premier *amānokāl* des Iwellemmedan de l'Est d'après Gh. Alojely, 1975) qui commencèrent à arriver, voire étaient déjà installés dans la même région. Mais à la mort d'Abuyakhya, son fils et successeur Wa Ysmudan aurait renversé l'alliance et pris le parti des Imajeghan. C'est pour cette raison que Khadakhada aurait détruit la ville d'In Teduq, forçant les Ibarkorayan et les Imajeghan Iwellemmedan à migrer vers le sud de la vallée de l'Azawagh qui constitua par la suite le territoire de la Tagaraygarayt²⁶. Le rôle joué par les Kel Eghlal dans cette affaire semble également avoir été à double tranchant. Un poème datant du milieu XVII^e siècle, écrit par un saint enterré à Tadeliza dans l'Aïr, critique avec véhémence les agissements de Khadakhada contre l'*amānokāl* de l'Aïr, et cite à ses côtés un certain Hamidtou. Or, d'après Norris (1975) qui a traduit ce poème conservé dans les archives d'Abalak, Hamidtou aurait été le juriconsulte de Masil, le chef des Kel Eghlal enterré à In Teduq. Cependant, deux manuscrits écrits en 1943 et 1945 par des Kel Eghlal proches de l'imamat, publiés par E. Bernus (1999), relatent une relation de protection ancienne entre Attafrij des Iwellemmedan Kel Nan, son père Akhmed Amudush et son fils Karoza. Ceux-ci auraient cherché refuge chez Akhmad wan Akilil, l'ancêtre de Moukhamed Masil des Kel Eghlal, suite à un meurtre commis par Moukhamad Amudush²⁷. Akhmad wan Akilil aurait éduqué Karoza devenu orphelin, puis lui aurait confié le pouvoir militaire. Ce serait là l'origine de la chefferie guerrière des Iwellemmedan au côté des Kel Eghlal.

Si l'on ne connaîtra jamais le détail de cette histoire ancienne, ces différentes traditions sont intéressantes, car elles soulignent toutes une alliance politique ancienne entre les Ibarkorayan Aytawari et Kel Eghlal avec la fraction dissidente des Iwellemmedan, avant le déclin d'In Teduq provoqué par une rupture d'alliance avec Khadakhada qui soutenait la partie de Karidenna, c'est-à-dire

²⁶D'après certains de nos interlocuteurs, la descente vers le sud aurait cependant commencé avant la destruction d'In Teduq. N'oublions pas aussi qu'il s'agit de nomades qui, même s'ils avaient des traditions citadines, gardaient leur mobilité.

²⁷E. Bernus transcrit ce nom par Akhmad, mais les généalogies retiennent en général le prénom Moukhamad.

le chef des Iwellemmedan de l'Ouest opposés aux Iwellemmedan de l'Est²⁸. Par ailleurs, la linguistique nous fournit un indice anthroponymique précieux qui plaide en faveur d'une alliance entre Iwellemmedan de l'Est et les Ibarkorayan. En effet, dans la langue des Aytawari Seslem, la *tətsərret*, le terme *amawdəš* qui est contenu dans le nom de Moukhamad Amudush, traduit le terme touareg *amajəy*. Cette façon de nommer une personne importante est encore en vigueur chez les Touaregs de l'Azawagh d'aujourd'hui. Le nom Moukhamad étant très fréquent, on distingue généralement les personnes ainsi prénommées en ajoutant le nom de leur père (Moukhamad wan Mandam, Moukhamad, fils d'Untel). Sauf pour les personnages très connus, investis d'une responsabilité particulière, à qui on préfère attribuer un nom de circonstance²⁹. C'est le cas de l'imam actuel, Moukhamad wan Khamed Almomin, chef du 2e Groupement Nomade, et de feu Moukhamad wan Alkhorer, fils du dernier *amənokəl* des Iwellemmeden. Pour les distinguer, on appelle le premier *Moukhamad wan əlimam*, Moukhammad l'imam, et le second *Moukhamad wan amajagh*, Moukhamad l'*amajəy*, soit l'équivalent exact en *təmajəq* du surnom attribué jadis en *tətsərret* au père d'Attafrij.

Étant données les traditions historiques qui attribuent un rôle prépondérant aux Ibarkorayan Aytawari Seslem comme premiers migrants berbères dans l'Aïr, et ensuite comme « fondateurs » ou dirigeants d'In Teduq, compte tenu des apparents remaniements généalogiques attribuant aux Kel Eghlal et aux Aytawari Seslem Afalawas comme ancêtre commun, et enfin compte tenu des alliances politiques entre Kel Eghlal et Iwellemmedan, nous formulons l'hypothèse suivante : le pôle politique de la Tagaraygarayt est issu d'alliances politiques, scellées dès la première moitié du XVII^e siècle, entre les guerriers Iwellemmedan *et* les religieux Kel Eghlal d'une part, et ces derniers et les guerriers religieux Aytawari Seslem d'autre part, en passant par des alliances matrimoniales entre les Inesleman Kel Eghlal et les Aytawari Seslem. Autrement dit, si l'on veut comprendre la genèse de ce pôle politique, il convient à notre avis de déplacer la perspective, en se focalisant non pas sur l'opposition entre les guerriers Imajeghan et les guerriers Inesleman Ibarkorayan, mais en regardant de plus près les relations qu'entretiennent les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem entre eux. En effet, si l'histoire orale leur donne une même

²⁸L. Brock (1984) suggère que le motif précis quant au conflit entre Iwellemmedan de l'Ouest et Iwellemmedan de l'Ouest à trait à une divergence concernant les stratégies d'expansion politiques à adopter face au déclin de la route commerciale Gao – Agadez.

²⁹Ils sont également nommés par des surnoms dont nous parlerons dans le chapitre 3.4.

origine, à savoir celle des Ibarkorayan, plusieurs indices, dont celui de la langue (cf. prochaine section), laissent penser qu'ils n'ont pas d'origine commune, mais avaient à un moment donné de leur histoire un intérêt politique à en avoir une. Du reste, plusieurs traditions orales et écrites, dont les deux *tarikhs* publiés par E. Bernus (1999), donnent une origine occidentale aux Kel Eghlal (Mauritanie³⁰ et région de Timbouctou au Mali), voire les font apparaître dans le sillage des Iwellemmedan. Dans cette perspective, les Kel Eghlal se présentent davantage comme des *médiateurs* entre les Iwellemmedan de l'Est et les Aytawari Seslem. Les nombreuses alliances matrimoniales conclues de longue date entre les Kel Eghlal issus de Masil et les Aytawari Seslem d'Abouyakhya constituent dans ce contexte des stratégies politiques qui renvoient à la captation du pouvoir des Aytawari Seslem avec lesquels il fallait composer étant donné leur puissance politique et guerrière à l'époque d'In Teduq. Du côté des Aytawari Seslem, ces alliances auraient été incontournables après la destruction d'In Teduq, car selon nos interlocuteurs ils auraient été affaiblis par les guerres menées par Khadakhada. Le motif de la captation du pouvoir des Aytawari Seslem est directement observable dans l'identité des imams qui se sont succédés après la destruction d'In Teduq. En effet, si l'histoire retient encore deux imams appartenant aux Aytawari Seslem dans la première moitié du XIX^e siècle (Moukhamad Al-Busarî et son fils Akhmad), les imams suivants sont tous recrutés parmi les Kel Eghlal. En ce qui concerne l'imamat du XVIII^e siècle, siècle « obscur » pour lequel l'on ne dispose que de très peu de documents écrits, les généalogies et traditions historiques font, à la suite de Wa Ysmudan des Aytawari Seslem, état d'un certain Ousamatou, ancêtre en ligne agnatique des Kel Eghlal, suivi de son fils Youssouf et de Moukhamad Al-Jilani (début XIX^e siècle) qui était selon H. T. Norris (1975 : 179) le neveu utérin de Youssouf. Ce lien de parenté est confirmé par Gh. Alojely (1975) selon lequel Al-Jilani était un Kel Eghlal qui aurait été élevé par les Aytawari Seslem. Ces

³⁰Le *tarikhs* de 1943 indique une parenté entre les Kel Eghlal et les Aghlal (Laghlal) de Mauritanie. D'autres versions historiques recueillies par H. T. Norris (1975 : 119) établissent une parenté entre les Kel Eghlal et Awlad Muhammad Al-Aghlali de Timbouctou-Walata d'une part, et réclament comme ancêtre Muhammad Ghilli (ou Ghullu), le fondateur de la ville de Shingiti dans l'Adrar mauritanien. Il est intéressant de remarquer qu'il existe une expression parmi les Kel Eghlal et les Aytawari disant que « même si tu viens de Shingiti, je ne ferai pas telle ou telle chose pour toi ». Enfin, un autre ancêtre qui apparaît dans les généalogies des Kel Eghlal, Moukhamad wan Akalal, est rapporté par H. T. Norris au surnom de Sidi Ahmad al-Bakkay, l'ancêtre des Kunta.

derniers le considèrent en revanche comme un Aytawari Seslem tout court et jusqu'à aujourd'hui, il n'existe pas de consensus parmi les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem en ce qui concerne l'affiliation tribale d'Al-Jilani. L'ambiguïté qui entoure l'identité de Moukhamad Al-Jilani doit être rapprochée du caractère profondément cognatique du système de parenté et d'alliance que nous exposerons dans le chapitre 3, mais aussi, comme nous allons le voir, de son rôle politique. En référence à la règle de filiation patrilinéaire mise en avant par les Inesleman, l'ensemble des imams qui se sont succédés depuis Ousamatou sont rattachés aux Kel Eghlal³¹. Ce fait explique l'opinion commune selon laquelle l'imamat de la Tagaraygarayt serait détenu par les Kel Eghlal, mais ce serait ignorer que tous les imams Kel Eghlal du XIX^e et du XX^e siècle sont issus d'une mère Aytawari Seslem, et rattachés par de nombreux liens généalogiques aux ancêtres des Aytawari Seslem (cf. chapitre 3). Dans la perspective d'une captation de l'ancienne chefferie des Aytawari Seslem, qualifiée par nos interlocuteurs Inesleman d'imamat, l'on comprend également le rapport de force qui caractérise indéniablement les relations entre les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem. Cette opposition prend dans ces deux groupes la forme, classique dans la société touarègue, d'un conflit entre les « fils » et les « neveux » (S. Bernus *et al.*, 1986). Du point de vue patrilinéaire qui correspond au point de vue des Kel Eghlal, les imams sont considérés comme des « fils ». Du point de vue cognatique qui est celui des Aytawari Seslem, ces mêmes chefs sont des « neveux », fils de leurs sœurs. Cette opposition s'exprime également dans l'idée selon laquelle les Kel Eghlal seraient des « gens fermés », tandis que les Aytawari Seslem seraient des « gens ouverts », toujours prêts à soutenir leurs « neveux » Kel Eghlal qui auraient cependant abusé de cet appui en gardant jalousement la chefferie en leur sein, masquant leurs liens avec les Aytawari Seslem³². Dans le contexte historique des alliances politiques et matrimoniales

³¹Il s'agit au XIX^e et au XX^e siècle d'Assahou ag Khamed Attaher, Abdoulkarim ag Assahou, Shafighou ag Abdoulkarim, Khamed Almomine ag Abdoulkarim et Moukhamad ag Khamed Almomine (l'imam actuel).

³²C'est dans ce contexte qu'il faut également analyser la scission du 2^e Groupe Nomade, car les Aytawari semblent avoir mal supporté leur inclusion dans ce Groupe coiffé par l'imam Kel Eghlal. Autrement dit, la demande de scission et la constitution d'un Groupe Nomade autonome sous l'égide des Aytawari Seslem correspond probablement à une demande émanant des Aytawari eux-mêmes et dans ce contexte, ce ne sont pas eux qui ont été manipulés par l'administration coloniale, mais ce sont à l'inverse eux qui ont manipulé l'administration. Notons par ailleurs que les deux *tarikhs* publiés par E. Bernus (1999) ont été écrits par des Kel Eghlal entre 1943 et 1944, soit immédiatement avant la scission et qu'ils ne font

entre Kel Eghlal et Aytawari Seslem depuis la « fondation » d'In Teduq, l'on peut ainsi formuler l'hypothèse selon laquelle les lignées agnatiques des Kel Eghlal et des Aytawari Seslem correspondent à une lecture idéologique patrilineaire des liens de parenté cognatiques résultant des nombreuses alliances matrimoniales conclues entre ces deux tribus. Cette « patrilinearisation » des liens a abouti à la constitution de deux branches généalogiques « frères » issues d'Afalawas, ancêtre commun qui renvoie sans doute à l'époque historique qui marque le point de départ des alliances entre Kel Eghlal et Aytawari Seslem, et dont on a vu qu'ils apparaissent en tant que tels seulement après Afalawas.

À partir de cette hypothèse, qui peut expliquer le fondement historique du système de parenté et d'alliance des Inesleman que nous allons analyser dans le chapitre 3, l'on est en mesure d'éclairer sous un autre angle la formation de l'organisation politique de la Tagaraygarayt. L'histoire mouvementée des Ibarkorayan, inscrite dans un contexte dynamique d'alliances et de ruptures d'alliances politiques du côté des Iwellemmedan à l'Ouest et du côté des Kel Air à l'Est, fait très probablement écho à une transformation de l'échiquier politique (qui a abouti à la formation de la Tagaraygarayt à partir du XVII^e siècle)³³ que l'on doit mettre en rapport avec les conflits autour du contrôle des routes commerciales transsahariennes. En effet, les travaux récents portant sur l'islamisation du Maghreb et de l'Afrique de l'Ouest, comme ceux déjà cités de F. Belachemi (1992) et d'O. Meunier (1997), avancent que ces conflits, accompagnés de différentes réformes religieuses qui ont parcouru tout le Sahara et le Sahel entre le XI^e et le XIX^e siècle, relèvent d'un affrontement entre deux courants religieux et politico-économiques concurrentiels : entre malékites et kharijites du XI^e au XIV^e siècle, puis entre malékites rationalistes héritiers du réseau ibâdite et malékites soufis héritiers du réseau almoravide du XV^e au XIX^e siècle » (O. Meunier, 1997 : 145). Dès le XI^e siècle les Berbères Almoravides constituèrent un réseau commercial concurrentiel, prolongé par les

aucunement mention des Aytawari Seslem. Or, cette omission paraît curieuse étant donné les liens de parenté qui existent entre les deux et eu égard de la tradition réclamée commune des Ibarkorayan. Il est fort probable que ces deux *tarikhs* ont été écrits, afin d'argumenter dans cette affaire vis-à-vis de l'administration coloniale en faveur du 2^e Groupe Nomade.

³³Nous rejoignons ici l'opinion de L. Brock (1984) qui avance qu'aussi bien la version d'Urvoy qui situe la scission des Iwellemmedan de l'Est à la fin du XVII^e siècle, que celle d'A. Richer qui date cette scission un siècle plus tard, peuvent être considérées comme « vraies », la première correspondant à un événement retenu comme début du processus et la seconde à sa fin.

malékites soufis qui diffusèrent notamment la confrérie de la Qadiriyyah entre le XV^e et le XIX^e siècle. D'après O. Meunier (*op. cit.*), les malékites soufis ont reislamisé les populations berbères, haussa, peuls etc., contre les malékites rationalistes héritiers des ibâdites, afin de s'approprier les routes commerciales contrôlés par ces derniers et mener à bien leur projet politique impérialiste. Les guerres du réformateur islamiste Khadakhada et la destruction d'In Teduq, centre situé aux abords d'une route caravanière reliant Gao à l'Égypte en passant par Agadez et qui joua un rôle important chez les soufis de la Qadiriyyah³⁴, devraient à notre avis être analysées à la lumière de ce contexte. D'après plusieurs de nos interlocuteurs, In Teduq aurait été détruite par Khadakhada, car ses habitants étaient des « mauvais musulmans », les hommes et les femmes se baignant notamment ensemble dans des sources. Ce motif, par ailleurs récurrent au Sahara (H. T. Norris, 1972), semble faire allusion aux habitants anciens de cette « ville »³⁵, qui, s'ils étaient « mauvais musulmans » combattus par le réformateur, ne pouvaient alors n'être qu'héritiers des kharijites³⁶.

³⁴D'après H. T. Norris (1990), In Teduq fut un relais important pour ces soufis dès le XV^e / XVI^e siècle, après la chute de la Tadamakkat, donc bien avant l'arrivée présumée des Ibarkorayan.

³⁵L'on doit se demander si la nécropole d'In Teduq prospectée par les archéologues correspond réellement à l'emplacement de la ville dont parle les traditions, auquel cas celle-ci n'aurait jamais existé. Notons en revanche que les Aytawari sont souvent associés à un mode de vie urbain. Leur langue contiendrait par exemple beaucoup de termes relatifs à la vie urbaine, contrairement au touareg, langue à laquelle ils auraient emprunté le vocabulaire relatif au nomadisme.

³⁶Avec toutes les réserves que ce sujet complexe et délicat impose, l'on peut se demander si l'absence de minaret de la grande mosquée d'In Teduq (P. Cressier, 1999) n'est pas en rapport avec une présence ancienne de kharijites. En effet, J. Schacht (1954) a montré que l'une des caractéristiques de l'architecture religieuse ibâdite est l'absence de *minbar*, car, n'ayant pas d'imam depuis la chute de l'imamat de Tahert, ils ne pratiquaient pas la prière rituelle du vendredi. F. Belachemi (1992 : 176) avance que les mythes relatifs à la construction de la mosquée d'Agadez (effondrement du minaret, impossibilité de faire l'appel à cause d'un génie) seraient une manière de masquer le passé ibâdite de la ville d'Agadez. Notons que les Inesleman de l'Azawagh, dont les ancêtres Ibarkorayan sont liés à la construction de la première mosquée d'Agadez ainsi qu'à celle d'In Teduq, la prière du vendredi n'est pas une institution jusqu'à aujourd'hui. Nous avons par ailleurs souvent entendu des critiques à l'encontre des populations sédentaires au moment où celles-ci se rendaient à la mosquée du vendredi, à Tahoua par exemple, en disant que ces gens s'y allaient essentiellement « pour se montrer ».

Il nous est impossible de préciser, en l'état actuel des connaissances sur l'histoire et l'islam ancien des Ibarkorayan, quel était leur rôle dans ces conflits et réformes religieuses. Néanmoins, la référence à l'institution politique de l'imamat, ainsi que les critères d'éligibilité de l'imam, qui, même si celui-ci fut en apparence recruté à partir du XIX^e siècle parmi les Kel Eghlal en ligne agnatique, ne pouvait se passer des alliances avec les Aytawari Seslem, renvoient d'une manière troublante à l'imamat ibâdite. D'un autre côté, l'organisation politique de la Tagaraygarayt précoloniale articulant un chef de guerre recruté parmi les Iwellemedan et un chef religieux ayant le titre d'imam choisi parmi les Inesleman fait écho à l'organisation politique des Almoravides (Cuoq, 1975, 1984) dont se réclament du reste les Kel Eghlal. Dans cette perspective, l'on pourrait alors penser que l'imamat de la Tagaraygarayt représente un vestige de l'organisation politique des anciens Ibarkorayan, musulmans kharijites et ancêtres des Aytawari Seslem. Cette organisation aurait par la suite subi une transformation dans le cadre d'une réorganisation du pouvoir politique légitimé par le modèle almoravide, transformation qui semble cependant avoir été restée inachevée. Cette hypothèse expliquerait par ailleurs pourquoi le terme Ibarkorayan désigne chez les Touaregs de l'Azawagh des « mauvais musulmans », alors qu'il s'agit du nom des ancêtres de l'élite politique des Inesleman. Autrement dit, le caractère péjoratif de cette appellation signalé par E. Bernus (1981, 1999) renvoie au courant religieux kharijite combattu par les malékites soufis, héritiers des Almoravides selon O. Meunier. Chez les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal proches de l'imamat, en revanche, cette appellation subsiste sous un aspect positif, car ils l'utilisent couramment pour taquiner leurs petits enfants en les appelant « Ibarkorayan », comme s'il s'agissait d'un lointain écho de l'enfance de l'islam chez les Inesleman / Aytawari Seslem. Dans cette perspective, la formation de la Tagraygarayt renvoie à une coalition, au XVII^e siècle, entre Iwellemedan, Kel Eghlal et Aytawari Seslem, en réponse au déclin de la route commerciale reliant Gao à Agadez, allant de pair avec l'adoption de nouvelles stratégies politiques, religieuses et économiques au cours du XVIII^e siècle.

O. Meunier (1997) souligne le fait que l'hégémonie politique et économique des malékites soufis a pu s'imposer en Afrique de l'Ouest seulement au XIX^e siècle, qui a connu une nouvelle vague réformiste, notamment dans le cadre du jihad du Peul Ousmane dan Fodio de Sokoto. Or, Moukhamad Al-Jilani

était un fervent allié d'Ousmane dan Fodio³⁷. Les guerres que celui-ci mena à partir de 1807 (Gh. Alojely, 1975) contre les Imajeghan Iwellemmedan, les Touaregs Kel Gress et les populations haussas de l'Ader, semblent directement liées aux combats menés par les tenants du courant malékite soufi (O. Meunier, *op. cit.*). Les agissements d'Al-Jilani font cependant l'objet d'interprétations divergentes chez les Inesleman de l'Azawagh, divergences qui s'expriment également dans l'ambiguïté qui entoure l'affiliation tribale d'Al-Jilani. D'après les Aytawari, Al-Jilani aurait, en destituant l'*amənokāl* de l'époque (Khettutu ag Muda), voulu renouer avec l'ancien imamat du temps d'Abouyakhya et de Wa Ysmoudan. D'après les Kel Eghlal, en revanche, Al-Jilani n'aurait fait que destituer un *amənokāl* qui ne respecta pas l'islam, conformément au rôle de l'imam. Bien qu'Al-Jilani fut mis en échec par les Iwellemmedan, avec l'aide des Kel Gress et des Temezgidda, il nous semble que l'organisation politique bicéphale de la Tagaraygarayt ne fut non pas remise en cause par Al-Jilani — en cumulant le titre d'*amənokāl* et d'imam — mais que ce système n'avait été véritablement instauré qu'après l'épisode d'Al-Jilani. Autrement dit, la fin de cet épisode ne marqua qu'un premier aboutissement du long processus de formation de la Tagaraygarayt. H. Claudot-Hawad (1993) écrit à juste titre que le pôle politique de la Tagaraygarayt était encore en cours de formation au moment de l'avènement colonial. En effet, si l'on admet que le système politique bicéphale n'avait abouti seulement qu'après les réformes d'Al-Jilani, légitimées sur le modèle almoravide³⁸, c'est-à-dire à partir des années 1830, ce système n'avait pu fonctionner que pendant moins d'un siècle, avant d'être démantelé par les colons. Or, à ce moment, l'édifice politique semble avoir été encore fragile, d'où peut-être la divergence des traditions, les uns mettant l'accent sur l'hégémonie des guerriers (Iwellemmedan), les autres sur la prééminence de l'imamat (Aytawari Seslem), et les troisièmes (Kel Eghlal) sur la structure bicéphale du système.



Ces quelques éléments de réflexion et hypothèses quant à la genèse de la Tagaraygarayt ne nous permettent pas, bien entendu, de tirer une conclusion sur l'histoire « vraie » des Kel Eghlal et des Aytawari Seslem. Néanmoins,

³⁷Au sujet d'Al-Jilani, voir S. Walentowitz, 2003.

³⁸Tout en s'inscrivant bien entendu dans les traditions touarègues du politique, énoncées plus haut. Il ne s'agit pas de modèles politiques simplement empruntés à l'extérieur.

nous espérons avoir montré qu'il est indispensable de dépasser les analyses du politique en termes d'une simple « lutte de classes » au sein d'une hiérarchie statutaire figée, et de les étudier dans le cadre des vastes réseaux d'échanges sociaux, politiques, économiques et religieux qui englobaient, avant la colonisation, l'ensemble du monde touareg et les sociétés voisines de part et d'autre du Sahara. En ce qui concerne les Inesleman, nous espérons également avoir démontré qu'ils jouissent d'une assise politique très ancienne. Celle-ci apparaît davantage à travers les relations entre Aytawari Seslem et Kel Eghlal qu'à travers l'opposition schématique entre « nobles » et « religieux ». Le rapport de force qui caractérise ces deux tribus, ne formant pourtant sur le plan de la parenté qu'une seule entité, a directement à voir avec leur fonction politique. Cette dernière est légitimée par des mythes fondateurs qui leur donnent une origine commune tout en masquant la racine de ce pouvoir qui semble remonter aux ancêtres des Aytawari Seslem. Dans cette perspective, l'on comprend pourquoi il est difficile d'obtenir de la part des Inesleman des données précises au sujet de l'histoire³⁹. D'une part, le code de l'honneur empêche d'élucider clairement les sous-entendus de l'histoire politique des grandes familles Kel

³⁹Durant notre enquête, nos interlocuteurs avaient une tendance nette à nous renvoyer à d'autres interlocuteurs « qui allaient nous dire la vérité ». C'est ce trait ainsi que les nombreuses anecdotes entendues au sujet des relations entre Kel Eghlal et Aytawari qui ont été finalement les plus révélateurs pour comprendre leur histoire. Une autre manière de dire celle-ci sans la dire a été de nous renvoyer constamment à des documents écrits, dans lesquels « tout serait dit », mais qui se révélaient toujours inaccessibles au moment crucial. Partant d'une expérience de terrain dans une oasis El Ksar en Tunisie, M. Kilani (1994 : 245-246) a très bien analysé ce rapport aux documents écrits : « Le schéma général se présente de la manière suivante : d'une part, le document est difficile d'accès ou est pour le moment perdu (on ne sait plus très bien chez qui il est et où il se trouve), mais en même temps il est toujours là (on répond toujours de lui et de son contenu, on en est toujours dépositaire, on est toujours prêt à le retrouver), et enfin on est toujours prêt à le montrer (on proteste de sa bonne volonté), mais voilà, les circonstances ne le permettent pas. Autrement dit, la série de dérobades auxquelles je me suis trouvé fréquemment confronté de la part de mes informateurs fait partie du fonctionnement de la trace écrite dans la stratégie de persuasion de l'oasien. Dérober au regard — de l'anthropologue, mais aussi des autres villageois — le document en question et maintenir l'incertitude autour de sa localisation, c'est renforcer paradoxalement la croyance dans l'existence de ce document et de ce qu'il est censé contenir. C'est l'absence même du document qui garantit l'adhésion éventuelle des deux parties à ce qu'il doit contenir. « (...) « Montrer le document lorsqu'il existe, et quels que soient son importance, la nature de son contenu ou le degré de son authenticité, pourrait donc faire écrouler le système sur lequel repose la stratégie rhétorique oasienne autour de l'identité et de la classification lignagère. »

Eghlal et Aytawari Seslem étroitement apparentées entre elles. D'autre part, ces ambiguïtés semblent avoir fait partie dès les origines des stratégies politiques, chacun cherchant à maintenir, voire à renforcer son pouvoir, mais sans pouvoir s'affranchir mutuellement des relations politiques et matrimoniales qui les lient inextricablement, car ces liens se situent au cœur du politique. Le rapport à l'histoire fonctionne ici quelque peu comme un secret de famille — dont nous devons assumer le fait de l'avoir ici trahi — et aucun des deux parties n'a véritablement intérêt à connaître le détail du passé. Bien au contraire, l'histoire orale et écrite opère comme un support susceptible de lectures diverses, selon la préoccupation politique du moment.



Dans la section suivante dédiée aux modalités d'exercice et de transmission de la langue particulière des Aytawari Seslem, nous allons illustrer par une approche ethnolinguistique les rapports particuliers qu'entretiennent ceux-ci avec les Kel Eghlal. Au sein de cet imbroglio, cette langue apparaît comme étroitement liée aux stratégies politiques de ses locuteurs, fonction qui pourrait par ailleurs expliquer son étonnante survivance au sein d'un environnement dominé depuis des siècles par la langue touarègue.

1.3 La « *tətsərret* » des Aytawari Seslem : approche ethnolinguistique

1.3.1 Un parler archaïque proche du berbère « septentrional »

L'existence d'un parler spécifique aux Aytawari Seslem, nommé *tətsərret* par ses locuteurs et *šinsart* en touareg, a été signalée depuis la période coloniale, en l'occurrence par l'administrateur F. Nicolas (1950 : 189). Ce dernier cite la « *chi-n-sarr*⁴⁰ » en même temps que la « *taqdalt* » ou « *tihetit* », de la tribu touarègue voisine des Igdalan. Par la suite, la *tətsərret* a été parfois assimilée aux parlers dits « mixtes » berbéro-songhay⁴¹ auxquels se rattachent la *tagdalt*

⁴⁰À la suite de F. Nicolas, les différents auteurs amenés à signaler le parler spécifique des Aytawari Seslem le nomment *shinsar* (différentes orthographes), y compris dans les textes les plus récents (voir par exemple B. Hama, 1967 : 100, *chin-sarr*, E. Bernus, 1981 : 72, *shinsar*; L. Bougchiche, 1997 : 44, *shinsar*, Gh. Alowjely *et al.*, 1998 : 363, *shinsarr*). Or, ce parler est appelé exclusivement *šinsart* avec un « t » finale.

⁴¹Voir par exemple A. Marty, 1975 : 16-17 : « L'étude des langues mixtes Songhay-Tamajaq parlées encore de nos jours dans la région — celles des tribus nomades de l'Aza-

des pasteurs-nomades Igdalan et la *tasawaq* des Isawaghan sédentaires de la région d'In Gall. D'autres ont considéré la *tətsərret* comme une simple variante de la *təmajəq* (E. Bernus, 1981 : 72).

À l'écoute de ce parler, nous avons rapidement eu l'intuition qu'il ne s'agissait ni d'une variante de la langue touarègue, ni d'un dialecte du songhay septentrional de type *tagdalt*⁴², mais d'un parler berbère non identifié. Nous avons alors décidé de mener une enquête sur ce parler, avec la collaboration d'A. Khamed Attayoub, Touareg originaire des Aytawari Seslem, qui y a par la suite consacré un mémoire de maîtrise dans lequel il a essayé de procéder à une première description et à une première identification linguistique⁴³. Cette étude a confirmé l'idée que les Aytawari Seslem se font eux-mêmes de leur parler, à savoir qu'il s'agit bien d'un parler berbère, mais qui ne peut être classé parmi l'ensemble linguistique touareg. En effet, les différentes variantes de la langue touarègue sont aisément identifiées par tout Touareg comme telles. Au-delà des différences liées aux divers ensembles régionaux, comme la *tayart* parlée dans l'Air, ou la *tadyaq* en usage chez les Kel Adagh, ces variantes sont toujours dénommées par le générique *təmajəq*, réalisé encore *təmahəq* ou *təmašəq*. Tel n'est pas le cas pour la *tətsərret* qui est clairement différenciée de l'ensemble linguistique touareg désigné dans ce parler par le terme *tərawdəšt*. Par extension, les Touaregs, en tant que communauté partageant la même langue, sont nommés « *id baba n tərawdəšt* », soit l'équivalent de l'appellation *kəl təmajəq* ou « ceux de la langue touarègue ». Bien que les emprunts à la *təmajəq* soient nombreux en *tətsərret*⁴⁴, il n'existe aucune intercompréhension entre ces deux parlers. Par contre, la parenté entre la *tətsərret* et les

wagh : Igdalan, *Ayt Awari*, Dahusahaq, Kel Eghlal Ninigger mais avant tout la *Tasawaq*, celle des Isawaghan habitants actuels d'In Gall et Teggida-n-tesemt, suggère au linguiste P. F. Lacroix qu'on aurait là des vestiges linguistiques d'un mixage Songhay-Touareg très ancien, (...) » (mis en italique par nos soins).

⁴²La *tətsərret* partage cependant un certain nombre de termes avec le songhay septentrional des Igdalan et des Isawaghan. De ce point de vue, il serait par ailleurs intéressant de comparer ces deux langues, car jusqu'ici, les linguistes n'ont envisagé que le touareg comme langue berbère de contact.

⁴³A. Khamed Attayoub, 2001, *La tətsərret des Aytawari Seslem : identification socio-linguistique d'un parler berbère non documenté chez les Touaregs de l'Azawagh (Niger)*, sous la dir. de S. Chaker, Paris, Institut des Langues et Civilisations Orientales.

⁴⁴Ces emprunts semblent aujourd'hui plus fréquents qu'autrefois, en particulier chez les locuteurs qui ne maîtrisent déjà plus parfaitement la *tətsərret* et qui remplacent les termes manquants par des termes touaregs, adaptés à la morpho-syntaxe de la *tətsərret*.

parlers berbères « septentrionaux » est souvent soulignée par ses locuteurs, en particulier par ceux qui ont voyagé dans les pays du Maghreb. À côté des personnes qui ont eu l'occasion d'échanger avec des locuteurs berbères du Maroc et de constater ainsi une certaine intercompréhension, c'est généralement auprès des anciens *išumar*⁴⁵ que l'on trouve la majorité des témoignages. En voici un exemple :

« Mon cousin habitait à l'époque près de Tripoli, chez une famille libyenne pour laquelle il travaillait. Là-bas, j'ai entendu le chef de famille dire à ses enfants : « *Omələt ərarən!* Allez jouer ! » Je lui ai fait savoir que j'avais compris ce qu'il venait de dire. Il m'a dit : « Ah bon, tu comprends ce que je viens de dire ? Donc, tu es un *amaziɣ*⁴⁶ ! » En *šinsart*, on dit exactement comme ça : *omələt ərarən.* »⁴⁷

En milieu Aytawari, les contacts avec les berbérophones libyens viennent étayer leur hypothèse concernant l'origine étymologique des appellations *tətsərret* / *šin-sart*. Car l'idée selon laquelle celles-ci signifient « celle de la Sirt », d'après l'ancienne province de Sirt en Tripolitaine, est très répandue. Et, aux yeux des intéressés, cette provenance semble d'autant plus probable qu'elle concorde avec l'histoire des origines qui fait venir les Aytawari, comme beaucoup d'autres tribus touarègues, de l'actuelle Libye. Si ces dernières se réclament le plus souvent du Fezzan, les Aytawari situent parfois leur région d'origine plus au nord, vers Waddan⁴⁸. Or, pour le moment, l'enquête linguistique⁴⁹ ne corrobore pas cette vision, car la *tətsərret* semble s'apparenter avant tout à la *zənaga*, soit le parler des berbérophones de Mauritanie qui compte par ailleurs également une ancienne cité célèbre nommée Waddan, située dans la région de l'Adrar, dans le Nord du pays. Par rapport aux autres parlers berbères, la *tətsərret* présente également des similitudes certaines avec la *tašəlhiyt* du sud marocain, tout en représentant d'un point de vue linguistique un parler

⁴⁵Sg. *ašamur*, berbérisation du mot français *chômeur* et désignant à l'origine les Touaregs partis dès le début des années 1970 en Libye à la recherche d'un travail, avant de s'engager dans la résistance armée.

⁴⁶Terme par lequel se désignent les Berbères. Le pluriel *imaziyan* correspond à l'appellation *imajəyan* par laquelle se nomment les Touaregs.

⁴⁷Entretien avec A., quinquagénaire des Aytawari Seslem, Niamey, 12.2. 1999.

⁴⁸Selon T. Lewicki (1983 : 54), Waddan formait à l'époque médiévale la région intérieure de l'ancienne province de Sirt (ou Surt) dans l'actuelle Libye.

⁴⁹Les données présentées ici ont été publiées dans un article co-signé pour la partie linguistique par A. Khamed Attayoub (*Annuaire de l'Afrique du Nord*, 2000-2001).

berbère archaïque. Enfin, quant au touareg, la *tətsərret* semble avoir plus d'affinités avec la *təmašəq* de l'ouest (Mali) qu'avec les parlers de l'Azawagh ou de l'Aïr (*təmajəq*). Malgré ces similitudes, les comparaisons de la morpho-syntaxe et du lexique de la *tətsərret* avec d'autres dialectes berbères ne permettent aucune identification exacte de ce parler avec l'un ou l'autre de ces ensembles linguistiques. Autrement dit, il ne semble pas simplement s'agir d'un parler « importé » — assez récemment — qui aurait subi seulement l'influence de la *təmajəq* au fil du temps, mais bien d'un parler autonome dont l'origine reste indéterminée. Dans l'état actuel des recherches linguistiques, l'origine de la *tətsərret* — si l'on peut parler en ces termes — semble se situer plutôt vers le sud-ouest du pays berbère, soit la direction opposée qu'indiquent les différentes traditions et hypothèses des Aytawari eux-mêmes à propos de l'origine de leurs ancêtres les Ibarkorayan. Mais cette parenté avec les parlers de l'ouest signifie-t-elle forcément que les locuteurs soient eux aussi en fin de compte originaires de ces contrées ?⁵⁰

À défaut de pouvoir répondre à cette question, nous sommes restreints à souligner certains détails. Nous avons déjà remarqué qu'il existe également un centre urbain du nom de Waddan dans l'actuelle Mauritanie⁵¹. Ensuite,

⁵⁰Cette difficile question des origines renvoie en fait à une autre question fondamentale que la *tətsərret* pose plus que tout autre parler aux spécialistes berbérisants. Qu'en est-t-il, devant le postulat de l'unicité de la langue berbère, de la classification des différents parlers et dialectes ? Comme le souligne S. Chaker (1995b), malgré les nombreuses variations régionales, qui sont parfois importantes au sein d'un même dialecte, aucun argument linguistique ne peut actuellement remettre en cause le postulat de l'unicité du berbère, même si cela ne correspond pas à une réalité sociolinguistique :

« Les divergences sont presque toujours superficielles et ne permettent pas d'établir une distinction tranchée entre les dialectes : la plupart des critères de différenciation — qu'ils soient phonologiques ou grammaticaux — se distribuent de manière entrecroisée à travers les dialectes. La classification (linguistique) des dialectes berbères est de ce fait un véritable casse-tête pour les berbérisants et les tentatives les plus récentes, qui font appel à des grilles de paramètres très sophistiquées, aboutissent pratiquement à un simple classement géographique » (p. 2292).

⁵¹Pour le moment, nous n'avons entendu qu'un seul informateur indiquer pour les Aytawari non pas une simple migration nord-sud, mais un itinéraire passant par l'ouest du Sahara. Selon cette personne, les Aytawari seraient d'abord venus en Égypte et en Libye, puis auraient longé tous les pays du nord de l'Afrique jusqu'à l'actuel Maroc. Ils seraient ensuite descendus vers la Mauritanie, avant de reprendre le chemin vers l'ouest à travers

J. Drouin signale un groupe maraboutique du nom d'Ayt Awari dans le Moyen Atlas au Maroc (1984 : 510). Mais H. T. Norris (1975 : 119) fait également remarquer que le nom Awari ou Awaray est connu dans l'ouest saharien. Celui d'Iwaray apparaîtrait notamment dans les généalogies des Kunta et des Tajakant de Mauritanie (anciens Berbères arabisés). Cependant il faut mettre des réserves, car en *tətsərret*, les Aytawari se nomment non pas *Ayt Awari* mais *Dag Tawari*. *Dag* étant un synonyme du terme pan-berbère *Ayt* utilisé dans d'autres groupes touaregs comme les Dag Ghali de l'Ahaggar (S. Chaker, 1994 : 2172). Cette appellation signifie donc les « enfants de Tawari » au féminin, et c'est par ailleurs la principale raison pour laquelle nous écrivons ce nom de tribu Aytawari et non pas Ayt Awari. D'après les Aytawari, le nom *awari / tawari* désigne une montagne, tantôt située au Maroc, tantôt en Libye, tantôt au Yémen⁵².

Enfin, le terme consacré par les Aytawari Seslem au mot « femmes » au pluriel est *tsnagen*, soit la forme féminine de l'ancienne appellation des Berbères Sanhâja de l'ouest saharien. À l'inverse, la langue berbère de Mauritanie nomme les femmes *tənəštyəmt*, pl. *tənəšsimən*, terme que C. Taine-Cheikh (1998) rapproche à juste titre de la forme touarègue de *tanəsləmt*, littéralement « femme musulmane ». La forme *tətsərret*, à savoir *tənəšləmt*, en est par ailleurs encore plus proche.

Quelle que soit l'origine de la *tətsərret*, l'existence d'un parler berbère archaïque apparenté aux parlers berbères de l'ouest saharien parmi les Touaregs méridionaux actuels constitue une énigme non résolue. Néanmoins, le caractère « résiduel » de ce parler infirme l'hypothèse d'un phénomène de migration récent, mais plaide en faveur d'une présence ancienne des Aytawari en pays touareg. Si l'on ne peut pas répondre davantage à la question des origines de ce parler et de ses locuteurs, il est intéressant d'étudier les représentations qui entourent ce parler, car elles révèlent d'une façon remarquable l'idéologie socio-politique et religieuse des Aytawari Seslem.

le Mali, jusqu'à arriver finalement dans l'Air. Cette version renvoie à la problématique des migrations « touarègues » qui ne semblent pas avoir suivi une simple axe nord-sud, emprunté par « vagues » successives.

⁵²Notons que le terme *awwur* désigne la « pierre » en *tətsərret*.

1.3.2 Représentations et pratiques autour de la « *tətsərret* »

Une langue berbère « originelle »

Nous avons déjà exposé les différentes traditions orales et écrites qui font figurer les Aytawari / Ibarkorayan parmi les premiers migrants berbères arrivés dans les montagnes de l'Aïr. Dans ce contexte historique, la *tətsərret* est présentée par ses locuteurs comme une « langue originelle » ayant longtemps précédé non seulement la *təmajəq*, mais toutes les autres langues qui existent à l'heure actuelle en zone nomade sahélienne. Aux yeux des Aytawari, les mots partagés avec ces parlers confirmeraient cette hypothèse. En touareg de l'Adagh, par exemple, on dit *asafar* pour désigner le remède, alors qu'on *tətsərret*, on dit *ašafar*. En *tagdalt*, c'est-à-dire le parler des Igdalan, considéré comme une autre langue première de la zone sud-ouest de l'Aïr⁵³, les gens nomment un coussin *talla*, comme en *tətsərret*. Et, même les Arabes de la Tamesna utilisent des mots *tətsərret*, par exemple pour désigner le bœuf : *awdaš*.⁵⁴ Un autre fait témoigne selon les Aytawari de la présence ancienne de leur langue dans la région. En effet, le terme *gobər* signifie le « sud » en *tətsərret*. Les Gobirawa, c'est-à-dire les populations noires qui ont précédé les premiers migrants berbères dans l'Aïr, auraient par conséquent été les « gens du sud » pour ces anciens Berbères venus du nord. Vient ensuite le parler des Kel Eghlal n Ennigger, une tribu Inesleman de l'Azawagh dont la langue maternelle est actuellement encore un parler très proche de la *tətsərret* nommé *təməsyəlalt*. Or, l'histoire orale relate que cette tribu a été anciennement dominée par les Aytawari. Comme leur nom l'indique, les Kel Eghlal n Ennigger auraient formé une tribu Kel Eghlal dominée par une autre tribu plus puissante

⁵³Signalons que, selon D. Hamani (1989 : 76), les Igdalan situent également leur origine à « Oudden, près de la Mecque. » Les Igdalan figurent, d'après de nombreuses traditions orales, parmi les premiers Berbères installés au sud du Sahara. Dans ce contexte, Hawad (communication personnelle) a formulé l'intéressante hypothèse selon laquelle le nom *Igdalan* ne désignerait pas à l'origine une tribu, mais une fonction : venant de la racine berbère *GDL*, qui signifie entre autres « former écran », les Igdalan tiendraient leur nom du fait qu'ils constituaient une communauté berbère « frontière », installée aux côtés de populations noires et formant ainsi écran entre l'Afrique Noire et la Berbérie.

⁵⁴Ce terme est particulièrement intéressant, car il fait partie des emprunts de la *hassaniya* mauritanienne au zenaga où il désigne plus précisément un « bœuf dressé pour le portage » (F. Nicolas, 1953 : 155). Or, les Arabes de la Tamesna du Niger sont en partie originaires de la Mauritanie. Les Kel Eghlal n Ennigger sont des agriculteurs vivant dans la région de Shadwanka à 50 kilomètres au sud-est d'Abalak.

qu'elle, *ənniggər* étant le nom verbal de la racine *NGR*, signifiant « être sous la protection de / se déverser dans un autre (vallée etc.) / s'adosser / s'appuyer contre »⁵⁵. À l'origine, ils auraient adopté la langue de leurs protecteurs, les Aytawari.

Articulées aux différentes rencontres avec les berbérophones du Nord, mais aussi aux lectures des textes arabes classiques sur le monde berbère ancien⁵⁶, tous ces indices, ces traces linguistiques de la *tətsərret* dans des parlers aussi variés, se cristallisent aujourd'hui parfois dans l'opinion selon laquelle la *tətsərret* ne serait rien de moins que la première langue parlée dans toute l'Afrique septentrionale et saharienne ! De ce point de vue, les Aytawari Seslem ne sont pas étonnés de constater des similitudes entre la *tətsərret*, les parlers berbères du Maghreb et les parlers touaregs. Ce n'est évidemment pas le bien-fondé de telles assertions qui nous occupe ici — bien que l'idée d'une preuve vivante du proto-berbère fasse rêver... C'est plutôt l'idée manifeste d'une unité linguistique originelle de la Berbérie qu'il faut souligner. Sans oublier que suite à une marginalisation plurielle de la langue berbère depuis l'époque phénicienne, la réalité d'un Maghreb linguistiquement homogène remonte probablement à la fin du deuxième millénaire avant notre ère⁵⁷.

Locuteurs traditionnels et état actuel de la « tətsərret »

La *tətsərret* est reconnue pour être la « langue » (*awal*)⁵⁸ spécifique des Aytawari Seslem, tribu (*tawšit*) dont le territoire d'attache se situe actuellement entre Abalak, Akoubounou et Shadwanka au sud de la région de l'Azwagh. Parmi les tribus Aytawari incluses dans le 8^e Groupe Nomade, seuls les membres de la *tawšit* des Aytawari Seslem parlent actuellement la *tətsərret*⁵⁹.

⁵⁵Lexique touareg-français de Gh. Alojaly, K.-G. Prasse, Gh. Mohamed, 1998 : 244.

⁵⁶N'oublions pas que les Aytawari forment une tribu de lettrés dont beaucoup possèdent dans leurs bibliothèques privées les ouvrages classiques, d'Ibn Hawqal à Ibn Khaldun, et sont très au fait de l'histoire générale des Berbères. L'un des savants que nous avons interrogé à propos de la *tətsərret* pense par ailleurs identifier ce parler avec la langue particulière parlée autrefois dans la ville de Sirt, signalée par al-Bakri : « C'était une ville (...) dont les habitants parlaient, à en croire al-Bakri, « une espèce de jargon qui n'était ni arabe, ni persan, ni berbère, ni copte ». (cité d'après T. Lewicki, *op. cit.*; pp. 53-54).

⁵⁷Voir à ce sujet S. Chaker, 1995a.

⁵⁸Sauf indication contraire, les termes entre parenthèses sont en *təmajəq* qui nous a servi de langue d'enquête.

⁵⁹Nous n'aborderons pas ici la question de savoir pourquoi ces tribus ne parlent pas ou plus la *tətsərret*.

Autrefois, les groupes d'artisans et d'anciens groupes serviles qui étaient rattachés aux Aytawari Seslem maîtrisaient également la *tətsərret*.

Les locuteurs traditionnels de la *tətsərret* ne se limitent cependant pas aux membres de cette *tawšit* et à leurs dépendants immédiats. La possède également tout individu dont seulement la mère appartient à la patrilignée (*aruru* litt. « dos ») des Aytawari Seslem. Autrement dit, la communauté linguistique s'étend à toutes les personnes issues d'une alliance matrimoniale conclue entre une femme des Aytawari Seslem et un homme d'une autre *tawšit*. Or, dans la pratique, ces alliances entre tribus sont fréquentes, de sorte qu'on peut parfois entendre que « beaucoup de ceux qui parlent la *šinsart* ne sont même pas des Aytawari ». Cette extension, sur laquelle nous reviendrons, est la principale raison pour laquelle il est extrêmement difficile d'estimer le nombre actuel des locuteurs. Faute d'un recensement complet de ces derniers, il nous est impossible, à l'heure actuelle, d'avancer un chiffre précis et fiable. Néanmoins, il est certain qu'il s'agit depuis très longtemps d'un très petit îlot linguistique, ne dépassant en aucun cas les deux mille locuteurs (chiffre le plus optimiste). À cela, il faut ajouter qu'aujourd'hui qu'il ne s'agit dans beaucoup de cas que de locuteurs « théoriques ». D'après les témoignages et observations, l'exercice de ce parler était encore très vivant dans la génération des personnes nées durant le premier tiers du XX^e siècle. La majorité de leurs descendants, par contre, ne possède de ce parler qu'une mémoire passive. On comprend parfaitement les propos des vieux, mais on n'est plus capable de converser soi-même en *tətsərret*.

Les bouleversements profonds qu'a subi la société touarègue depuis la colonisation ont eu évidemment des répercussions néfastes sur les possibilités d'exercer ce parler. L'atomisation des familles et la sédentarisation poussée des Aytawari Seslem ont fragilisé, sinon brisé les chaînes de transmission de la *tətsərret*. Par conséquent, la survie de ce parler est à court terme extrêmement menacée. Parmi les anciens dépendants d'origine servile ou les artisans, les locuteurs ont déjà presque totalement disparus. Les campements et familles dans lesquels la *tətsərret* fait encore figure de « langue maternelle » et langue de communication au quotidien se comptent sur les doigts d'une main. Mais paradoxalement, tout le monde s'accorde à dire que « la *tətsərret* ne disparaîtra jamais tant qu'il y aura des Aytawari Seslem sur cette terre ». D'où leur vient cette certitude et qui sont plus précisément encore les Aytawari Seslem ?

Une « langue mémoire » d'une glorieuse tribu-élite

Les Aytawari Seslem ont une forte conscience identitaire et se pensent comme une tribu-élite parce qu'elle « possède une origine » (*təla ələssəl*). Au-delà des traditions historiques relatives aux Ibarkorayan étroitement liés à l'imamat de la Tagarygarayt, ce statut de noblesse tire également sa légitimité d'une origine sharifienne (*iššərifan*) des Aytawari Seslem qui se disent issus de Fatima, la fille du Prophète, par l'intermédiaire de son fils Hussein. L'originalité de cette construction généalogique réside dans le fait qu'elle ne se limite pas à la filiation paternelle, mais inclut également une origine mythique par les femmes. En effet, les Aytawari Seslem mettent non seulement l'accent sur Fatima, mais aussi sur leur origine maternelle, soit une fille de nobles guerriers nommés Kisra. Avant nous, A. Marty avait déjà recueilli un récit concernant la double filiation originelle des Aytawari :

« Les Aït Awari sont issus des païens Kasraten (?) à l'Est de la Mecque ; par les hommes ils sont Isherifen » (cité d'après E. Bernus, 1999 : 196).

L'une des versions que nous avons collectées veut que Ali, le gendre du Prophète, eut pitié des filles de Kisra présenté comme le nom d'un roi défait. Il aurait ordonné de ne pas maltraiter ses filles prises en butin de guerre, car elles seraient nobles, et aurait fait épouser l'une d'elles par son fils Hassan (et non pas Hussein dans cette version). Cette double filiation reflète bien l'identité religieuse et guerrière des Aytawari Seslem⁶⁰. Si le caractère religieux prend évidemment sa source dans l'origine sharifienne, c'est l'origine maternelle qui est invoquée pour expliquer le sentiment de grandeur (*əttəkəbbur*) et les qualités guerrières de cette tribu.

Nous savons grâce aux historiens antiquisants que Kisra est le nom arabe donné aux souverains de l'époque sassanide en Iran islamique ancien (*Encyclo-*

⁶⁰Celle-ci se traduit également dans la double étymologie attribuée au nom de leur ancêtre Wa Ysmoudan d'In Teduq. En effet, ce nom qui est considéré comme un surnom touareg (révélant selon nos interlocuteurs le fait que les Aytawari Seslem cohabitaient avec des Touaregs à cette époque) auraient deux acceptions : la première signifierait « celui qui fait prier » (allusion à sa fonction d'imam ?) et la seconde, prononcée Wa Ysemudan, voudrait dire le « pointu », l'« aiguisé » en référence à ses qualités de guerrier. Notons également que le terme Seslem signifie « saluer » en touareg. Cette appellation aurait été ajoutée à l'ethnonyme Aytawari par les autres Touaregs en raison du caractère farouche des guerriers Aytawari : en passant devant des Aytawari, il ne vaudrait mieux que les saluer et passer rapidement.

pédie Universalis). Il dérive du noms de deux souverains sassanides, à savoir Khôsrô Anôcharvân I (590–628) et son petit-fils Khosrô II. Ce dernier parvient à conquérir une grande partie de l'empire byzantin, mais cette conquête militaire, restaurant quasiment l'empire achéménide, fut de courte durée. L'empereur byzantin Héraclius envahit à son tour l'Iran et Khôsro II fut, devant son refus de faire la paix, assassiné par ses généraux. Son fils de Khôsro II abandonna toutes les terres conquises et ouvrit ainsi les portes aux Arabes qui anéantirent l'empire sassanide en 642. Si les détails de cette histoire ne semblent pas connus des Aytawari Seslem d'aujourd'hui, ceux-ci y font toujours référence pour expliquer l'origine de leur prestige (*sarhaw*) qu'aucune défaite ne saura entamer. Vaincus, ils s'allient aussitôt par l'intermédiaire des femmes à la maison du Prophète sans pour autant revendiquer une origine arabe, puisqu'ils réapparaissent parmi les premiers musulmans berbères opposés aux Arabes⁶¹, puis en tant que premiers migrants berbères à avoir islamisés les populations haussaphones de l'Aïr à l'époque médiévale⁶². Après la rupture avec l'*amānokāl* d'Agadez, ils parviennent à dominer In Teduq, puis restent étroitement associés à l'imamat de la Tagaraygarayt après la chute de cette « cité ». La fierté des Aytawari Seslem, qui ne voient aucune contradiction entre leurs identités berbère et sharifiennne, puise sa légitimité dans cette idée selon laquelle leurs ancêtres ont joué, dès les origines, des rôles politiques et religieux de premier plan. Ainsi, l'image que se font d'eux-mêmes les Aytawari Seslem est celle d'une tribu-élite, héritière d'un passé prestigieux et qui a toujours su, malgré la pérégrination des événements, préserver une position dominante à travers les siècles. Dans ce contexte se dessine l'idée selon laquelle la *tātsərret* est vécue par les Aytawari Seslem comme une « langue des ancêtres », Berbères nobles, guerriers et musulmans, dont la mémoire est cultivée par l'exercice de ce parler. La *tātsərret* fait figure de pilier central dans la construction de l'iden-

⁶¹Le *tarikḥ al-ṭawari* cité par D. Hamani (1989) remarque que les Aytawari étaient musulmans depuis l'origine de l'islam, mais opposés aux Arabes. De ce fait, ils auraient quitté la région du Fezzan pour regagner Agadez en passant par Djanet.

⁶²Les références à la Perse sassanide du temps du Prophète, articulées aux représentations qui font des Aytawari des Berbères musulmans opposés aux Arabes dès le premier siècle de l'hégire, étayent l'hypothèse d'un passé kharijite. U. Rebstock (1983 : 61) note que l'ancêtre des imams de l'imamat de Tahert, Rustam b. Bahram b. Sam, apparaît dans certaines généalogies comme le descendant direct des rois perses Kisra, origine royale qui fonda son charisme et lui assura la vénération de ses partisans. Notons également que la région de la Syrte médiévale, nom qui serait à l'origine de l'appellation *tātsərret* / *šīnsart*, joua un rôle prééminent dans l'histoire première des Berbères Ibādites (W. Schwartz, 1983).

tité sociale, religieuse et politique de cette tribu-élite : préserver cette langue revient à préserver le rang statutaire élevé des Aytawari Seslem⁶³.

Une « langue sacrée » de nobles Berbères musulmans

Un autre facteur qui a sans aucun doute contribué à maintenir ce parler est l'usage que les locuteurs font de la *tətsərret* dans le domaine de la religion. En effet, les Aytawari Seslem sont réputés pour la qualité de leur enseignement religieux. Cet enseignement est pour une grande part dispensé au moyen de traductions codifiées des textes arabes classiques, aussi bien religieux que profanes. On compte parmi ces textes le Coran, la Rîsala, les hadiths, les traités de grammaire et la poésie arabe anté-islamique. S'ajoutent à ce corpus des créations littéraires, comme des poésies d'éloges ou un condensé de la grammaire arabe, composés par des savants locaux en arabe et traduits par d'autres spécialistes Inesleman. Ces traductions ne se font pas au cas par cas, mais sont codifiées par des savants, connues et transmises oralement de génération en génération, y compris à un certain nombre de femmes. Le grand érudit Maha Abdourahmane fut l'un des traducteurs les plus connus.

Ces traductions existent aussi bien en *tətsərret* qu'en *təmajəq*, mais les traductions en *tətsərret* sont de moins en moins maîtrisées, car de nos jours les disciples se font rares et les vieux maîtres s'éteignent un à un. Selon les savants Aytawari Seslem, ce sont eux-mêmes qui ont codifié et transmis une partie des traductions en *təmajəq* pour enseigner la religion aux Touaregs qui ne parlent pas la *tətsərret*. En dehors de leur grand intérêt sociolinguistique, ces traditions orales représentent aujourd'hui un moyen précieux de documentation de ce parler, car elles contiennent nombre de termes anciens, oubliés du langage quotidien qui s'appauvrit de jour en jour.

À cet usage religieux de la *tətsərret*, considérée comme une « langue de la religion » (*awal n əddin*), font écho des représentations et comportements spécifiques par rapport à ce parler. Tout d'abord, il ne convient pas d'avancer des propos malséants ou, pire, de se s'injurier en *tətsərret*. Selon les Aytawari Seslem, ce parler serait ainsi exempt de tout mot injuriant ou grossier, de sorte que ses locuteurs — parfaitement bilingues — passent à la *təmajəq* pour se

⁶³L'exercice de la *tətsərret* comme stratégie politique nous a été par ailleurs clairement signifié. Lorsque nous avons commencé nos enquêtes sur ce parler, parallèlement aux recherches sur l'histoire, l'un de nos informateurs des Aytawari Seslem nous dit : « Tu viens de rentrer dans notre politique, la *tətsərret* et l'histoire ! »

laisser aller au franc parler. Cependant, et conformément à l'idée de « langue originelle », il n'en aurait pas toujours été ainsi, car avant d'être en concurrence avec le touareg, « tout se disait en *tətsərret* ». Sur le même registre, aucun homme n'userait de ce parler pour courtiser une femme durant une visite galante nocturne. Pour ces activités, dont on sait combien les jeux du langage sont importants (cf. chapitre 4), le soupirant s'adresserait à sa belle exclusivement en *təmajəq*. « Jusqu'ici, Iblis ne parle pas *tətsərret* », dit-on. Cette expression est très révélatrice quant à la sacralisation de la langue des Aytawari Seslem, ouverte à Dieu et hermétique à Iblis, le Tentateur. Les intéressés expliquent de la même façon le fait que la *tətsərret* ne s'écrit pas à l'aide de l'alphabet *tifinay*, dont la création est justement attribuée à des héros païens et grands séducteurs comme Amérolqis ou Aligurran⁶⁴. Par contre, il existerait des manuscrits en *tətsərret* écrits en caractères arabes. Pour le moment, notre recherche de tels manuscrits n'a pas abouti, ce qui ne signifie pas qu'ils n'existent pas ou qu'ils n'aient pas existé. Rappelons à cet endroit que l'usage de l'écriture arabe pour transcrire le berbère est une vieille tradition dans le monde berbère, encore attestée de nos jours, notamment chez les Chleuhs du Maroc (S. Chaker, 1996). L'originalité qu'il faut souligner est que l'opposition entre une langue impie et une langue sacrée s'opère ici non pas classiquement entre l'arabe et le berbère, mais entre deux parlars berbères touaregs.

Cette sacralisation de la langue des Aytawari Seslem est telle que ne pas la parler est considéré comme un péché⁶⁵. « Tout celui qui ne parle pas la *tətsərret* alors qu'il devrait par ses origines la parler, devra s'en justifier le Jour du Jugement Dernier », s'il n'est pas directement envoyé en Enfer ! Nous allons voir dans les pages qui suivent que d'autres facteurs que la religion contribuent également au grand respect observé à l'égard de ce parler. Mais commençons par situer plus précisément encore ses locuteurs.

Une langue qui parle... des origines

En tant que langue des anciens Ibarkorayan, beaucoup pensent par conséquent que la *tətsərret* fut aussi parlée par les différentes tribus qui s'en réclament, en l'occurrence les Kel Eghlal. Seulement, ils l'auraient par la suite

⁶⁴En revanche, conformément à l'idée d'une langue berbère originelle, les inscriptions anciennes sur roche seraient selon les Aytawari Seslem écrites en *tətsərret*.

⁶⁵L'ensemble de ces représentations doit être rattaché aux traditions des Ibâdites berbères Berghawata (K. Naït-Zerrad, 1996). Ceux-ci avaient écrit un Coran en berbère.

« oubliée ». Pour d'autres, le fait que la *tətsərret* ne soit pas la langue spécifique des Kel Eghlal montre, au contraire, qu'ils n'ont en fin de compte pas la même origine que les Aytawari Seslem et corrobore les traditions historiques qui les font venir de l'Ouest. Pour saisir cette question des origines, posée par l'intermédiaire de la langue, dans toute sa profondeur, il faut savoir que l'ensemble Kel Eghlal est loin d'être un ensemble homogène. En effet, les Kel Eghlal se composent d'une multitude de tribus (Gh. Alawjely, 1975) et de fractions qui se rattachent aux Kel Eghlal mais se désignent par des noms propres comme les Daghmenna, les Kel Agala etc. La seule *tawšit* qui se nomme Kel Eghlal tout court⁶⁶ est celle dont fait partie la famille de la chefferie qui a fourni la plupart des imams depuis la période précoloniale jusqu'à nos jours. Or, nous avons dit que cette fraction est par le biais des alliances matrimoniales étroitement liée aux Aytawari Seslem. La pratique du mariage avec l'ensemble des cousins parallèles et croisés matri- et patrilatéraux proches a pour résultat une parenté parfaitement cognatique : « Les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem sont comme l'eau et le lait, comme la paille et l'argile. Celui qui veut les séparer a intérêt de bien aiguïser son couteau », remarquait déjà au XIX^e siècle Budal ag Khatami, l'*amənokəl* des Iwellemmedan (1819-1840). Nous avons également avancé que l'image de patrilignages distincts est davantage le résultat d'une lecture sélective et idéologique des généalogies en référence aux chaînons exclusivement masculins, voire d'une « patrilinéarisation » *a posteriori* des liens de parenté cognatiques, qu'elle ne correspond à des groupes définis par le principe d'unifiliation. Enfin, du point de vue des Aytawari Seslem, le fait que la plupart des imams Kel Eghlal soient de mères appartenant à leur *tawšit* renvoie au fort prestige (*sarhaw*) et à l'honneur (*alḥurma*) qui entourent la tribu des Aytawari Seslem, dont « l'histoire et l'origine sont depuis toujours connues de tous », contrairement aux Kel Eghlal qui se composent d'une multitude de fractions et dont seulement celles qui présentent des liens avec les Aytawari Seslem jouissent vraiment d'un rang statutaire élevé. C'est pour cette raison, dit-on, que « tout celui qui a un lien de parenté avec les Aytawari Seslem le met toujours en avant. » Ce lien de parenté nommé *azar*, qui signifie littéralement « veine / nerf », peut s'établir indifféremment par l'intermédiaire du père et de la mère et de leurs ascendants respectifs, et souligne ainsi le caractère

⁶⁶Récemment, le besoin de se distinguer des autres Kel Eghlal s'est fait ressentir au point d'aboutir à l'appellation « Kel Eghlal central » (en français) !

indifférencié de la parenté qui gomme la distinction socialement non moins présente entre Kel Eghlal et Aytawari Seslem⁶⁷.

Comme nous l'avons déjà évoqué, les alliances matrimoniales entre Kel Eghlal et Aytawari Seslem participent d'une stratégie grâce à laquelle les premiers bénéficient du prestige des seconds, qui eux, beaucoup moins nombreux que les Kel Eghlal, parviennent ainsi à étendre leur sphère d'influence politique et réciproquement. Sur le plan de la parenté, cette stratégie, qui repose sur la reconnaissance des liens par le biais des médiations masculines *et* féminines, se traduit par la notion d'*əzzuwəy* qui signifie littéralement « le fait d'être cher, influent » et désigne un individu qui peut se réclamer de plusieurs *tawšiten* à la fois : « Si tu as plusieurs *izorwan* chez les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal, les Daghmenna ou les Imellelan..., tout le monde va te suivre et le chef, c'est celui que les gens suivent. »

Cependant, malgré cette affiliation cognatique à la *tawšit*, celle-ci se ne représente pas moins d'abord comme un groupe de descendance patrilinéaire. Dans cette perspective — et l'on peut penser que l'idéologie patrilinéaire conforme à l'islam ne soit pas si ancienne que les intéressés le laissent entendre⁶⁸ — la stratégie d'ouverture, par l'intermédiaire du mariage, n'est pas sans risque pour les Aytawari Seslem qui semblent être davantage « donneurs » que « preneurs » de femmes : les enfants de telles unions « mixtes » sont avant tout des Kel Eghlal. Or, c'est précisément à ce niveau qu'intervient l'exercice de leur parler spécifique, la *tətsərret*.

1.3.3 Les modalités de transmission de la « *tətsərret* »

Une « langue de respect » envers les parents

Au sein de leurs campements⁶⁹, qui sont des unités de résidence patrilocales, les Aytawari Seslem apprennent simultanément la *tətsərret* comme langue de communication « entre soi », et la *təmajəq* comme langue de communication

⁶⁷Nous y reviendrons en détail dans le chapitre 3.

⁶⁸Notons que le *Tarikh al-Tawari* révèle que les Aytawari Ibarkorayan n'étaient pas d'accord avec l'adoption du mode de succession patrilinéaire pour l'*amenokalāt* d'Agadez (D. Hamani, 1989), désaccord qui fut l'un des motifs de la rupture des Ibarkorayan avec les Kel Aïr.

⁶⁹*Ighawnatan*, sg. *aghiwan*. La grande majorité des Touaregs de l'Azawagh a aujourd'hui abandonné le mode de vie nomade. Ils résident par conséquent non plus dans des campements au sens strict du terme, mais dans des villages fixes où l'on peut trouver aussi bien des maisons en terre battue (*banco*), des huttes en paille que des tentes en peaux.

avec les « autres ». Nous allons voir que les « autres », ce ne sont pas simplement les personnes issues d'un autre « dos » que celui des Aytawari Seslem, mais qu'il s'agit précisément de tous ceux qui ne connaissent pas la *tətsərret*. À l'inverse un individu maîtrisant ce parler est en fin de compte considéré comme un « enfant » des Aytawari Seslem. Si l'on accueille des personnes chez soi qui ne la maîtrisent pas, tous se mettent à parler *təmajəq* en leur présence. De même, si des Aytawari Seslem se trouvent en visite dans un campement « autre », ils parleront *təmajəq* entre eux, et avec leurs hôtes si ces derniers ne sont pas locuteurs de la *tətsərret*. Dans ce cas, c'est seulement lorsqu'ils se retrouveront « entre eux », par exemple, le soir au moment de dormir, qu'ils converseront en *tətsərret*.

Mais il y a des situations dans lesquelles on parle couramment les deux langues à la fois. Si un homme Kel Eghlal est marié avec une femme des Aytawari Seslem, celle-ci apprendra à ses enfants à parler en *tətsərret*, tandis que leur père s'adressera à eux en *təmajəq*, même s'il est lui aussi de mère Aytawari Seslem et qu'il maîtrise donc également la *tətsərret*. Inversement, si la mère est de père Kel Eghlal, elle parlera à ses enfants en *təmajəq* (même si elle est de mère Aytawari Seslem), tandis que leur père communiquera avec eux en *tətsərret*. Dans le cas de couples « mixtes », la règle de transmission des deux langues est en fait celle qui veut que chacun, homme et femme, transmette à sa progéniture la langue de son père respectif. L'enfant, quant à lui, doit impérativement respecter aussi bien ses parents maternels que paternels. Ainsi, à tout parent Aytawari Seslem qui s'adresse à lui en *tətsərret*, il est obligé de répondre en *tətsərret*, tandis qu'il parlera *təmajəq* à ses parents Kel Eghlal.

Le principe qui guide le choix de la langue fait partie d'un ensemble de représentations qui font de la *tətsərret* une « langue de respect » (*awal n zəzwar, n saymar*) en référence aux ancêtres. Adresser la parole en *təmajəq* à un aîné Aytawari Seslem⁷⁰ est ressenti comme un grave manquement au respect (*iba n takarakəyt*). Parler en *təmajəq* sonne dans ces cas comme des paroles vulgaires. Et ceux qui ont osé cet affront se sont vus par la suite reniés — en *tətsərret*, s'entend — comme « fils de *təmajəq* » (*oks n təmawdəšt*) ou ont essayé des répliques comme « celle-là, je la maîtrise mieux que toi ! » Cette règle de respect est absolue si l'on se trouve dans un campement des Aytawari Seslem. La seule exception à cette règle est faite à l'occasion de l'enseignement religieux, qui

⁷⁰Nous parlons ici des Aytawari Seslem et des Kel Eghlal d'un point de vue patrilinéaire, tout en se rappelant que beaucoup d'individus sont les deux à la fois.

permet à un Aytawari Seslem de prononcer des mots *təmajəq* dans le cadre des traductions et commentaires des textes arabes.

Ce souci du respect envers les parents est allé très loin chez un homme qui avait l'habitude de changer de langue suivant sa position géographique. Dès qu'il se trouvait à distance égale entre un campement Aytawari et un campement Kel Eghlal, il cessait de parler la langue du campement d'où il venait pour adopter celle de celui vers lequel il se dirigeait. Cette anecdote montre qu'il ne s'agit pas seulement de respecter ses parents Aytawari, qui sont dans bien des cas des parents maternels, mais qu'il convient également de préserver un principe d'équité entre les deux tribus. Il convient, en effet, de ne pas marquer une supériorité des uns par rapport aux autres, ni celle des Kel Eghlal en parlant exclusivement la *təmajəq*, ni celle des Aytawari en affichant une préférence exclusive pour la *tətsərret*. Ce principe d'équité s'exprime parfaitement dans les situations où prévaut le bilinguisme, c'est-à-dire dans les familles issues de couples « mixtes » et en particulier dans la communication entre parents et enfants. En ce qui concerne le couple, la situation semble moins tranchée. Si les deux partenaires maîtrisent tous les deux les deux langues, ils peuvent se parler en bilingue, chacun se référant à la langue de ses paternels. Mais, en général, ils adoptent la langue qui domine dans le lieu de résidence. Dans le cas où l'un des époux ne maîtrise pas la *tətsərret*, c'est évidemment le *təmajəq* qui s'impose.

Toutefois, le principe du respect des parents aînés par le choix de la langue concerne avant tout la *tətsərret*. En effet, si l'usage de la *tətsərret* est obligatoire face à des parents Aytawari Seslem, quel que soit le degré de parenté, l'inverse (l'usage de la *təmajəq* face à des parents Kel Eghlal) n'est pas systématiquement exigé. Face à un aîné Kel Eghlal avec qui un Aytawari Seslem est aussi bien apparenté par l'intermédiaire des Aytawari que des Kel Eghlal, ce sont « les liens qui les unissent » qui l'emportent. Autrement dit, s'ils sont plus proches parents du côté aytawari que du côté kel eghlal, la personne peut très bien adresser la parole à son parent kel eghlal en *tətsərret*. Mais, dans la réalité, s'il s'agit d'un aîné, c'est plutôt ce dernier qui indiquera ce choix. De manière générale, les Kel Eghlal qui ont des parents aytawari, qu'ils soient proches ou lointains, aiment taquiner les petits enfants des Aytawari Seslem en testant leur connaissance de la *tətsərret*. C'est là en fait une façon de marquer le fait que, bien qu'en étant Kel Eghlal, on a des liens avec les Aytawari qui jouissent, rappelons-le, d'un prestige particulier.

Enfin, entre personnes de même génération, parler *tətsərret* à un Kel Eghlal peut aussi être l'occasion de plaisanteries, afin de souligner précisément ces liens, et ce de préférence devant des cousins qui, eux, n'en ont pas. Et nous allons voir qu'en définitive, ce sont ces liens plus ou moins proches avec les Aytawari Seslem qui suffisent déjà pour être un locuteur, du moins un locuteur en puissance de la *tətsərret*.

Une « langue de l'affection » transmise par le lait des femmes

Notre présentation des modalités de transmission de la langue a déjà montré le rôle important des femmes dans ce processus, même ou surtout en situation de résidence patrilocale à dominante *təmajəq*. Un ensemble d'autres représentations confirment ce rôle, notamment l'idée selon laquelle la *tətsərret* est transmise par l'intermédiaire du lait des femmes. « Tout celui qui a bu du lait aytawari est censé connaître la *tətsərret* » peut-on entendre fréquemment sur le terrain. Dans un premier temps, cette expression fait bien sûr allusion à l'allaitement maternel. Les intéressés interrogés sur sa signification évoquent surtout les souvenirs d'une mère qui leur parlait *tətsərret* durant leur petite enfance. Beaucoup de Kel Eghlal, qui ont grandi dans le campement de leur père, ont vécu cette langue comme une « langue de l'affection » (*awal n əsəmməllu*) de la part de leurs parents maternels avec lesquels on entretient de manière générale des liens familiers et détendus chez les Touaregs. Le cas le plus illustre d'un de ces enfants issus d'une alliance Kel Eghlal-Aytawari Seslem, et bercé par la *tətsərret* dans son enfance, est celui de l'imam Asahou, fils de Khamed Attaher. Nommé initialement Moukhamad, Asahou est en fait un petit nom *tətsərret* qui signifie « chose bonne ». Bien qu'il s'agisse d'une très haute personnalité, le nom Asahou est retenu par les généalogies officielles.

Mais la transmission de la langue par le lait maternel ne se limite pas aux situations d'allaitements effectifs, ni aux contacts directs avec les parents locuteurs de la *tətsərret*. En effet, l'expression « boire du lait aytawari » est ici également synonyme de posséder un *azar* chez les Aytawari Seslem : « Tout celui qui a une veine/nerf chez les Aytawari parle *tətsərret* ». Même si une personne ne parle pas la langue, elle est censée en avoir une certaine compréhension innée ou une prédisposition à la maîtriser à partir du moment où elle a des liens de parenté, aussi lointains soient-ils, avec les Aytawari Seslem. On raconte à ce sujet de nombreuses anecdotes concernant des personnes qui ont capté le sens d'une conversation en *tətsərret* sans l'avoir jamais apprise. « Tu ne comprends pas les mots, tu ne connais rien de la langue, mais tu sais

de quoi ils parlent. » Ce genre de situation n'étonne personne, mais serait au contraire une preuve que la *tətsərret* fait partie intégrante de l'identité Aytawari, celle qu'on a dans le sang (*azni*) et qui circule par l'intermédiaire du lait des femmes⁷¹. Dans le sens inverse, cette idée d'une transmission consubstantielle de la langue est parfois évoquée par les personnes qui pensent qu'il n'est pas certain que les artisans et esclaves des Aytawari Seslem étaient locuteurs de la *tətsərret*. Ou alors, s'ils la parlaient, c'était pour mettre en avant leur appartenance à cette tribu à laquelle ils n'étaient pas ou rarement intégrés par les liens du mariage.

Le vécu de la *tətsərret* comme une langue de l'affection, transmise par le lait des femmes et associée particulièrement aux parents maternels auxquels on doit un respect absolu par l'intermédiaire de l'exercice de ce parler, appelé à être perpétué à jamais, participe de la valeur sacrée de la *tətsərret*. Nous verrons dans le chapitre 3 les liens qu'entretiennent les femmes et le lait avec le domaine du sacré, entendu ici dans le sens d'un rapport avec les origines et la manière de les perpétuer. Pour le moment, nous allons conclure ce chapitre en disant que l'exercice de la *tətsərret* ainsi que les modalités particulières de sa transmission relève d'une stratégie, afin de pérenniser l'identité des Aytawari Seslem, malgré leur faible poids démographique et les nombreuses alliances matrimoniales avec d'autres tribus, notamment les Kel Eghlal. Relevant à la fois de l'histoire, du politique, de la religion, de la parenté et de l'identité consubstantielle, ce parler s'inscrit au cœur des différents enjeux autour de leur identité. Et finalement, on comprend pourquoi les intéressés pensent, malgré l'évidente menace qui pèse aujourd'hui sur ce parler, que « la *tətsərret* ne disparaîtra jamais tant qu'il y aura des Aytawari sur cette terre ». En effet, l'identité de cette tribu est si intimement mêlée à sa langue qu'avouer l'extinction de celle-ci reviendrait à reconnaître que l'Histoire aura finalement raison de cette élite que tout semblait jusqu'à peu promettre à une vie éternelle.

⁷¹Nous verrons dans le chapitre 3 que le lait résulte d'une transformation du sang dont il transmet les mêmes qualités héréditaires.