

TOUAREGS : L'IDENTITÉ EN MARCHÉ*

par

Hélène Claudot-Hawad

QU'EST-CE QUE L'IDENTITÉ ?

La définition de ce concept dans le récent *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Izard et Bonte, PUF, Paris, 1991) renvoie au terme fondateur de cette discipline : « ethnie ». Cette notion, au cours des dernières années, a fait l'objet d'un large débat en sciences humaines où la vision substantiviste du fait ethnique et donc de l'identité a été récusée au profit d'une approche interactionnelle qui s'attache à montrer que l'ethnie est une catégorie « négociée », « dont la continuité dépend du maintien d'une frontière et donc d'une codification constamment renouvelée des différences culturelles entre groupes voisins » (Taylor, in *op. cit.* : 243).

J'ai trouvé intéressant de présenter dans ce séminaire un modèle théorique original et alternatif qui, dans la philosophie touarègue, sert à penser l'identité et l'altérité.

INTÉRIEUR ET EXTÉRIEUR

Comme dans toutes les cultures du monde, les Touaregs opposent au monde de l'intérieur et de l'identique ce qui est extérieur, étranger, étrange, bref, ce qui n'est pas soi.

Ce domaine de l'extérieur est appelé *essuf*. Dans les représentations popu-

* Communication présentée en mai 1994 dans le cadre du séminaire de recherche de l'IRE-MAM consacré au thème des « Identités ».

lares, l'*essuf* est peuplé de *kel essuf*, sorte de génies protéiformes dont les métamorphoses sont multiples. En fait, loin d'être un monde négatif qui serait toujours opposé à un monde positif, celui de la civilisation, l'*essuf* est conçu comme un élément nécessaire et incontournable de la structure de l'univers. L'intérieur et l'extérieur se croisent comme les arceaux d'une tente et tout ce qui existe comprend ces deux aspects. Dans la pensée nomade, l'extérieur est à la fois dangereux et stimulant : il est « l'éperon de la marche nomade », il oblige toute chose à aller de l'avant, à être mobile, à nomadiser à l'image des flux cosmiques. Autrement dit, sans lui, l'existence n'est pas envisageable.

C'est dans cette perspective que l'un de mes interlocuteurs touaregs concluait une discussion sur l'identité (*temusa*) et la culture (*édeles*) :

ⵎⵏⵎⵓⵙ ⵉⵣⵓⵣⵓⵔ ⵛⵏ ⵢⵓⵎⵓⵣⵏ ⵉⵎⵎⵓⵗⵏ ⵉⵎⵎⵓⵣⵏ
 ⵉⵎⵎⵓⵣⵏ ⵉⵎⵎⵓⵣⵏ ⵉⵎⵎⵓⵣⵏ ⵉⵎⵎⵓⵣⵏ ⵉⵎⵎⵓⵣⵏ ⵉⵎⵎⵓⵣⵏ

namus ézabzab wa yaghradan ellelu
éges tiwer énmaqar wer hé nabdad

« Nous sommes du métal parfaitement noble,
 mais sans alliage nous ne pourrions tenir debout. »

Cette opinion tranche de manière originale avec les classifications ordinairement mises en œuvre par les observateurs étrangers qui, pour « penser » l'Afrique, opposent en général les cultures, les ethnies ou les tribus, perçues comme des entités immuables, intemporelles et irréductibles.

Contrastant avec cette vision essentialiste des rapports humains, les Touaregs¹ offrent, à travers leur classification des mondes de l'intérieur et de l'extérieur, une appréhension dynamique et interrelationnelle de la culture. Dans la cosmogonie touarègue, tout être, toute chose, tout élément, apparaît mobile, engagé dans une succession de cycles qui reproduisent le mouvement de l'univers. La culture et les personnes qui l'endossent accomplissent à leur tour un parcours jalonné d'étapes différentes. Ainsi conçue, la culture et l'identité se présentent comme un ensemble de valeurs et de savoirs dont les contours et la forme évoluent en fonction des rapports établis avec l'environnement.

L'« extérieur »², c'est-à-dire le monde étrange et non domestiqué, est vu à la fois comme une menace potentielle mais aussi comme l'élément nécessaire à toute progression de soi. Il est l'éperon de la marche nomade qui exige le franchissement infini de nouvelles étapes, jusqu'à l'harmonie c'est-à-dire jusqu'à la disparition des contradictions et des oppositions.

1. Les Touaregs se nomment eux-mêmes *imajaghen*, *imuhagh* ou *imushag/imashaghen* selon les parlers.

2. Au sujet des notions d'« intérieur » et d'« extérieur », voir Claudot-Hawad et Hawad, 1986, La conquête du « vide » ou la nécessité d'être nomade, et 1987, Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs, réédités in *Touaregs, Portraits en fragments*, 1993, Édisud, Aix-en-Provence, pp. 45-96.

La manière dont la philosophie touarègue envisage l'identité et l'altérité est bâtie sur cette appréhension du monde dont les aspects, éphémères, annoncent déjà les mutations à venir.

Ce schéma se retrouve à propos de la construction identitaire individuelle aussi bien que collective, fondée sur la conquête infinie d'un espace ouvert dont les limites reculent au fur et à mesure de l'avancée de la marche.

DE L'HOMME SOCIAL À L'HOMME COSMIQUE

Dans ce qui est considéré comme une ascension, chacun va modeler les contours – jamais achevés – de son identité en franchissant différentes étapes. Le nouveau-né est considéré comme une semence qui doit se développer tout au long de son existence. Pour que cette graine germe, elle a d'abord besoin de la chaleur et de la protection du cocon familial, du petit campement : la première étape de maturation consiste à sortir de cette matrice protectrice pour affronter l'extérieur, à la fois menaçant et enrichissant. Cette étape, généralement à l'adolescence, est marquée par différentes épreuves dont la plus chargée symboliquement est le fait de « dormir dans l'*essuf* », c'est-à-dire dans une vallée non habitée, à distance du campement : *insa essuf* est une expression qui par extension signifie « être mûr, être apte... ». Pour résister à la pression angoissante de l'*essuf*, il faut avoir littéralement des « provisions », c'est-à-dire au sens matériel eau et nourriture, mais aussi au sens abstrait un bagage culturel, des « humanités » (*erezu* ou *éreshu*)³.

Il ne s'agit d'ailleurs pas tant de combattre l'*essuf* mais de l'appivoiser, de dialoguer, d'engager des relations harmonieuses, un *modus vivendi* profitable avec lui.

L'essentiel, dit-on, est « d'épouser l'*essuf* et non de se faire épouser par lui », c'est-à-dire qu'il faut garder l'initiative et le contrôle des rapports avec l'extérieur.

Un enfant qui franchit cette première étape est capable non seulement de résister à la solitude et au silence du désert qui environne sa demeure, mais aussi de représenter dignement son campement auprès d'un campement voisin en établissant des relations de parité. A cette étape, l'« extérieur » à défricher apparaît immense tandis que les contours du monde domestiqué définissent un espace très restreint.

Pour bâtir l'identité de l'homme social, on compte cinq étapes qui correspondent à cinq sorties du proche vers le lointain, de l'intérieur vers l'extérieur,

3. Voir HCH 1989, La littérature chez les Touaregs, *La Licorne*, Université de Poitiers, 14-18.

de la famille réduite jusqu'à la société tout entière: *aghiwen* (campement), *tawshit* (tribu), *taghma* (confédération de tribus), *tégézé* (pôle politique regroupant plusieurs confédérations), *temust* (ensemble de la société).

Un homme qui ne dépasse pas la deuxième étape (*tawshit*) et qui ne sait pas gérer ni maîtriser les relations sociales au-delà de sa tribu est considéré comme un homme faible, « à protéger ». Sur le plan collectif, ce palier correspond au statut de « tributaires ».

Un individu qui a du poids sur le plan social doit avoir atteint au moins la troisième ou la quatrième étape (*ales n taghma* ou *ales n tégézé*). A la cinquième étape (*ales – megh tamtut – n temust*), on considère qu'il est initié (*ameyawen*, pl. *imeyawenen*), ou encore qu'il est désaltéré (*ishwan*) ou rassasié (*iniwanen*) dans le sens où il a assimilé, absorbé, le savoir utile pour avoir une identité à l'échelle de la société tout entière et pour la représenter face à l'extérieur. Il est un être accompli sur le plan social. Son identité (*temusa*) se confond avec celle de l'ensemble du corps social (*temust*).

On dit aussi de cet homme accompli qu'il « est pilé » (*idda*) dans le sens où rien ne peut l'atteindre : il n'est plus vulnérable, car il est capable de maîtriser tous les rapports sociaux. Cette image du « pilage » renvoie peut-être aussi à l'idée que la perte d'une « forme » au contour spécifique qui rattache l'individu à un cercle social particulier donne à ce dernier la plasticité utile pour se couler sans difficulté dans d'autres creusets.

Après le cycle où se construit l'identité de l'homme social, vient le cycle de l'homme cosmique, celui qui sert d'intermédiaire entre les parties jumelles de l'univers, entre le visible et l'invisible, entre le connu et l'inconnu, entre l'immanent et le transcendant. Deux figures illustrent l'accomplissement de ce cycle. La première est incarnée par le guerrier initié (*ameyawen*), capable de puiser dans l'*essuf* même les moyens de dialoguer en lui empruntant son langage : ainsi, la poésie des *isebelbilen*, sorte de glossolalie d'action que le guerrier compose avant de se lancer dans le combat, est articulée dans une langue aux assonances étranges. L'épreuve initiatique se déroule sur une fourmilière, qui symbolise le croisement des axes verticaux et horizontaux, la personne étant enveloppée dans une peau de taureau noir, pareille à un linceul. Le rôle de l'initié sera d'aider les siens à franchir les étapes.

Le deuxième type de « passeur » ou d'intercesseur entre les mondes a une fonction spirituelle : c'est l'*aggag* (*taggagt* au féminin), le prêtre de la cosmogonie touarègue⁴.

Dans ce schéma, la fin du cycle est le début d'un nouveau cycle, c'est pourquoi psychologiquement, lorsque la boucle est bouclée, le marcheur a le sentiment de se retrouver à son point de départ (*tamejirt*, « campement laissé

4. A ce sujet, voir HCH, 1994, *Ordre sacré et ordre politique chez les Touaregs de l'Aïr* : l'exemple du pèlerinage aux tombes, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, t. XXXIII.

en arrière»), au lieu et au temps de sa naissance. Mais comme la femme mariée qui, une fois accomplie la séparation avec sa famille, revient à son campement d'origine en tant que maîtresse de tente, fondatrice de lignée, cet être doit avoir acquis un poids nouveau, être riche des savoirs assimilés au long des étapes.

C'est dans ce cadre qu'est interprétée, dans un récit allégorique très riche, l'expérience de Balkhu des Igermaden qui, dans l'Aïr de la fin du XIX^e siècle, jouait le rôle d'*aggag* pacifique, c'est-à-dire de contre-pouvoir spirituel, intermédiaire entre les mondes visible et invisible, tandis qu'Adember, chef des Ikazkazen, était investi de la fonction de l'initié guerrier qui assume le pouvoir temporel et agit à travers lui. Balkhu, après une ascension jusqu'au sommet de la montagne qui symbolise le pilier central de la société touarègue, aurait été « transplanté » au lieu de sa naissance, c'est-à-dire à Katchéna dans l'Agalla (à 1 000 kilomètres environ de l'Aïr). A cet endroit, point de jonction entre l'arrivée et le départ d'un cycle, il se serait retrouvé en position périlleuse, descendant au fond d'un puits alors qu'il était accroché à un fil de coton non cardé, c'est-à-dire fragile et cassant, appelé *awatus*. Au sens abstrait, ce terme est un concept important de la philosophie touarègue. Son dérivé, *ésawatas*, qui concrètement signifie « tresser une corde, en faire usage », définit une démarche déductive et prospective qui cherche à insérer les faits dans une théorie suffisamment souple et adaptable pour ne pas les pulvériser : c'est l'image de la corde que l'on tisse avec des fibres fragiles prêtes à se rompre à tout moment si on les tord de force, à contre-sens. Cette notion dans son acception théorique s'oppose à *akarad*, « emballer, nouer, ficeler ».

Au terme de son ascension, Balkhu devint donc un homme accompli, s'engageant dans le cycle de l'homme cosmique. Au sommet cependant, son itinéraire le renvoya dans le puits, espace qui relie le haut et le bas, projection lui rappelant sa fonction essentielle de passerelle entre l'invisible et les hommes, entre l'extérieur et l'intérieur. Le fil non cardé l'engageait à la délicatesse et à l'habileté : s'il tirait trop fort sur ce fragile support, ce dernier pouvait casser et le laisser tomber dans le vide. Balkhu continua sa descente, put atteindre la source, puiser l'eau qui étanche la soif et remonter à la margelle, point de convergence des mondes. Il accomplissait ainsi son rôle de médiateur.

Chaque individu porte ces identités successives et cumulatives, tout en continuant le voyage. Dans cette perspective, la mort représente la réalisation d'une nouvelle étape et évite ce que redoute le plus cette pensée, c'est-à-dire la stagnation, l'interruption de la marche.

Dans cette quête d'identités toujours plus larges, des personnes perdent leur chemin ou sautent involontairement des étapes.

Si par exemple en situation d'exil, elles sont physiquement contraintes de sortir de l'espace (social, culturel, spirituel) qu'elles maîtrisent mentalement, elles risquent fort d'être atteintes de folie, de perdre leur orientation. Ainsi, l'expression *taqanéghaf*, « ce qui noue la tête », désigne un désordre mental qui concrètement se traduit par la perte de l'orientation spatiale accompagnée de vertiges et de nausées. Cet état de déphasage psychologique est souvent vécu

comme si la personne se faisait engloutir par un serpent, c'est-à-dire symboliquement par la terre.

Pour guérir un individu qui est sorti de son parcours, il faut le replacer dans une situation qu'il domine et dont il peut être le maître ou le roi (*agellid*). Pour cela, au cours d'une fête spécialement organisée pour lui et comprenant une danse de transe, on va le «faire élire» (*esegelled*) en lui faisant choisir les visages, les habits, les couleurs, les parfums, les voix, la musique qu'il aime pour retrouver l'étape du parcours mental qu'il a sauté et qui a permis à l'*essuf* de s'infiltrer en lui et de le désorganiser.

Une autre espèce de cas pathologiques concerne les personnes qui se sont, pour une raison ou pour une autre, immobilisées: elles se trouvent dans le cas d'un grain qui n'aurait pas germé ou d'un œuf qui n'aurait pas éclos (*téfék*). Il existe de nombreux termes qui renvoient à la situation de celui qui n'évolue pas, tels que *agugel* qui désigne également l'orphelin, c'est-à-dire celui qui n'a pas d'assise pour se développer et qui veut dire par extension le « paresseux », le « bon à rien »; ou encore *amalgun* (de *laqan*: faiblesse), qui désigne le « faible », le « lâche ».

A chaque étape de l'ascension identitaire, le parcours – conçu comme vertical – croise des axes horizontaux où s'égrènent les composantes de l'entourage accessible à un individu ou à un groupe: d'abord les membres de la famille, puis de la tribu, de la confédération... jusqu'à la cinquième étape, la société, qui va permettre de croiser et d'appréhender les autres sociétés, les autres cultures, des plus proches aux plus lointaines.

Précisons que les identités collectives sont appréhendées selon le même schéma dynamique. Dans cette perspective, les différentes catégories sociales sont perçues comme des éléments « en route » lancés sur les parcours successifs qui conduisent finalement à la fusion avec le cosmos. Par exemple, dans l'itinéraire social, les esclaves (*iklan*), une fois acquise la culture touarègue, devenaient des « affranchis » (*ighawelen*), entrant dès lors dans le cycle des hommes libres en marche vers l'accomplissement de soi, c'est-à-dire la noblesse. Cette théorie pose le caractère éphémère de la hiérarchie sociale et implique l'infinie rotation des rôles, interrompue par la colonisation.

DES EXTÉRIEURS SAUVAGES AUX MARGES APPRIVOISÉES

La classification de l'espace humain et culturel non touareg traduit, à différents paliers, du plus lointain au plus proche, les mêmes principes interactifs entre l'extérieur et l'intérieur.

Par exemple, dans l'Air, pour désigner les populations qui n'ont avec les Touaregs aucun type de rapport sinon occasionnel et le plus souvent agressif,

le terme général est *iwenanen* (sing. *awenan*)⁵, connotant la sauvagerie et la barbarie. Les *iwenanen* apparaissent sous cet angle repliés sur leur culture et leur langue, refusant toute liaison avec les autres. *Igoriten* (sing. *agori*) est également péjoratif et s'applique aux habitants encore plus lointains des zones tropicales avec lesquels les Touaregs n'ont de contact qu'à travers les *iwenanen*.

Par contre, dès que s'instaurent des rapports réguliers sur le plan économique, politique ou social, qu'ils soient positifs ou négatifs, les diverses communautés entrent dans une structure de complémentarité et deviennent des partenaires culturellement reconnus, dotés d'appellations nuancées.

Trois catégories de ces « extérieurs » déjà défrichés sont distinguées : les *izghan* (sing. *azgha*) désigne au sud-est du pays touareg les populations de culture Bornou du Lac Tchad jusqu'au Soudan, avec lesquelles se sont nouées des relations très anciennes. Ensuite viennent au sud-ouest les *ihatan* (sing. *éhéti*) qui concernent les Songhay et tous les peuples qui sont placés dans leur orbite. Enfin, on considère que les *itéfénen* (sing. *atéfen*) qui dénomme les Haoussa établis au sud sont situés dans une étape de proximité culturelle encore plus grande : leur culture a en effet intégré certains éléments berbères, mais en les réinterprétant pour son usage personnel et non en les copiant ou en les substituant à ses propres valeurs comme l'ont fait les deux précédentes catégories.

Le métissage des cultures comporte plusieurs degrés. L'état où ne se produit aucune affinité, aucune interaction, aucune symbiose, est celui de la sauvagerie (*tawenana*). Par contre, lorsque certains traits sont empruntés à une autre culture et juxtaposés ou substitués aux siens propres, on devient *bagermi* : ce terme s'applique par exemple à un Touareg qui vit en pays haoussa et mélange les deux cultures sans en avoir encore réalisé une synthèse originale. Enfin, ceux qui parviennent à accomplir cet amalgame en le métamorphosant en une véritable culture, nouvelle, créative et dynamique, sont appelés *tikruru*⁶ ou *tekruru* selon les régions : si cette appellation désigne souvent les Peuls, elle ne s'applique cependant qu'à une partie d'entre eux. Par exemple, les Peuls Bororo qui ont conservé le mode de vie nomade ancien, ne sont pas considérés comme *tikruru* : ils sont appelés *ifellanen*, et perçus comme des frères en révolte, des « métamorphosés » par rapport à la culture d'origine qui, selon la mythologie touarègue, serait commune aux Peuls, aux Berbères, aux Arabes, aux Juifs et aux Éthiopiens.

D'un point de vue touareg, en effet, les *tikruruten* sont ceux qui font le lien entre les peuples, comme par exemple les grands commerçants, les grands caravaniers qui relient le nord au sud, les lettrés musulmans, les médecins qui

5. M. Rodinson fait remarquer l'analogie phonétique entre ce terme et l'appellation ancienne utilisée par les Égyptiens pour désigner les Grecs.

6. Dans le parler de l'Air, le *t* suivi de *i* est chuinté et se réalise phonétiquement en *tsh*. On prononce donc *tshikruru*.

associent les connaissances de la Méditerranée, de l'Afrique Noire et de l'Orient, les urbains qui vivent à la croisée de plusieurs cultures et les ont toutes intégrées... Le terme peut servir à désigner aussi bien certains Woloff, Dioula, Peuls, Touaregs, Arabes, Toucouleurs⁷, Haoussa ou Bornou..., tout comme des non sahéliens comme les Mossis et les Bambaras, qui incarnent cette culture intermédiaire et synthétique, étoffée par la faculté de s'exprimer couramment en plusieurs langues.

Ainsi les termes de *Bagermi* ou *Bagarmi* et de *Tekrur* ou *Takrur* apparaissent dans cette perspective comme des concepts identitaires qui ne sont ni ethniques, ni géographiques, mais se rapportent à des paliers de croisement culturel et à des fonctions d'intermédiaires entre les sociétés. Au contraire, ils ont été donnés dans les différents manuscrits arabes anciens qui proviennent des bibliothèques de l'Afrique de l'Ouest, comme des noms propres désignant soit des régions, des territoires et parfois des villes, soit des peuples à la localisation et aux contours souvent flous et contradictoires. Cette ambiguïté s'est largement répercutée jusqu'aux écrits du XIX^e siècle⁸. En fait, la comparaison des sources écrites et orales permet de penser que les *tikruruten* évoqués par les voyageurs médiévaux de langue arabe représentent non pas une ethnie, mais les populations sahéliennes islamisées, et en particulier les populations urbaines ayant des activités marchandes, qui se trouvaient au carrefour de plusieurs cultures et savoirs.

Au sud de la limite des *tikruru*, seuls les Yoruba avec lesquels existent des liens économiques anciens à travers le pays haoussa sont dénommés par leur nom propre. Les Yoruba sont considérés comme un autre type de symbiose culturelle orientée vers les pays tropicaux et gratifiés à ce titre de la considération que l'on porte aux cultures « en marche ». Enfin, ils fournissent également quelques *tikruru* notamment grâce à leurs ambassades, installées dans les comptoirs sahariens et sahéliens, et à leurs nombreux colporteurs.

Les Toubous à l'est du pays touareg ont un statut spécial : on les nomme

7. L'appellation de « Toucouleurs », transcrite sous cette forme par les Français, serait elle-même un dérivé du terme berbère *tekrur*.

8. Par exemple, dans un manuscrit du XIX^e siècle intitulé *Fath ach-Chakour fi ma rifat a yan ulama at-Takrou*, le pays de « Takrou » est défini comme « un vaste territoire qui s'étend de l'Est jusqu'à Adghagh, à l'Ouest jusqu'à la mer de Zanagiyya, au Sud jusqu'à Bit et au Nord jusqu'à Adrar » (voir Hajji, 1986 : 188, Texte sahraoui nouveau traitant des relations culturelles entre le Maroc et les pays du Takrou au XVII^e et XVIII^e siècles, in *L'histoire du Sahara et des relations transsahariennes entre le Maghreb et l'ouest africain du Moyen-Age à la fin de l'époque coloniale*, Gruppo Walk Over, Bergamo). « D'après Majid-Dine, précise Boubou Hama (1967 : 28, *Recherche sur l'histoire des Touaregs sahariens et soudanais*, Présence Africaine, Paris), le Tékrou fut une partie du Maghreb et selon d'autres écrivains, Kano, Katsina faisaient partie du Soudan tandis que Tombouctou et ses régions étaient partie intégrante du Tékrou ». Selon Mohammed Bello, cité par le même auteur (28), le « Tékrou désigne le pays de tous ceux qui habitaient la province du Sud soudanais. Ce nom fut très réputé en Arabie, pendant qu'il était complètement ignoré ici. Les habitants de l'Afrique apprirent son nom aux pèlerins qui venaient de la Mecque et de l'Égypte ».

ikardan (sing. *akarda*); bien que les rapports avec eux soient généralement conflictuels, les mariages sont possibles. Ils ne sont pas *iwenanen* et cependant ils pouvaient autrefois en cas de guerre être réduits en esclavage, alors que cela ne se pratiquait ni pour les Peuls, ni pour les *tikruru*, ni pour ceux qui entretenaient des rapports réguliers avec les Touaregs ou se trouvaient placés sous leur protectorat.

Parmi les cercles culturels les plus proches, figurent non seulement les Peuls, mais aussi les Maures et les Arabes.

Téshlag s'applique aux Maures, Berbères islamisés appartenant à l'origine, pense-t-on, à la même famille que les Touaregs. Deux racines possibles sont évoquées pour ce terme. La première se réfère au mot *ashalag* qui signifie «porter son pantalon en bandoulière». L'autre hypothèse le fait dériver de *asalag* qui veut dire «écarter, mettre de côté», signifiant que les Maures ont suivi un chemin divergent par rapport aux Touaregs et qu'ils sont aujourd'hui à part, distincts de ces derniers. Dans les deux cas, c'est la perte des valeurs, des références et de l'honneur touaregs qui est soulignée.

Elgablitén (sing. *elgabli*) désigne littéralement ceux qui s'orientent à l'est vers la Mecque (*elqabla* en arabe): cette appellation concerne les Arabes ou les Maures qui ont conservé leur mode de vie nomade, mais ont perdu beaucoup de leur culture ancienne – qu'ils partageaient à l'origine avec les Berbères –, et qui ont adopté la langue arabe. *Elgablitén* connote également une certaine rusticité ainsi que l'absence de racines. La langue et la culture de tous ces Berbères arabisés est désignée par le terme *elgelgalya*, associé à l'«embrouille» (*egelgel*) et qui connote également le savoir et les manières de ceux qui imitent un modèle étranger sans parvenir à le maîtriser (plus récemment, on les appelle aussi *aniten*, déformation d'un mot arabe signifiant «semblant de» ou «simili» Arabes).

Parmi eux se distinguent les *Araben arabawadan*, c'est-à-dire les «Arabes arabes-fils-d'Adam», autrement dit, les Arabes «humains». L'appellation de *Araben arabawadam* s'applique à tous les arabophones sahariens qui vivent parmi les Touaregs et étaient autrefois agrégés à leur clientèle politique, comme certains campements Maures, Kounta, Chambas... Ces derniers sont d'ailleurs parfaitement bilingues.

Enfin, *Araben win jaghamjagham* sert à nommer ceux qui en parlant émettent des sons gutturaux (rendus par l'onomatopée *jaghamjagham*) et qui diffèrent des Touaregs non seulement par la langue et la culture mais aussi par le mode de vie, les manières, l'aspect (par exemple, ceux qui ne se rasent pas les poils au dessus de la lèvre supérieure et portent la moustache)... Ce terme sert souvent à désigner les Chambas et les arabophones du Nord.

Si les symbioses avec les cultures sahéliennes et méditerranéennes sont nommées, par contre les récents produits culturels nés du contact avec l'Europe tels que les soldats engagés dans l'armée française, les scolarisés, les

fonctionnaires, les prostituées..., tous sont rangés dans la catégorie des *guméten*, c'est-à-dire des «goumiers». Y sont inclus également les nomades désorganisés qui s'agglutinent autour des villes pour recevoir l'aide internationale, bref tous ceux qui sont entrés dans la logique étatique coloniale et postcoloniale et qui s'y appuient. La culture des *guméten* apparaît souvent comme une sorte de contre-façon grossière, figée dans le mimétisme de l'extérieur et privée de toute capacité d'extension personnelle.

Plusieurs paliers de symbioses culturelles marquent ainsi l'ascension vers l'état de *tikruru*, où dominent l'esprit d'initiative, l'innovation, l'art de tirer parti de n'importe quelle situation, la possibilité de comprendre tous les enjeux, la faculté de relier et de souder la mosaïque des peuples d'Afrique. Mais pour le bon équilibre de l'ensemble, il n'est pas souhaitable que tout le monde devienne *tikruru*. En effet, l'opposition entre soi et les autres est également porteuse de dynamisme. L'«intérieur» n'évolue que s'il est confronté à l'«extérieur» qui en est le contre-poids indispensable. Ces ancrages inamovibles entre lesquelles les *tikruru* tissent constamment des liens suivent eux-mêmes une progression dans leur direction propre. Même s'ils n'assimilent pas rapidement l'extérieur, ils sont aiguillonnés par sa présence et parviennent à le domestiquer et à le tamiser pour finalement le rendre adoptable.

Si tous devenaient *tikruru*, autrement dit si les oppositions et les antagonismes culturels s'estompaient complètement, le danger serait d'aboutir à une mouvance précipitée, sans seuil ni étapes à franchir, bref à une marche trop rapide qui deviendrait glissante et tourbillonnante.

L'excès inverse, l'absence de *tikruru*, conduirait à une égale catastrophe : il n'y aurait plus de relations entre les cultures, les savoirs, les identités qui se figeraient, se retréciraient, se recroquevilleraient et finalement s'éteindraient.

On le voit, les conceptions touarègues vont à l'encontre des thèses qui tracent entre les cultures, les catégories sociales ou les êtres, des frontières infranchissables, débouchant par exemple dans leur appréciation du changement sur des notions de «perversion» ou de «déviation» opposées à la «pureté» ou à l'«authenticité» présumées originelles.

Loin de ce schéma figé, les différentes formes de synthèses culturelles, de dialogue avec l'*essuf*, apparaissent chacune, dans cette perspective, comme un palier indispensable dans l'organisation du cheminement universel, car sans altérité, pas de progression et sans symbiose, pas d'ascension.

HÉLÈNE CLAUDOT-HAWAD