HAL
open science

Poésie, langage, écriture. De l'ethnographie des Touaregs à une anthropologie de la poésie orale

Dominique Casajus

▶ To cite this version:

Dominique Casajus. Poésie, langage, écriture. De l'ethnographie des Touaregs à une anthropologie de la poésie orale. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de Nanterre - Paris X, 2006. tel-00115901v4

HAL Id: tel-00115901
https://theses.hal.science/tel-00115901v4

Submitted on 29 Jun 2008 (v4), last revised 6 Oct 2008 (v5)

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

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

Université Paris X-Nanterre

Poésie, langage, écriture

De l'ethnographie des Touaregs à une anthropologie de la poésie orale

Document de synthèse soumis en vue de l'Habilitation
à diriger des recherches, soutenue le 29 juin 2006
Spécialité : Lettres et sciences humaines

Dominique CASAJUS

MEMBRES DU JURY :

Madame Laurence CAILLET, Professeur à l'Université Paris X-Nanterre.

Monsieur Alban BENSA, Directeur d'études à l'EHESS.

Madame Laurence CAILLET, Professeur à l'Université Paris X-Nanterre.

Monsieur Raymond JAMOUS, Directeur de recherche au CNRS.

Monsieur Paul PANDOLFI, Maître de conférences habilité[**] à l'Université Paul-Valéry Montpellier III.

Monsieur Jean-Louis TRIAUD, Professeur à l'Université de Provence

---

[**] Paul Pandolfi a été élu professeur à l'Université Paul-Valéry après le dépôt du présent dossier. [note ajoutée le 21 mars 2007]

LES TOUAREGS. PREMIERS CONTACTS, PREMIÈRES PAROLES

Rien dans mes premières études ne me destinait aux sciences humaines. J'avais beaucoup hésité à la fin de la première avant d'opter pour ce qui s'appelait encore à l'époque la classe de math'élèm' ; hésité à nouveau après le baccalauréat entre la khâgne et la taupe. J'étais finalement entré en taupe (on disait aussi math'sup') dans un lycée de Toulouse, en pensant qu'au moins j'y éviterais l'angoisse de la page blanche à quoi m'aurait exposé l'étude des humanités, cette page blanche que je retrouve maintenant chaque matin devant moi. Et il faut dire aussi que j'étais sensible à la sereine beauté des mathématiques. Quand je sortis de l'École polytechnique en 1972, mon intention était de commencer une thèse sur les espaces vectoriels topologiques – objets dont il suffira ici de dire qu'ils donnent lieu à des constructions d'une luxuriante grandeur. Mais déjà le doute m'habitait. Aimais-je la mathématique d'un amour assez exclusif pour m'enfermer dans le monastère intellectuel auquel elle condamne ses fidèles ? N'avais-je pas pris pour la passion des mathématiques ce qui n'était en réalité que mon admiration affectueuse pour Laurent Schwartz, le grand homme qui nous les enseignait ? Ces doutes m'empêchèrent d'accepter en 1972 le poste d'attaché de recherches au CNRS qu'il était en mesure de m'obtenir. Je me mis tout de même au travail, et il me procura l'année suivante une place temporaire d'assistant à l'École. Après un an passé à enseigner la topologie et la géométrie différentielle, mes doutes ne s'étant pas apaisés, je me fis scrupule d'accepter le renouvellement de mon contrat d'enseignement. En août 1974, voulant oublier pour deux semaines mes doutes et mes interrogations, j'allai suivre un stage de poterie dans un petit village au sud de Nemours, Ferrières-en-Gâtinais. Là, je crus avoir enfin trouvé ma voie. À la fin du stage, je me fis engager comme apprenti et je devins bientôt un tourneur d'un niveau honorable. La principale cause de cette décision soudaine était le choc que j'avais éprouvé à la vue des céramiques de Robert Deblander, dont nous avions été visiter l'atelier à Saint-Amant-en-

Puisaye. Ces pièces aux couleurs sombres, aux lignes minimales, avaient quelque chose de minéral, elles étaient posées là, affirmant massivement leur présence et le tranchant de leurs arêtes. Je voulus moi aussi créer de tels objets, simples, durs, précis et sombres. Les quelques pièces que j'ai réalisées, travaux de débutant mais que quelques proches m'ont fait l'amitié d'apprécier, s'inspiraient de cette vision. On m'expliqua tout de même qu'il fallait bien quinze ans de travail pour maîtriser véritablement le difficile art du potier, mais la perspective ne m'effrayait pas : j'avais un but pour les quinze ans à venir. Je revins à Paris après quelques mois, et trouvais une place de tourneur dans une poterie dont je me souviens encore qu'elle portait le nom fort appolinarien de *Malourène*. C'était un travail à temps partiel dont je complétais les maigres revenus en donnant des leçons de mathématiques dans les bonnes familles. Mais retrouver Paris, c'était retrouver l'Université, les bibliothèques, les doutes, l'inquiétude. Au printemps de 1975, je revins aux mathématiques, et, si je ne renonçai pas pour autant à la céramique, la certitude qu'elle fût ma voie commença à s'estomper. Partageant mon temps entre le maniement de la glaise et celui des équations, je m'initiai à la théorie des nombres, mais en sachant qu'il s'agissait seulement de ne pas laisser mon esprit inactif en attendant que me vînt la révélation de ma véritable vocation – car elle devait venir, je n'en doutais pas.

La révélation vint mais, inexplicablement, ma mémoire n'a gardé aucun souvenir du moment où elle se manifesta. Je me souviens seulement que, quand je m'inscrivis en DEA à Paris VII en septembre 1975, il était évident pour moi que j'allais me consacrer à l'ethnographie des Berbères. Comment cette évidence salvatrice m'était-elle venue, je ne parviens pas à me le rappeler. Il me revient seulement d'avoir été fort impressionné par la lecture, durant l'été 1973, des louanges que Charles-André Julien décerne à Ibn Khaldoun dans son *Histoire de l'Afrique du Nord*. Peut-être est-ce ce qui m'a incité, à la fin de l'année universitaire 1974-1975, à aller quelquefois me distraire des nombres p-adiques et de la théorie des filtres en suivant le séminaire que Raymond Jamous consacrait à l'historien des Berbères. Je n'avais pour cela que quelques mètres à faire ; le département d'ethnologie et celui de mathématiques occupaient à Jussieu les deux extrémités d'un même couloir. C'est d'ailleurs pour cela que je choisis Paris VII pour commencer

l'ethnologie : le couloir où Laurent Schwartz avait son bureau ne pouvait être qu'un haut lieu de l'esprit, de l'une à l'autre de ses extrémités. Ma candeur n'avait pas été un très bon guide, mais au moins j'y pus suivre le séminaire de DEA que Raymond Jamous y animait avec Daniel de Coppet. L'un nous éblouissait par son analyse des échanges et des vengeances chez les Aré-Aré ; l'autre faisait porter ses exposés sur une thèse en cours d'écriture qui deviendrait quelques années plus tard un livre admirablement khaldounien : *Honneur et* Baraka.

Un système d'équivalences un peu saugrenu permettait à un polytechnicien de s'inscrire en DEA d'ethnologie. Mais j'avais évidemment tout à apprendre, ce à quoi je m'employai avec une boulimie consciencieuse et méthodique. Le premier livre d'ethnologie que j'aie jamais ouvert aura été *Les structures élémentaires de la parenté*. Aucun autre livre, hormis *La recherche du temps perdu* et *L'épithète traditionnelle dans Homère*, ne m'a donné une émotion aussi forte que ce livre-là. Pendant plusieurs semaines de l'été 1975, je n'arrêtais ma lecture qu'à une heure avancée de la nuit pour la reprendre avant l'aube ; à mon émerveillement, je découvrais qu'on pouvait écrire sur les hommes des livres semblables à ceux auxquels j'avais appliqué mes veilles jusque-là. Si c'était ça l'ethnologie, alors je saurais faire ! C'était vraiment s'obstiner dans la candeur. Il me fallut bien des années pour que s'émousse ma fascination pour le formalisme lévi-straussien. Proust m'y a aidé peut-être… Et j'ai bien dû admettre en deuxième lecture que, de la rigueur, la prose lévi-straussienne n'avait que l'apparence. En tout cas, quand je me mis en route vers le pays touareg, il allait de soi que j'y étudierais le système des mariages. J'y ai étudié tout autre chose.

Car au cours de cette année 1975-1976, mon objectif berbère s'était précisé. La situation politique en Algérie excluait la Kabylie. Après avoir songé un temps aux Touaregs KelAzdjer des confins algéro-libyens auxquels l'explorateur Henri Duveyrier avait consacré en 1864 un livre mémorable, je dus y renoncer aussi : ni au sud ni au nord, il ne fallait compter séjourner parmi des Berbères algériens. La monumentale monographie publiée en 1963 par Johannes Nicolaisen[1] m'orienta vers les Touaregs Kel-Ewey.

[1] Nicolaisen 1963.

L'ethnographe danois avait séjourné en Algérie chez les Touaregs du Hoggar et au Niger chez les Touaregs Kel-Ferwan. Les Kel-Ewey vivent dans le massif de l'Ayr, qui s'étend d'Agadez à la frontière algéro-nigérienne. C'est-à-dire qu'ils sont installés entre le Hoggar et le pays Kel-Ferwan. Et le peu qu'on savait d'eux semblait indiquer que leur vie familiale et sociale les situait, elle aussi, à mi-chemin entre les deux groupes étudiés par Nicolaisen.

Il me fallait donc apprendre le touareg, cette langue qu'on appelle selon les régions la tamajeq, la tamahaq ou la tamasheq, forme féminine du nom *(amajegh*, *amahagh*, *emashegh)* dont les Touaregs se désignent eux-mêmes. La tamasheq du sud du Niger figurait au programme de l'Institut des Langues orientales. Lionel Galand, qui allait bientôt quitter l'Institut pour l'École pratique des hautes études, enseignait la grammaire, Mohammed Aghali s'essayait à nous faire parler. Là encore, je mis les bouchées doubles et suivis à la fois le cours de première année et celui de seconde année. En même temps, frère Antoine Châtelard – qui vit la majeure partie de l'année à Tamanrasset – me donna des cours dans le parler du Hoggar qu'il maîtrisait parfaitement et me procura des cassettes enregistrées là-bas. J'ai tout de suite aimé cette langue. Ce que j'en ai plus tard écrit dans le livre que j'ai tiré de ma thèse rend assez fidèlement la joie que me donna son apprentissage[2] :

> L'importance que nous avons accordée à la littérature orale se veut aussi un hommage à la beauté d'une langue que les Touaregs, à l'instar de ces nomades de Mauritanie qui disent parler « le Belle Langue », la Hassaniyya, aiment à considérer comme la plus belle qu'aient jamais parlée les hommes. Disons, pour donner au lecteur non-spécialiste une idée de ce qui peut motiver l'opinion que les Touaregs ont de leur langue, qu'avec la souplesse de sa syntaxe, ses particules innombrables permettant d'exprimer des nuances infinies, un système verbal affectant le radical du verbe et pas seulement ses désinences, elle n'est pas sans évoquer parfois à celui qui l'étudie les versions grecques de son adolescence.

Apprendre le touareg, c'était donc un peu devenir le khâgneux que je n'avais pas osé être quelques années plus tôt. Le recueil posthume des poèmes que Charles de Foucauld avait recueillis au Hoggar en 1907 devint mon livre

[2] Casajus 1987 : 19.

de chevet. Je me souviens encore du premier poème que j'y avais lu, et qui trente ans après m'émeut encore[3] :

> Ô mon cousin, mon bien-aimé,
> je croyais jadis ne pas t'aimer,
> quand on est revenu disant que tu es mort là-bas.
> Je suis montée sur la colline où sera mon tombeau,
> j'ai ramassé des pierres, j'ai enseveli mon cœur :
> ton odeur que je sens entre mes seins[4]
> jette le feu au-dedans de mes os.

J'ai dû ressentir en le lisant quelque chose de ce qu'éprouva Le Corrège devant la Sainte Cécile de Raphaël : *Anch' Io*, je recueillerai des poèmes aussi beaux. C'était le deuxième volet de mon programme. Il s'est beaucoup mieux réalisé que pour la parenté, et je le poursuis encore aujourd'hui.

Après cette année de préparation, je me suis mis en route, avec un sac à dos qu'alourdissaient les deux tomes des *Poésies touarègues* de Foucauld et les quatre tomes de son *Dictionnaire touareg-français*. J'ai quitté Paris le soir du 16 septembre 1976, devant prendre au matin un bateau pour Alger. J'ai atteint Agadez dans le courant du mois d'octobre. Je comptais y passer trois mois parmi les Touaregs des alentours. Trois mois, c'est tout ce que me permettait d'envisager le modeste prêt d'honneur que l'Association des anciens élèves de l'École polytechnique m'avait consenti. Je ne reviendrais en France, hormis quelques brefs aller et retour, que trois ans plus tard. Un premier car m'avait conduit d'Alger à Ghardaïa où Henri Duveyrier avait connu quelques bonnes fortunes en août 1859 ; un second de Ghardaïa à El-Goléa dont les habitants l'avaient menacé de mort en septembre 1859 ; un troisième d'El-Goléa à Tamanrasset où je m'arrêtai quelques jours. J'y visitai l'ermitage fortifié où Charles de Foucauld avait été assassiné le 1er décembre 1916 ; j'y fis la connaissance de quelques Touaregs avec qui je mis à l'épreuve le peu qu'Antoine Châtelard m'avait appris ; un petit garçon accepta gracieusement de me dicter quelques vers avec lesquels j'étrennai mon carnet de notes. Le camion d'un groupe de routards allemands m'avait ensuite fait atteindre la ville minière d'Arlit où j'avais passé quelques jours. Et j'avais joint Arlit à Agadez dans la benne d'un camion nigérien. Sur la route, il avait

[3] Charles de Foucauld 1925-1930, II : 1-2.
[4] J'ai changé un mot dans la traduction de Foucauld. Lui parlait ici de « mamelles ».

pris deux petits Touaregs, dont le père expliqua au chauffeur qu'ils allaient à l'école *(lékol)* : nous étions à la rentrée des classes. Dans la benne où nous nous tassions tous, les deux gamins pleuraient, serrés l'un contre l'autre. Ils avaient quitté leur campement, leurs parents, leurs frères et sœurs, ils allaient dans une ville où l'on ne parlait pas leur langue. Un des occupants de la benne entreprit de les faire rire, en risquant des acrobaties où je craignis qu'il ne se rompe le cou. Je trouvai des bonbons dans mon sac et les leur tendis, ils les mirent dans leur poche en ravalant leurs larmes sans rien dire. Le camion avançait sur une terre latéritique d'un rouge ocreux qui nous empoussiérait peu à peu, teignant nos cheveux et nos sourcils d'une couleur de brique. L'herbe apportée par les pluies de l'été commençait à jaunir, faisant paraître le sol plus rouge encore. Nous voyions au loin des chameaux levant le cou pour brouter les acacias. Puis un des passagers frappa mon épaule et pointa son doigt vers l'horizon : la mosquée d'Agadez s'y devinait dans le soir.

Ce n'était pas mon premier contact avec les Touaregs du Niger. Moussa Albaka était à côté de moi dans la benne. J'avais fait sa connaissance à mon arrivée à Arlit. L'arrivée d'un camion venant d'Algérie est toujours un petit événement. Quelques jeunes gens firent cercle autour du nôtre quand nous nous arrêtâmes. Il était l'un d'eux. Je me souviens encore qu'il avait une main contre sa joue, le coude replié et posé dans son autre main. Mensongère exactitude de la mémoire : l'image me paraît nette, mais je suis incapable de dire si la main qu'il tenait contre sa joue était la droite ou la gauche ; ce souvenir auquel je tiens tant n'est donc que le souvenir d'un souvenir. Je crois que lorsque je descendis du camion, il me dit qu'il trouvait que c'était une bonne machine. Lui ai-je demandé s'il était touareg ? Toujours est-il que je l'ai salué dans le peu de tamasheq que je connaissais. Surpris et amusé, il me posa une question que j'entendis comme *misennäk*. Je ne compris pas, il dut me traduire : « Quel est ton nom ? » Dans les parlers que j'avais étudiés avant mon départ, la question aurait pris la forme : *Ma yemos isem-en-näk* (quoi/est/nom/de/toi)". Ici, le verbe « être » *(yemos)* disparaissait et *isem* devenait *isen* ; du coup, le *a* de *ma* s'élidait devait le *i* qui suivait, le *n* final de *isen* absorbait le *n* de *en*, dont la voyelle, centrale, disparaissait, et le mot ne faisait plus avec *näk* suivant qu'une entité phonique : *m[a] isen [en] näk*. Bien que je comprisse tout cela quand il me traduisit la question en français, toutes ces transformations me l'avaient rendue totalement incompréhensible. Je

frémis intérieurement. J'avais beau savoir que je devais m'attendre à des variations dialectales, le touareg de la région s'annonçait vraiment différent des parlers que j'avais un peu pratiqués, ce qui me laissait prévoir d'innombrables souffrances linguistiques pour les mois à venir. Elles ne le furent pas tellement. Je m'étonne encore de la relative facilité avec laquelle j'ai appris cette langue, moi dont l'anglais était resté médiocre et que seules les langues anciennes avaient intéressé jusque-là. Je mesurai mes progrès à la capacité croissante que j'avais de mener mes affaires sans l'aide de Moussa, qui était devenu mon guide. Je crois que c'est au bout de quelques mois que mes conversations avec lui passèrent définitivement du français au touareg.

Mes débuts d'ethnographe furent, comme il se doit, difficiles. Nous mîmes plusieurs semaines, Moussa et moi, à nous équiper. Puis nous nous mîmes en route vers l'est, lui, son jeune frère Khamadan et moi. J'avais fait l'acquisition de trois dromadaires – un de moins que Don Pedro d'Alfaroubeira. Le surlendemain, nous installâmes notre tente auprès du village d'Atri. Alors que nous allions abreuver nos montures au puits, les fillettes qui étaient là s'enfuirent. C'est à cause de ta barbe, me dit Khamadan. Ma barbe post-soixante-huitarde ne survécut pas longtemps à l'épisode. Nous passâmes là plusieurs jours. La plupart des hommes étaient partis pour la caravane. Je me souviens qu'un vieillard qui venait nous rendre visite tous les jours eut une exclamation que Moussa me traduisit : « Jamais je n'aurais cru que Dieu me permette de voir cette chose incroyable, un Européen dormant ainsi sous un arbre. » Je ne connaissais pas encore le mot qu'il employa pour dire « Dieu », et qui est en fait dans la région le plus couramment employé : *Ameqqar*, terme que je saisis effectivement dans la phrase de l'homme mais auquel je ne connaissais jusque-là que le sens de « grand-frère ».

Les choses se présentaient décidément mal. « Écoute, finit par me dire Moussa, je sais que tu veux visiter les Kel-Ewey. Mon défunt père était Kel-Ferwan mais ma mère est Kel-Ewey, et c'est pour cela que j'ai accepté de t'accompagner. Mais vois ce qu'il en est : ces hommes ne parleront pas à un Infidèle. Je comprends mieux maintenant pourquoi tu es venu ici : tu veux parler avec les vieux. Alors, viens dans la famille de mon père, il y a des vieux là-bas aussi, tu parleras avec eux. » Le problème était que Nicolaisen me paraissait avoir tout dit sur les Kel-Ferwan. Qu'aurais-je de plus à trouver ? Et

le préfet d'Agadez m'autoriserait-il à séjourner parmi eux, alors que les autorisations de recherche que m'avaient accordées le ministère de l'Intérieur portaient sur un séjour chez les Kel-Ewey. Sur ce point, il n'y eut aucun problème : faire la distinction entre un Touareg Kel-Ferwan et un Touareg Kel-Ewey, c'est ce dont cet ancien adjudant de l'armée française ne se serait pas avisé. On m'avait autorisé à séjourner parmi les Touaregs, peut lui importait lesquels. Je passai donc trois ans en pays kel-ferwan, où, bien sûr, il y avait encore à trouver.

Les Kel-Ferwan, tout comme les Kel-Ewey, constituent dans le monde touareg ce que les administrateurs coloniaux puis les ethnologues ont pris l'habitude d'appeler une confédération. Pour dire vrai, le terme « confédération » est une traduction très imparfaite du touareg. Les Kel-Ferwan utilisent *tamghar*, « lieu où s'exerce une prééminence », les Kel-Ahaggar *tégehé*, « enfant de la sœur », signe peut-être qu'ils considèrent que l'appartenance à un groupe humain se transmet par les femmes. Bien qu'imparfaite, la traduction rend bien le fait que chacune de ces *tamghar* (ou *tégehé*) fédère effectivement plusieurs tribus, toutes formées de quelques dizaines à quelques centaines d'individus nomadisant sur les mêmes terres et se disant parents. *Täwshét* (ou *täwsit*), le mot que je traduis par « tribu », sert aussi à désigner la touffe de cheveux qui, dans certaines régions, sort en éventail du voile des hommes, ou bien encore la palme du doum, ou enfin, la paume de la main ou la plante des pieds. Tout cela suggère l'idée d'un ensemble dont les éléments se déploient à partir d'une origine commune. De fait, chaque tribu se donne comme issue d'un ou plusieurs personnages dont des récits mi-historiques mi-légendaires conservent l'imprécis souvenir et quelquefois le nom. Entité dont la cohésion est assurée à la fois par la parenté et l'alliance, elle se renouvelle lentement par greffage d'éléments allogènes ou par la perte de fractions appelées à constituer avec le temps de nouvelles entités comparables. Elle peut, en effet, faire siens des immigrants venus s'installer sur son territoire et dont les descendants sont absorbés au bout de deux ou trois générations grâce à des intermariages répétés, sans toujours faire oublier l'origine étrangère de leurs aïeux ; à l'inverse, il arrive que des familles isolées perdent tout contact avec le reste de la tribu et ne partagent

plus avec leurs contribules que le souvenir d'une parenté qui se distend peu à peu de n'être pas irriguée par de nouveaux intermariages.

Quelques tribus jouissent d'un prestige resté vivace jusqu'à nos jours, et dont on donnera une idée assez juste en disant qu'elles sont tenues pour « nobles ». Chaque confédération était jadis dominée par une telle tribu, qui partageait parfois une partie de ses prérogatives avec d'autres tribus nobles de moindre dignité. La plupart des parlers désignent le Touareg noble du même terme que celui dont on désigne le Touareg en général. Dire de quelqu'un qu'il n'est pas un *amajegh* (un *amahagh*, un *amashegh*) peut donc y signifier, selon le contexte, qu'il n'est pas Touareg ou qu'il est un Touareg de petite naissance. De sorte que, dans la langue au moins, le Touareg par excellence, l'*amajegh* au sens plein du terme, est le Touareg noble. Quant aux roturiers, ils sont le plus souvent désignés par le terme *ämeghid*.

Je séjournai surtout dans la tribu roturière des Iberdiyanan, ainsi que chez les forgerons de la famille de Moussa. Je fis aussi quelques séjours chez les nobles Irawatan, qui habitent à une centaine de kilomètres au sud d'Agadez, vivant dans le souvenir mélancolique de leur grandeur enfuie. Je rendis également visite aux Kel-Ewey, à des fins comparatives et surtout pour effacer mon mauvais souvenir d'Atri ; ils furent cette fois hospitaliers, diserts et obligeants. Aux côtés de données sur la vie familiale, j'entrepris très tôt de collecter des textes oraux, contes et poèmes. Mon intérêt pour les poèmes, que le plus souvent je recueillais laborieusement sous la dictée car mes interlocuteurs se troublaient à la vue d'un magnétophone, amusaient beaucoup mes hôtes. Ils me demandèrent un jour de leur faire en retour le présent d'un poème de mon pays. C'était au cours de l'hiver 1976 et ma tamasheq était encore très rudimentaire, mais je dus m'exécuter. Dans ce que je savais par cœur, Nerval et Ronsard, intraduisibles, étaient à exclure. Je leur récitai la *Nuit rhénane* d'Apollinaire :

> Mon verre est plein d'un vin trembleur comme une flamme
> Écoutez la chanson lente d'un batelier…

Dès le premier vers, je me trouvai dans l'embarras. Contrairement à la réputation que leur a faite la littérature coloniale, les Touaregs sont des musulmans pieux et ne boivent jamais d'alcool. S'il est des poètes musulmans qui ont chanté le vin, aucun n'est Touareg et je doute qu'un Abou Nuwas ou

un Omar Khayyam eussent pu faire carrière en pays touareg. Et voilà qu'il me fallait leur chanter le vin, les confortant ainsi dans la piètre opinion qu'ils ont des Européens. Car pour eux, nous sommes tous des mécréants. Ils n'ont pas d'autre mot pour nous désigner que le terme d'origine arabe *ikufar* : Infidèles. Certains, pour m'être agréables, m'ont assuré par la suite qu'il fallait voir en *äkâfer* (sing. de *ikufar*) un simple nom de « tribu » à peu près vidé de son sens premier, mais il n'empêche que la connotation péjorative, toujours présente, revient parfois au premier plan. Même dans les familles avec lesquelles j'avais depuis longtemps des rapports amicaux, il était habituel de gronder devant moi les enfants en leur disant que « s'ils n'étaient pas sages, l'*äkâfer* les égorgerait avec son grand couteau ». Ce vers malencontreux me mettait donc dans le rôle qu'on attendait de moi, un consommateur de breuvages peccamineux. De plus, je ne disposais pour traduire « vin » que de *giya*, terme probablement venu de l'anglais *beer* via le haoussa, et qui s'applique chez eux à toutes les espèces d'alcool. Dans la région d'Agadez, il désignait avant tout la bière manufacturée localement par la Braniger, et évoquait moins les vins sensuels de l'Arabie heureuse que les tavernes où les fonctionnaires d'Agadez vont s'enivrer avec celles qu'on appelle là-bas les « garces ». Va donc pour *giya.*

Nouveau problème lorsque j'arrivai au vers :

Et mettez près de moi toutes les filles blondes…

La blondeur n'est pas en ces contrées chose si répandue que j'aie déjà eu l'occasion, après deux ou trois mois de séjour, de rencontrer un mot qui puisse faire l'affaire. Je montrai le feu devant moi en demandant à mes hôtes comment on désignerait des cheveux ayant la même apparence. Ils me donnèrent *eghârnén*, qui signifie d'abord « dorés ». Je ne sais comment j'ai traduit alors ces « filles blondes », mais je me suis aperçu quand j'y ai repensé bien plus tard qu'elles pouvaient donner matière à une séquence assez euphonique : *taraghén elânén emzaden eghârnén* (« filles/ ayant/ cheveux/ dorés »). Et même, moyennant une modification vocalique qui reste dans la limite des licences poétiques permises, à un vers composé selon le mètre appelé « la compagne de la pensée tourmenteuse[5] » *(temijit n' emédran)* :

[5] Sur les mètres touaregs, voir Prasse 1972 : 126 *sqq* et Prasse 1989a . Sur les licences poétiques, voir Prasse 1972 : 140 *sqq*. & 1989b.

taraghén elânén emz̲ad̲an eghârnén. Je doute d'être arrivé ce soir-là à une traduction même approchante. Mes auditeurs furent indulgents.

LES TOUAREGS. MANIÈRES D'ÊTRE, MANIÈRES DE DIRE

La tente dans la solitude

J'ai soutenu ma thèse en novembre 1979, quelques mois après mon retour. Ayant obtenu à Agadez un poste de professeur de mathématiques dans un établissement qui s'appelait un peu pompeusement « École des Mines de l'Ayr », j'avais pu la rédiger sur place. Lionel Galand, Daniel de Coppet et Raymond Jamous voulurent bien annoter les brouillons que je leur envoyais régulièrement. Et je profitais du moindre jour de congé pour gagner les campements où je pouvais soumettre à mes interlocuteurs kel-ferwan les hypothèses que j'échafaudais au fur et à mesure de la rédaction. Ma thèse s'est donc rédigée un peu sous les yeux de ceux dont j'y parlais, ce qui m'a donné l'illusion fort griaulienne que j'y avais atteint « la » vérité de leur société. Une illusion dont il m'a fallu me défaire, comme de bien d'autres. En 1987, j'en ai publié une version très remaniée sous le titre *La tente dans la solitude*. Je vais donner de ce livre ce que j'appellerais un résumé distant, où j'entremêlerai le rappel des données que j'y livrais avec les réflexions qu'elles m'ont suggérées par la suite. Parmi ces réflexions, celles qui concernent l'orientation de la tente ont fait en décembre 2001 l'objet d'un exposé au séminaire « La maison comme *imago mundi* » que Philippe Descola animait cette année-là au Collège de France.

L'orientation de la tente

Dans cet exposé, j'avais introduit mon propos par quelques vers du grand poète Kourman agg-Elselisu (1912-1989), dont je n'ai commencé à traduire l'œuvre qu'après la parution du livre. Comme très souvent dans les poèmes touaregs, le narrateur a poursuivi un long cheminement jusqu'à la tente de la femme aimée :

> Je m'avance sans bruit, déjà les vieillards dorment ;
> Près de perdre l'esprit, j'arrête mon chameau
> Bien dressé, puis le laisse au-devant de la tente,
> Que je contourne au nord. Elle dort, tête à l'est ;
> J'ose une fois entré l'arracher au sommeil…

La fin du passage est, dans l'original touareg, beaucoup plus concis :

> Je le laisse dans les *imuza*, il est dressé / je contourne par le nord, la tête fait face à l'ouest / je me mets à lui ôter le sommeil étant en elle.

C'est lapidaire, mais suffisant pour qu'un auditeur touareg puisse visualiser la scène. *Imuza* (le mot est toujours du pluriel) désigne l'aire qui s'étend devant l'entrée de la tente. Comme les tentes s'ouvrent toutes vers l'ouest (on dit qu'elles « regardent vers l'ouest » : *sâggadän i ataram*) et qu'elles sont autant que possible alignées du nord au sud, les *imuza* recouvrent la partie occidentale du campement. On s'y tient volontiers durant la journée. Les femmes ne cessent d'y aller et venir quand elles préparent la cuisine ; elles y pilent et y vannent le mil, elles surveillent leurs feux – qui ne sont pas sur les *imuza* à proprement parler, ce qui les mettrait trop près des tentes, mais un peu plus à l'ouest. Les hommes viennent s'y asseoir pour préparer ou réparer les entraves de leurs chameaux, travailler le métal s'ils sont forgerons, etc. Quand vient l'heure du repas, c'est sur les *imuza* – ou sur le seuil de la tente – qu'on étend des nattes et qu'on dépose les plats. Le seuil et les *imuza* sont aussi le lieu où l'on s'installe pour boire du thé, deviser, recevoir des visiteurs. Par contre, on se tient rarement à l'est, du côté aveugle des tentes, espace le plus souvent vide et réservé à la prière. Bien sûr, il n'y a rien de rigide dans ces usages, et tout dépend de la disposition du site où l'on campe. Si un arbre se trouve à proximité, on profitera de son ombre aux heures chaudes de la journée. Et j'ai été témoin de devisées nocturnes où l'on se tenait à l'est, adossé à la tente. Il n'en demeure pas moins que la conformation des tentes et la vie quotidienne établissent une distinction de fait entre la partie est et la partie ouest du campement – l'une animée et incessamment parcourue, l'autre en général plus silencieuse. C'est ce dont je me suis autorisé pour traduire *imuza* par « devant de la tente ». Quelques-uns de mes vieux interlocuteurs considéraient même que cette distinction relevait de la nature des choses. Dans leur esprit, les tentes des peuples qui nomadisent à l'est de La Mecque, et qui doivent donc se tourner vers l'ouest pour prier, ne pouvaient être ouvertes que vers l'est.

Le narrateur a donc arrêté sa monture à l'ouest de la tente. On apprend en passant qu'il n'a pas eu besoin de l'entraver puisqu'elle est bien dressée et qu'elle saura l'attendre là sans le compromettre par quelque blatèrement. Il

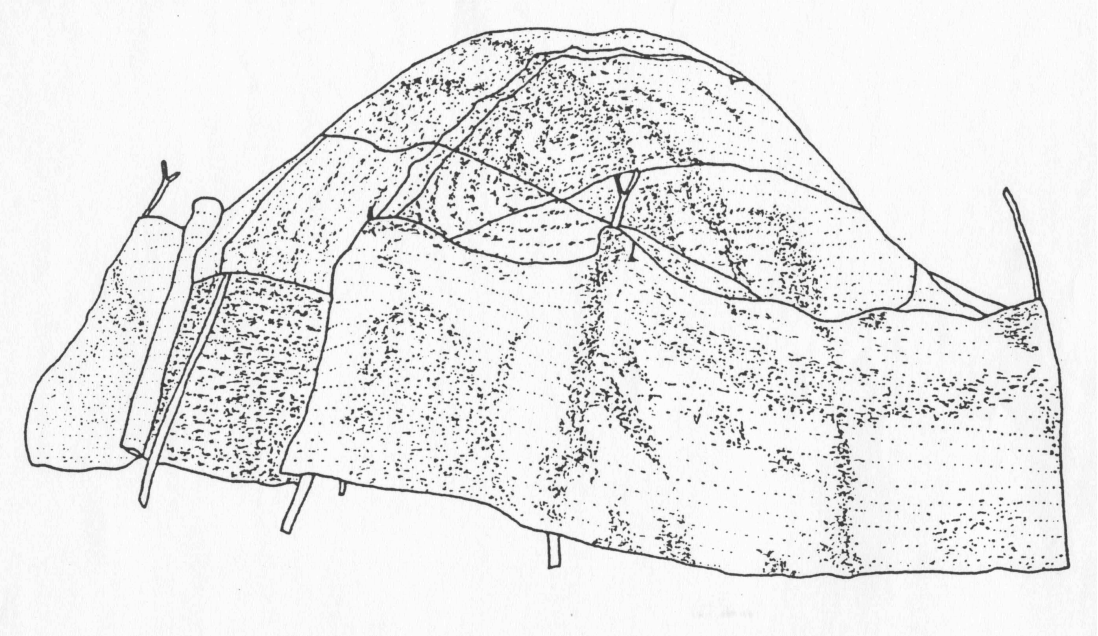
contourne la tente par le nord et se retrouve à l'est. À l'intérieur d'une tente, le lit est orienté dans le sens est-ouest. Dire que la dormeuse « fait face à l'ouest », c'est dire en fait qu'elle est allongée tête à l'est puisque, si elle repose sur le dos, la tête relevée par son oreiller de cuir, elle voit l'ouest devant elle. Nous visualisons, mais nous ne comprenons pas encore. C'est qu'il nous faut connaître aussi les usages propres au commerce galant. Le visiteur nocturne d'une femme n'entre pas dans sa tente par l'ouest comme on le fait habituellement dans la journée, car il commettrait alors l'inconvenance de se présenter devant les jambes de la visitée. Il est d'usage qu'il l'aborde par le côté est de la tente, d'où il pourra atteindre sa tête ou son épaule en introduisant sa main sous les nattes latérales. Là, il la réveille doucement si elle dort, et se fait reconnaître d'elle par un signe convenu. Ainsi dans ce fragment du même auteur :

Quand paraît devant moi le campement des siens,
Je reconnais sa tente à ses amples ruelles ;
Elle est ouverte à l'est. J'arrête mon chameau
Au devant de la tente. Il incline la tête
Comme un bon serviteur. Une fois dans la tente,
Je ne la brusque pas, craignant de l'irriter.
Même le meilleur chien ne pourrait m'entendre :
Me glissant sous l'*égéd*, je me fais reconnaître.

*L'*égéd*. Tente de forgerons. Ouest d'Agadez. 1981 (cl. D. Casajus)*

Ici, Kourman est plus explicite. Il nous dit que le narrateur se glisse sous *l'égéd*, une pièce de mobilier placé à la tête du lit, c'est-à-dire à l'est. Il a pris soin de préciser que la tente a d'amples ruelles (je traduis ainsi le mot qui désigne les deux parties de la tente qui se trouvent de chaque côté du lit), signe que la visitée vit dans l'aisance. Autre détail dont l'auditeur reconnaît tout de suite à quoi le poète fait allusion, la tente est ouverte vers l'est ; ce qui signifie que, pour recevoir sur son visage la fraîcheur de la nuit, la femme visitée a relevé la natte qui habituellement ferme la tente de ce côté.

Ce n'est pas seulement lors du colloque des amants qu'une tente touarègue se donne comme orientée. La chose est frappante quand on approche d'un campement kel-ferwan. Faites de nattes de doum qu'on arrime à une lourde armature en racine d'acacias, les tentes y ont une forme ramassée et la même couleur ocre que le sable. Elles apparaissent lorsqu'on n'est plus qu'à quelques brasses du campement, domes hémisphériques tous ouverts vers l'ouest. La base de la tente est un polygone curviligne que les Touaregs voient comme un cercle. Les quatre piquets d'angle sont situés respectivement au sud-est, au sud-ouest, au nord-est et au nord-ouest – exactement la disposition des quatre étoiles du Carré de Pégase lorsqu'elles se trouvent au zénith. Quelques-uns de mes interlocuteurs disaient que Dieu a créé cette constellation, qu'on appelle « le toit » *(tafella)*, pour leur apprendre à construire leurs tentes. Les quatre étoiles sont elles-mêmes la réplique des invisibles colonnes qui soutiennent la voûte céleste aux quatre coins du monde, de sorte qu'on peut dire que la tente est construite à l'image du monde.



Tente vue du sud-ouest (dessin S. A. de Beaune)

De toutes les gloses inspirées par l'orientation de la tente, c'est la plus répandue. Elle est probablement d'origine coranique. Mon livre mentionnait déjà la parenté entre mes données et les traditions arabes qui voient dans la Ka'ba une tente descendue du ciel, envoyée par Dieu à Adam[6]. J'ai relevé depuis deux attestations coraniques de l'image d'une voûte céleste soutenue par des piliers invisibles aux hommes. Dans le verset 2 de la Sourate XIII, dite « du Tonnerre »[7] : « Dieu est celui qui a élevé les cieux sans colonnes visibles /Il s'est ensuite assis en majesté sur le trône » ; dans le verset 10 de la Sourate XXXI, dite « Luqman »[8] : « Il a créé les cieux sans colonnes visibles, il a jeté sur la terre des montagnes comme des piliers afin qu'elle ne branle pas et vous non plus ; il a propagé toutes sortes d'animaux. » Elle est également présente dans la Bible. Ainsi, *Isaïe* (40, 22) loue Dieu en ces termes : « Il habite au-dessus du cercle de la terre, dont les habitants paraissent des sauterelles. Il a tendu les cieux comme une toile où l'on habite. Il réduit les princes à rien, il anéantit les juges de la terre. » Et de même *Job* (26, 10-11) : « Il a tracé un cercle à la surface de la terre, aux confins de la lumière et des ténèbres. Les colonnes des cieux sont ébranlées, frappées de stupeur quand il menace. » Il

[6] Casajus 1987 : 58.
[7] *Le Coran*, traduction D. Masson, La Pléiade, 1967 : 299
[8] *Le Coran*, traduction D. Masson, la Pléiade, 1967 : 506

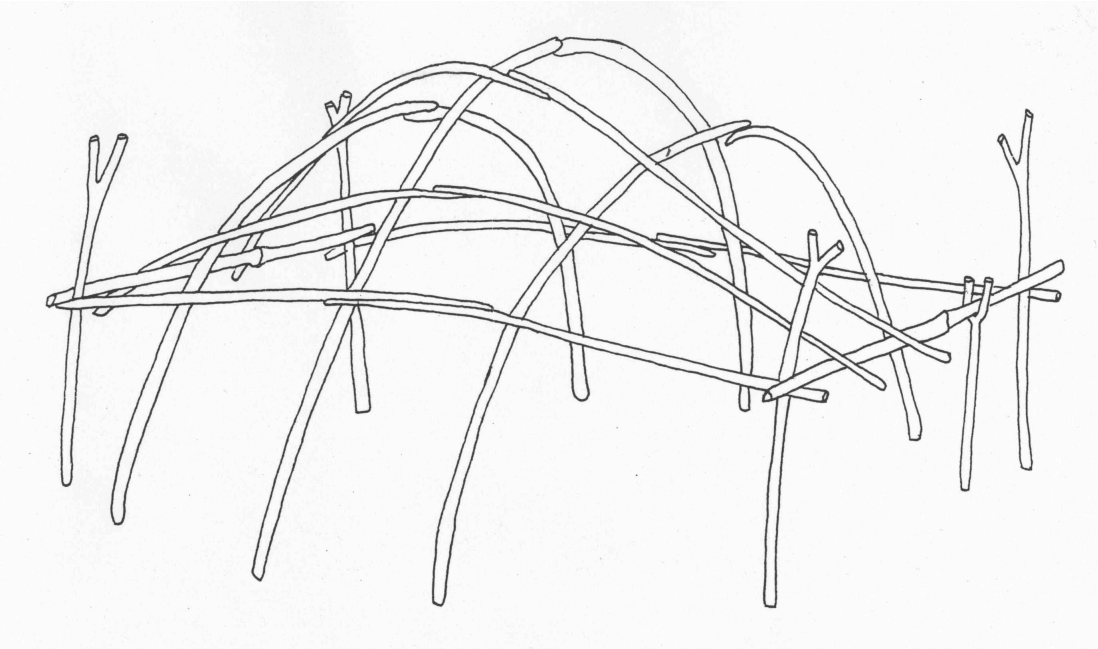
est d'ailleurs permis de supposer que les rédacteurs de la Sourate XIII se sont souvenus du livre de Job puisqu'ils célèbrent eux aussi la terrible puissance de Dieu et évoquent au verset 6 le « tonnerre de sa puissance ». Certes, les rédacteurs de tous ces textes avaient une visée bien spécifique, qui n'est pas celle des Touaregs quand ils parlent de leurs tentes. Dans leur souci de célébrer la terrible puissance du Très-Haut, ils présentaient le ciel comme une manière de tente au regard de laquelle les tentes des hommes sont chétives et misérables. Quand ils voient dans leurs tentes une réplique de la voûte céleste, les Touaregs me paraissent plutôt vouloir la magnifier. On ne peut exclure cependant que ce qu'ils en disent soit un lointain souvenir du Coran.

De plus, le côté sud et le côté nord de la tente s'opposent comme respectivement faste et néfaste. Au nord, se tiennent les *kel-esuf*, « ceux de la solitude », êtres maléfiques qui hantent les solitudes et dont on dit qu'ils plongent dans le mutisme ou la déraison ceux qui d'aventure les rencontrent. Tandis que le sud est chargé de bénédiction, ce pour quoi une femme vient s'y étendre lorsqu'elle doit accoucher. Quelques-uns de mes interlocuteurs voyaient en cela l'effet d'une opposition plus générale entre le sud et le nord du monde, qui s'opposent de la même manière. « Au sud, s'étendent les champs de mil d'où nous vient notre nourriture, alors qu'au nord, ne se trouvent que le désert et la faim. » Lorsque les époux s'étendent dans le lit conjugal, tête à l'est comme je l'ai dit, l'homme se met au nord afin de protéger la femme contre les *kel-esuf*. Et aussi parce que le sud et le nord de la tente, en même temps qu'ils s'opposent comme faste et néfaste, sont marqués l'un d'un caractère féminin et l'autre d'un caractère masculin. Là encore, il en est de même pour le monde. « Lorsque Dieu créa le monde, affirmaient mes interlocuteurs, il plaça Adam au nord et Eve au sud. Ils se mirent alors en marche, lui vers le sud, elle vers le nord, jusqu'à se rencontrer au centre du monde. »

Mon livre faisait grand cas de cette homologie entre la tente et le monde. Je serais plus prudent aujourd'hui car je ne suis pas sûr qu'elle soit constamment présente à l'esprit des Touaregs, ni même qu'elle soit une vision des choses si répandue très au-delà du cercle des personnes avec qui j'avais

l'habitude de parler. Il n'en demeure pas moins qu'on prend soin d'orienter convenablement la tente lorsqu'on la monte.

On commence par installer le lit afin d'avoir une idée approximative de la surface qui sera occupée ; et on le fait en veillant à ce qu'il soit exactement orienté dans la direction est-ouest. Puis on pose à terre les deux entraits[9] sud et nord, en faisant en sorte qu'ils aient déjà l'orientation qui sera la leur une fois la tente montée, autrement dit qu'ils forment les côtés sud et nord d'un carré. Ces deux entraits comportent en leur milieu un petit renflement appelé la *tegursut*, « la pomme d'Adam ». Pour être sûr qu'ils dessinent un carré et non un parallélogramme oblique, on dispose les deux *tegursut* en vis-à-vis, selon une ligne nord-sud. Lorsque les entraits sont convenablement disposés, on creuse à côté de leurs extrémités les trous destinés à recevoir les quatre piquets d'angle. Comme on a pris soin de donner aux entraits l'orientation et la place convenables, ces quatre trous sont bien aux emplacements qu'ils doivent occuper, aux sommets d'un carré dont chacun des côtés fait face à un des points cardinaux.



Tente vue du sud-ouest. On discerne les tegursut *sur les entraits nord et sud (dessin S. A. de Beaune)*

[9] Ce terme, que j'emprunte à l'architecture, me paraît bien correspondre au rôle que joue cette pièce, chargée de soutenir les lattes transversales.

Après avoir planté les piquets, on creuse les trous des arceaux, qu'on installe en commençant par ceux de l'ouest. Enfin, on attache les lattes transversales aux entraits et aux arceaux, les lattes extrêmes d'abord, les autres ensuite, en commençant par celles du sud. En faisant coulisser les uns contre les autres les arceaux et les lattes associés deux à deux, on peut obtenir une tente plus ou moins spacieuse, avec des ruelles plus ou moins larges. L'espace qu'on peut se permettre d'occuper dépend évidemment de la quantité de nattes dont on dispose puisque, une fois l'armature édifiée, il faut la couvrir. C'est la raison pour laquelle la narrataire de Kourman, avec sa tente aux amples ruelles, ne pouvait être qu'une femme aisée.

Les Touaregs aimant parler de la conformation de leur tente, j'ai recueilli bien d'autres gloses semblables, dont je ne suis pas sûr aujourd'hui que je leur attacherais autant d'importance que dans mon livre. Ainsi, quelques-uns de mes interlocuteurs voyaient dans les quatre piquets d'angle de la tente l'image matérielle des quatre piliers de l'islam. En réalité, ce qu'on appelle les piliers de l'islam – les devoirs fondamentaux du croyant – sont au nombre de cinq. D'autres personnes à qui j'ai rapporté ces dires ont souri en me disant que c'était là une idée intéressante, mais à laquelle elles n'avaient jamais pensé. Tout cela montre simplement que certains Touaregs tiennent absolument à trouver dans le Coran et dans la *sunna* la raison dernière de tous leurs usages. J'imagine que ce commentaire est assez récent, ne serait-ce que parce que s'il était ancien et consacré, il aurait suscité à son tour un contre-commentaire expliquant pourquoi les piquets de la tente ne sont que quatre alors qu'il y a cinq piliers de l'islam. Rien n'interdit de penser que de nouvelles gloses pourraient s'ajouter à celles qui circulent déjà.

À l'époque où j'écrivais mon livre, le sens de l'orientation que le maniement de la tente suppose ne me posait pas de problème particulier. Je pensais simplement que les Touaregs s'orientaient par rapport à la marche du soleil et à la course des étoiles, et comme j'avais fini moi-même par en être plus ou moins capable, je n'y voyais rien de bien mystérieux. J'ai dû admettre par la suite que quelque chose m'avait échappé. Ainsi, Akamayya, la sœur de Moussa, m'a dit en janvier 1988 : « Le soleil ne se lève pas toujours exactement à l'est ; à certains moments de l'année il se lève un peu plus au

nord, à d'autres moments un peu plus au sud. » Si l'on tient compte qu'Agadez ne se situe qu'à 17° de latitude nord, la remarque témoigne d'une étonnante finesse d'observation. Elle montre surtout que ce n'est pas la carrière du soleil qui permettait à Akamayya de s'orienter. Si elle était en mesure de percevoir que le soleil ne se lève pas toujours à l'est, il faut, en effet, supposer qu'elle avait un autre moyen de déterminer au préalable où se situe l'est.

Je ne connais pas ce moyen, mais une scène dont j'ai été le témoin à Niamey en décembre 1987 me donne à penser qu'il pourrait être d'ordre kinesthésique. Je me trouvais alors parmi quelques membres de la colonie kel-ferwan. L'un d'eux, Bouzou, n'avait quitté Agadez que depuis peu. La conversation roulait sur la difficulté qu'il y a à s'orienter (« à distinguer l'est de l'ouest ») dans une grande ville. À un moment, l'une des personnes présentes pointa son doigt dans la direction de l'ouest pour appuyer ces propos. Bouzou exprima alors sa surprise : « Tiens, ce n'est pas comme à Agadez, où l'ouest est là » ; et il tendit la main en même temps qu'il tourna son buste dans la direction qu'il voulait indiquer, comme s'il se fiait à son corps pour sentir où se trouvait l'ouest. En l'occurrence, son corps l'avait trompé, mais il n'en aurait sans doute pas été de même à Agadez. Moussa avait fait le même genre d'erreur la première fois qu'il était venu me voir à Paris. Comme, le voyant installer son tapis de prière dans une mauvaise direction, je lui avais montré la direction de l'est, il s'était écrié : « Ça alors ! L'est n'est donc pas au même endroit à Paris qu'à Agadez. » Réaction qui, comme celle de Bouzou, semble être le signe que les perceptions internes qui permettent à un Touareg de s'orienter sont réglées pour une latitude donnée, et mettent quelque temps à s'adapter à une nouvelle latitude.

Il y aurait là matière à tout un programme de recherche, dont je ne sache pas qu'il ait été entrepris. Les Touaregs ne sont pas les seuls nomades à orienter la tente, et l'on a recueilli chez les Maures, les Toubous, les Gabra, les Redille, des données assez semblables à celles que j'expose ici[10]. Tous les auteurs qui les ont publiées semblent considérer, comme je l'avais fait moi-

[10] Voir la synthèse récente de Labelle Prussin (1995), beau travail sauf que, m'ayant mal lu, l'auteur y expose les données kel-ferwan avec de graves erreurs factuelles (p. 101 *sqq*.)

même, que le sens de l'orientation qu'elles supposent allait de soi. Ce n'est pas le cas. Je pense aujourd'hui que les Touaregs ont une perception interne de l'anisotropie de l'espace. Ils s'appuient sur cette perception pour se diriger dans le monde ; ils s'appuient aussi sur elle pour édifier leurs tentes. Sous ce rapport-là au moins, ils habitent donc leur tente comme ils habitent le monde. En ce sens limité, il n'est pas faux de dire que l'une est la réplique de l'autre. Les gloses qui font intervenir le carré de Pégase et les quatre colonnes du monde ne sont jamais qu'une manière, poétique et pieuse, de souligner ce fait.

Au moins un interlocuteur m'a expliqué que la tente était orientée de manière à mieux résister aux vents dominants, venant selon lui de l'est. Porté alors à ne voir partout que « symboles » et « représentations », je n'avais pas fait état de cette remarque dans mon livre. Elle mérite d'être examinée. Dans cette région du Sahel, les vents dominants soufflent en réalité du sud-ouest durant la saison froide, du nord-est durant la saison chaude. Les voisins toubous des Touaregs orientent leurs tentes en sorte qu'elles donnent moins de prise au vents dominants[11].

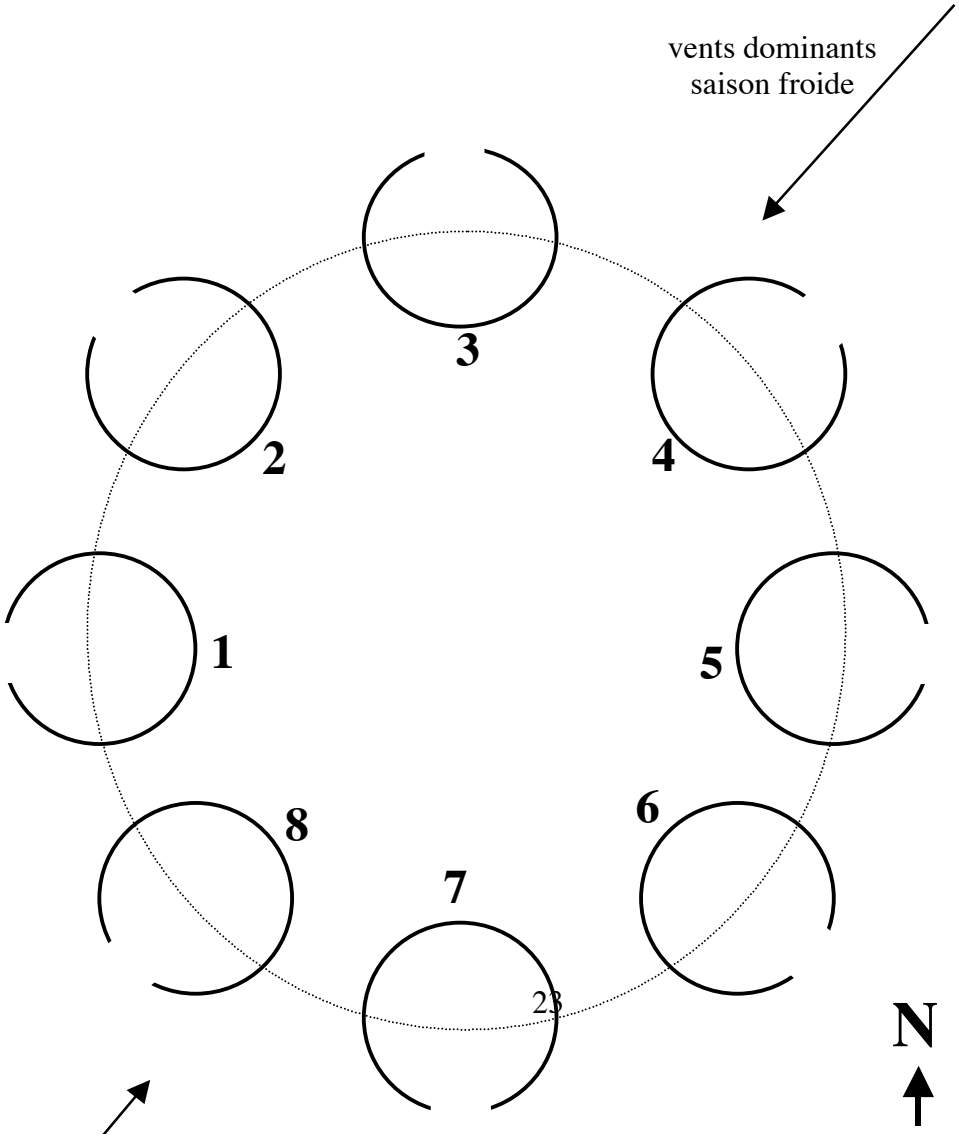
La tente toubou évoque la carène renversée d'un navire et on l'oriente parallèlement aux vents dominants, qui glissent donc sur elle comme l'eau glisserait sur les flancs d'un navire. De plus, la place de l'entrée change au cours de l'année, de façon à être toujours sous le vent et non face au vent.

Que peut-on dire des Kel-Ferwan à ce sujet ? Je pense aujourd'hui que, même s'il se trompait dans la direction qu'il attribuait aux vents dominants, mon interlocuteur me faisait part d'une intuition juste. Dans sa disposition effective, la tente « regarde » vers l'ouest. En lui imprimant à chaque fois une rotation de quarante-cinq degrés, ou pourrait sans en modifier la forme lui donner huit orientations. Elle pourrait « regarder » : 1) vers l'ouest (c'est la disposition adoptée par les Kel-Ferwan) ; 2) vers le nord-ouest ; 3) vers le nord ; 4) vers le nord-est ; 5) vers l'est ; 6) vers le sud-est ; 7) vers le sud ; 8) vers le sud-ouest.

---

[11] Voir Prussin 1995 : 112. Charles Le Cœur a comparé dans un texte célèbre les tentes toubous aux *mapalia* des anciens Numides, que Salluste déjà voyait comme des navires renversés (voir Le Cœur 1937).

Les dispositions 4) et 8) seraient malvenues : durant la moitié de l'année au moins, l'entrée ferait face aux vents dominants, qui s'engouffreraient dans la tente. Les dispositions 2) et 6), qui sont celles qu'adoptent les Toubous, présenteraient elles aussi un inconvénient. Les arceaux seraient alors perpendiculaires aux vents dominants, et la prise qu'ils donneraient à leur poussée serait à son maximum ; j'ai déjà vu le vent renverser à terre les arceaux d'une tente, et ce genre d'accident serait dans cette orientation plus fréquent encore. Le problème ne se pose pas pour les Toubous car, les arceaux de leurs tentes étant beaucoup plus fermement arrimés aux entraits, ils sont mieux à même de résister à la poussée du vent. Restent donc les positions 1), 3), 5) et 7), où la tente regarde dans une des quatre directions cardinales. Les inconvénients sont alors à leur minimum, puisque les vents soufflent de biais à la fois par rapport à l'entrée et par rapport aux arceaux.



L'exercice auquel je viens de me livrer est largement spéculatif, mais si le lecteur a accepté de m'y suivre, je pense qu'il m'accordera ce qui suit : les Touaregs Kel-Ferwan ont adopté pour leur tente l'une des quatre orientations où l'effet nuisible du vent est à son minimum. Du point de vue de la direction des vents, ces quatre orientations sont équivalentes et rien n'interdit de penser que des raisons autres ont pu peser pour que trois d'entre elles soient éliminées. Une tente ouverte à l'est aurait imposé de faire les cinq prières quotidiennes là où on a l'habitude de s'activer durant la journée. Ouverte vers le nord, elle aurait fait face au désert. Restait l'ouverture vers l'ouest adoptée par les Kel-Ferwan, et l'ouverture vers le sud attestée chez les Touaregs du Hoggar. On voit donc que, comme souvent, les contraintes écologiques ont imposé des conditions aux limites et éliminé des solutions techniquement absurdes. À l'intérieur de ces limites, une part d'arbitraire restait possible, et des contraintes plus immatérielles, les seules auxquelles mon livre s'était intéressé, ont pu s'exercer.

La transmission de la tente

Un campement se regroupe autour d'un homme et de ses fils. Chacune des tentes y est occupée par un couple et ses jeunes enfants. Elle appartient à l'épouse. Une femme vient après son mariage installer sa tente dans le campement de ses beaux-parents et repart avec sa tente si elle divorce ou si son époux meurt. Elle la reçoit en principe de sa mère. Lorsqu'une femme marie sa fille, soit elle lui donne sa propre tente, dont elle peut garder quelques éléments pour s'en faire une tente sommaire qu'elle utilise en attendant d'avoir rassemblé les éléments manquants ; soit elle s'emploie, dès que le mariage a été décidé, à réunir les éléments de la tente de sa fille : elle tresse des nattes mais peut aussi en acheter quelques-unes, et elle fait fabriquer les arceaux et les piquets.

Tout cela a des implications très concrètes, presque charnelles. Songeons au nattes dont toutes ces tentes sont recouvertes, en particulier aux nattes qui recouvrent la tente d'une nouvelle mariée. Elles ont été, en totalité ou en partie, tressées par sa mère. Alors même que cette jeune femme a quitté la tente sous laquelle elle est née et a grandi, ce sont encore des nattes sorties

des mains maternelles qui abritent son sommeil. Lorsqu'elle était enfant, elle voyait sa mère consacrer au tressage des nattes tous les loisirs que lui laissaient la cuisine ou les travaux de l'élevage et refaire sans cesse de nouvelles nattes au fur et à mesure que s'usaient les plus anciennes. Très jeune, elle a compris qu'il lui fallait parfois interrompre ses jeux pour aider de ses mains encore malhabiles sa mère qui s'usait chaque jour à cette tâche jamais finie. Puis, quand est venu le temps de ses épousailles, sa mère lui a laissé en guise d'adieu ces nattes qu'elle a passé de longues heures à tresser et qui pour des années encore recouvriront sa tente. Une fois mariée, tandis que sa mère reprend sa besogne pour reconstituer la tente dont elle s'est privée, c'est à son tour de confectionner des nattes pour sa nouvelle tente, remplaçant peu à peu celles de sa mère, qui à la longue s'usent et se dessèchent. Un labeur chaque jour recommencé crée ainsi une continuité matérielle entre la tente d'une femme et celles de ses filles, et cette continuité se double, on va le voir, d'une continuité sociale.

Qu'il s'agisse d'un garçon ou d'une fille, un enfant commence par vivre dans la tente maternelle, très près d'une mère qui ne lui refuse rien. Quand un garçon atteint l'adolescence et que sa virilité s'éveille, il déserte la tente maternelle, préférant se construire à l'écart des campements un abri précaire fait de branchages et de quelques nattes qu'il partagera parfois avec un compagnon d'âge. Il peut aussi de temps à autre chercher l'hospitalité de quelque cousine momentanément sans époux. Un jeune homme devra attendre de trouver une épouse pour pouvoir vivre à nouveau dans une tente, et cet état de choses peut durer longtemps car un homme reste souvent célibataire jusqu'à trente ans. On dit du marié qu'il « entre dans la tente » d'une femme. Il devient alors le « maître d'une tente » *(messh-is n-ahan)*, tant du moins qu'il ne divorce pas. Les divorces sont fréquents, et c'est le plus souvent l'épouse qui en prend l'initiative. Dans ce cas, le mari se retrouve dans la position d'un adolescent, et son poids social en souffre, même s'il est un vieillard considéré. Un veuf non plus n'a pas de tente, et supporte les mêmes inconvénients. S'il a une fille momentanément sans époux, elle se fera un devoir de l'héberger, mais s'il n'a que des fils, il doit s'attendre à un veuvage amer.

La fillette connaît elle aussi une période de grande intimité avec sa mère, mais les incertitudes de l'adolescence masculine lui sont épargnées. Une jeune fille est mariée très tôt, dès sa nubilité et parfois même avant. Ce premier mariage est en général éphémère, mais que lui importe, car elle a désormais une tente, et pour toujours. Il peut certes arriver qu'un homme en soit le maître, mais au moins une fois qu'elle a acquis une tente, une femme ne cesse jamais d'en avoir une. De plus, même si elle ne possède pas encore de tente, une jeune fille ne connaît pas les errances de ses frères, car elle peut cohabiter sans trop de problèmes avec ses parents, ou être l'hôte d'une sœur momentanément célibataire. Il semble même que s'il y a dans le campement une jeune célibataire, veuve ou divorcée, elle se fait un devoir d'héberger les jeunes filles du campement et d'offrir de temps en temps, en tout bien tout honneur, la ruelle de son lit à d'éventuels cousins en difficulté. Ces hébergements passagers ne sont pas pour une jeune fille l'équivalent de ce qu'ils sont pour ses frères. En effet, lorsqu'un garçon quitte la tente maternelle, il s'agit pour lui d'un départ définitif, tandis qu'une fille y retrouve momentanément sa place si, à cause d'un remariage, la sœur qui l'hébergeait cesse de pouvoir disposer de sa tente.

On voit donc que, alors qu'entre le moment où un homme quitte la tente de sa mère et celui où il prend place dans celle de son épouse, des années longues et difficiles pour lui doivent s'écouler, une femme passe sans discontinuité de la tente de sa mère à la tente qu'elle occupe comme épouse. De plus, un homme n'habite pas la tente de son épouse comme il a habité la tente où il est né. Dans celle-ci, tant qu'il est enfant, il est chez lui ; il est aussi proche de sa mère, la propriétaire de cette tente, que l'est sa sœur. Mais dans la tente de son épouse, il n'est plus qu'un hôte, un maître mais un hôte qui devra partir en cas de divorce, alors qu'une femme est à demeure dans sa propre tente aussi bien que dans la tente de sa mère, de sorte que la tente où elle est devenue épouse garde à ses yeux quelque chose de la tente où sa mère lui a donné le jour. C'était vrai du simple point de vue matériel, on l'a vu, mais la continuité matérielle ainsi assurée entre les deux tentes n'est que l'un des aspects, le plus tangible, de tout le mouvement qui conduit une femme de la tente de son enfance à celle où elle passe sa vie adulte.

Tout cela fait un peu de la tente un domaine féminin. D'ailleurs, un homme appelle son épouse « ma tente » *(éhan-in)*. On dit aussi qu'il est dangereux de poser sur le rebord d'une tente un petit garçon qui ne marche pas encore. Si par mégarde on s'oublie à le faire, il faut aussitôt le poser de la même manière sur le rebord de sept autres tentes, sous peine de le voir tomber malade et peut-être mourir. Il n'y a en revanche aucun danger à poser une petite fille sur le rebord d'une tente car « la tente lui appartient », elle en est la « gardienne » *(temédilt)* et n'a donc rien à craindre à son contact. On peut certes se demander pourquoi, si le contact avec une tente est pour le petit garçon une source de danger, un contact identique avec sept autres tentes est au contraire un remède. En fait, il faut comprendre que, quand on dit que « la tente est à la femme » ou que « la femme est la gardienne de la tente », on ne fait pas état de telle ou telle tente particulière. Ce qui rend la femme proche de la tente, ce qui en fait la gardienne, c'est le fait qu'elle vit successivement dans deux tentes qui à ses yeux n'en font qu'une. Si un petit garçon à quelque chose à craindre du contact avec une tente, c'est que ce contact risquerait de le lier à cette tente-là, alors que son destin est d'aller d'une tente à une autre tente qu'il n'habitera pas de la même manière. C'est ce destin qu'on rappelle en lui faisant toucher sept autres tentes lorsque par malheur il en a touché une. Alors même qu'il habite encore la tente de sa mère de façon tout aussi plénière que sa sœur, on n'oublie pas que son destin l'appelle à la quitter un jour.

Le mariage est aussi un moment où il est solennellement rappelé que les hommes et les femmes n'ont pas le même statut par rapport à la tente. La tente nuptiale, qui deviendra la tente des nouveaux mariés, est semblable à une tente ordinaire, sauf que les nattes latérales y sont disposées de telle manière qu'on ne peut y entrer ni par l'est ni par l'ouest. Le marié s'y introduit par le nord, et doit pour ce faire marcher à quatre pattes car l'entrait l'empêcherait de faire autrement. Tandis que pour la mariée, les vieilles qui la portent la font entrer par le sud. Mes interlocuteurs commentaient cet usage en disant qu'il était normal que le marié et la mariée entrent dans la tente où ils seront époux par le côté chargé de la valence convenable : masculin pour lui, féminin pour elle. D'ailleurs, si sa qualité d'époux lui est formellement reconnue dès le moment où il entre dans la tente nuptiale, le marié ne peut tout de même pas l'affirmer

effectivement avant que trois nuits se soient passées : c'est en effet le délai qui doit s'écouler avant que le mariage puisse être consommé.

Au bout du compte, on voit donc que, jointes à son orientation toujours la même, les modalités particulières de la transmission de la tente lui confèrent une immuabilité qui est, effectivement semblable à celle du monde. La disposition des campements, leurs emplacements, la situation des hommes par rapport à la tente, tout cela est variable, comme tout l'est dans le monde sublunaire. Mais la tente, elle, est aussi intangible que l'est le ciel empyrée. Les jolies gloses dont j'ai parlé plus haut ne font jamais que poétiser cette réalité à la fois sociologique et topographique. Et de l'intangibilité de la tente, la femme est, comme disent les Touaregs, la gardienne. Voilà donc une société où la femme est, sinon l'avenir de l'homme, du moins la gardienne d'une tente où s'inscrit quelque chose de l'éternité.

On trouve de cela une manière d'écho dans la terminologie de parenté : de même qu'une femme a un statut unique par rapport à la tente, de même elle dispose d'un terme unique pour désigner ses descendants, qui pour elle sont tous des « enfants » *(arraw)* ; tandis que l'homme appelle « neveux » *(tégâzé)* les enfants nés des tentes de ses sœurs, ce qui répond assez bien au fait que, pour qu'une épouse lui donne des « enfants », il doit quitter une tente dont ses sœurs au contraire resteront proches. Plus encore, le voile dont il dissimule son visage – ce voile qu'il prend l'habitude de revêtir à l'époque de sa vie où il s'éloigne de la tente maternelle et qu'il porte au plus haut le jour où les épousailles le font entrer dans une tente étrangère – est aux yeux des Touaregs le signe de son extériorité par rapport à ce domaine féminin qu'est la tente. Cette extériorité l'expose à la malveillance des *kel-esuf*, et il semble que le voile a pour fonction de l'en protéger, alors que les femmes, en raison de leur affinité avec les tentes, en sont plus naturellement protégées. L'unique occasion où cette protection s'abolit est le déménagement : leurs tentes étant repliées, les femmes retrouvent alors l'espace d'un instant des périls qui pour les hommes sont quotidiens, et doivent s'en garder. Comme pour manifester que le port du voile est le lot d'hommes privés de tentes – ou du moins d'une chaleureuse intimité avec les tentes –, on appelle les femmes « celles des tentes » tandis que leurs compagnons sont appelés « les voiles ».

Esquisse de bilan

Le cheminement qui m'avait conduit à ce livre avait été tortueux. Quand j'étais parti pour le Niger, j'emportais avec moi, outre l'œuvre linguistique de Charles de Foucauld, *Les structures élémentaires de la parenté* et mes notes prises dans *Culture and Ecology* de Nicolaisen. L'ethnographe danois avait rapporté de chez les Kel-Ferwan quelques statistiques de mariage d'où il ressortait que les hommes parmi eux épousaient volontiers la fille du frère de leur mère ; au Hoggar par contre, le mariage le plus prisé était celui qui unissait un homme à la fille de la sœur de sa mère. J'étais donc décidé à recueillir des généalogies et à voir ce qu'il en était. Or j'eus le plus grand mal à y parvenir. Ce n'est qu'au bout d'un an que mes hôtes, suffisamment mis en confiance, commencèrent à me dicter les généalogies qu'ils connaissaient. Ces données finirent par être assez abondantes, et j'en ai tiré une « Chronique des Iberdiyanan » que je fis figurer dans l'annexe de ma thèse et dont j'ai repris des éléments dans mon livre. Mais si elles ont eu l'intérêt de m'informer sur l'histoire récente de la tribu qui m'avait accueilli, elles ne présentaient aucune des régularités formelles que j'avais eu la naïveté d'espérer y trouver. Quelques-uns de mes interlocuteurs tenaient cependant à me dire que le mariage entre un homme et la fille du frère de sa mère était de loin le meilleur des mariages, encore que cette dilection volontiers réaffirmée n'eût guère d'effet sur la pratique. Il est vrai qu'un nombre non négligeable des mariages pratiqués au cours de mon séjour correspondait effectivement à ce schéma. Mais il s'agissait de premiers mariages ; or le premier mariage d'un homme ou d'une femme se dissout fréquemment avant d'avoir porté des fruits, si bien qu'il ne laisse pas de trace dans les généalogies. Que penser ? J'ai essayé de répondre à cette question dans l'un des chapitres de mon livre, mais je crois aujourd'hui que la réponse est bien plus simple que je ne l'écrivis alors : épouser la fille du frère de sa mère, c'est pour un homme prendre femme dans le campement où son père avait déjà pris la sienne. Quand ils disent affectionner ce mariage-là, les Touaregs veulent simplement dire qu'un bon fils doit marcher sur les traces de son père. Les jeunes gens encore soumis à leurs parents le font parfois, avant de suivre une voie plus personnelle. Je regrette de ne pas m'être fait cette remarque plus tôt, elle m'aurait permis d'alléger mon livre d'un chapitre bien abscons.

De toute façon, même avant d'avoir commencé à recueillir des généalogies, j'avais fait une découverte dont je perçus assez vite qu'elle était beaucoup plus importante que tout ce que les généalogies pourraient jamais me révéler : la tente appartenait aux femmes. J'avais posé la question négligemment, par scrupule d'ethnographe, la réponse fut un choc et orienta toutes mes investigations ultérieures. Je pense aujourd'hui que tout ce qui s'est écrit depuis Duveyrier au moins sur les femmes touarègues, sur leur liberté d'allure, sur le respect qu'on leur voue, est à rapprocher de ce fait central : elles disposent de leur tente à leur gré.

Je me suis souvent demandé par la suite pourquoi ce que j'avais appris sur la dévolution des tentes m'avait tant impressionné. Avec la distance, la réponse me paraît aujourd'hui très simple : parce que je suis un homme. Je ne pouvais m'empêcher de ressentir une sympathie toute masculine pour tels jeunes gens de mon âge que je voyais piler leur mil dans la petite hutte où ils cohabitaient à quelques-uns à l'écart des campements ; pour tel vieillard qui me prodiguait avec bonté son immense savoir, assis devant la cabane solitaire où son veuvage l'avait réduit à vivre. Et face à ces hommes, je voyais des femmes impérieuses, goguenardes, et parfois impitoyables. Voici ce que j'écrivais dans mon livre d'une jeune femme célèbre alors en pays kel-ferwan pour ses caprices et sa beauté[12] :

> Tima, fille d'Akhmed, de la tribu des Iberdiyanan, avait été mariée contre son gré à un Arabe d'Agadez. Elle s'était inclinée, mais lors de leur nuit de noces, elle dit à son mari : « Sache que tu n'es ici que parce que j'ai peur de mon père ; sache aussi que je n'ai pas peur de toi. Ne t'avise donc pas de me toucher. » C'est du moins ce qu'elle m'a raconté, mais je la crois bien capable d'une telle superbe. On disait d'elle qu'elle était « une beauté qui tue » *(tamejgult ta tenâqqät)* ; elle eut d'innombrables prétendants, et ce n'est qu'à son sixième mari, épousé en 1981, qu'on peut la croire résignée à la monotonie de la vie conjugale. Mais, en 1984, elle avait à nouveau divorcé et laissé à son mari la garde de leur enfant. Sans doute ne se remariera-t-elle plus.

Charles de Foucauld rapporte dans ses *Poésies touarègues* un incident tout à fait semblable survenu au Hoggar en 1891. L'héroïne en était une noble dame universellement célébrée par les poètes du temps, Dâssin Ult Ihemma[13] :

---

[12] Casajus 1987 : 209.
[13] Foucauld 1925-1930, I : 195.

> Amdegh fit une cour assidue à Dâssin et la demanda en mariage à ses proches, qui la lui accordèrent sans la consulter : Dâssin se tut. Amdegh fit les préparatifs de la noce, et les fêtes commencèrent ; quelques heures avant le moment du mariage, pendant la fantasia qui le précédait, Dâssin envoya quelqu'un dire à Amdegh, à l'oreille : « Dâssin te salue, elle te fait dire de chercher femme ailleurs. » Amdegh, en colère, demanda qu'on forçât Dâssin à l'épouser ; la mère de Dâssin refusa d'user de contrainte. Amdegh partit le soir même.

Une autre découverte avait également beaucoup compté pour moi, faite par hasard. Je me souviens parfaitement des circonstances dans lesquelles je la fis, en septembre 1977. Je me trouvais en visite au campement de Bokha, le chef des nobles Irawatan. J'avais déjà des raisons de soupçonner que quelque chose d'important se dissimulait derrière les êtres maléfiques appelés *kel-esuf*. Je posais donc des questions à leur propos, lorsqu'une vieille parente du chef me dit avec de la moquerie dans la voix : « Puisque tu t'intéresses tant aux *kel-esuf*, va dormir cette nuit dans le bois qui est là-bas ! Tous les Kel-Ferwan viendront à toi. » Je ne compris pas immédiatement, puis saisis que ces « Kel-Ferwan » étaient les Kel-Ferwan morts. « Dois-je comprendre, demandai-je lourdement, que les *kel-esuf* sont les morts ? » La vieille mit son voile devant sa bouche en refusant de répondre – car j'avais eu la balourdise de tenir un propos bien omineux –, mais c'était bel et bien ce qu'elle voulait dire. Mis sur la voie, je pus orienter mon écoute, et m'aperçus qu'effectivement, beaucoup de Touaregs considéraient que ces êtres maléfiques qui leur causaient tant de terreur n'étaient rien d'autres que les morts, sortis de la tombe pour tourmenter les vivants. À vrai dire, les conclusions que j'ai tirées de ce fait dans mon premier livre sont un peu excessives ; l'identité entre les *kel-esuf* et les morts y a pris le statut d'une croyance, d'un dogme, alors qu'il ne s'agit probablement que d'une opinion ou même une manière de parler. Je crois avoir mieux fait la part des choses dans le deuxième livre dont je vais parler plus loin, où j'ai été plus attentif aux situations d'énonciation : si croyance il y a, c'est avant tout aux yeux de ceux qui ne la partagent pas, les musulmans zélés qu'elle scandalise.

Il y a en particulier une conclusion que je ne peux plus conserver telle quelle aujourd'hui. Le marié, comme on l'a vu, entre dans la tente nuptiale par le côté masculin. Mais c'est aussi le côté des *kel-esuf*, ce que je me suis mis en peine d'interpréter quand j'ai appris que les *kel-esuf* étaient les morts. C'était

vouloir que mes interlocuteurs soient à chaque instant conscients des analogies, ou des rapprochements auxquels ils se livraient à l'occasion. Ils étaient certes sensibles au fait que, au moment où le marié entrait dans la tente nuptiale, le côté nord apparaissait comme masculin. Leur apparaissait-il aussi comme néfaste en cette occasion ? J'en suis moins sûr aujourd'hui. Tout ce qu'on peut dire est que la mort est présente à l'horizon du mariage. En pays touareg, les tombes sont orientées dans le sens nord-sud, si bien que certains de mes interlocuteurs ont comparé la tente nuptiale, avec ses entrées au nord et au sud, à une tombe. La similitude n'est en réalité qu'approximative puisque les mariés s'allongent dans la tente nuptiale comme ils le feraient dans une tente ordinaire, alors que les morts reposent la tête au sud, tournée vers La Mecque, et les pieds au nord ; mais l'orientation générale que donne à la tente nuptiale la disposition particulière de ses entrées suffisait à la rendre semblable à une tombe aux yeux de mes interlocuteurs. Les deux mariés ont par ailleurs les pieds et les mains enduits de henné, ce qui m'a parfois été comparé à l'ancien usage funèbre qui voulait qu'on enduise de henné les pieds et les mains des morts, ou tout au moins qu'on les lave dans une eau où avaient macéré des feuilles de henné. Voilà donc deux traits du rituel de mariage qui sont associés à des usages funéraires. Il se trouve même un dicton pour associer le mariage et les funérailles : *edubän, ill-é wa n eddunnyät, ill-e wa-n elakhrät* : « il y a le mariage d'ici-bas, il y a le mariage de l'au-delà », où le « mariage de l'au-delà » est la cérémonie des funérailles. Contentons-nous de dire que le mariage est comme la mort un passage, et que l'un et l'autre s'inscrivent dans la tente. Et pour ce qui est du mariage, le passage ne se réalise pas de la même manière pour les hommes et pour les femmes.

Comme on le voit, le bilan que je fais aujourd'hui de ce livre est contrasté. Il avait le mérite de livrer des données inédites sur la condition des femmes – et des hommes par la même occasion – dans la société touarègue. Mais il se ressentait de mes études antérieures. L'exposé des données y avait la netteté d'une épure, la rigueur d'un théorème, le monde ou j'avais vécu avait la cohérence d'un traité d'algèbre. C'était inséparablement un choix

d'écriture et une option épistémologique. Voici comment je m'en expliquais dans l'introduction[14] :

> On peut certes contester l'idée même qu'une société puisse être pensée comme cohérente, et nos propositions en ce sens ont un caractère provisoire. Nous voyons cependant deux raisons de les avancer. Tout d'abord, les Touaregs eux-mêmes sont sensibles au caractère de système que présente le jeu social, et nous verrons comment ils aiment à voir des symétries, des corrélations, des oppositions entre des faits appartenant à des domaines différents de la vie sociale. Beaucoup de rapprochements utilisés dans notre démonstration ont été suggérés par les informateurs ou approuvés par eux lorsque nous les avons interrogés à leur sujet. Ensuite, il existe une institution grâce à laquelle l'administration de la preuve, si l'on peut dire, nous paraît possible. Il s'agit du port du voile masculin, coutume qui n'a cessé d'intriguer les observateurs depuis le Moyen Âge et qui semble bien, au terme de l'analyse proposée ici, livrer quelque chose de son secret. Il y a enfin pour nous une autre raison, plus profonde, de proposer un modèle cohérent des données observées. Il est un fait empirique dont il nous fallait rendre raison : le sentiment des intéressés que ce qu'ils nous disaient, ce qu'ils vivaient, allait de soi. Il allait de soi que la terminologie de parenté devait présenter tel ou tel trait, que les rituels devaient se dérouler de telle manière, que tel acte était recommandé et tel autre répréhensible. Ce sentiment que tout dans l'univers social va de soi, nous pouvions le comprendre et nous en soucier, mais nous ne pouvions jamais, sauf sur quelques détails, le partager. Nous pouvions saisir l'importance de tel ou tel fait social mais non éprouver le sentiment qu'il allait de soi. Il y a là, entre l'ethnographe né dans une certaine société et la société qui l'accueille, une barrière que ni la connaissance de la langue, ni une longue accoutumance, ni même l'amitié, voire l'affection, ne peuvent lui permettre de franchir. Et pourtant il nous fallait transposer ce sentiment. Dans un livre écrit en français, selon les lois d'un certain genre, seule la cohérence peut le transposer. Ce qui dans la conscience d'un Touareg s'impose comme allant de soi, ce qui dans la conscience de l'ethnographe s'impose comme ayant de l'importance, devient dans ce livre ce qui est imposé par la nécessité d'une certaine cohérence.

Ce dont faisaient part ces lignes écrites dans un certain désenchantement, c'est, pour parler comme Geertz, de la difficulté « à négocier le passage de ce qu'on a vécu "ailleurs" à ce que l'on dit "ici" »[15]. Mais au moment même où j'écrivais cela (comme souvent, l'introduction fut rédigée alors que le livre était achevé), je sentais bien qu'il me faudrait un jour le négocier autrement. Le livre où j'y parvins, d'une manière qui aujourd'hui

[14] Casajus 1987 : 17-18.
[15] Geertz 1996 : 82.

me paraît bien plus satisfaisante, j'ai mis treize ans à l'écrire. *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg* a paru en 2000.

Gens de parole

Que ce second ouvrage représentât pour moi une rupture avec le type d'anthropologie que j'avais pratiquée dans le premier, l'introduction le laissait entendre[16] :

> Le point de départ [de ce livre] est un constat apparemment trivial mais dont nous négligeons trop souvent de tirer toutes les conséquences : la matière première de nos travaux d'ethnologues n'est rien d'autre que la parole de ceux qui nous accueillent et nous accordent l'hospitalité durant ce que nous appelons nos années de terrain. Le problème est que nous ne traitons pas toujours avec les égards qu'elles méritent ces paroles dont nos hôtes nous font présent. Nous les notons, les enregistrons, les méditons… et parfois oublions de les écouter, anxieux que nous sommes d'explorer le monde et l'arrière-monde dont nous les croyons la trace. Or ceux qui nous parlent ne nous demandent pas d'interpréter leurs dires, mais simplement de les écouter. Il y a là de notre part une hybris interprétative qui est en France le démon familier de la profession. Ce livre se propose de considérer pour elles-mêmes ces paroles mal écoutées ; sans chercher à faire surgir derrière elles un secret caché à ceux-là mêmes qui les proféraient, il s'arrête aux menues circonstances de leur profération.

En clair, j'entendais rendre au plus près ce qu'avait été la réalité de mon expérience ethnographique. J'avais été plongé dans un continuum langagier dont le livre essayait de rendre le grain et la teneur. Il ne s'agissait pas, selon la vogue post-moderne qui sévissait alors, de me mettre en scène, de produire un livre pluriel où plusieurs voix se feraient entendre. C'est moi qui prenais la responsabilité du livre et c'est des Touaregs que je parlais. Mais je m'efforçais d'en parler tels que je les avais entendus parler d'eux-mêmes.

Les trois premiers chapitres les dépeignaient en hommes de paroles, eux qui se désignent précisément comme les « gens de la langue touarègue » (*kel-temacheq*) ou les « gens de la parole » (*kel-awal*). Une parole dont ils se font une conception très singulière. Ils privilégient en effet un mode langagier appelé *tangält*, terme que le *Dictionnaire touareg-français* de Charles de Foucauld rend par : « paroles qui, sous leur sens apparent, ont un autre sens

[16] Casajus 2000 : 11-12.

qui est caché ; paroles qui, outre leur sens apparent et manifeste, en ont un autre énigmatique et caché[17]. » C'est une traduction un peu approximative.
Mes interlocuteurs associaient ce mot au verbe *ungal*, qui signifie notamment « être noircie par le koheul (en parlant d'une paupière) » et au nom *engäl*, qui désigne un animal au pelage gris souris. La racine NGL sur laquelle est formée *tangält* serait donc le support de notions se rapportant plutôt au domaine visuel. L'un d'eux avait abondé en ce sens en disant : *« Tangält : awal iha defu, wer täré ad-yembegh »* : « La *tangält*, [c'est une] parole [dans laquelle] il y a de la pénombre, tu ne veux pas qu'elle ressorte [= qu'elle soit évidente]. » Ce mot de « pénombre » est important, tout comme les sont les nuances de couleurs évoquées par *ungal* et *engäl* : le gris n'est pas le noir, ni la pénombre l'obscurité. Il existe une autre parole, appelée *tagennegent*, terme qu'on peut traduire par « l'obscure » ou « la dissimulée » ; c'est le verlan ou le javanais que les jeunes gens utilisent lorsqu'ils veulent rester incompris d'un tiers. Le qualificatif d'« énigmatique » de Charles de Foucauld s'applique assez bien à *tagennegent*, tandis que la *tangält*, pénombreuse sans être obscure, voile tout en laissant deviner, comme l'élégante qui n'ourle sa paupière d'une ombre de koheul que pour en mieux souligner le contour. Qui parle par *tangält* laisse dans la pénombre le sens, la valeur, la visée ou le destinataire de ses paroles.

La *tangält*, comme tous les usages langagiers décrits dans le livre, marque une certaine répugnance à proférer sa parole en pleine lumière, à s'en affirmer trop abruptement comme l'auteur, à dévoiler à travers elle quelque chose de soi. La même répugnance se retrouve dans la poésie, à laquelle l'ouvrage consacrait deux chapitres. Là encore, c'était me conformer à la réalité de mon expérience de terrain, et faire la part de tout le temps que j'avais dédié au recueil des poèmes et à leur traduction. Ce que j'appelle poème depuis le début de ce texte, c'est ce que les Touaregs nigériens désignent sous le nom de *teshewit* (pl. *tishiwey*), mot dérivé du verbe *awey* qui signifie : « porter », « faire route durant un certain laps de temps (on dit qu'on porte la nuit, qu'on porte l'hiver, ou qu'on porte le chemin) », « réciter ou composer une pièce de vers ». La troisième acception semble liée aux deux premières par l'idée que réciter un poème (le réciter intérieurement si on le

[17] Foucauld, 1951-1952, III, p. 1332.

compose), c'est le porter, en prendre la responsabilité durant le temps de sa récitation. Un poème apparaît ici comme un objet verbal dont la profération s'inscrit dans le temps. Sans doute en est-il de même de toutes les paroles, mais le rythme imprimé à la parole poétique par les règles de la prosodie rend plus sensible la succession des instants qui passent tandis que résonne la voix du récitant. Notons que si « porter » un poème, c'est indifféremment le « composer » ou le « réciter », il existe un verbe *astegh* désignant spécifiquement l'acte de chanter ou de psalmodier une pièce de vers. Les *tishiwey* ne sont pas le seul genre versifié que connaissent ces Touaregs : les femmes ou les forgerons exécutent lors des fêtes familiales ou religieuses des chants *(izelitän)* dont nous verrons qu'ils ne sont pas composés dans les mêmes conditions que les *tishiwey*. Dans les parlers septentrionaux, *teshewit* devient *tesawit* (pl. *tsiway*) et son sens s'étend : il désigne tous les genres versifiés, aussi bien les chants de fêtes que les pièces comparables à celles que les parlers du sud appellent *teshewit*.

Le maître mot de la poésie, dans son versant élégiaque, est *esuf*, terme qui désigne aussi bien la situation et les sentiments du délaissé que les lieux désertés par les hommes. À ces acceptions qu'il partage avec notre « solitude », le mot ajoute une connotation qui lui est propre : celui dont les Touaregs disent qu'« il est dans l'*esuf* », ou que « l'*esuf* est en lui » (*iha esuf* ou *ih-é esuf*), est accompagné dans sa solitude par le souvenir des moments enfuis où elle ne l'habitait pas. L'*esuf* est la solitude mêlée au sentiment vif encore d'une présence maintenant abolie. Fréquente dans les conversations comme dans les poésies, une expression qu'on peut traduire par « il (ou elle) me manque » laisse bien percevoir cette connotation : « son *esuf* est en moi » *(ih-i esuf-nét)*. L'*esuf* de celui qui me manque est une solitude pleine de sa présence. Les poètes sont censés composer leurs vers lorsqu'ils sont dans la solitude, dans l'*esuf*. Il est même des poèmes où l'*esuf* est explicitement présenté, de concert avec la « pensée tourmenteuse » *(emédran)*, comme source d'inspiration poétique.

Souffrir la passion amoureuse, c'est dans la langue poétique avoir l'âme brûlante ; l'amour est « brûlant comme le vent d'été », il est « plus brûlant que de la terre sur laquelle est un brasier, plus brûlant / que les balles des Turcs

reçues en plein front » ; le narrateur est rongé d'une soif ardente, son cœur est « semblable à un tison enflammé / sur lequel souffle le vent et qui brûle de tous côtés ». Nombreuses sont les traditions littéraires pour lesquelles la passion amoureuse est un feu qui dévore l'âme, mais il est remarquable que cette ardeur, cette soif, dont souffre le narrateur amoureux se superposent ici à la soif réelle dont risque de souffrir quiconque va son chemin dans le désert. L'*esuf* comme désert aussi bien que l'*esuf* comme solitude font tous deux naître une soif, l'une réelle, l'autre figurée, qui parfois se confondent. Témoins ces vers du poète Kourman agg-Elselisu déjà cité :

> Dans mon âme brûlante un brasier flamboyait
> Et je cherchais en vain l'eau dont me rafraîchir…

Le cheminement de ce narrateur dolent vers une tente lointaine d'où lui viendra peut-être la consolation de son tourment me paraît être la transposition poétique du fait que les hommes sont toujours, de par leur place dans le jeu social, éloignés de la tente. Le voile qu'ils rabattent sur leur front et sur leur bouche rappelle à chaque instant la solitude dont ils se protègent, et où les plus talentueux tirent la matière de poèmes qui les peignent tels qu'en son principe la société les fait être : loin des tentes.

Domaine de ces *kel-esuf* par lesquels l'homme ordinaire craint d'être frappé de mutisme ou de folie, la solitude est donc aussi le lieu où les poètes disent puiser leur inspiration. Dans ce paradoxe, je vois une conséquence outrée de l'obligation faite à l'homme bien né de proférer ses paroles les plus quotidiennes dans une pénombre qui les fait confiner à une manière de silence.

L'accès au langage n'est pas aux yeux des Touaregs le même pour tous. L'art du bien-parler est vu comme l'apanage des aristocrates, le seul que leur aient laissé les misères du temps, tandis qu'une indélébile réputation de grossièreté verbale s'attache aux hommes du commun : celui auquel vous parlez sait votre place dans la hiérarchie sociale et ne vous accorde pas la même écoute selon que vous êtes noble ou ignoble.

J'ai donc eu à écouter ce que les Touaregs disent aujourd'hui de la hiérarchie sociale, que leurs propos se rapportent au présent ou à un passé dont le souvenir peu à peu s'estompe ; j'ai aussi recherché les traces de ce passé dans les poèmes guerriers encore recueillis au début du XXe siècle. Le chapitre

où je les commente est l'aboutissement d'une recherche entreprise au début des années 1990. À cette époque, les événements qui survenaient au Niger et au Mali m'ont conduit à revenir sur le problème de la guerre déjà évoqué par *La tente dans la solitude*. En 1992, j'avais consacré un article à l'attitude des intellectuels touaregs au début de l'engagement du processus démocratique au Niger ; je m'étais ensuite interrogé dans un article publié en 1995 par les *Cahiers d'études africaines* sur le rôle trouble que des milieux français trop heureux de voir mis à mal les États issus des indépendances ont joué auprès des rebelles touaregs (voir livret joint[18]) ; puis j'avais choisi de prendre du recul et d'examiner ce qu'il en était de cette « nation » touarègue précoloniale dont certains des rebelles agitaient le fallacieux étendard. Outre ce qu'on sait par les archives ou par des chroniques locales de l'histoire de la région, j'avais dépouillé à cette fin les poèmes recueillis en 1907 par Charles de Foucauld, un document sous-utilisé à mon sens par les chercheurs alors qu'il représente pourtant l'unique parole que nous aient laissée des Touaregs encore indépendants.

Les presque six mille vers de ce corpus font apparaître que, lors des guerres entre Touaregs, les hostilités militaires s'accompagnaient toujours d'hostilités poétiques, au point que les poèmes échangés par les adversaires constituaient une composante à part entière de la guerre autant qu'un de ses ornements. Dans ces poèmes, mon adversaire est un proche que j'appelle par son nom. Les termes dans lesquels je l'apostrophe ne diffèrent qu'en degré de ceux dont j'use lorsque je converse poétiquement avec mes contribules, et les images dont j'orne alors mon propos sont souvent semblables à celles dont je nourris les poèmes que je destine aux miens. Je sais qu'il partage le même éthos que moi et que les actes dont je m'enorgueillis sont ceux-là mêmes dont il se ferait gloire s'il les commettait. C'est pourquoi, en même temps que je lui porte mes coups, j'ai à cœur que lui parviennent des poèmes où je les célèbre, et il me répond à son tour mot pour mot tandis qu'il me rend coup pour coup. D'ailleurs, les femmes que je prends si volontiers à témoin de ma vaillance sont aussi bien les siennes que mes propres amies, tant je suis sûr que de son côté comme du mien, les canons de la valeur sont les mêmes. À ce semblable,

[18] 1995. Les amis français de la « cause touarègue » (note critique), *Cahiers d'études africaines* 137 : 237-250. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00008323/en/]

ce frère contre qui toujours je guerroie, me lient de secrètes connivences, que nos poèmes indéfiniment échangés ne cessent de trahir.

Tout cela donne à la guerre, lorsqu'elle déchirait les Touaregs, tous les caractères de la guerre civile. Ce n'est pas tant que nous soyons en présence d'une entité politique bien circonscrite à l'intérieur de laquelle une guerre se définissant comme civile s'opposerait à la guerre étrangère ; mais plutôt, à l'inverse, que la *civilité* dont ces poèmes imprègnent la guerre intestine autorise à parler d'une *cité* touarègue, ou d'un *monde* touareg – au sens où Jean-Pierre Vernant évoque « un monde grec qui, dans leur affrontement même, rassemble les cités en une communauté unie par la langue, la religion, les mœurs, les formes de vie sociale, les modes de pensée[19] ». Si l'on tient à parler d'une « nation touarègue », c'est en ce sens-là.

Les guerres étrangères ne donnaient en revanche pas lieu à des poèmes, du moins pas de ceux qu'on échangeait avec les adversaires. Au contraire des guerres de conquête où l'aristocratie pourchassait la gloire, elles furent souvent vécues comme des guerres saintes et étaient parfois conduites par des hommes de petite naissance. Au nord du Niger, ces guerres ont fait jouer un rôle important au sultanat d'Agadez, une institution qui nous est connue depuis le XVIIIe siècle grâce à des chroniques locales dont l'avant-dernier chapitre de mon ouvrage proposait une relecture. Réputé descendre d'une concubine noire du sultan d'Istanbul, le sultan d'Agadez est à la fois respecté pour sa sainteté et méprisé à cause de son origine servile, ambivalence qui marque bien son extériorité par rapport à la hiérarchie donnant aux nobles la précellence sur les roturiers et les esclaves. Des réformateurs religieux comme Jilani au début du XIXe siècle ou Kaosen au début du XXe siècle partageaient la même ambivalence ; tous deux conduisirent des guerres saintes à l'occasion desquelles ils tentèrent de dépasser les clivages internes au monde touareg, et tous deux eurent du mal à faire oublier à leurs contribules la médiocrité de leur extraction.

S'il est vrai que le monde touareg est d'abord un ensemble linguistique, on voit donc que cette communauté de langue a des prolongements au niveau du politique. En effet, la langue que les Touaregs partagent est aussi celle dont

[19] Vernant 1968 : 20.

ils usaient dans les poèmes qu'ils s'adressaient les uns aux autres, dans la paix comme dans la guerre, en deçà comme au-delà des frontières qui les séparaient les uns des autres. Et ces poèmes font paradoxalement apparaître que l'appartenance à une même communauté – linguistique et culturelle – leur était peut-être plus sensible dans ces guerres intestines tissées de connivence et bruissant de poèmes échangés que dans le silence des guerres étrangères.

Après avoir parlé des mots de tous les jours, puis des mots que les poètes assemblent selon la loi du mètre et du rythme, l'ouvrage en venait dans son dernier chapitre à ceux que les lettrés musulmans murmurent à voix basse dans une langue comprise d'eux seuls ; et ces mots sont d'une religion qui fait de tous, l'aristocrate soucieux du beau-parler comme l'homme du commun à la parole réputée malhabile, des égaux devant le Très-Haut. Car les musulmans que sont les « gens de la langue touarègue » savent bien que la langue du Coran n'est pas la leur : les anciens Grecs croyaient que les dieux parlaient leur langue, eux se prosternent cinq fois le jour devant un Dieu dont le message a été délivré en arabe. Leur langue les installe dans leur spécificité et les oppose à tous les autres hommes ; l'adhésion à la religion du Livre les fait membres de la communauté des Croyants et les installe dans l'universel. Double appartenance qui est le lot de tous les musulmans, vécue ici avec plus d'acuité du fait que l'une de ces appartenances est définie par la possession d'une langue. Musulmans, les Touaregs ne peuvent être impunément les gens de la parole.

De l'écriture ethnographique

Dans ce livre comme dans le premier, le travail d'écriture était inséparable de l'exigence épistémologique. Et je crois que c'est le lot de notre discipline. Les objets auxquels le chercheur applique sa réflexion ne sont jamais clairement circonscrits. Il faut d'abord leur donner un contour, ce qui est déjà une transposition. Dans le cas de l'ethnologue, l'objet à travailler est l'ensemble de ses carnets de notes, nimbé du halo de ses souvenirs, et cet objet est lui-même la transposition d'une multitude d'événements singuliers et de proférations orales. L'ethnologue travaille donc à partir de moments de vie, moments de sa vie, de la vie de ses hôtes. Chacune des sciences historiques a

sa manière particulière de constituer ses sources. Les sources de l'historien sont des objets déposés dans des lieux clos, stockés dans ces contenants également clos qu'on appelle des cartons, et confiés à la garde d'un officiant spécifique : l'archiviste. Il n'en est pas de même pour l'ethnologue ou le sociologue, qu'il n'y a pas lieu de distinguer sous ce rapport. Comme l'a écrit Daniel Fabre, « l'ethnologue, au fur et à mesure qu'il perçoit, décrit et comprend un univers social, sécrète en quelque sorte ses propres sources : le mouvement de production des données est bien inséparable de celui qui construit l'objet de connaissance[20] ». Lorsque, de surcroît, cet ethnologue – ou ce sociologue – pratique l'enquête de terrain, son matériau a un caractère biographique, et pour partie autobiographique. Pour puiser la matière première d'un artefact qui fasse sens dans l'univers qui le recevra, il doit donc tailler dans du vif. C'est ce travail que j'appelle ici « travail d'écriture », et je ne suis pas le premier à le faire. Jan-Lodewicjk Grootaers ne faisait rien d'autre quand il soulignait que « toute ethnologie est avant tout une ethno-*graphie*[21] ». Je voudrais qu'on pèse ce mot d'« écriture ». Certains collègues ne l'aiment guère, attribuant à qui l'emploie l'hypocondriaque désir de laisser sourdre dans son travail l'expression de sa subjectivité. D'autres, au contraire, le mettent en exergue pour proclamer, à tort, que l'ethnologie relève de la littérature. Or, écrire, au sens que je donne ici au mot, c'est tout simplement faire notre métier en pleine connaissance de ce qu'il suppose, à savoir transformer en un texte une réalité et une expérience qui, n'en déplaise à un post-modernisme aujourd'hui un peu passé de mode, n'est pas de l'ordre du texte. Il n'y a pas de recette sur la bonne manière d'opérer cette transformation. Il faut simplement être conscient du fait qu'il s'agit d'une transformation, et être attentif au travail d'écriture à quoi elle revient. D'avoir opté successivement pour deux choix d'écriture, c'est-à-dire pour deux manières différentes de faire mon métier, m'a rendu palpable le fait que l'écriture est dans notre métier l'acte cardinal. Dans ce passage d'une écriture à une autre, et partant d'une anthropologie à une autre, j'ai revécu en raccourci, et sans à l'époque en avoir une claire conscience, le glissement de paradigme que l'anthropologie avait connu au cours des décennies

[20] Fabre 1986.
[21] Grootaers 2001-2002 : 75.

précédentes, et qu'un James Clifford, par exemple, a bien retracé[22]. Après avoir cru pouvoir restituer une totalité, j'étais plus modestement revenu à la relation de moments d'interaction langagière.

À vrai dire, bien que j'aie mentionné James Clifford, et plus haut Clifford Geertz, ce n'est pas sur ce genre d'écrits que je m'appuyais à l'époque où j'opérais, non sans tourments, cette mutation. Je ne les ai étudiés qu'un peu plus tard, pour m'apercevoir après coup que mon lot n'avait jamais été que celui de toute la profession. En fait, mes références étaient alors tout autres, occupé que j'étais à relire quelques ancêtres de la discipline. Je crus déceler dans *L'Esprit des lois* ce balancement que je vivais dans mon propre travail, entre le souci de la cohérence formelle et celui de rendre une atmosphère. Le premier souci me semblait apparaître dans la typologie ternaire des formes de gouvernement, le second dans la notion d'« esprit général d'une nation »[23]. Peut-être ne faisais-je là que projeter dans mes lectures les préoccupations qui étaient alors les miennes. Toujours est-il que cette constatation m'encouragea à poursuivre pour elle-même une relecture de Montesquieu. Deux articles inclus dans le livret joint ont consigné les résultats de cette relecture. Dans le premier, publié en 1995[24], j'ai tenté de faire ressortir l'ancienneté de certains traits de l'écriture monographique. Analysant le type d'écriture pratiqué par Montesquieu, j'ai relevé la récurrence jusque dans des textes contemporains de procédés d'exposition et d'argumentation déjà mis en œuvre dans *L'Esprit des lois*. Les auteurs que j'ai confrontés à Montesquieu dans ce texte sont, pour l'essentiel, Tocqueville, Bouglé et Dumont. Ce travail a été en même temps l'occasion d'aborder certains points obscurs de la sociologie dumontienne. Dans le second, publié l'année suivante[25], j'ai considéré les malentendus et les distorsions au prix desquels la typologie des formes de gouvernement de Montesquieu s'est retrouvée chez Tocqueville puis chez Durkheim. J'ai observé notamment que, dans la thèse latine qu'il lui a consacrée, Durkheim a lu Montesquieu à travers le prisme des

---

[22] Clifford 1983.

[23] Livre 27 de *L'Esprit des lois*.

[24] 1995. De *L'Esprit des lois* à *Homo hierarchicus*, ou ce que la monographie doit à Montesquieu, *L'Ethnographie* 91, 1 : 91-109. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00004543]

[25] 1996. Montesquieu, Tocqueville, Durkheim, variations autour d'une typologie, *L'Homme* 140 : 7-24. (accessible sur www.persee.fr)

catégories alors en germe de sa propre sociologie, ce qui l'a curieusement amené à assimiler – à tort comme je crois l'avoir montré – la séparation des pouvoirs selon Montesquieu à la notion de division du travail qu'il était en train d'élaborer. Ces deux articles faisaient suite à un article plus ancien, également inclus dans le livret joint, où j'avais appliqué un effort d'exégèse comparable à *L'essai sur le don*[26]. Là, c'était la notion de *mana*, telle qu'il l'avait élaborée dans son article sur la magie, que Mauss a transposée dans son analyse du célèbre discours de Tamati Ranaïpiri. J'ai également inclus dans le livret joint un article d'inspiration voisine, qui exposait brièvement comment l'école durkheimienne avait fabriqué la notion qu'elle a baptisée du terme de « sacré »[27].

Dans la même veine, j'ai réfléchi au cours de ces années sur les limites de l'utilisation des mathématiques dans les sciences humaines. Dans mon esprit, cette réflexion est inséparable de celle que je conduisais sur l'écriture ethnographique, car il s'agissait toujours d'interroger le régime épistémologique auquel notre discipline est soumise. Mon travail sur ce point a surtout consisté en notes critiques ou en mises en garde – de la littérature grise pour l'essentiel –, où j'ai employé ma formation antérieure à dissiper les mirages où quelques-uns s'égaraient alors. Ces égarés ne sont plus très nombreux aujourd'hui, c'est pourquoi je n'ai mis dans le livret joint qu'un seul des textes inspirés par cette réflexion[28]. En revanche, il me paraît utile de la synthétiser brièvement, car elle m'a peu à peu permis de sereinement congédier en moi le mathématicien que j'avais envisagé d'être.

J'ai notamment insisté sur le fait que l'usage éventuel d'un outil mathématique en anthropologie n'a pas en soi de signification épistémologique, celle-ci dépendant du travail d'élaboration qui doit en principe le précéder. Et cela ne tient pas au régime épistémologique sous lequel fonctionne l'anthropologie, car on peut dire exactement la même chose de la physique. Ne prenons qu'un exemple, celui de la théorie de la relativité

---

[26] 1984. L'énigme de la troisième personne, *in* J.-C. Galley (éd.) *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales : 65-78.

[27] 1990. Article « Sacré », *in Encyclopaedia Universalis*, t. 20 : 456-459 & 462.

[28] 1994. L' hypercube est-il bon à penser ? (note critique), *L'Homme* 130 : 111-118. (accessible sur www.persee.fr)

restreinte, exemplaire du fait de la disproportion entre la profondeur des idées physiques mises en oeuvre et la simplicité de l'appareil mathématique chargé de les traduire (un élève de seconde le maîtrise). Le point de départ d'Einstein est le constat que la vitesse de la lumière dans un repère ne dépend pas de celle de la source émettrice. Une fois ce constat fait, qui n'a de sens qu'à l'intérieur de la physique (car il n'y a après tout ni horloge ni lumière dans l'univers mathématique), viennent la traduction et l'exploitation mathématiques. Loin de demander aux mathématiques des idées, Einstein leur demande, à la fin de sa réflexion, de traduire des intuitions de physicien.

On rencontre des phénomènes analogues même lorsque le physicien a commencé, avec des mathématiques brinquebalantes, à bricoler un modèle ; ainsi lorsque Dirac, pour des raisons qui s'imposaient à lui en tant que physicien, se permet dans l'étude des phénomènes électriques des constructions n'ayant aucun sens dans les mathématiques de l'époque (par exemple, en dérivant des fonctions discontinues). Ce n'est que quelques décennies plus tard que Laurent Schwartz a mis au point la théorie des distributions, qui justifie ces hérésies. Loin donc d'emprunter des idées toutes faites aux mathématiques, le modèle bricolé de Dirac, poussé par ses intuitions de physicien, force l'appareillage mathématique utilisé à prendre une direction que les mathématiques du temps ne lui permettaient pas encore de prendre. Ces exemples, classiques, donnent une idée de la façon dont une science épistémologiquement adulte utilise les mathématiques, et à quel point elle n'a pas à mendier ailleurs des idées qui lui viennent d'elle-même.

Qu'en est-il des quelques cas où l'anthropologie a eu recours aux mathématiques ? L'utilisation de la théorie des groupes pour la description des systèmes de parenté australiens rappelle ce qu'on trouve en physique puisque les modèles proposés par Weil ou Courrèges ne représentent rien d'autre qu'une traduction mathématique terme à terme des modèles bricolés par les anthropologues. Les idées anthropologiques sont premières et les mathématiques ne font que les traduire ; tout ce que peut produire la logique interne du modèle mathématique est déjà impliqué par la logique du modèle anthropologique. Cette adéquation entre modèle bricolé et modèle mathématique va même au-delà de ce qu'on peut rencontrer en physique car le

modèle mathématique se contente ici de répéter dans un autre langage ce qu'a déjà dit le modèle anthropologique, alors que si les modèles mathématiques utilisés par les physiciens prennent leur point de départ dans les idées physiques, ils les exploitent et permettent d'aller au-delà en fournissant la matière à des hypothèses que l'expérience pourra tester. Il n'en est rien dans les développements de Weil et Courrèges, de sorte que la mathématisation de la réflexion sur la parenté, si elle est parfaitement légitime, ne peut laisser espérer de résultats réellement nouveaux. Entendons-nous bien. Ce n'est pas la mathématisation des données en elle-même qui est stérile, mais la trop parfaite adéquation du langage mathématique au langage naïf de l'anthropologue. Peut-être faut-il aussi ajouter que le choix même d'isoler dans l'analyse les faits de parenté, qui était la condition nécessaire de leur mathématisation, impliquait une certaine asphyxie à terme de toute réflexion conduite sur eux. Autrement dit, la relative stérilité du modèle mathématique n'était que la traduction d'une stérilité inévitable dès le début.

Ces remarques doivent cependant être nuancées. Ainsi, j'ai été frappé à la relecture des *Structures élémentaires de la parenté*, devant le coup de force que l'auteur s'autorise à faire en imaginant que la règle normale et la règle optionnelle de mariage chez les Murngin alternent de père en fils. Cela ressemblait par trop à une hypothèse *ad hoc*. Or, il est intéressant de voir que Weil et Courrèges ont démontré que, parmi les modèles simples qu'on peut imaginer, c'est le seul viable. Autrement dit, ce qu'un Lévi-Straus intuitif et audacieux avait perçu sans pouvoir s'en justifier, ils l'ont démontré. Voilà donc un cas où la mathématisation du modèle anthropologique justifiait *a posteriori* les options de l'anthropologue. On peut d'ailleurs se demander dans quel ordre les découvertes se sont faites. Quand André Weil a-t-il écrit son « Annexe » ? Si c'est après que Lévi-Strauss ait achevé ses *Structures*, ou du moins son développement sur les Murngin, alors le mathématicien n'a fait qu'apporter sa caution à un texte déjà écrit. Si c'est avant, comme Weil semble l'insinuer dans ses souvenirs[29], alors nous serions dans un cas où la mathématisation a été réellement utile à l'anthropologue. Il y aurait en tout cas un point d'historiographie à trancher.

[29] Weil 1980 : 562.

De plus, la modélisation peut permettre dans certains cas d'apercevoir les limites d'une formalisation naïve qui, l'anthropologue travaillant en général très en deçà des conditions limites des systèmes qu'il utilise, pourraient sans cela passer inaperçues. Ainsi, Weil et Courrèges ont fait apparaître que, telle que Lévi-Strauss en a dessiné l'épure, la société Murngin se composerait de deux groupes sans rapport matrimonial l'un avec l'autre. Ce qui signifiait, ou que l'analyse anthropologique était inadéquate, ou que les Murgin formaient une société d'un genre inédit méritant d'être étudié comme tel. Là encore, s'il était avéré, ce serait un résultat d'ordre sociologique à mettre au crédit de la mathématisation. Mais les anthropologues ne semblent guère s'en être aperçu et ont continué benoîtement à fabriquer des modèles du même type.

Enfin, la mise au point d'un langage approprié et économique n'est jamais inutile. Rappelons-nous par exemple ce que Louis Dumont a écrit de la parenté australienne. Alors que Radcliffe-Brown, et Lévi-Strauss après lui, expliquaient l'alternance entre générations (l'homme n'appartient pas à la section de son père mais à celle de son grand-père) par l'effet combiné des filiations matrilinéaire et patrilinéaire, Louis Dumont y a vu un fait *sui generis* à poser avant d'invoquer toute règle de mariage : au contraire de nous, les Australiens ne pensent pas la succession des générations comme une ligne continue, mais comme une alternance de deux positions[30]. C'est un profond apport sociologique que d'avoir remarqué ce fait (qui n'est pas totalement absent de nos sociétés, où les relations sont parfois plus faciles entre générations de même parité qu'entre générations consécutives[31]), et aucune mathématisation n'y a aidé. Il n'en demeure pas moins que les modèles mathématiques adoptés par Weil supposent le même genre d'opération cognitive que celle que Dumont attribue aux Australiens. En effet, l'objet mathématique utilisé par Weil est de la forme $(Z/2Z)^n$. Or passer de l'ensemble Z des entiers relatifs au groupe Z/2Z des entiers modulo 2 revient exactement à passer d'une ligne continue (… -n… -2, -1, 0, 1, 2… n…) à une alternance de deux positions (en gros, la position « pair » et la position « impair »). Nous sommes dans un cas où l'objet mathématique adopté est une

[30] Dumont 1975 : 126.
[31] Dumont 1991 : 209-211.

image « naturelle » et élégante de la démarche de pensée que Dumont attribue aux Australiens eux-mêmes : ils savent tout comme nous que les générations se succèdent irréversiblement, mais attribuent une valence commune aux générations de même parité. C'est exactement ainsi que nous appréhendons la suite des nombres, qui dans leur consécution inexorable sont alternativement pairs et impairs.

D'une manière générale, je dirais que le fait d'avoir une vision claire du modèle mathématique qu'on pourrait éventuellement appliquer à ses données peut aider à les formuler de manière plus économique. Ce que j'ai écrit des terminologies de parenté touarègues était susceptible d'être traduit dans un langage algébrique ; je ne l'ai pas fait, car ç'eût été d'une inutile cuistrerie, mais de savoir que la chose était possible m'a aidé à rédiger le chapitre que *La tente dans la solitude* leur consacrait. De même, quand je me suis plus tard intéressé à la géomancie touarègue (voir le livret joint[32]), je me suis trouvé confronté à un problème qui était, dès le départ, un problème d'algèbre : il s'agissait de trouver la loi de correspondance entre une série de séquences divinatoires et la série des traductions que leur donnait le devin interrogé. Envisager l'affaire comme un problème d'algèbre m'a aidé à orienter mes questions au moment de l'enquête, et à en traiter les résultats ensuite.

Notons que nous ne sortons pas ici de nos tâches d'écriture. Pour l'essentiel, la commodité des mathématiques tient à ce qu'elles sont une *langue* bien adaptée à l'exposé de certains problèmes. On peut s'exprimer directement dans cette langue, comme l'ont fait Courrèges et Weil. On peut aussi, comme je l'ai fait une ou deux fois, traduire en français ce qui avait d'abord été pensé dans le langage des mathématiques. J'ajouterai que je me suis parfois trouvé bien, quand j'ai eu à donner des enseignements sur la parenté, à traduire à mes étudiants ce que Weil et Courrèges avaient écrit dans leur langue. Le résultat m'en paraissait plus clair et plus simple que ne l'aurait été la paraphrase des *Structures élémentaires*.

Au contraire de ce qu'il en a été pour la parenté, les modèles faisant intervenir certaines figures topologiques paradoxales (bande de Moebius,

---

[32] 1993. Un document sur la géomancie touarègue, *in À la croisée des études Libyco-berbères. Mélanges offerts à P. Galand-Pernet et L. Galand*, Paris, Geuthner : 467-486.

bouteille de Klein, catastrophes…) ne présentent pas cette adéquation terme à terme avec les données anthropologiques qu'ils prétendent éclairer. À l'insu des chercheurs qui les utilisent, seule une petite partie des propriétés de ces objets est utilisée. De sorte qu'en faisant fonctionner le modèle mathématique (qui se réduit souvent ici à une simple figure géométrique), on ne sait pas si les propriétés qui apparaissent traduisent ou non une propriété du modèle bricolé ayant servi de point de départ. On peut donc dire ici que la mathématisation est illégitime, ou du moins périlleuse. Elle l'est aussi en ce que les faits anthropologiques très disparates qu'on prétend modéliser ne présentent pas entre eux les liens formels qui justifieraient qu'une seule figure puisse les modéliser tous à la fois. L'établissement de ces liens formels aurait dû être une tâche préalable à l'utilisation de l'outil mathématique, et c'était une tâche d'anthropologue. Eût-elle été accomplie, cette tâche aurait sans doute fait apparaître l'inutilité du recours hâtif à un outil extérieur. Au contraire du physicien, l'anthropologue va ici demander aux mathématiques des idées qu'il n'a pas su avoir par lui-même, de sorte que l'usage des mathématique l'éloigne de l'attitude épistémologique du physicien au lieu de l'en rapprocher.

En somme, un bilan mitigé quoique non nul. Ne voulant cependant pas me contenter de remarques aussi limitées, j'ai essayé par ailleurs de faire valoir ce que ces limites révèlent du régime épistémologique sous lequel nos disciplines fonctionnent. Outre les raisons avancées par Jean-Claude Passeron dans *Le raisonnement sociologique*[33], il me semble qu'on peut invoquer le fait que nos concepts et nos idées ne sont jamais totalement séparables du contexte d'écriture qui les a vus naître. En mathématique, un « groupe fini commutatif » garde son identité quel que soit le raisonnement dans lequel le chercheur l'utilise, de sorte qu'on peut légitimement isoler un objet conceptuel portant ce nom et l'examiner hors des contextes d'écriture dans lesquels il est susceptible d'apparaître. Mais, comme les diverses analyses auxquelles je me suis livré m'en ont convaincu, le « sacré », le « mana », ou même la « monarchie » et la « république », sont autant de notions qui, dans la mesure où elles ne prennent la totalité de leur sens que dans le contexte d'écriture où

[33] Passeron 1991.

elles apparaissent, ne peuvent être empruntées sans trahison ni isolées sans simplification (les notions sociologiques ne sont pas des choses !).

Mais c'est de la réitération de cette inévitable trahison que vivent les sciences humaines. Une trahison que j'ai été amené à mettre en évidence quand j'ai examiné comment, de Montesquieu à Tocqueville, de Tocqueville à Durkheim ou Dumont, du Mauss de *L'essai sur la magie* au Mauss de *L'essai sur le don*, les notions étaient reprises dans des contextes nouveaux, de sorte que des mots toujours les mêmes exprimaient, à l'insu parfois de leurs utilisateurs, des mouvements de pensée différents. Les mots étaient réutilisés, mais les notions qu'ils étaient chargés d'exprimer n'avaient pas survécu à leur transplantation sur des terreaux nouveaux. Et il ne faudrait pas incriminer les limites du langage, l'inadéquation des mots, car ce langage imparfait et ces mots impropres ne sont pas l'habillage d'une pensée qui serait en elle-même vierge de toute errance, mais ce qui la fait exister : point de pensée qui ne soit dite. Le constat n'est pas nouveau puisque, sans aller jusqu'à Wittgenstein, on peut dire de nos disciplines ce que Claude Lefort a dit de l'histoire : elles sont une « œuvre de pensée [qui] s'ordonne en raison d'une intention de connaissance et à quoi pourtant le langage est essentiel[34] ». Si je considère, contre toute une critique postmoderne, que les sciences humaines, loin d'être un simple projet d'écriture, sont animées d'une intention de connaissance, j'ai fait la part du travail d'écriture, c'est-à-dire de l'élaboration langagière, dans lequel s'exprime et se réalise cette intention.

[34] Lefort 1978 : 141.

VERS UNE ANTHROPOLOGIE DE LA POÉSIE ORALE

En même temps que des données sociologiques, je n'avais cessé, comme je l'ai dit, de recueillir des documents littéraires, contes, poèmes ou chants. En 1985, j'ai ainsi publié un recueil bilingue de contes, *Peau d'Âne et autres contes touaregs*. Comme le titre l'indique, ce livre s'ouvrait sur un conte dont certains épisodes rappelaient étonnamment notre *Peau d'Âne* :

> Un jeune homme devant partir en voyage fait ce vœu imprudent : « Si en mon absence quelqu'un se lave les cheveux dans mon écuelle de cuivre, je l'épouserai, serait-ce ma mère ». Sa sœur utilise pourtant l'écuelle et, au retour du voyageur, un cheveu resté enroulé sur la poignée de l'écuelle la trahit. On la marie à son frère mais elle s'enfuit le soir de ses noces. Après s'être pour un temps métamorphosée en oiseau, elle vit dissimulée sous une peau d'ânesse (« dans une ânesse », dit le conte). Le fils du sultan la surprend à sa toilette et décide de l'épouser. Aussi bien chez les Touaregs que chez leurs voisins Isawaghan où on en trouve une version voisine, l'histoire s'achève sur un épisode absent du conte de Perrault. Le père du jeune marié s'éprend de sa bru et abandonne son fils au fond d'un puits. Celui-ci, aidé par son épouse restée fidèle, parvient à s'échapper et tue son père et rival.

Ce conte m'avait été livré dans une version magnifique par la belle Tima dont j'ai parlé plus haut. Elle avait été dans l'affaire comme elle était en tout : cruellement coquette. Elle m'avait raconté une première fois son *Peau d'Âne* au printemps 1977. Séduit aussitôt par la beauté de ce conte sans équivalent dans le répertoire local, je lui avais fait promettre de me le répéter un jour devant mon magnétophone. Elle voulut bien dans les années qui suivirent me laisser enregistrer une série de petits contes dont elle devait bien se douter que je ne leur accorderais qu'un intérêt réduit. En juin 1979, je quittais le Niger sans *Peau d'Âne*. Quand j'y revins en février 1980, elle vint me rendre visite dans le campement de forgerons où je résidais, me demanda d'allumer mon magnétophone et se mit à parler. Tima était ainsi.

Les coquetteries de Tima m'ont, bien sûr, rendu son présent d'autant plus précieux : on aime davantage ce qu'on a longtemps désiré en vain. C'est autour de lui que j'ai organisé mon recueil de 1985 ; il m'a inspiré en 1982 l'un de mes premiers articles et j'y suis revenu incidemment dans un « à propos » publié par *L'homme* en 2003. Ce n'est pas le seul conte qui m'ait

intéressé. J'avais même envisagé dans un premier temps que ma thèse soit un recueil bilingue de contes assortis d'un apparat critique, dans le style de la thèse que Camille Lacoste avait autrefois consacrée au contes kabyles. Bien que je n'aie pas persisté dans cette intention, la thèse consacrait d'importants développements aux contes que j'avais recueillis (dont *Peau d'Âne* ne faisait pas encore partie à l'époque), et leur commentaire venait appuyer l'analyse proprement sociologique. Dans le travail de remaniement que j'ai entamé aussitôt après l'avoir soutenue, j'ai rapidement renoncé à cette manière de procéder et même aux présupposés qui m'avaient guidé. Qu'on les appelle contes, mythes ou légendes, les récits qu'il nous arrive de recueillir vivent de leur vie propre, et il est bien naïf de croire que ceux qui les profèrent veulent y énoncer des vérités d'ordre sociologique que l'ethnologue aurait pour tâche de mettre au jour. Pensons-nous cela des parents qui, dans notre société, endorment leurs enfants en leur contant *Peau d'Âne*, *Cendrillon* ou le *Petit Poucet* ? Certainement pas. Et pourtant, nous nous laissons facilement aller à le penser de ceux qui font de même dans les sociétés que nous faisons profession d'étudier (car les Touaregs ont aussi leur *Cendrillon* et leur *Petit Poucet*), sacrifiant mal gré que nous en ayons à cette illusion du grand partage dont il est si difficile de se défaire.

Je choisis donc de faire deux livres distincts. Un ouvrage proprement sociologique, qui est devenu *La tente dans la solitude*, et un recueil de contes muni d'un apparat critique où je commenterais pour lui-même leur riche contenu. Ce livre, auquel s'est adjoint le *Peau d'Âne* que j'ai recueilli entre-temps, aura été *Peau d'Âne et autres contes touaregs*. Outre les traductions, il proposait des analyses qui reprenaient celles que j'avais exposées dans ma thèse. Pour donner une idée de ce travail, j'ai inclus dans le livret joint l'article consacré à *Peau d'Âne* (dans sa version anglaise, un peu remaniée, de 1984[35]), et l'« à propos » de 2003[36]. Voilà donc pour *Peau d'Âne*, dont j'ajouterai seulement qu'un jeune marionnettiste a voulu il y a quelques années en monter une version pour marionnettes. Je n'aurai donc pas été le seul à aimer ce conte.

[35] 1984. The brother, the djinn, and the passing of time, *Research in African Literatures* 15 (2) : 218-237.
[36] 2003.Variations sahéliennes sur un thème incestueux (note critique) *L'Homme* 166 : 193-200.

En 1992, j'ai publié *Poèmes et chants touaregs de l'Ayr*, recueil bilingue composé en collaboration avec Moussa Albaka. Les poèmes de ce recueil ont nourri un chapitre de *Gens de parole*, et une bonne partie de ma réflexion ultérieure, dont je vais maintenant parler.

Retour à Homère

Dès avant la publication de *Gens de parole*, j'avais entrepris d'élargir mon champ de recherche à une réflexion plus large sur l'oralité. Ce programme découlait naturellement du constat que j'ai rappelé dans l'introduction du livre : « La matière première de nos travaux d'ethnologue est pour l'essentiel la parole de ceux qui nous accueillent et nous accordent l'hospitalité durant ce que nous appelons nos années de terrain. » Après m'avoir dicté un certain mode d'écriture, ce constat me paraissait devoir m'imposer aussi une réflexion plus globale sur mon métier. Il implique en effet que toute ethnographie est d'emblée, qu'elle l'assume ou non, une ethnographie de la parole. Si l'on tient à reconnaître à l'enquête de terrain une spécificité parmi les modes de recueil des données auxquels recourent les diverses sciences historiques, elle se réduit peut-être au fait que ses méthodes d'observation privilégiées plongent l'observateur dans un continuum langagier dont il ne peut s'abstraire. « Participer », comme l'ethnologue se doit de le faire depuis Malinowski et comme certains sociologues le font aussi bien que lui, c'est avant tout éprouver, et parfois à ses dépens, l'opaque massivité de ce continuum.

Tout n'a pas la même valence dans ce continuum car, selon des modalités variables d'une société à l'autre, nos hôtes privilégient certaines des paroles qu'ils profèrent. La littérature orale au sens où j'en suis venu à l'entendre n'est rien d'autre que le vaste ensemble de ces paroles privilégiées à un titre ou à un autre. Parmi elles, j'ai surtout retenu celles que distinguent des traits *formels*, et c'est à elles que je fais référence en parlant de « poésie orale », sans préjuger ni de leur contenu ni de l'aspect particulier – prosodique, métrique, mélodique, etc. – sous lequel leur forme les singularise. En d'autres termes, j'appelle « poésie orale » le sous-ensemble des paroles dont le caractère privilégié est perceptible dans leur forme même. C'est la

poésie orale ainsi définie que j'ai mis au centre de mon travail à partir des années 1990, à la fois mon travail de chercheur et mon travail d'enseignant.

Ce travail a donné lieu à l'écriture de plusieurs textes. Plutôt que de les paraphraser, je vais tenter de dire ici la signification que j'entends donner à ma réflexion, et dessiner le cadre dans lequel je l'ai conduite. Le point de départ en a été une lecture des travaux de Milman Parry et Albert Lord, faite en 1992 pour les besoins d'un enseignement de DEA que je dispensais alors à Nanterre. L'aventure des deux homéristes américains est justement célébrée, et on sait qu'elle a inspiré *Le dossier H* d'Ismayl Kadaré. Elle avait commencé en 1928 quand Parry avait soutenu à Paris une thèse intitulée *L'épithète traditionnelle dans Homère*. J'ai laissé entendre plus haut combien j'ai aimé ce livre, lu durant l'hiver 1992-1993. Il avait la concision, l'élégance, la sobriété d'un livre d'algèbre. Et sa rigueur n'était pas une apparence, car c'était en un sens un livre d'algèbre. Il y établissait une manière de théorème qui pourrait s'énoncer ainsi :

> Tous les héros de l'Iliade et de l'Odyssée disposent d'épithètes qui leur permettent de figurer dans un prédicat sujet allant exactement d'une pause à une extrémité du vers. Et, pour une pause donnée, cette épithète est généralement unique. Les mêmes remarques pourraient être faites aussi pour les cas obliques. Si bien que les épithètes homériques forment un système suffisant et nécessaire. Suffisant puisqu'il permet aux héros d'apparaître dans à peu près tous les contextes métriques ; nécessaire parce que, les épithètes superflues étant très rares, il suffirait de retirer à un héros une seule de ses épithètes attitrées pour lui interdire d'apparaître dans certaines conditions métriques.

Aux expressions épithétiques qui tombaient ainsi à des places fixes dans le vers, et qui pouvaient resservir dans différents contextes au prix de légers changements, il donnait le nom de « formules ». Quand lui et Lord conduisirent plus tard des recherches parmi les bardes bosniaques, ils crurent retrouver dans leurs épopées une formularité comparable. L'apprentissage de ces bardes consistait moins à apprendre des chants qu'à développer en eux des mécanismes mentaux qui leur permettent d'en composer dans l'urgence de l'exécution. Guidés dans leurs performances par des schémas formulaires profondément intériorisés, ils ont l'impression, comme le disait à peu près l'un d'eux, que « le chant va son chemin sans qu'ils aient trop à y penser ». Ce qui explique que, bien qu'ils recréent un chant nouveau à chaque exécution, ils

nient en être les auteurs. Dans des aphorismes célèbres, Lord a opposé la poésie écrite à l'épopée bosniaque, devenue le paradigme de la poésie orale[37] :

> For the oral poet the moment of composition is the performance. In the case of a literary poem there is a gap between composition and reading or performance ; in the case of the oral poem this gap does not exist, because composition and performance are two aspects of the same moment.

Une multitude de folkloristes, de médiévistes ou d'hellénistes ont repris cette antithèse à leur compte. Mon enseignement à Nanterre consista pour une bonne part à inviter mes étudiants à parcourir avec moi cette masse de travaux. Mais, en même temps, il me fallait faire état devant eux de toutes les recherches qui conduisaient à douter que la diction formulaire des bardes bosniaques fût caractéristique de l'oralité. Des phénomènes de récurrence syntaxique et rythmique comparables se retrouvent aussi bien dans des documents comme le manuscrit d'Oxford de *La chanson de Roland*, dont nul n'imagine aujourd'hui qu'il ait été pris sous la dictée d'un barde illettré[38]. Sans rien dire du fait qu'on ne croit plus guère, quelque part que l'oralité ait prise dans leur élaboration, que *L'Iliade* et *L'Odyssée* aient été ce que Lord appellait des *oral-dictated texts*. À l'inverse, Ruth Finnegan, contestant qu'il y ait un phénomène unique et identifiable qu'on puisse appeler « littérature orale » et distinguer comme tel de la littérature écrite, mettait en exergue toutes les poésies orales où l'on observe un hiatus *(gap*) entre la composition et la performance[39].

Plus récemment, Florence Dupont a montré les effets de cette disjonction en Grèce archaïque. Les rhapsodes qui concouraient lors des fêtes panhelléniques exécutaient des chants qu'ils disaient tenir d'un temps où les aèdes composaient encore dans le moment même de la performance. Mais ce temps était alors révolu, et le vieux Démodocos improvisant devant les convives d'Alkinoos n'était plus dans leurs chants qu'une fiction littéraire. L'auteur parlait à ce sujet d'une disjonction entre l'énonciation « réelle » et l'énoncé, un énoncé présenté comme produit par l'énonciation « fictive » qu'il met en scène. Selon elle, c'est « ce passage de l'énonciation réelle à

[37] Lord 1960 : 13.
[38] Voir par exemple Mandach 1993.
[39] Finnegan 1976.

l'énonciation fictive comme lieu de production de l'énoncé qui, plutôt que l'écriture, pourrait servir d'origine historique à la littérature, s'il faut lui en chercher une qui s'enracine dans la réception[40] ». Si l'on garde en tête que l'énonciation réelle consiste ici en la profération de chants préalablement composés, tandis que l'énonciation fictive est le souvenir littéraire d'un temps où les chants étaient composés dans le moment de la performance, on retrouve l'antithèse lordienne, débarrassée de la référence à l'écriture – Albert Lord corrigé par Ruth Finnegan en quelque sorte.

La poésie touarègue : composition et performance

J'ai entrepris de réexaminer les poèmes touaregs à la lumière de cette constellation d'idées contradictoires, celles de Parry et Lord aussi bien que celles de leurs critiques. Un premier résultat de ce réexamen aura été un article publié en 2000, que j'ai inséré dans le livret joint[41]. J'y évaluais, en m'inspirant à la fois de Parry et de certains médiévistes, ce qu'il y avait de « formulaire » dans la diction poétique touarègue.

Ce n'était là qu'un point de départ, où j'avais seulement considéré la texture des énoncés poétiques. Il me fallait considérer aussi les conditions de leur énonciation. Or si dans mon *Gens de parole* j'avais examiné de près l'énonciation de la parole ordinaire, je l'avais beaucoup moins fait pour la poésie. Il me fallait donc ouvrir un nouveau chantier, encore en cours aujourd'hui. Le Père de Foucauld nous apprend dans l'introduction de son recueil posthume que les hommes récitaient volontiers des poèmes lorsqu'ils étaient en voyage, seuls ou en compagnie. Nous devons également au voyageur Erwin du Bary un témoignage un peu antérieur, qui constitue la plus ancienne évocation de cet usage. Le 5 novembre 1876, alors qu'il atteignait les contreforts du Hoggar, dont les habitants étaient depuis plusieurs années en guerre avec les contribules de ses guides, il notait dans son journal[42] : « Le vaste horizon ne révèle rien de suspect, et c'est en chantant que mes Touareg

---

[40] Dupont 1998 : 77.

[41] 2000. La diction poétique touarègue. Quelques remarques, in Chaker, S. et A. Zaborski, *Études berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse*, Louvain, Peeters : 85-94. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00004533]

[42] Bary 1898 : 65.

cheminent sur la hamada. Ce sont surtout des chants de guerre, la plupart plein de mélodie. Othman se met à chanter dès qu'il a de l'espace devant lui ; dans la montagne, au contraire, il marche silencieux, tout yeux et tout oreille, et évite de faire le moindre bruit. » Mes compagnons de route aimaient eux aussi psalmodier des vers quand nous allions à chameau dans la steppe. Pour parler à leur manière, ils « portaient des poèmes » tandis qu'ils « portaient leur chemin », mais les chants guerriers de leurs pères étaient devenus des élégies. On en récite aussi au cours des devisées nocturnes qui rassemblent les jeunes gens autour d'un feu, ou bien lorsqu'on prend un peu de repos à l'ombre d'une tente pour consommer à quelques-uns une décoction de thé.

Les récitations auxquelles j'ai assisté n'avaient rien de formel. Il arrivait simplement, si la conversation s'y prêtait, que l'un des interlocuteurs cite un fragment de poème ; les choses en restaient là, à moins que quelqu'un ne surenchérisse en citant la suite du poème ou un autre fragment. Karl Prasse fait état de performances plus formelles : « Dans les soirées quotidiennes, c'est un jeu intellectuel que de réciter correctement les grands poèmes et la discussion sur la bonne teneur d'un poème peut être interminable et acharnée[43]. » Si tous les hommes adultes aiment réciter des poèmes, peu en composent, la plupart se contentant d'« imiter » *(esegber)* les grands poètes connus de tous. Celui qui compose des vers de son cru s'entoure d'un ou plusieurs assistants qui le conseillent, le critiquent, puis se chargent d'apprendre ses compositions et de les diffuser. Au Niger, on le désigne par le terme *emesshewey*, mot apparenté à *teshawit*, tandis qu'il devient dans les parlers septentrionaux un *mess-is en tsiway* « possesseur de poèmes » ou « maître de poèmes ». *Enalbad*, le terme désignant ses assistants, est le nom d'agent du verbe *elbed* « mettre en vente » ; on pourrait presque le traduire par « éditeur », mais je préfère parler de « rhapsodes ».

La différence n'est pas toujours très nette entre ceux qui composent et ceux qui se contentent de les « imiter ». Il est arrivé plusieurs fois que des jeunes gens me dictent des poèsies qu'ils disaient leurs et dont j'ai appris par la suite qu'elles étaient attribuées à des poètes connus. Je ne crois pas qu'ils mentaient mais simplement qu'ils avaient fini par considérer comme leurs des

[43] Prasse 1990 : 9.

compositions qu'ils avaient apprises, et peut-être un peu transformées. Cependant, quelques individus assez rares ont la réputation incontestée de composer des poèmes. Au fond, seule la réputation fait la différence entre l'*amesshewey* et le simple imitateur. Et je crois que la réputation correspond à une certaine réalité car on ne peut asseoir une renommée d'*amesshewey* si l'on se contente de répéter les vers que le public est susceptible de reconnaître comme ceux d'autrui. C'est à ce type de personnage réputé composer des vers de son cru que je ferai référence ici sous le nom de poète. Il élabore ses compositions dans la solitude, avant de les soumettre aux avis d'un rhapsode puis de lui en confier la diffusion. Le rhapsode est souvent la seule personne devant qui il récitera jamais ses vers. Je n'ai pas été témoin de ces conciliabules entre un *amesshewey* et un *enalbad* et, à ma connaissance, aucun auteur n'en a jamais décrit. Mais les séances d'apprentissage auxquelles j'ai assisté en donnent sans doute une idée au moins partielle. Pour apprendre un poème, on se le fait réciter vers après vers, en répétant chaque vers après l'avoir entendu, exercice que le maître et l'élève, assis un peu à l'écart, renouvellent autant de fois que nécessaire. J'imagine que le rhapsode doit faire de même auprès du poète auquel il est attaché.

On voit tout ce qui oppose la tradition poétique touarègue aux usages en cours parmi les informateurs serbo-croates de Parry et Lord. Les poèmes touaregs sont composés dans la solitude, puis peaufinés au cours de discrets tête-à-tête ; il sont ensuite studieusement transmis vers après vers, là encore en tête-à-tête ; ils sont enfin récités, souvent par fragments, devant un public restreint et familier, à moins qu'un voyageur ne les psalmodie pour lui-même sur sa route. On ne saurait dire ici que le moment de la composition se confond avec celui la performance, ni que le poète et l'exécutant ne font qu'un. De plus, alors que les bardes bosniaques niaient que leurs épopées eussent des auteurs, les Touaregs attribuent un rôle privilégié à l'*amesshewey*, que les plus septentrionaux d'entre eux appellent le « maître des poèmes ». En un mot, la poésie orale des Touaregs présente toutes les caractéristiques que Lord réservait aux poésies écrites. Ce qui confirme les remarques de R. Finnegan et F. Dupont, sans pour autant enlever sa pertinence à l'antithèse formulée par Lord. Car celle-ci se retrouve bien chez les Touaregs, mais au sein même de leur littérature orale. Les chants que les femmes et les forgerons

exécutent lors des fêtes religieuses ou des mariages sont composés dans le moment même de leur exécution, et n'ont pas plus d'auteurs que les épopées serbo-croates. La rumeur conserve parfois le nom de la soliste qui a exécuté pour la première fois tel chant-gazette faisant allusion à un événement connu de tous, mais les chanteuses qui le reprennent à leur tour ne se soucient pas d'en reproduire l'exact mot-à-mot, que personne n'a de toute façon en mémoire.

Le poème touareg comme texte

Il me fallait aussi considérer le mode d'être des objets verbaux que fabriquent les poètes touaregs. Celui qui récite un poème, en s'efforçant d'être fidèle à la leçon de son maître, a dû d'abord l'apprendre vers à vers. La chaîne remonte jusqu'à un *amesshewey* qui l'a composé dans la solitude avant de le réciter devant un de ses rhapsodes. Autrement dit, un poème touareg préexiste à ses énonciations successives ; il a existé dans le cœur et la mémoire d'un homme avant que d'autres hommes ne commencent à l'entendre, et ceux qui plus tard le réciteront à leur tour devront l'avoir mémorisé lors de laborieuses séances d'apprentissage. Ce système particulier d'apprentissage témoigne qu'on se soucie d'en préserver l'exact mot à mot. Y parvient-on ? Il faudrait, pour le savoir, suivre le destin d'un poème depuis le moment de sa composition solitaire jusqu'à quelques-unes au moins de ses proférations publiques, ce qui n'a pas été fait à ma connaissance. Je peux tout de même donner une indication. Les services culturels de la radio nigérienne ont enregistré les compositions de Kourman agg-Elselisu, une première fois en 1976 puis à nouveau quelques années plus tard. Effectués auprès du même récitant, sans doute un de ses rhapsodes, les deux enregistrements ne présentent que des différences infimes : trois ou quatre mots sur plusieurs centaines de vers. Un tel résultat contraste fortement avec ce qu'on observe pour les chants de mariage. Certains d'entre eux ont un nom, et le chanteur qui exécute un chant portant un nom donné a le sentiment de reproduire à chaque fois le même : « Allume ton magnétophone, je vais te chanter à nouveau le *karé* (ou le *târé*, ou le *bû-yall-é*)… » Or, ce que j'ai enregistré ou pris sous la dictée entre 1977 et 1990 le montre bien, un chanteur ne se répète jamais

d'une exécution à l'autre, loin s'en faut. De la même manière, les bardes interrogés par Parry et Lord à plusieurs années d'intervalle ont fourni des versions notablement différentes de chacune de leurs épopées. Nous avons bien affaire ici et là à deux types différents d'objets verbaux : textes appris par cœur dans un cas, textes recréés à chaque exécution dans l'autre. Je ne suis cependant pas sûr qu'on aurait obtenu des versions aussi semblables des poèmes de Kourman agg-Elselisu auprès de récitants différents. Le fait, comme le rapportent Prasse et Ghabdouane, qu'on se querelle parfois sur « la bonne teneur » d'un poème montre certes qu'on se soucie d'en restituer le mot à mot, mais aussi qu'on n'est pas toujours sûr d'y être parvenu. Je n'ai pas été le témoin de telles querelles, mais je suppose qu'elles ressemblent à ce qu'un auteur a évoqué en 1928 à propos des bédouins arabes[44] : « Ainsi […], souvent le poète soutient qu'un vers était exprimé de telle et telle manière, mais ses amis le contredisent. Ils le font s'exclamer que toutes les versions sont bonnes et originales et il finit par invoquer l'omniscience d'Allah… »

De plus, prenons garde à ce que signifient ces remarques. Un poème n'existe qu'à l'état latent. On ne peut juger de la fidélité de sa transmission que lorsqu'on dispose d'une version fixée, par l'écrit ou l'enregistrement magnétique. Se poser la question de la fidélité suppose qu'on se place un peu au surplomb du processus de transmission, ce que font d'ailleurs les Touaregs quand ils se querellent sur la bonne teneur d'un poème. Si l'on disposait de la mise par écrit de toutes les versions d'un poème disponibles à un moment donné, on pourrait leur appliquer une analyse semblable à celle dont les chansons de Jaufre Rudel ont fait l'objet[45]. Sans doute s'apercevrait-on alors que le régime de variation auquel la poésie touarègue est soumise la rapproche de la poésie troubadouresque et la distingue de l'épopée serbo-croate. C'est du moins l'hypothèse que je crois pouvoir proposer. Les bardes serbo-croates ne se soucient pas du mot à mot, ils ne cherchent pas à reproduire tel quel ce qu'ils ont entendu, ils ne pratiquent rien qui ressemble à la transmission vers à vers des Touaregs. La fragilité et l'instabilité de leurs chants est principielle car elle tient au mode même de leur fabrication : chaque performance produit un objet nouveau qui ne lui survit pas. Tandis que, si infidèle que soit la

[44] Musil, *Arabia Petraea*, cité dans Blachère, 1952-1966, I, p. 91.
[45] Pickens 1978.

transmission des poésies touarègues, elle est la transmission d'objets qui lui préexistent. Les erreurs inévitablement produites dans le cours de cette transmission sont à comparer aux erreurs des moines copistes. Dans un cas, c'est la performance même qui est source de mouvance. Dans l'autre, c'est la transmission, distincte de la performance, qui produit de la mouvance. Et le grand poète Ghabidine agg-Sidi Mohammed (mort en 1928) faisait preuve d'une profonde lucidité quand il disait souhaiter mettre ses textes par écrit : de fait, les poésies touarègues sont un peu à mi-chemin entre la poésie orale façon Lord et la poésie écrite. En ce sens, Lord n'a pas complètement tort. Si la disjonction entre composition et performance ne suppose pas l'écriture, elle nous en rapproche. Plus encore, lorsque meurent les derniers rhapsodes d'un poète touareg, son œuvre ne tarde pas à sombrer dans l'oubli. Sans cet oubli, la prolifération des variantes serait probablement plus grande : éphémères parce que oraux, leur caducité précoce préserve les poèmes touaregs du destin proliférant des écrits médiévaux.

Le narrateur solitaire

Dans *Gens de parole*, j'avais parlé de « poète » ou d'« auteur », sans trop préciser ce que j'entendais par là. Là aussi, un nouvel examen s'imposait. Pour les Touaregs, l'auteur est le *mess-is en-tsiway*, le maître des poèmes, celui qui a autorité sur le poème, celui dont doit s'autoriser celui qui récite le poème. Il est l'*auctor* au sens médiéval. D'ailleurs certains rhapsodes citent quand ils ont récité un poème le nom du poète auquel ils l'attribuent : « Ainsi a dit Untel *(Enki a yenna Mandam)* ». Le nom cité par le rhapsode est un peu comme le Homère ou le Anacréon dont s'autorisaient les rhapsodes quand ils se produisaient devant les Grecs assemblés. La différence est que l'autorité citée n'est pas chez les Touaregs une référence lointaine. Le nom que le rhapsode invoque est celui d'un homme qu'il connaît personnellement.

Mais l'auteur peut être ici un peu plus que cela. Considérons en effet le contenu des poésies touarègues. Le narrateur solitaire que leurs compositions mettent en scène y assume un double rôle. Comme je l'ai dit plus haut, il s'en va gémissant de ses tourments amoureux. De plus, sa solitude se donne inséparablement comme la cause de ses tourments et la source de son

inspiration. En même temps qu'il se lamente, il dit composer un poème dont on devine que c'est celui-là même qui le met en scène, comme on le voit dans l'exorde de ce poème de Kourman :

> Tandis qu'ils dorment tous, je dis mon chant d'amour,
> sans cesse me faisant cortège les pensées
> murmurées par un démon qui m'accable,
> bouche puante, de conseils mauvais. […]
> il me dit : « Je sais pour cette nuit
> une devisée près d'une bouche parfaite
> et de dents espacées
> comme les brins à jour d'un tissu de coton. »

Ou dans ce fragment du même auteur :

> Sans autre compagnon que le Dieu tout-puissant,
> je marche vers l'aval d'une étroite vallée
> Près de Tin-Wezizel, laissant monter en moi
> les mots de mon poème. Une flèche enfoncée
> au-dessus de mon cœur m'a mis à l'agonie.

Les lamentations si outrées du narrateur poétique n'appartiennent qu'à l'univers poétique, car les Touaregs sont bien plus discrets dans l'expression de leurs peines. Mais cette outrance même fait aux yeux du public la beauté des poèmes. Là où, dans la réalité, un homme éprouvé s'en serait tenu à quelques allusions glissées dans l'oreille d'un compagnon d'âge, les poètes arrachent au narrateur de leurs élégies des lamentations où ils mobilisent toutes les ressources de la langue. Curieusement, à en juger par leurs exclamations apitoyées, les auditeurs semblent parfois penser que c'est l'auteur lui-même qui s'exprime par la voix du narrateur, comme si la beauté de ce qu'ils entendent, égarant leur jugement, leur faisait oublier un instant combien de telles lamentations sont irréalistes. Ces réactions m'ont longtemps embarrassé, jusqu'au moment où je me suis aperçu qu'elles devenaient compréhensibles si l'on se remettait en l'esprit les conditions de production de ces poésies. La rumeur leur attribue certes des auteurs dont les noms, les lieux de séjour, les tribus sont connus de tous. Mais les cercles dans lesquels on les entend sont si larges que seuls quelques-uns de leurs auditeurs connaissent personnellement leurs auteurs. Pour tous les autres, ils ne sont que des noms. Transmises par ses rhapsodes puis par leurs auditeurs, les compositions d'un

poète finissent par être entendues fort loin de son lieu de résidence et parfois après sa mort. La souffrance qui s'y dit n'existe guère ailleurs que dans un dire dont les énonciateurs ne se prétendent pas les auteurs : un poète touareg est l'auteur absent d'une parole partout présente. Un peu comme Homère, dont Florence Dupont nous dit qu'il était « par définition le grand absent » des concours où les rhapsodes récitaient les œuvres qu'ils lui attribuaient, libres qu'ils étaient de se réclamer de lui puisqu'il était absent.

Dans le cas touareg, l'absence du poète est paradoxalement ce qui tend à le faire créditer de sincérité. Lorsque, au cours d'une fête familiale, une vieille soliste chante en battant le tambour qu'elle se meurt d'amour pour l'un des danseurs présents, nul n'a l'idée de la croire. Tandis que la compassion des auditeurs d'un poème se nourrit de l'absence même de l'auteur : comment, en effet, ne pas lui attribuer la souffrance parcourant des vers qui sont tout, hormis son nom, ce qu'on connaît de lui ?

L'*amesshewey* n'est donc pas seulement le fabriquant de ses poèmes, il est censé être celui qui parle par la bouche du narrateur. Il est donc auteur en un double sens, et la chose est prise en compte dans le contenu du poème. Il n'est pas indifférent, en effet, que le narrateur éploré se présente aussi comme un poète. Ses larmes sont une création littéraire, la solitude dans laquelle il dit poétiser est l'image d'une réalité : au contraire des chants de fêtes, les poèmes sont effectivement composés dans la solitude. Pour reprendre la terminologie de Florence Dupont, l'énonciation mise en scène dans le poème n'est pas totalement une fiction. Le poète touareg, en tant que poète, est tout comme son narrateur *un homme seul* – au sens qu'il ne compose pas en public. Dans l'esprit de ses auditeurs, il devient *un homme gémissant*, mais ceux-ci ne pourraient s'en faire une telle image s'il composait devant eux. Le narrateur rassemble sur sa personne les deux figures, dont l'une renvoie à la réalité de la composition et l'autre aux images que la performance suscite dans l'esprit des auditeurs. Au fond, ce que la poésie met en scène est le hiatus séparant sa composition de son exécution, mais elle le fait en le niant puisqu'elle conjoint ce qu'il disjoint.

Bien entendu, même s'ils croient à la sincérité de l'auteur, les auditeurs n'oublient pas que ses lamentations sont poétiques, faute de quoi ils ne les

écouteraient pas sans réprobation. Dès l'écriture de *Gens de parole*, je m'étais aperçu qu'on pouvait appliquer aux Touaregs ce que Leyla Abu-Lughod a écrit des Awlad 'Ali, qui vivent au nord du désert égyptien[46]. Ces hommes jugent malséant de laisser transparaître leurs sentiments, tout en tolérant cependant qu'on en fasse la matière de poèmes. Car, nous dit l'auteur, celui qui sait dire selon le mode poétique des sentiments qu'il n'est pas permis d'avouer prosaïquement montre qu'il les maîtrise ; il montre, ajouterais-je en paraphrasant T. S. Eliot, qu'il a séparé en lui l'homme qui souffre et l'esprit qui crée[47]. Les Awlad 'Ali exigent de leurs hommes qu'ils taisent leurs souffrances, mais ils goûtent les créations de l'esprit qu'elles inspirent. Il en est de même pour les Touaregs. La compassion que leur inspirent les souffrances qu'ils attribuent au poète se double, je crois, d'une part d'admiration pour la distance qu'il a su prendre avec elles.

Comme nous le voyons, le hiatus entre la composition et la performance a des effets multiples. Tout d'abord, il donne aux poésies récitées par les rhapsodes un statut qui les rapproche de nos textes écrits : les poèmes préexistent à leur énonciation publique, tout simplement parce que le rhapsode a derrière lui un « maître de poèmes », alors que le barde bosniaque n'a derrière lui que d'autres bardes auprès desquels il a appris non des poèmes mais un métier, et il en était sans doute de même des aèdes de la Grèce la plus archaïque. De plus, l'absence du poète lors de la performance permet aux auditeurs d'en faire la personne désignée par le *je* du narrateur, ce qu'ils ne pourraient faire s'il venait lui-même réciter ses poèmes en public, encore moins s'il les composait dans le moment même de la récitation. Mais au contraire d'Homère ou d'Anacréon, ce poète absent n'est pas perdu dans un passé devenu légendaire. Il est absent mais presque contemporain. Et cependant, quand il commence à s'éloigner, ses traits singuliers s'effacent, comme ceux d'Homère, chargé de représenter toute l'hellénité. Les poèmes qui circulent donnent naissance à des figures de poètes toutes semblables. Puis ces figures finissent elles-mêmes par disparaître, pour être remplacées par d'autres figures qui ne seront pas différentes mais ne porteront pas les mêmes noms. C'est que l'écrit n'est pas là pour lui donner la stabilité que les

[46] Abu-Lughod 1988.
[47] Eliot 1999 : 32.

scholiastes alexandrins ont donnée à la figure d'Homère, d'Anacréon ou de Sappho.

Lord n'a donc pas eu totalement tort non plus quand il affirmait qu'en l'absence d'écrit, on ne pouvait parler ni d'auteur ni de texte. Il n'y a en Bosnie ni auteur d'épopée, ni texte d'épopée. Effectivement, la mise par écrit d'objets oraux donne naissance à des figures d'auteur destinées à durer, qu'elles s'appellent Homère, Majnûn ou Jaufré Rudel. Mais le cas touareg montre que la disjonction entre composition et performance commence déjà à faire apparaître des auteurs et des textes, mais de façon encore instable. Elle donne aux poésies touarègues un statut qui les rapproche de nos poésies écrites. Elle accrédite une figure d'auteur dont toutes les composantes sont empruntées aux textes des poésies. En un sens, il y a bien des auteurs parmi les Touaregs, mais ils naissent de leurs poésies, et non l'inverse.

Voilà donc, lentement élaborée au cours des divers enseignements que j'ai eu l'occasion de livrer depuis les années 1990, la conception que je me suis faite de la poésie touarègue. J'espère qu'elle donnera lieu un jour à la publication d'un ouvrage. Pour l'instant, elle m'a inspiré quelques articles, dont l'un figure dans le livret joint[48].

Perspectives comparatives

Dès l'écriture de *Gens de parole*, j'avais noté que la poésie touarègue avait emprunté deux au moins de ses motifs à l'ancienne poésie arabe. Le premier met en scène un narrateur méditant et pleurant sur les lieux où une femme aimée campa autrefois ; le second le montre visité par son image, dont la fantomatique apparition lui rend plus douloureuse encore la souffrance de la savoir loin de lui. Les deux motifs peuvent se superposer, en ce qui devient comme une allégorie plénière de l'*esuf* : le narrateur erre en un lieu infréquenté où l'absente lui devient trompeusement présente. L'exemple qui suit vient d'un poème composé en 1899[49] :

J'ai passé la nuit dernière dans la tristesse de son absence

[48] 2005. « L'homme qui souffre et l'esprit qui crée », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 17 : 25-49. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00009575]
[49] Foucauld *ibid.*, I : 366.

en mon âme je souhaitais d'aller à elle.
Comme je traversais la place abandonnée de son ancien campement, la contemplant,
voyant le petit amas de sable qui lui servait d'oreiller s'élever encore sur le sol,
elle se présenta en image à mon esprit avec son sourire,
telle qu'elle est maintenant, au large et en bon air dans son pays.
Son éclat la faisait pareille à la lune, ou bien à sa compagne,
l'étoile que vous voyez au ciel…

À l'époque, je n'avais pas tiré toutes les conséquences de cette observation. Mon livre opposait la poésie, parole que les Touaregs pieux ont parfois tendance à juger impie, à la parole du Coran. Or la poésie elle-même faisait droit à des thèmes venus de l'ancienne poésie arabe. Il s'agit certes de thèmes profanes, remontant au temps du paganisme. Mais c'est paradoxalement l'islam qui les a fait venir en pays touareg. Les poésies de l'Arabie archaïque se sont, en effet, très tôt répandues dans le jeune monde musulman, où leur étude fut dès l'époque omayyade tenue pour indispensable à la bonne compréhension du Coran. Au XIIIe siècle déjà, Ibn Khallikan assurait que les poèmes de plusieurs poètes antéislamiques jouissaient d'une grande réputation dans l'Afrique et l'Espagne[50]. Des recueils de ces poésies circulent aujourd'hui dans plusieurs régions du Sahel, et leur apprentissage fait toujours partie des études coraniques. C'est le cas en Mauritanie, où les clercs aiment à composer des poésies imitées des odes archaïques[51]. C'est aussi le cas en pays bambara, où certains lettrés savent réciter les odes des poètes antéislamiques. Je n'ai pas rencontré de faits comparables en pays touareg, mais je suis sûr qu'une recherche patiente saurait les faire apparaître. On sait du reste que, dans certaines tribus de l'Ouest nigérien, des hommes fort savants et pratiquement bilingues composent des poèmes en arabe. H. T. Norris a recueilli chez eux un thrène qui n'est pas sans évoquer ceux que l'ancienne Arabie cultivait sous le nom de *riṯa*[52]. Si impie qu'elle soit, la poésie touarègue fait donc sa part à une érudition qu'on ne sépare pas de l'érudition coranique. Et il semble même que beaucoup parmi les meilleurs poètes sont aussi de grands lecteurs des saintes écritures.

[50] Slane 1837 : X.
[51] Fortier 2000.
[52] Norris 1975.

Ma démarche me conduisait donc naturellement à étudier la poésie arabe archaïque. J'ai tout d'abord porté mon attention sur le *nasîb*, l'exorde nostalgique où les poètes de l'ancienne Arabie développaient ce thème de la déploration sur le campement abandonné que les Touaregs leur ont emprunté. Les anthologues arabes attribuaient l'invention de ce thème à une figure à demi-légendaire : le poète Imrû 'l-Qays. Or cette figure se retrouve dans le folklore et la poésie touaregs, sous le nom d'Amerolqis ou Emrewelqis. J'ai pu montrer que la geste assez curieuse, scabreuse même, que les Touaregs attribuent à leur Amerolqis emprunte jusque dans le détail aux récits où les Arabes mettaient en scène les déplorables aventures d'Imrû l'Qays (voir livret joint[53]). Un détail de cette geste, cependant, est spécifiquement touareg : des traditions reçues à l'ouest du Niger rapportent qu'Amerolqis est l'inventeur, non seulement de la poésie, mais de l'alphabet touareg[54]. Nous sommes là encore dans le paradoxe. Tout comme la poésie, cet alphabet est tenu pour impie par les Touaregs les plus rigoristes. Or le nom du héros païen auquel ils attribuent son invention leur a été enseigné par ceux-là mêmes qui, en les convertissant à l'islam, ont répandu parmi eux l'usage d'un autre alphabet. Remarque qui valait la peine d'être développée, et que j'ai exploitée en examinant les usages que les Touaregs font des trois alphabets qui sont connus chez eux : leur vieil alphabet, dont ils maîtrisent tous les rudiments, l'alphabet arabe et l'alphabet latin. Ce travail a fait l'objet à Rome d'une communication de colloque, à paraître.

Je me suis arrêté par ailleurs sur une autre figure de l'ancienne poésie arabe, celle de Majnûn, ce poète légendaire dont le roman a été peu à peu composé par les compilateurs irakiens entre le VIIe et le Xe siècle. L'histoire est bien connue : Majnûn aime sa cousine Layla, qui l'aime et lui est promise. Mais il a l'imprudence de proclamer publiquement cet amour, indiscrétion intolérable pour les Bédouins de ce temps – comme d'ailleurs pour ceux d'aujourd'hui. La famille de Layla interdit à Majnûn ses visites, et celui-ci s'engage jusqu'à la folie dans une longue errance au cours de laquelle il ne cessera de chanter cet amour interdit pour avoir été dit trop tôt. Majnûn est une

---

[53] 2002. L'errance d' Imrû'l-Qays : poésie arabe et poésie touarègue, *Journal des Africanistes*, 2000, 72 (2) : 139-151. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00004495/]
[54] Voir Aghali-Zakara & Drouin 1979.

figure d'amant, à laquelle André Miquel a consacré les beaux livres que l'on sait[55]. Il est aussi une figure de poète ; or je crois qu'on peut dire, avec André Vadet[56], que cette figure de poète emprunte les traits que le poète de l'ancienne Arabie était censé assumer dans le *nasîb*. Comme le poète gémissant devant le campement abandonné de l'aimée, il ne cesse de revenir sur les lieux où a vécu Layla, pleurant au souvenir des jours passés autrefois auprès d'elle. Ce qui dans le *nasîb* n'occupe qu'un moment de la vie du poète s'est étendu à toute l'existence du triste Majnûn. Un ensemble de conventions et d'attentes purement littéraires aura donc construit la figure d'un poète mis à même de ne pouvoir composer que des textes conformes à elles. Et ce poète est un homme condamné à éprouver sa vie durant les souffrances dont le narrateur poétique gémit dans le *nasîb*. Or il apparaît que, tout comme la figure idéale du poète touareg, le roman de Majnûn est né de l'éloignement : aurait-on pu forger une figure aussi extrême si l'on avait connu l'identité et la biographie réelles de l'auteur (ou des auteurs) des vers qui ont circulé sous son nom à partir du VIIe siècle ? La propension du public à imputer au poète les souffrances chantées dans ses vers, qui ne se traduit chez les Touaregs que sous la forme d'interjections apitoyées ou de rumeurs dispersées, a donné corps ici à une biographie que les commentateurs successifs ont peu à peu enrichie.

L'autre piste comparative où je me suis engagé est celle, déjà évoquée ça et là dans le présent texte, de la poésie courtoise médiévale. J'y avais été conduit par la lecture du grand livre que Dragonetti a consacré aux trouvères. Cette lecture m'avait aidé à lever un paradoxe auquel j'étais confronté lors de la composition de *Gens de parole*. Dragonetti a montré comment les trouvères faisaient d'Amour le stratège cruel à l'arc « qui ne faut », mettaient en scène des débats entre Amour et Raison, ou imploraient la compassion de Pitié et Doux Espoir[57]. La conclusion de son étude sur ce procédé d'écriture mérite d'être citée : « La personnification se présente donc chez les trouvères comme moyen typique d'expression d'un style psychologique d'où sont éliminés tous

[55] Miquel 1984 & 1996, Miquel & Kemp 1984.
[56] Vadet 1968.
[57] Dragonetti, 1960, p. 226-241.

les traits individuels de la passion[58]. » Ne doit-on pas penser la même chose de la poésie touarègue ? Si ardemment qu'il les chante, les sentiments dont le poète touareg se dit accablé ne sont pas présentés comme siens, ils restent, grimaçante et hostile, une réalité extérieure à lui.

Cet ouvrage m'avait convaincu qu'il y aurait un jour un chantier comparatif à ouvrir. J'ai commencé à le faire, non à propos des trouvères mais des troubadours. Pour une raison très simple. Beaucoup de « vies » des troubadours ont été publiées (les fameuses *vidas*), qu'il me paraissait intéressant de comparer, aussi bien à ce que les Touaregs disent de leurs poètes qu'aux romans composés par les anciens anthologues arabes. Je me suis donc penché sur les *vidas* des troubadours, ces biographies dont les compilateurs du XIIIe siècle et des siècles suivants ornaient leurs « chansonniers », et où ils attribuaient aux auteurs des *cansos* qu'ils éditaient les souffrances chantées par les narrateurs. Pour Michel Zink[59], leur erreur a été de prêter à une poétique du XIIe siècle les caractères d'une poétique postérieure, qui faisait une part plus grande à l'expression de la subjectivité. L'évolution de la sensibilité littéraire a certainement joué un rôle, mais les exemples touareg et arabe montrent que l'éloignement temporel pourrait constituer une explication suffisante. La démarche des auteurs de chansonniers me paraît, en effet, semblable à celle des auditeurs touaregs ou des anciens compilateurs arabes. Les *vidas* et les *razos* ont commencé d'apparaître en même temps que disparaissaient les derniers troubadours, de la même manière que le roman de Majnûn est né de la disparition progressive du monde qui avait vu naître le *nasîb*, et que la figure du poète touareg s'affirme à mesure que sa parole s'éloigne de lui. La disjonction entre composition et exécution n'est plus seule en cause ici : ces figures stylisées naissent dans l'éloignement, alors que le souvenir de l'exécution elle-même commence à s'estomper.

Il y aurait donc bien une subjectivité dans les poésies touarègues et, n'en déplaise à Michel Zink, dans les *cansos* troubadouresques. Mais elle est construite par le lecteur, ou l'auditeur, et non par l'auteur. Le sujet ainsi construit dans l'éloignement est au demeurant sans attribut : tous ses traits singularisants ont disparu pour le rendre conforme à un idéal. Selon l'approche

[58] Dragonetti, 1960, p. 241.
[59] Zink 1985.

comparative qui est la mienne, le soudain surgissement des *vidas* troubadouresques, à partir du XIIIe siècle ou du XIVe siècle, cesserait d'apparaître comme l'hapax qu'il est aux yeux des historiens de la littérature. Il y a donc là une série de situations où les conditions de production et de réception des objets poétiques font émerger la figure d'un auteur qui n'est pas simplement perçu comme l'ouvrier qui les a composés mais aussi comme celui qui s'y exprime. L'éloignement semble favoriser cette émergence. Est-il nécessaire ? Peut-être pas, si l'on pense au chanteur de flamenco andalou[60] ou au barde fang[61]. Du premier, à la fois compositeur et interprète, on dit pourtant qu'il chante des souffrances vraiment éprouvées ; le second associe deux registres, alternant la récitation de l'épopée et la relation des tourments de sa vie.

Un point particulier est à retenir ici. Dans plusieurs de ces diverses traditions littéraires, on l'a vu, la figure d'auteur que les auditeurs, ou les lecteurs, construisent peu à peu, est celle d'un homme souffrant. La place donnée à la souffrance méritait un examen séparé. Dans cet examen, j'ai rencontré les préoccupations de plusieurs collègues avec lesquels j'ai constitué un groupe de travail, « Parcours biographiques et critères de compétence », que j'ai animé durant deux ans. Nous avons exploré des situations où la souffrance que des tiers imputent à un acteur lui est comptée comme un critère de compétence (poétique, professionnelle, morale, religieuse, etc.). Très clairement, la souffrance dont sont crédités le poète touareg, le poète arabe archaïque ou le troubadour, mais peut-être aussi le chanteur de flamenco ou le barde fang, est perçue par les auditeurs ou les témoins comme un critère de compétence. Ce type d'imputation (« tu souffres, donc tu es compétent ») nous est apparue comme la forme particulière d'une imputation dont la forme la plus générale serait : « tu as vécu tel ou tel événement, donc tu es compétent. » Dans de tels jeux d'imputation, la compétence reconnue est censée provenir moins de l'acquisition de connaissances que d'un certain parcours biographique. Ce travail collectif a donné lieu à un numéro de revue que j'ai dirigé, dont l'introduction est incluse dans le livret joint[62].

---

[60] Pasqualino 1998.
[61] Boyer 1986.
[62] 2005. Présentation, *Systèmes de pensée en Afrique noire* 17 : 5-24 [Introduction d'un dossier intitulé « L'excellence de la souffrance »].

Mémoire et poésie

Plus récemment, j'ai entamé une réflexion sur le rôle de la mémoire dans la création poétique, que j'ai commencé à exposer dans le séminaire que j'anime en ce moment à l'EHESS. À nouveau, je suis parti de Parry et Lord, mais dans une perspective nettement critique cette fois-ci, puisqu'il s'agissait de considérer le cas, négligé par eux, du poète oral pour qui la composition ne serait pas contemporaine de la performance. Après avoir soutenu sa thèse, Parry s'est posé la question de savoir à quel besoin avait pu répondre un recours si constant à la diction « formulaire » qu'il avait mis au jour chez Homère. Sachant qu'il s'agit forcément d'un besoin lui-même constant, on ne voit guère, estimait-il, qu'une réponse à cette question : au contraire de l'écrivain qui confie au papier une première et imparfaite formulation de ses idées *(his unfinished idea*[63]*)* pour, à tête reposée, parfaire ce qu'il a ainsi mis sous ses yeux puis s'ouvrir aux nouvelles idées qui déjà s'élèvent en lui, le poète oral est condamné à l'usage d'expressions prêtes à l'emploi *(phrases all made*[64]*).*

Cette ligne de raisonnement fait apparaître une faille où il m'a paru fructueux de m'engager. Car les poètes bédouins, touaregs ou arabes, sont aussi privés de l'écrit, mais s'en débrouillent autrement. Voici ce qu'un ouvrage dont Parry aurait pu avoir connaissance disait des Bédouins jordaniens[65] :

> Actuellement, le poète bédouin ne compose pas, d'un seul jet, une pièce étendue. D'ordinaire, il fait quelques vers, les répète à des personnages de son entourage chargés de les retenir en leur mémoire ; ensuite il compose une deuxième série de vers qui s'ajoutent aux premiers et ainsi de suite jusqu'à ce que la pièce soit achevée. L'auteur tient compte des remarques qui lui sont faites et, sur ces avis ou d'après son expérience, il corrige ou modifie ce qui lui semble mal venu.

Tout cela s'appliquerait mot pour mot au poète touareg ou au poète arabe de l'Antéislam. Soumis aux mêmes limitations que le poète oral tel que le voit Parry, le poète bédouin s'en débrouille autrement, car ses assistants jouent à peu près le rôle que le papier joue pour l'écrivain. Leur ayant confié

---

[63] Parry 1971 : 317.
[64] Parry 1971 : 317.
[65] Musil, *Arabia Petraea*, 1928, cité dans Blachère, 1952-1966, I : 88.

un premier brouillon de ses vers, il garde l'esprit libre pour accueillir leurs suggestions et composer de nouveaux vers. On voit bien quel est l'obstacle que seule, croyait Parry, la diction formulaire permettait de surmonter : il est difficile d'accomplir simultanément ces deux tâches mentales que sont la création et la mémorisation de ce qui vient d'être créé. Les automatismes de la diction formulaire rendent la création à peu près inconsciente et dispensent de recourir à la mémoire puisque les premiers jets qu'ils fournissent sont d'emblée des versions définitives. La solution bédouine est de confier les deux tâches à deux acteurs différents : l'un crée, l'autre mémorise, et la collaboration des deux permet d'améliorer les premiers brouillons. En un sens, le poète bédouin est à mi-chemin entre le barde serbo-croate et l'écrivain. Plutôt qu'une opposition tranchée entre poésie orale et poésie écrite, nous avons là une série graduée de dispositifs apportant des solutions distinctes à un même problème mental : 1) les automatismes formulaires ; 2) la collaboration d'un assistant ; 3) l'écriture.

Par ailleurs, il m'est apparu que le barde serbo-croate ne mobilise que sa mémoire à court terme, ce qui est bien utile pour qui compose dans l'urgence. Mais un poète qui compose à part soi peut y trouver son compte lui aussi. Et on trouve, en effet, des exemples d'utilisation de tels procédés parmi les bergers peuls qui composent dans la longue solitude de l'hivernage. Et même les troubadours, qui furent gens de l'écrit, ont pratiqué eux aussi l'art de l'agrafage. Ce sont là jeux de lettré qui se donnent à voir autant qu'à entendre, et en lesquels s'abolit la distinction entre les anciens arts de la mémoire et les procédés mémoriels des bardes serbo-croates ou des bergers peuls. Cette enquête sur les fonctions mentales mobilisées dans la composition orale, et notamment le rôle qu'y jouent les diverses formes de mémoire, a donné lieu à un premier article, inclus dans le livret joint[66].

[66] 2005. Retour sur le dossier H », in Jean Derive et Ursula Baumbardt (dir.), *Paroles nomades. Écrits d'ethnolinguistique africaine en hommage à Christiane Seydou*, Paris, Karthala : 47-70. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00005901]

LES TOUAREGS ET NOUS

Il est par ailleurs un autre domaine de recherche, qui a pris une place de plus en plus importante dans mon travail, au point d'occuper aujourd'hui une bonne moitié de mon temps.

Je m'intéresse aux conditions dans lesquelles les Français et les Touaregs sont entrés en contact, au cours du XIXe siècle et au début du XXe siècle. Ce qui m'a amené à considérer de près le destin de deux personnages qui ont joué dans cette rencontre un rôle éminent : Henri Duveyrier et Charles de Foucauld. Deux noms qu'il est assez naturel d'associer. D'une part parce que nous leur devons les premiers ouvrages d'ampleur sur les Touaregs. D'autre part parce que la vie les a associés. Duveyrier était le rapporteur de la commission qui, en 1884, attribua la médaille d'or de la Société de géographie à celui qui s'appelait encore le vicomte Charles-Eugène de Foucauld de Pontbriand. Les deux hommes ont par la suite été liés par une grande affection, au point que Duveyrier semble s'être senti délaissé lorsque Foucauld s'est retiré le 16 janvier 1890 à la Trappe de Notre-Dame des Neiges. Sentiment d'abandon qui pourrait n'être pas étranger à sa fin tragique le 25 avril 1892.

De Foucauld, j'ai déjà évoqué le *Dictionnaire touareg-français* et les *Poésies touarègues*, deux ouvrages posthumes qui pendant des années ont été pour moi des outils de travail de chaque jour. Lorsque j'ai commencé à rassembler des informations sur le long labeur dont ces deux livres avaient été le fruit, je me suis aperçu que l'ouvrier n'avait jamais séparé en lui le savant et le prêtre. C'est pourquoi, dans toutes les publications que je lui ai ensuite consacrées, j'ai considéré à la fois l'homme de science et le personnage singulier dont l'Église catholique vient de faire un de ses bienheureux.

J'ai commencé à m'intéresser à Foucauld en 1994, lorsque Lionel Galand m'a invité à me joindre à l'équipe qu'il avait constituée autour de lui pour déchiffrer quelques lettres en touareg découvertes dans les papiers personnels d'André Basset, son prédécesseur à la chaire de berbère de

l'Institut des langues orientales. Le résultat de ce travail collectif a paru en 1999 sous le titre *Lettres au Marabout. Messages des Touaregs au Père de Foucauld*. Les papiers d'André Basset s'étaient, en effet, avérés être des lettres que des Touaregs du Hoggar avaient écrites à Charles de Foucauld entre 1913 et 1915. L'intention de Lionel Galand était au départ assez limitée : il comptait simplement publier une édition critique de ces documents dans la revue très confidentielle qu'il dirige à l'EPHE, le *Bulletin du groupe d'études linguistiques chamito-sémitiques*. L'enthousiasme dans lequel nous avons travaillé sous son amicale direction nous a conduits à dépasser largement cet objectif. Si l'ouvrage publié contient certes la transcription, la traduction et le commentaire de ces lettres, il constitue aussi une contribution à l'histoire de la rencontre entre Français et Touaregs du Hoggar.

Il en aura été de ma contribution personnelle comme de tout le volume. À l'origine, je comptais reconstituer, à partir de documents d'archives, le contexte historique de la rédaction de ces lettres, dont plusieurs sont révélatrices de la nature des relations entre Touaregs et autorités coloniales. Mais les textes dont je soumettais les versions successives à Lionel Galand se gonflaient à mesure que le volume lui-même s'alourdissait. Finalement, aux côtés de mes contributions à l'appareil critique, j'en vins à consacrer à Charles de Foucauld lui-même un chapitre intitulé « La vie saharienne et les "vies" de Charles de Foucauld », que Lionel Galand voulut bien intégrer au volume bien qu'il en modifiât sensiblement la portée. Le livre en devenait à la fois une contribution à la linguistique berbère, à l'histoire du Sahara central et à ce que j'appellerais la foucaldologie.

C'est qu'entre-temps j'avais, si je puis dire, rencontré Charles de Foucauld. Ces années auront été pour moi un long face-à-face avec un personnage fascinant, tragique et démesuré, très éloigné de l'image sulpicienne que l'hagiographie en avait popularisée. Le livret joint comprend trois textes qui donneront une idée du personnage et de mon rapport avec lui (« La vie saharienne et les "vies"… » était trop long pour que je l'y fasse figurer). Le premier, publié en 1997 dans *Terrain*, considère la vision que les

Touaregs ont eue de Foucauld[67]. Le second, paru à Rome en 2000 (j'en donne ici la version française) retrace les difficultés que Foucauld a eues à concilier en lui le moine et le savant[68]. Le troisième, où j'ai cherché à déterminer les présupposés à partir desquels le très bien-pensant René Bazin a construit la première biographie importante du personnage, relève davantage de la sociologie religieuse[69]. Publié en 2000 dans une revue plutôt discrète de l'Université catholique de l'Ouest, cet article aurait pu aussi bien s'intituler : comment on fabrique un saint. Je l'aurais volontiers laissé dans une confidentialité qui ne lui messeyait pas s'il ne m'avait pas valu en 2003 les anathèmes d'un certain frère Thomas dans l'organe d'une communauté intégriste dont les membres sont de fervents admirateurs de Salazar et de Jean-Marie Le Pen. La sainte icône de Charles de Foucauld, dont je n'ai pourtant jamais parlé qu'avec révérence et affection, n'est pas de celles sur lesquelles le mécréant est admis à poser les yeux.

Le manuscrit des *Poésies touarègues* est aujourd'hui conservé dans le fonds André Basset de la bibliothèque de l'Institut des Langues orientales où j'ai pu l'étudier. J'ai aussi examiné les deux brouillons successifs que Foucauld avait rédigés avant de le mettre au net et qui sont conservés au grand séminaire de Chevilly-la-Rue : le texte pris sous la dictée en 1907, et un fichier intermédiaire, élaboré entre 1910 et 1911. J'avais entrepris cette enquête après que Jean Mouttapa, directeur de la collection « Spiritualités » aux éditions Albin Michel, m'eut demandé de publier une réédition partielle des *Poésies touarègues*. Ce volume a paru en 1997 sous le titre *Chants Touaregs recueillis par Charles de Foucauld.* Sa mise au point m'avait imposé de collationner le texte publié des *Poésies* avec le manuscrit, et j'ai par la suite eu envie d'examiner ce manuscrit pour lui-même et de le collationner avec les brouillons antérieurs. Je dois dire – qu'on pardonne encore une fois ma candeur – que cet examen m'a fait découvrir le goût de l'archive. À force

---

[67] 1997. Charles de Foucauld et les Touaregs, Rencontre et malentendu, *Terrain* 28 : 29-42. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00010056]

[68] 2000. Charles de Foucauld e i Tuareg, in Izard, M. & F. Vitti, *Anthropologia delle tradizioni intelletualle : Francia et Italia*, Roma, CISU (Quaderni di etnosistemi n° 1) : 118-136. [version française]

[69] 2000. René Bazin et Charles de Foucauld : un rendez-vous manqué ?, *Impacts* 2-4 : 139-153. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00004496]

de lire et relire ces manuscrits successifs, j'ai pu comprendre certaines des difficultés auxquelles Foucauld avait été confronté dans la transcription des poésies qu'il avait recueillies. En particulier, il m'est apparu qu'il avait découvert durant l'hiver 1915-1916 un détail de prosodie qu'il n'avait pas perçu jusque-là et qui l'a obligé à revenir en arrière dans la mise au net déjà bien entamée de son manuscrit final. L'article, paru en 1997, où j'ai consigné le résultat de cette recherche figure dans le livret joint[70].

Bien qu'il soit de 18 ans l'aîné de Foucauld, ce n'est que dans un second temps que je me suis penché sur le cas d'Henri Duveyrier. Cet explorateur m'était connu depuis longtemps puisque mon mémoire de DEA avait utilisé ses *Touareg du Nord* au même titre que *Culture and Ecology of pastoral tuareg* de Nicolaisen. Mais je ne m'étais pas alors intéressé à sa dramatique histoire.

Le 13 juin 1859, alors qu'il n'avait que 19 ans, il avait quitté l'oasis de Biskra pour un voyage saharien qui s'acheva à Tripoli le 2 septembre 1861. Sur les quelque vingt-sept mois de ce voyage, il en avait passé plus de sept parmi les Touaregs KelAzdjer, dont les terres de parcours s'étendaient entre le Fezzân et les montagnes du Hoggar. En 1864, il a publié *Les Touareg du Nord*, ouvrage qui lui valut la médaille d'or de la Société de Géographie de Paris et en a fait pour la postérité l'explorateur du pays touareg. La fin de son voyage avait été dramatique. Frappé à son arrivée à Alger d'une maladie qui le laissa plusieurs semaines sans mémoire et sans raison, il n'eut pas la force d'empêcher son hôte, le docteur Auguste Warnier, d'accaparer ses notes et de commencer à rédiger le rapport que réclamait le Gouvernement général de l'Algérie. C'est ce rapport qui est devenu *Les Touareg du Nord*, de sorte que la question se pose de savoir qui est le véritable auteur du livre. Dans un article publié en 2003 par *Gradhiva*, j'ai essayé après Jean-Louis Triaud d'apporter quelques éléments de réponse à cette question. Au moment où je l'écrivais, je ne pensais pas que Duveyrier continuerait à m'occuper au-delà de sa publication. En fait, cet article fut le début de ce qui allait devenir le livre joint au présent dossier.

[70] 1997. Le manuscrit trouvé à Tamanrasset, *Journal des Africanistes* 67 (2) : 143-182.

C'est que le personnage de Duveyrier présentait de multiples facettes, dont l'examen allait encore me prendre plusieurs années. Après son retour d'Afrique, il s'était peu à peu égaré dans la dénonciation d'un danger senoussiste alors largement imaginaire. Jean-Louis Triaud avait déjà examiné son rôle dans l'élaboration de la « légende noire » de la Sanûsiyya, et j'ai poursuivi ce travail dans un article publié en 2004 par *Ethnologies comparées*. J'ai aussi commencé à traiter à son sujet deux thèmes plus généraux : 1) l'élaboration de ce que Charles-Robert Ageron a appelé le mythe berbère ; 2) le rôle des saint-simoniens dans la colonisation de l'Algérie. Charles Duveyrier, le père d'Henri, était, en effet, l'un des proches de Prosper Enfantin ; il avait même fait partie des apôtres que le Père suprême de la famille saint-simonienne avait rassemblés en avril 1832 dans sa propriété de Ménilmontant pour y mener avec eux une vie conventuelle. Si Henri rompit dès sa jeunesse avec la foi des amis saint-simoniens de son père, comme en témoignent quelques lettres que j'ai retrouvées dans le fonds Prosper Enfantin de la bibliothèque de l'Arsenal, il semble avoir intériorisé certains de leurs idéaux, vraisemblablement sans les percevoir comme tels. C'est ainsi qu'il garda toute sa vie l'illusion que l'expansion coloniale pouvait rester la pacifique et fraternelle entreprise dont avaient rêvé les premiers saint-simoniens. Cela le rapproche d'Ismayl Urbain – une autre figure du saint-simonisme – avec qui il a entretenu une correspondance. Un deuxième article dans *Ethnologies comparées*, paru en 2005, a traité un point plus spécifique de sa vie, qui était restée encore assez mystérieuse malgré la biographie publiée en 1938 par René Pottier[71] et les beaux chapitres que Jean-Louis Triaud lui a consacrés dans *La légende noire de la Sanûsiyya*[72].

L'ensemble de ces articles aura constitué une première ébauche du livre joint au présent dossier. Alors que je comptais au départ me limiter à un essai biographique dans la manière de ce que j'avais publié sur Charles de Foucauld, la matière est devenue au fil des années si abondante que j'ai finalement entrepris d'écrire une biographie de Duveyrier, perspective devant laquelle j'ai longtemps reculé mais que j'ai finalement faite mienne. Comme sources, j'ai d'abord utilisé les 25 cartons du fonds Duveyrier-Maunoir des

[71] Pottier 1938.
[72] Triaud 1995.

Archives nationales (Le géographe Charles Maunoir, ami intime de Duveyrier à partir de la fin des années 1860, a été son légataire universel et le dépositaire d'une partie de ses papiers). S'y est ajouté ce que j'ai trouvé dans le fonds saint-simonien de la bibliothèque de l'Arsenal. Plus récemment, un descendant d'un cousin de Duveyrier m'avait fait connaître un ensemble de plusieurs centaines de lettres de Duveyrier à Maunoir en sa possession. Puis un descendant d'une cousine germaine de Duveyrier m'a confié le Journal tenu de 1866 à 1871 par Aglaé Saint-Hilaire, saint-simonienne bien connue mais dont on ignorait jusque-là qu'elle entretenait des relations suivies avec la famille Duveyrier. J'ai commencé à y trouver des éléments sur une période jusque-là à peu près inconnue de la vie de Duveyrier. Enfin, un descendant de la nièce et héritière de Charles Maunoir a accepté de me confier les documents en sa possession.

Ce travail n'est jamais que la prolongation des articles exégétiques que j'ai publié sur Montesquieu, Dumont ou Mauss. Il s'agissait une fois de plus d'examiner le cheminement de pensée qui avait conduit à la production d'une œuvre. Mais dans ces premiers articles, j'en étais resté aux textes. J'ai fait un pas de plus dans les recherches que j'ai consacrées à Foucauld ; d'une part je m'y suis penché sur des manuscrits et des brouillons, c'est-à-dire sur la matérialité même des textes qu'il avait produits ; d'autre part, je me suis intéressé à la façon dont la production de son œuvre avait interféré avec les misères de sa vie. Je n'ai pas procédé autrement avec Duveyrier, mais écrire une biographie en bonne et due forme, c'était encore un pas de plus à franchir. Je l'ai fait pour plusieurs raisons. Tout d'abord, comme je l'ai laissé entendre, parce que j'ai été pris au jeu. Ensuite, la fréquentation des archives m'a bien montré combien la colonisation du Sahara n'a pas été un processus aveugle et anonyme. Quelques individus, avec leurs personnalités, leurs idiosyncrasies, y ont joué un rôle tel que les choses auraient pu être différentes en leur absence. Bien sûr, le Sahara aurait de toute façon été colonisé et les Touaregs auraient été assujettis. Mais, comme l'ont montré les travaux récents de Paul Pandolfi[73], cette affaire, autant qu'un choc entre des cultures, a été une rencontre entre quelques individus – Duveyrier, Foucauld, Laperrine, Moussa

[73] Pandolfi 1998a, 1998b, 1998c.

agg Amastane – de sorte que l'historiographe doit, bon gré, mal gré, se faire aussi biographe. Ma biographie de Duveyrier se veut donc une contribution à l'histoire des premiers contacts entre Français et Touaregs.

D'ailleurs, mes travaux précédents m'avaient déjà permis de mesurer combien certains faits biographiques avaient pu peser dans l'élaboration des œuvres que j'étudiais. Louis Dumont, par exemple, n'a jamais caché que ses années de captivité en Allemagne avaient été pour lui une expérience fondatrice, où s'originaient pour une part tous ses travaux sur le totalitarisme. De même, on sait bien que sa condition de gentilhomme provincial, mal à l'aise à la cour où son accent gascon devait détonner, a été pour quelque chose dans ce que Montesquieu a écrit de la monarchie. S'intéresser à l'œuvre conduit donc toujours à s'intéresser à l'ouvrier. Et ce notamment si la matière première dans laquelle il a fabriqué son œuvre est un moment de sa vie. Or c'est précisément le cas d'un Duveyrier. Le livre qui l'a fait passer à la postérité est la transposition de ce qu'il a vu, entendu et éprouvé entre mai 1859 et août 1861. En ce sens, cette biographie n'est pour moi que le prolongement des réflexions que j'ai consacrées au travail d'écriture qui pour un ethnologue transforme un moment de sa vie, consigné dans ses carnets de notes, en un ouvrage académique.

Ouvrages cités

ABU-LUGHOD, Leyla, 1988. *Veiled sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.

AGHALI-ZAKARA, Mokhammed & Jeanine DROUIN, 1979. *Traditions touarègues nigériennes*, Paris, L'Harmattan.

BARY, Erwin du, 1898. *Le dernier rapport d'un Européen sur Ghat et les Touaregs de l'Aïr*, traduit et annoté par H. Schirmer, Paris, Fischbacher.

BLACHÈRE, Régis, 1952-1966. *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.*, Paris, Adrien Maisonneuve, 3 tomes.

BOYER, Pascal, 1986. *Barricades mystérieuses et pièges à pensée*, Nanterre, Société d'ethnologie.

CASAJUS, Dominique, 1987. *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs KelFerwan*, Paris & Cambridge, Maisons des Sciences de l'Homme & Cambridge University Press.

CASAJUS, Dominique, 2000. *Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Paris, La Découverte.

CLIFFORD, James, 1983, De l'autorité en ethnographie, *L'Ethnographie* 2 : 87-118.

DRAGONETTI, Robert, 1960. *La technique poétique des trouvères dans la chanson courtoise. Contribution à l'étude de la rhétorique médiévale*, Bruges, De Tempel.

DUPONT, Florence, 1998. *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au texte latin*, Paris, La Découverte.

DUMONT, Louis, 1975. *Dravidiens et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Paris & La Haye, Mouton.

DUMONT, Louis, 1991. *Homo Æqualis, II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.

DUVEYRIER, Henri, 1864. *Les Touareg du Nord*, Paris, Challamel aîné.

ELIOT, T. S. *Essais choisis*, Éditions du Seuil, Paris, 1999 [1932].

FABRE, Daniel, 1986, L'ethnologue et ses sources, *Terrain*, Numéro 7 - *Approches des communautés étrangères en France* (octobre 1986), mis en ligne le 17 juillet 2005. URL : http://terrain.revues.org/document2906.html.

FINNEGAN, Ruth. 1976. « What is oral literature anyway ? Comments in the light of some african an other comparative material », in STOLZ, Benjamin A. & Richard S. SHANNON (dir.), *Oral Literature and the Formula*, Ann Arbor, University of Michigan : 121-166.

FORTIER, Corinne, 2000. *Corps, différences de sexe et infortune. Transmission de l'identité et des savoirs en islam malékite et dans la société*

maure de Mauritanie, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

FOUCAULD, Charles de, 1925-1930, *Poésies touarègues. Dialecte de l'Ahaggar*, Paris, Leroux, 2 tomes.

FOUCAULD, Charles de, 1951-1952, *Dictionnaire touareg-français*, Paris, Imprimerie nationale, 4 tomes.

GALAND, Lionel (dir.), 1999. *Lettres au Marabout. Messages des Touaregs au Père de Foucauld*, Paris, Belin.

GEERTZ, Clifford, 1996. *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métaillé (version anglaise 1988).

GROOTAERS, Jan-Lodewijk, 2001-2002. De l'exploitation des archives de terrain. Une textualisation en chaîne, *Gradhiwa* 30-31 : 73-80.

JAMOUS, Raymond, 1981. *Honneur et* Baraka, Paris & Cambridge, Maisons des Sciences de l'Homme & Cambridge University Press.

JULIEN, Charles-André, 1952. *Histoire de l'Afrique du Nord. Des origines à 1830*, Paris, Payot.

LE COEUR, Charles, 1937. Les Mapalia numides et leur survivance au Sahara, *Hespéris* 24 (1-2) : 29-45.

LEFORT, Claude, 1978. *Les formes de l'histoire*, Gallimard, Paris

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Plon.

LORD, Albert Bates. 1960. *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press.

MANDACH, André de, 1993. *Naissance et développement de la Chanson de geste en Europe: VI. Chanson de Roland. Transferts de mythe dans le monde occidental et oriental*, Genève, Droz.

MIQUEL, André, 1984. *L'amour poème*, Paris, Éditions Sindbad.

MIQUEL, André, 1996. *Deux histoires d'amour. De Majnûn à Tristan*, Paris, Éditions Odile Jacob, Paris.

MIQUEL, André & Percy KEMP, 1984. *Majnûn et Laylâ : L'amour fou*, Éditions Sindbad, Paris.

NICOLAISEN Johannes, 1963. *Ecology and culture of the pastoral Tuareg, with particular reference to the Tuareg of Ahaggar and Ayr*, National Museum of Copenhague, Copenhague (Ethnographical series n°9).

NORRIS H. T. (1975), *The Tuaregs ; their islamic legacy and its diffusion in the Sahel*, Londres, Aris and Phillips

PANDOLFI Paul, 1998a. *Les Touaregs de l'Ahaggar. Sahara algérien. Parenté et résidence chez les Dag-Ghâli*, Paris, Karthala.

PANDOLFI Paul, 1998b. « Sauront-ils séparer entre les soldats et les prêtres ? », sur l'installation du Père de Foucauld dans l'Ahaggar, *Journal des Africanistes* 67 (2) : 49-71.

PANDOLFI Paul, 1998c. In Salah 1904 – Tamanrasset 1905 : la double soumission des Touaregs KelAhaggar, *Cahiers d'études africaines* 38 (1), n° 149 : 41-83.

PARRY, Milman, 1928. *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris, les Belles Lettres.

PARRY, Milman. 1971. « Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. I. Homer and Homeric Style », in Parry, Adam (dir.), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Edited by Adam Parry, Oxford, Clarendon Press, pp. 266-324 [1930]

PASQUALINO, Caterina. Dire le chant. Les Gitans flamencos d'Andalousie, CNRS Éditions, Paris, 1998.

PASSERON, Jean-Claude, 1991. *Le raisonnement sociologique. L'espace non-popperien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan.

PICKENS, Rupert T., 1978. The Songs of Jaufre Rudel, Toronto, Pontifical Institute.

POTTIER, René, 1938. Un prince saharien méconnu: Henri Duveyrier, Paris, Plon.

PRASSE, Karl, 1972. *Manuel de grammaire touarègue (tähäggart). I-III Phonétique-Écriture-Pronom*, Copenhague, Éditions de l'Université de Copenhague.

PRASSE, Karl, 1989a. Les mètres poétiques, in Karl PRASSE & Ghabdouane MOHAMMED, *Poèmes touaregs de l'Ayr. 1. Texte touareg*, Copenhague, The Carsten Niebuhr Institute of Ancient Near East Studies : 11-19.

PRASSE, Karl, 1989a. Phonétique, in Karl PRASSE & Ghabdouane MOHAMMED, *Poèmes touaregs de l'Ayr. 1. Texte touareg*, Copenhague, The Carsten Niebuhr Institute of Ancient Near East Studies : 21-54.

PRASSE, Karl, 1990. Introduction, in Karl PRASSE & Ghabdouane MOHAMMED, *Poèmes touaregs de l'Ayr. 1. Traduction*, Copenhague, The Carsten Niebuhr Institute of Ancient Near East Studies : 9-39.

PRUSSIN, Labelle, 1995. *African Nomadic Architecture. Space, Place and Gender*, Washington & Londres, Smithsonian Institution Press & The National Musuem of African Art.

SLANE, MAC GUCKIN de, 1837. *Le diwan d'Amro'lkaïs, précédé de la vie de ce poète par l'auteur du kitab el-Aghani, accompagné d'une traduction et de notes, par le Baron Mac Guckin de Slane*, Paris, Imprimerie royale/

TRIAUD, Jean-Louis, 1995. *La légende noire de la Sanûsiyya*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2 tomes.

VADET, André, 1968. *L'esprit courtois en Orient*, Paris, Maisonneuve et Larose.

VERNANT, Jean-Pierre, Introduction, *in* Jean-Pierre Vernant (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, Mouton, 1968 : 9-30.

WEIL, André, *Collected papers. Volume 1 (1926-1951)*, New-York, Springer, 1980.

ZINK, Michel, 1985. *La subjectivité littéraire*, Paris, Presses universitaires de France.

PROJETS ET PERSPECTIVES

Je compte continuer dans les années qui viennent à mener de front mes deux axes de recherche. Je n'ai pas séparé dans ce qui précède ce qui est déjà à peu près acquis et ce qui doit faire l'objet de mes recherches futures, probablement pour des années encore. Ceci pour la simple raison que je tiens toutes mes publications récentes pour les premiers jalons d'un travail à poursuivre. Il y a cependant un point dont je n'ai pas parlé, et qui relève encore du projet bien qu'une première esquisse ait fait l'objet d'un exposé de séminaire : le rôle de la rivalité dans les poésies dont je poursuis une analyse comparative. J'ai essayé, à la lumière de ce que j'ai appris pour la poésie touarègue et la poésie arabe, de reconsidérer le thème du lauzengier dans la poésie troubadouresque.

Pour ce qui est de la poésie, ce que j'ai dit des arts de la mémoire qu'elle met en œuvre n'est qu'une première esquisse et elle est à poursuivre. Ma manière de faire devrait continuer à être la même : m'appuyer de façon privilégiée sur les corpus qui me sont maintenant assez familiers : poésie touarègue, poésie arabe archaïque, poésie troubadouresque, mais ne rien négliger de tous les corpus que j'examine tour à tour, sans me limiter ni dans l'espace ni dans le temps.

Par ailleurs, je conduirai de façon plus systématique une recherche qui est sous-jacente à tout ce que je fais depuis que je m'intéresse à Parry et Lord, à savoir l'examen de la question homérique. Il n'est évidemment pas question, tout au moins dans l'immédiat, que je reprenne l'affaire depuis Zénodote, Aristarque de Samos ou Flavius Josèphe, et je me contenterai donc dans un premier temps de considérer le point suivant : les positions prises par rapport à cette question depuis, disons, la Querelle des Anciens et des Modernes, sont l'expression d'une attitude anthropologique. Regarder d'une certaine manière les épopées d'Homère, c'est regarder d'une certaine manière des textes littéraires présents chez nous depuis toujours, mais qui apparaissent comme porteurs d'altérité. Homère est l'autre – dans le temps et dans l'espace – mais un autre familier. Parry et Lord n'ont rien fait d'autre, au fond, que nous

rappeler combien cette familiarité était trompeuse. Les Modernes, que ce soit Charles Perrault, l'abbé d'Aubignac ou Houdart de La Mothe, ont anathématisé Homère à cause de cette altérité. Certains Anciens, comme Boileau, ont accepté l'altérité, mais n'ont pas trouvé les mots pour la rendre acceptable à leurs adversaires modernes, etc. Plus tard vient Rousseau, qui dans l'*Essai sur l'origine des langues*, retrouve l'intuition de Flavius Josèphe, pour affirmer que « Homère chante, tandis que les autres écrivent », ce qui préfigure au fond l'antithèse que Parry fait entre Homère et Virgile, et celle que Lord fait entre poète oral et poète écrit. Leconte de Lisle, quant à lui, dans une traduction qui rompt avec les Belles Infidèles jusque-là en vogue, rend brutalement présente l'altérité d'Homère. On voit en tout cela que l'attitude des uns et des autres par rapport à Homère est révélatrice d'une attitude par rapport à l'altérité. Elle doit donc intéresser l'anthropologue. Après avoir consacré ces derniers mois au dépouillement des sources, notamment des textes des protagonistes de la Querelle, j'ai commencé à en faire la matière d'une partie au moins de mon enseignement à l'EHESS.

Pour ce qui est de Duveyrier, après être descendu au détail biographique, je pense que je m'éloignerai un peu et considérerai d'une manière plus générale le rôle des saint-simoniens dans la colonisation. La matière que j'ai rassemblée sur le sujet, et que je n'ai pas totalement mobilisée pour la biographie, me paraît mériter un examen séparé. Déjà cette biographie mettait en lumière des faits qui dépassent la seule vie de Duveyrier, à savoir d'une part l'attitude des Français par rapport aux Touaregs, et d'autre part les douloureuses contradictions dans lesquelles se sont enfermés ceux qui, comme lui ou comme Ismayl Urbain, croyaient que la colonisation pouvait rester pacifique. J'envisage d'esquisser une histoire de l'évolution de la pensée des saint-simoniens sur la colonisation, depuis les fameux écrits de Michel Chevalier sur le « Système méditerranéen » jusqu'aux textes d'Urbain et de Duveyrier, en passant par les travaux de Prosper Enfantin lorsqu'il appartenait à la Commission chargée de recherches et d'explorations scientifiques en Algérie.

RESPONSABILITÉS PROFESSIONNELLES

Le curriculum vitae qui suit énumère les diverses tâches que, comme chacun d'entre nous, j'ai eu à assumer au service de la collectivité, et je n'en rappelle ici que l'essentiel.

Tout d'abord l'enseignement, à l'Université Paris-V, à l'Université Paris-X, à l'Institut des langues orientales vivantes, à l'École polytechnique puis, pour une période de deux ans actuellement en cours, à l'École des hautes études en sciences sociales.

Ensuite, mes responsabilités à la section 38 du comité national, pour un total de neuf ans, dont les quatre dernières en tant que secrétaire scientifique. Cette tâche de secrétaire scientifique aura été la plus absorbante des diverses tâches que j'ai pu assumer ces dernières années, mais non la moins intéressante car j'ai l'impression que, compte tenu des contraintes dont nous n'étions pas maîtres, j'y ai fait un travail utile.

Reste le travail d'édition, au *Journal des africanistes* puis, maintenant, dans la revue de mon laboratoire *Systèmes de pensée en Afrique noire*. J'ai consacré, pour ces revues et dans d'autres cadres, bien du temps au rewriting, et ce dès avant mon entrée au CNRS. C'est ce qui, au bout du compte, aura représenté la part la plus importante – et la plus volontiers assumée – de mon temps donné à la collectivité. La chose me paraît demander un commentaire. Comme je l'ai dit plus haut, une pensée mal formulée n'est pas une pensée qui demande encore à être formulée, ou à être formulée mieux, c'est une pensée qui n'est pas encore venue à l'être. Voilà pourquoi nous avons un devoir d'écriture, et le travail de rewriting, comme secrétaire de rédaction ou autrement, consiste à rappeler les collègues à ce devoir, et à essayer soi-même de l'accomplir, avec d'autant plus de zèle qu'on est conscient de ce qu'il a d'impérieux. C'est par ailleurs dans cet esprit que j'ai pratiqué l'exégèse des maîtres. Il s'agissait bien sûr d'aider à mieux les comprendre, mais plus spécifiquement de repérer les voies par lesquelles leur pensée était venue à l'être. Et parfois à repérer, au-delà de ce qui a été pensé, ce qui a été perçu comme pensable mais non encore formulé, donc non pensé.

CURRICULUM VITAE

Dominique CASAJUS

Né le 5 juin 1950 à Sétif (Algérie)
Adresse professionnelle : CNRS, 27 rue Paul-Bert 94204, Ivry-sur-Seine Cedex
Adresse électronique : casajus@ivry.cnrs.fr
Fonction : Directeur de recherche au CNRS depuis le 1er septembre 1998

Titres universitaires

Diplôme d'ingénieur de l'École polytechnique, en 1971.

DEA de mathématiques, en 1971 à la Faculté des sciences d'Orsay.

Doctorat de troisième cycle d'ethnologie, en 1979, à l'Université Paris VII.

Titres professionnels

Chargé de recherche de seconde classe au Centre national de la recherche scientifique (1984).

Chargé de recherche de première classe au Centre national de la recherche scientifique (1987).

Directeur de recherche de seconde classe au Centre national de la recherche scientifique (1998)

Membre de l'UPR 262 de 1984 à 1992, puis de l'URA 221 « Systèmes de pensée en Afrique noire » de 1993 à 2005, du CEMAf (« Centre études des mondes africains ») depuis janvier 2006.

Missions

Mission ethnographique dans la région d'Agadez, sur les terres de parcours des Touaregs Kel-Ferwan et Kel-Ewey, d'octobre 1976 à juin 1979.

Nouvelles missions ethnographiques sur les terres de parcours des Touaregs Kel-Ferwan et Kel-Ewey en février 1980, juillet et août 1980, juillet et août 1981, juillet 1982, d'octobre à décembre 1984, décembre 1987 et janvier 1988, en novembre 1989, juillet et août 1990.

Séjours à l'Institute of Social Anthropology d'Oxford, financés pour les deux premiers par une bourse du Social Science Research Council, pour le troisième par

une fellowship de Wolfson College, d'octobre 1982 à juin 1983, de janvier à juin 1985, d'octobre à décembre 1985.

Consultation régulière d'archives au service historique de l'armée de terre (Vincennes), au centre des archives d'outre-mer (Aix-en-Provence), à la bibliothèque de l'Arsenal, ainsi que dans divers fonds privés.

Enseignement, formation et diffusion de la culture scientifique

Assistant à l'École polytechnique, chargé d'enseignement en topologie et géométrie différentielle (1973-1974).

Professeur de mathématiques à l'École des mines de l'Aïr, Agadez (1979).

Chargé du cours d'anthropologie religieuse, dans l'UER de sciences sociales de l'Université Paris V (1986-1987).

Chargé, de 1989 à 2000 du cours de littérature traditionnelle au Département Afrique de l'Institut national des langues et civilisations orientales (20 heures annuelles).

Chargé de 1991 à 1994, avec Serge Tcherkezoff et Raymond Jamous, d'un séminaire de dea à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Chargé de 1992 à 1994 de la direction d'un séminaire de DEA à l'Université Paris X-Nanterre : Écriture et oralité.

Maître de conférences à l'Ecole polytechnique, chargé de l'enseignement de l'ethnologie et de l'anthropologie, de 1998 à 2003 (50 heures annuelles).

Organisation, avec Michael Houseman, d'un séminaire généraliste « Anthropologies comparées » durant l'année 2004-2005.

Charge de conférences complémentaires à l'EHESS durant l'année 2004-2005, renouvelée pour l'année 2005-2006 (24 heures annuelles).

Direction de maîtrises ou de DEA à l'Université paris X-Nanterre.

Tâches diverses de rewriting pour le *Journal des Africanistes*, puis pour la revue de mon laboratoire, *Systèmes de pensée en Afrique noire*.

Organisation ou co-organisation, en 1990, 1991 et 1994, des Journées de printemps de l'Association pour la recherche en anthropologie sociale (apras), consacrées respectivement aux thèmes : « La formalisation en anthropologie », « L'idée de cohérence » et « Anthropologie et cognition ».

Participation à l'élaboration du rapport remis en février 1995 au Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche au titre du programme « L'anthropologie sociale en France. Recherche sur les régimes de scientificité dans la discipline », réalisé par l'Association pour la recherche en anthropologie sociale (APRAS) sous la responsabilité d'Olivier Herrenschmidt.

Aide apportée à des étudiants français, américains et japonais devant faire un premier terrain chez les Touaregs.

Aide apportée à des chercheurs touaregs pour le compte desquels j'ai transcrit et traduit les documents linguistiques qu'ils avaient recueillis au Mali et au Niger.

Responsabilités collectives et management de la recherche

Membre du comité national de 1991 à 1994, en 2000, puis de 2001 à 2004 (durant cette dernière période en qualité de secrétaire scientifique).

Membre élu du conseil scientifique de l'équipe « Systèmes de pensée en Afrique noire » depuis de mai 1993 à décembre 2005 et de l'équipe « Centre d'études des mondes africains » depuis janvier 2006.

Membre du conseil d'administration de la société des Africanistes de 1994 à 2001.

Membre du comité de rédaction de la revue d'études berbères *Awal* depuis 1992.

Membre du comité de rédaction du *Journal des Africanistes* de 1994 à 2001, en qualité de secrétaire de rédaction de 1994 jusqu'au recrutement d'une secrétaire de rédaction en 1999, directeur intérimaire de la rédaction durant les séjours à l'étranger du directeur en titre de 1994 à 1998, puis co-directeur de 1999 à 2001.

Actuellement Membre du comité de rédaction de la revue de mon laboratoire, *Systèmes de pensée en Afrique noire*.

PUBLICATIONS

Ouvrages rédigés ou édités

1985. *Peau d'Âne et autres contes touaregs*. Paris, L'Harmattan.

1987. *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel-Ferwan*. Cambridge, Cambridge University Press – Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

1992. *Poésies et chant touaregs de l'Ayr. Tandis qu'ils dorment tous, je dis mon chant d'amour* [avec M. Albaka]. Paris, L'Harmattan.

1997. *Chants touaregs* de Charles de Foucauld. Révision, rédaction d'une introduction et de notes, Paris, Albin Michel.

1999. La vie saharienne et les "vies" de Charles de Foucauld, in Lionel Galand, *Lettres au marabout. Messages touaregs au Père de Foucauld*, Paris, Belin : 47-100 (et rédaction, dans le même ouvrage, d'une bonne part des notices et de l'appareil critique).

2000.*Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Paris, Éditions la Découverte.

Articles dans des revues à comité de lecture.

1979. Quatre contes touaregs [avec M. Hawad], *Tisuraf* 3 : 63-78.

1979. Une série de mythes touaregs, *Tisuraf* 3 : 83-98.

1980. La passion amoureuse dans les chants et les poèmes touaregs, *Tisuraf* 4 : 128-150.

1981. La tente et le campement chez les Touaregs Kel-Ferwan, *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 32 : 53-70.

1982. Un salon littéraire chez les Touaregs, *Cahiers de littérature orale* 11 : 177-178.

1982. Le mariage préférentiel chez les Touaregs Kel-Ferwan, *Journal des Africanistes* 52 (1-2) : 95-117.

1982. Le frère, le djinn et le temps qui passe, *Cahiers de littérature orale* 12 : 15-38.

1983. The wedding ritual among the Kel-Ferwan Tuaregs, *Journal of Anthropological Society of Oxford* 3 : 227-237.

1987. La parole retenue et la parole dangereuse chez les Touaregs Kel-Ferwan, *Journal des Africanistes* 57 (1-2) : 97-107.

1988. Poèmes touaregs de la région d'Agadez [avec M. Albaka], *Awal* 4.

1989. Jeux touaregs de la région d'Agadez, *Journal des Africanistes* 58 (1) : 23-49.

1989. Sur l'argot des forgerons touaregs, *Awal* 5 : 124-136.

1990. Islam et noblesse chez les Touaregs, *L'Homme* 115 : 7-3. (accessible sur www.persee.fr)

1992. La tenda e il matrimonio presso i Tuareg nel nord del Niger, *Klaros. Quaderni di psicologia analitica*, Firenze, 5e année, 1 : 3-26.

1993. Claude Lévi-Strauss et Louis Dumont. Portraits médiatiques, *Gradhiva* 14 : 87-94.

1993. Figures paradoxales dans quelques analyses de rituel, *Cahiers du CREA* 16 : 141-157. (Communication au séminaire général du CREA, École polytechnique, 1990.)

1994. L'hypercube est-il bon à penser ? (note critique), *L'Homme* 130 : 111-118. (accessible sur www.persee.fr)

1994. La société des contre-exemples (note critique), *Gradhiva* 16 : 109-112.

1995. Les amis français de la « cause touarègue » (note critique), *Cahiers d'études africaines* 137 : 237-250.[http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00008323/en/]

1995. De *L'Esprit des lois* à *Homo hierarchicus*, ou ce que la monographie doit à Montesquieu, *L'Ethnographie* 91, 1 : 91-109. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00004543]

1995. La maladie d'Esseghid, *Gradhiva* 17 : 55-61.

1996. Montesquieu, Tocqueville, Durkheim, variations autour d'une typologie, *L'Homme* 140 : 7-24. (accessible sur www.persee.fr)

1997. Charles de Foucauld et les Touaregs, Rencontre et malentendu, *Terrain* 28 : 29-42. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00010056]

1997. Le manuscrit trouvé à Tamanrasset, *Journal des Africanistes* 67 (2) : 143-182.

1998. Art poétique et art de la guerre dans l'ancien monde touareg, *L'Homme* 146 : 143-164. (accessible sur persee.fr)

2000. René Bazin et Charles de Foucauld : un rendez-vous manqué ?, *Impacts* 2-4 : 139-153.

2002. L'errance d'Imrû'l-Qays : poésie arabe et poésie touarègue, *Journal des Africanistes* 72 (2) : 139-151.

2003. Le destin saharien d'un saint-simonien rebelle : Henri Duveyrier chez les Touaregs, *Gradhiva* 33 : 11-31. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00005065]

2004. Henri Duveyrier et le désert des saints-simoniens », *Ethnologies comparées*, 7, [http:// alor.univ-montp3.fr/cerce /r7/d.c.htm], 14 p.

2005. « Henri Duveyrier face à Prosper Enfantin : rebelle ou rival ? », *Ethnologies comparées*, Montpellier, 8 [http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r8/d.c.htm], 18 p.

2005. Présentation, *Systèmes de pensée en Afrique noire* 17 : 5-24 [Introduction d'un dossier intitulé « L'excellence de la souffrance »].

2005. « L'homme qui souffre et l'esprit qui crée », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 17 : 25-49. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00009575]

Chapitres d'ouvrages collectifs

1982. Autour du rituel de la nomination chez les Touaregs Kel-Ferwan, *in* V. Görög-Karady(éd.), *Genres, forms, Meanings*, Oxford, JASO occasional papers n° 1 : 57-67. (Communication au « Anglo-French Symposium on African Oral Literature » tenu en juin 1981 à Oxford.)

1984. Le sphynx incestueux, *in Actes du 8e Congrès de l'International Society for Folk Narrative Research. Bergen, 12 -17 juin 1984,* Bergen, Reimund Kvideland et Torunn Selberg, vol. 1 : 115-125.

1984. L'énigme de la troisième personne, *in* J.-C. Galley (éd.) *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales : 65-78.

1985. Why do the Tuaregs veil their faces ? *in* B. Barnes & D. de Coppet (éds.), *Contexts and levels*, Oxford, JASO occasional papers n° 4 : 68-77. (Communication au colloque « Contexts and levels » tenu en juin 1983 à l'Institute of social anthropology, Oxford.)

1986. Les hommes et les femmes dans la parenté Kel-Ferwan, *in* S. Bernus *et al.* (éds.), *Le fils et le neveu,* Cambridge-Paris, Cambridge University Press - Maison des Sciences de l'Homme : 59-81. (Communication à la table ronde sur la parenté touarègue tenue à Gif-sur-Yvette en septembre 1980.)

1987. Craft and Ceremonies : the Inadan in Tuareg society, *in* Aparna Rao (éd.), *The other Nomads*. Köln-Wien, Böhlau Verlag : 291-310.

1989. Le poète et le silence, *in Graines de parole. Textes offerts à Geneviève Calame-Griaule*, Paris, Éditions du CNRS : 283-297.

1990. Article « Sacré », *in Encyclopaedia Universalis*, t. 20 : 456-459 & 462.

1991. Articles « Godfrey Lienhardt », « Sacré », « Smith (William Robertson) », *in* P. Bonte & M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France : 421, 641-642, 667.

1992. Les Touaregs nigériens et le mouvement démocratique, *in* T. Yacine (éd.), *Les Kabyles,* Paris, Éditions du Groupe de Défense des Minorités : 153-159.

1993. La tente et le mariage chez les Touaregs du nord du Niger, *in* F. Héritier-Augé et É. Copet-Rougier (éds.), *Les Complexités de l'alliance. Économie, politique et fondements symboliques de l'alliance. Volume 3. Afrique*, Paris, Éditions des archives Contemporaines : 13-26.

1993. Un document sur la géomancie touarègue, *in À la croisée des études Libyco-berbères. Mélanges offerts à P. Galand-Pernet et L. Galand*, Paris, Geuthner : 467-486.

1994. Littérature des Touaregs, *in* B. Didier (éd.), *Dictionnaire universel des littératures,* Paris, Presses Universitaires de France : 3874-3876.

1996. Claude Lévi-Strauss et Louis Dumont : Media portraits, *in* J. McClancy & Ch. McDonaugh (éds.), *Popularizing anthropology*, Londres, Routledge : 142-156

1997. Article « Tuareg, Kel-Ferwan », *in* P. Oliver (éd.), *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*, Oxford, Blackwell.

1999. Notices « Les Touaregs », « Les KelGhela », et partie de l'apparat critique in Lionel Galand, (éd.) *Lettres au marabout. Messages touaregs au Père de Foucauld*, Paris, Belin : 9-24, 163-165, 168-170, 181-182, 207-208, 213-222 (voir dans la partie « ouvrages rédigés ou édités »).

2000. La diction poétique touarègue. Quelques remarques, in Chaker, S. et A. Zaborski, *Études berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse*, Louvain, Peeters : 85-94. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00004533]

2000. La parole pénombreuse des hommes voilés, in Masquelier, B & Siran, J.-L. *Pour une anthropologie de l'interlocution* : 313-335.

2000. Charles de Foucauld e i Tuareg, in Izard, M. & F. Vitti, *Anthropologia delle tradizioni intelletualle : Francia et Italia*, Roma, CISU (Quaderni di etnosistemi n° 1) : 118-136.

2004. La solitude du poète touareg, in Michel Demeuldre (éd.), *Sentiments doux-amers dans les musique du monde. Délectations moroses dans les blues, fado, tango, flamenco, rebetiko, p'ansori, ghazal…*, Paris, L'Harmattan : 25-31.

2005. Retour sur le dossier H », in Jean Derive et Ursula Baumbardt (dir.), *Paroles nomades. Écrits d'ethnolinguistique africaine en hommage à Christiane Seydou*, Paris, Karthala : 47-70. [http://halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00005901]

Comptes rendus

1981. Edmond Bernus, *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, 1981, *in Journal des Africanistes* 51 (1-2) : 320-323.

1987. Érik Guignard, *Les Touaregs Udalen. Faits et modèles de parenté*, 1984, *in L'Homme* 103 : 144-145.

1989. Maurice Bloch, *From blessing to violence*, 1988, *in L'Homme* 109 : 152.

1990. Edith Turner, *The Spirit and the Drum. A Memoir of Africa*, 1987, *in L'Homme* 113 : 171-172.

1990. Philippe Descola, Gérard Lenclud, Carlo Severi, Anne-Christine Taylor, *Les idées de l'anthropologie*, 1988, *in L'Homme* 114 : 143-146.

1990. Edmond Bernus, *Touaregs, Chronique de l'Azawak*, 1991, *in Études rurales* 120 : 179-180.

1991. Ghabdouane Mohamed et Karl-G. Prasse, *Poèmes touaregs de l'Ayr*, 1989, *in L'homme* 119 : 151-152.

1991. H.T. Norris, *Sufi mystics of the Niger desert : Sidi Mahmud and the Hermits of Aïr*, 1990, *in Bulletin of School of Oriental and African Studies* LIV (3) : 588-589.

1991. Mohamed Aghali Zakara et Jeannine Drouin, *Traditions touarègues nigériennes*, 1979, *in Notre librairie. Revue du livre : Afrique, Caraïbe, Océan indien* 107 : 183-184.

1991. Ghoubeyd Alojaly, *Ättarikh ën-Kël-Dënnëg dat assa n-Fërënsis*, 1975, *in Notre librairie. Revue du livre : Afrique, Caraïbe, Océan indien* 107 : 161.

1994. Wendy James et Douglas H. Johnson (éds.), *Vernacular Christianity. Essays in the Social Anthropology of religion presented to Godfrey Lienhardt*, 1988, *in L'Homme* 129 : 206-208.

1994. Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, *in L'Homme* 130 : 137-140.

1994. Fadi Walett Faqqi, *Isefran. Maladies et soins en milieu touareg*, 1993, *in Psychopathologie africaine* XXVI, 1 : 138-139.

1994. Hélène Claudot-Hawad, *Les Touaregs. Portraits en fragments*, 1993, *in Études rurales* 129-130 : 207-211.

1994. Laurence Rivaillé et Pierre-Marie Decoudras, *Contes et légendes du Niger. Des hommes et des djinns*, *in MegaTchad* 94 (1) : 56-58.

1995. Gerd Spittler, *Les Touaregs face aux sécheresses et aux famines*, 1993, *in MegaTchad* 95 (2) : 26-28.

1997. Ehya ag Sidiyene, *Des arbres et des arbustes spontanés de l'Adrar des Iforas (Mali)*, *in Journal des Africanistes* 67 (1) : 198-199.

1997. Jean Spruytte, *Attelages antiques libyens*, *in Journal des Africanistes* 67 (1) : 199-200.

1997. Marcel Griaule, *Descente du troisième Verbe*, *in Journal des Africanistes* 67 (1) : 186-188.

1997. Hassan Jouad, *Les règles inconscientes de l'improvisation*, 1996, *in L'homme* 142 : 125-126.

1997. Laurent Schwartz, *Un mathématicien aux prises avec son siècle*, 1997, in *Sciences humaines*.

1997. Lamara Bougchiche, *Langues et littératures berbères des origines à nos jours. Bibliographie internationale*, 1997, in *Journal des Africanistes* 67-2 : 183.

1999. Paul Pandolfi, *Les Touaregs de l'Ahaggar (Sahara algérien). Parenté et résidence chez les Dag-Ghali*, in Le Saharien.

1999. Naïma Louali-Raynal, Nadine Decourt et Elghamis Ramada, *Littérature orale touarègue. Contes et proverbes*, in *Mega-Tchad* 99 (1-2) : 71-74.

2000. Jean Lambert, *La médecine de l'âme. Le chant de Sanaa dans la société yéménite*, in *L'Homme* 156 : 280-282.

2000. Caterina Pasqualino, *Dire le chant. Les Gitans flamencos d'Andalousie*, in *L'Homme* 156 : 299-301.

2001. Antoine Châtelard, *La mort de Charles de Foucauld*, Karthala, 200, dans *Bulletin trimestriel des Amitiés Charles de Foucauld,* octobre 2001.

2001. Mamoudou Dhibo, *Les transformations au Niger à la veille de l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, 2001, dans *Mega-Tchad*, 1 & 2, http://www.uni-bayreuth.de/afrikanistik/mega-tchad.

2002. Tal Tamari, *Les castes de l'Afrique occidentale*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1997, dans *Cahiers d'Etudes africaines*, 165, XLII-1pp. 191-194.

2002. Frédérique Fogel, *Mémoires du Nil. Les Nubiens d'Egypte en migration*, Karthala, 1997, dans *Cahiers d'Etudes africaines*, 166, XLII-2 : 405-407.

2003 Sophie Caratini, *L'éducation saharienne d'un képi noir : Mauritanie 1933-1935* ; L'Harmattan, 2002, dans *L'Homme* 167-168 : 359-361.

Autres publications

1989. À propos de la formalisation en anthropologie, *Lettre d'information de l'Associationpour la Recherche en Anthropologie Sociale* 2 : 1-3.

1990. L'idée de cohérence [avec R. Jamous], *Lettre d'information de l'Association pour la Recherche en Anthropologie Sociale* 4 : 1-2.

1992. Les Touaregs piégés par la guerre [avec A. Bourgeot]. *Libération* (Rubrique : Rebonds), 27 juillet 1992.

1993. Délocalisation : Ubu à l'œuvre, *Lettre d'information de l'Association pour la Recherche en Anthropologie Sociale* 9 : 1-2.

1993. Les vertus de la démocratie [avec A. Bourgeot]. *Le Monde des Débats*, juillet 1993.

1994. Autour du statut épistémologique de l'anthropologie, *Lettre d'information de l'Association pour la Recherche en Anthropologie Sociale* 11 : 1-2.

1995. L'homme Mauss. À propos de *Marcel Mauss* par Marcel Fournier, *Lettre d'information de l'Association pour la Recherche en Anthropologie Sociale* 14 : 1-2.

1996. La parole voilée, *Bulletin trimestriel des amitiés Charles de Foucauld* 123 : 21-24.

1998. Charles de Foucauld face aux Touaregs, *Bulletin trimestriel des amitiés Charles de Foucauld* Supplément au numéro 131 : 3-24.

1999. Parole et retenue chez les Touaregs, *Pratiques, les Cahiers de la médecine utopique*, 6 : 81-86.

2002. Faut-il avoir souffert pour être poète ?, *Pratiques, les Cahiers de la médecine utopique*, 18.

Principales contributions à des séminaires et colloques

« Mariage ritual among Tuareg Kel-Ferwan », à l' Institute of social Anthropology, Oxford, novembre 1982.

« Tuareg kinship terminology. A formal analysis », à l'Institute of social Anthropology, Oxford, juin 1985.

« Les limites de la mathématisation en anthropologie », aux Journées annuelles de la société française de sociologie, Paris, École polytechnique, octobre 1991.

« The warrior, the cleric and the blacksmith », au colloque « Multilinguisme and cultural identity », Centre for non-western studies, University of Leyden, Leyde, novembre 1991.

« Ethnographie et interprétation », exposé présenté aux Journées d'études « Rhétoriques du quotidien » organisées par B. Masquelier et J.-L. Siran, Paris, LACITO, mai 1992.

« La fabrication du mythe touareg », à la Table ronde « Gestion du politique en temps de crise et démocratisation », Paris, Centre d'études africaines, mai 1993.

« Foucauld, Duveyrier, Massignon ; trois hommes face à l'islam », au colloque « Anthropologie des traditions intellectuelles : l'Italie et la France » organisé par Michel Izard et Fabio Viti, Paris, Maison Suger, juin 1996.

« La filiation de Marcel Mauss », à la journée « Marcel Mauss », École pratique des Hautes Études, Paris, 27 avril 1997.

« Charles de Foucauld et René Bazin », au Colloque « Lire aujourd'hui René Bazin ? », Université Catholique de l'Ouest, Angers, 25 mars 2000.

« L'*esuf* touareg, ou la solitude de l'amant délaissé », au Colloque « Expressions sociales, musicales et littéraires des sentiments doux-amers de l'absence et du manque », Université libre de Bruxelles, 29 mars 2001.

« Ma tente, mon épouse », au séminaire de Philippe Descola (« La maison comme *imago mundi* », Paris, Collège de France), 5 décembre 2001.

« Qu'en est-il de l'auteur dans la poésie orale ? », au séminaire « Paroles en acte et savoir écrit » d'Alban Bensa, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 13 février 2002.

« Duveyrier et le Sahara », à la Journée d'Etudes « Le Sahara et ses mythes » organisée par Paul Pandolfi, Montpellier, Université Paul Valéry, 6 novembre 2002.

« Oral et écrit chez les Touaregs », au colloque *Anthropologie et histoire de la mutation graphique et de ses effets. Autour d'Armando Petrucci*, École Française de Rome, le 30 janvier 2003.

« French interpretations of Evans-Pritchard », au colloque « Evans-Pritchard's anthropology : English contexts, French perspectives, African realities », organisé par l'Institute for Social Anthropology, la Maison française d'Oxford et le British Centre for Durkheimian Studies, Oxford, 30 novembre 2003.

« Duveyrier, le saint-simonisme et la colonisation », au séminaire « Paroles en acte et savoir écrit » d'Alban Bensa, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 7 janvier 2004.

« Masqueray, Evans-Pritchard, Dumont: un aller retour franco-anglais », au séminaire « Problèmes d'anthropologie juridique » d'Alain Mahé, Paris, École des Hauts Études en Sciences Sociales, le 21 janvier 2004.

« Reopening the File on H », à l'Institute of Social Anthropology, Oxford, 5 novembre 2004.

DOCUMENTS JOINTS

Recueil d'articles

1984. The brother, the djinn, and the passing of time, *Research in African Literatures* 15 (2) : 218-237. 1984. The brother, the djinn, and the passing of time, *Research in African Literatures* 15 (2) : 218-237.

1984. L'énigme de la troisième personne, *in* J.-C. Galley (éd.) *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales : 65-78.

1990. Article « Sacré », *in Encyclopaedia Universalis*, t. 20 : 456-459 & 462.

1993. Un document sur la géomancie touarègue, *in À la croisée des études Libyco-berbères. Mélanges offerts à P. Galand-Pernet et L. Galand*, Paris, Geuthner : 467-486.

1994. L'hypercube est-il bon à penser ? (note critique), *L'Homme* 130 : 111-118.

1995. De *L'Esprit des lois* à *Homo hierarchicus*, ou ce que la monographie doit à Montesquieu, *L'Ethnographie* 91, 1 : 91-109.

1995. Les amis de la « cause touarègue » (note critique), *Cahiers d'études africaines* 137 : 237-250.

1996. Montesquieu, Tocqueville, Durkheim, variations autour d'une typologie, *L'Homme* 140 : 7-24.

1997. Charles de Foucauld et les Touaregs, Rencontre et malentendu, *Terrain* 28 : 29-42.

1997. Le manuscrit trouvé à Tamanrasset, *Journal des Africanistes* 67 (2) : 143-182.

2000. Charles de Foucauld e i Tuareg, in Izard, M. & F. Vitti, *Anthropologia delle tradizioni intelletualle : Francia et Italia*, Roma, CISU (Quaderni di etnosistemi n° 1) : 118-136. [version française].

2000. La diction poétique touarègue. Quelques remarques, in Chaker, S. et A. Zaborski, *Études berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse*, Louvain, Peeters : 85-94.

2000. René Bazin et Charles de Foucauld : un rendez-vous manqué ?, *Impacts* 2-4 : 139-153.

2002. L'errance d'Imrû'l-Qays : poésie arabe et poésie touarègue, *Journal des Africanistes*, 2000, 72 (2) : 139-151.

2003.Variations sahéliennes sur un thème incestueux (note critique) *L'Homme* 166 : 193-200.

2005. Présentation, *Systèmes de pensée en Afrique noire* 17 : 5-24 [Introduction d'un dossier intitulé « L'excellence de la souffrance »].

2005. « L'homme qui souffre et l'esprit qui crée », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 17 : 25-49.

2005. Retour sur le dossier H », in Jean Derive et Ursula Baumbardt (dir.), *Paroles nomades. Écrits d'ethnolinguistique africaine en hommage à Christiane Seydou*, Paris, Karthala : 47-70.

Ouvrages

1985. *Peau d'Âne et autres contes touaregs*. Paris, L'Harmattan.

1987. *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel-Ferwan*. Cambridge, Cambridge University Press – Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

1992. *Poésies et chant touaregs de l'Ayr. Tandis qu'ils dorment tous, je dis mon chant d'amour* [avec M. Albaka]. Paris, L'Harmattan.

1997. *Chants touaregs* de Charles de Foucauld. Révision, rédaction d'une introduction et de notes, Paris, Albin Michel.

1999. La vie saharienne et les "vies" de Charles de Foucauld, in Lionel Galand, *Lettres au marabout. Messages touaregs au Père de Foucauld*, Paris, Belin : 47-100 (et rédaction, dans le même ouvrage, d'une bonne part des notices et de l'appareil critique).

2000.*Gens de parole. Langage, poésie et politique en pays touareg*, Paris, Éditions la Découverte.

ANNEXE

Voici le programme que j'avais soumis à l'École polytechnique lorsque je me suis porté candidat à un poste de maître de conférences en anthropologie. J'ai détenu ce poste de 1998 à 2003, date à laquelle des personnelles m'ont obligé à l'abandonner. Ce programme a évolué au cours de ces cinq années, mais les grandes lignes en ont été conservées ;

L'idée d'exposer les principaux acquis de l'anthropologie devant des étudiants ayant une formation scientifique me paraît une gageure intéressante. Mon ambition dans cette tâche est double : d'une part, introduire les élèves à une discipline fonctionnant, quelque usage qu'elle puisse faire çà et là des mathématiques, sous un régime épistémologique différent de celui des sciences auxquelles ils sont formés, ce qui ne peut que les aider, en retour, à mieux percevoir les caractéristiques du régime épistémologique de ces sciences ; d'autre part (et, à un autre niveau, il s'agit de la même démarche), leur faire prendre conscience, par contraste, de certains des traits constitutifs de nos sociétés modernes, qui passent généralement inaperçus tout simplement parce que, baignant en leur sein, nous sommes portés à croire qu'ils relèvent de la nature des choses. Dans le programme d'enseignement ici esquissé, je m'efforce de concilier deux exigences contradictoires : d'une part, utiliser dans la mesure du possible mes domaines de recherche, de manière à être à même de produire un enseignement original ; d'autre part, introduire les élèves aux acquis les plus classiques de l'anthropologie.

On commencerait par **l'anthropologie de la parenté**, qui présente une situation exemplaire. Les systèmes de parenté reposent sur un substrat biologique irréductible, jouant le rôle d'une matière première universelle que le jeu social vient travailler pour donner les systèmes de parenté que l'enquête ethnographique nous révèle. Ce substrat tient, si l'on veut, à la nature des choses, mais il ne fait rien de plus que fixer les limites de la combinatoire à l'intérieur de laquelle le jeu social vient puiser ses éléments pour constituer dans sa particularité chaque système observé. L'auteur de référence serait ici Françoise Héritier, mais on n'ignorerait pas non plus les acquis plus classiques du structuralisme. On s'intéresserait notamment aux systèmes restés classiques pour leur virtuosité, comme ceux des Aborigènes australiens, ainsi qu'à des systèmes connus pour prendre avec le substrat biologique la plus grande liberté qu'il puisse tolérer.

On aborderait ensuite l'**anthropologie politique**. On mettrait les élèves en présence de situations où le politique combine des traits qui se présentent chez nous comme distincts, disjoint des traits que nous avons l'habitude de voir conjoints, ou semble ignorer des composantes qui nous paraissent essentielles. L'auteur qui peut servir de point de départ est le Louis Dumont de *Homo Hierarchicus*, qui a su faire valoir combien statut et pouvoir sont disjoints dans l'Inde des castes. À ce cas où le politique semble avoir été très tôt sécularisé, on opposerait la figure du roi sacré, telle notamment que des études nombreuses l'ont dégagée en Afrique de l'Est. On considérerait également les diverses situations où le politique n'est pas localisé dans

une instance repérable, qu'il s'agisse de systèmes dits segmentaires ou acéphales, ou de ces chefferies indiennes qui semblent destinées à exorciser le spectre du pouvoir.

On traitera enfin un thème qui pourrait s'intituler : **« écriture et oralité »**. Plutôt que de donner un cours de « littérature orale » comme en délivrent certains départements d'ethnologie, il s'agirait de s'attacher aux effets de la variation d'un paramètre (en l'occurrence la place plus ou plus grande de l'écrit) sur la production et la transmission de la parole. L'idée serait de faire prendre conscience aux élèves que l'écriture n'est pas un vecteur neutre, servant seulement à transcrire telle quelle une parole déjà donnée, mais qu'elle a un effet sur le type de paroles susceptible d'être produit. Un peu comme pour la parenté et le politique, on considérerait différentes actualisations d'une combinatoire : sociétés disposant d'un alphabet mais dont la littérature est exclusivement orale (Touareg), sociétés où l'écriture, marginale, est vécue comme liée à une langue étrangère (Sahel africain), sociétés où une parole orale formalisée, poétique ou autre, prend en charge certaines des fonctions ailleurs conférées à l'écriture… Au côté de documents ethnographiques, on s'autoriserait quelques incursions dans le domaine archéologique et on aborderait également ce qu'il est convenu d'appeler le problème homérique : quelle fut la part de l'oralité dans la composition des poèmes homériques ? Les auteurs de référence seront ici Jack Goody, Milman Parry, Albert Lord et Jean Bottero.