

GENRES, FORMS, MEANINGS

Essays in African Oral Literature

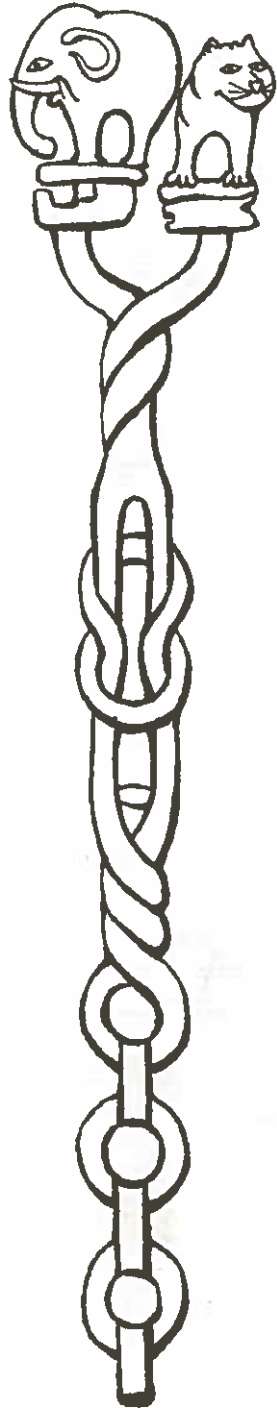
GENRES, FORMES, SIGNIFICATIONS

Essais sur la littérature orale africaine

Edited by

Textes réunis par

VERONIKA GÖRÖG-KARADY



JASO OCCASIONAL PAPERS No.1

General Editors: Steven Seidenberg, Jonathan Webber, Pat Holden

GENRES, FORMS, MEANINGS :
Essays in African Oral Literature

Papers in French and English

Edited by

VERONIKA GÖRÖG-KARADY

With a Foreword by RUTH FINNEGAN



JASO

Oxford 1982

©JASO 1982. All rights reserved.

The essays that appear in this volume were first published in the *Journal of the Anthropological Society of Oxford (JASO)*, Volume XIII no.1 (1982), except for the last contribution, and the Preface and Foreword, which were written especially for this publication. The Editors of *JASO* gratefully acknowledge the generous subsidy made from Paris by the Centre National de la Recherche Scientifique (Equipe de Recherche Associée no. 246) and the Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, without whose assistance the publication of this book would not have been possible.

JASO is a Journal devoted to social anthropology, now in its 13th year; it appears three times annually. Subscription information may be obtained by writing directly to the Editors, *JASO*, 51 Banbury Road, Oxford, OX2 6PF, England.

CONTENTS

	PAGE
<i>Preface</i> by VERONIKA GOROG-KARADY.. .. .	i-ii
<i>Foreword</i> by RUTH FINNEGAN	iv-vi
DIANA REY-HULMAN	
<i>Pratiques langagières et formes littéraires</i>	1-13
JEAN DERIVE	
<i>La reformulation en littérature orale. Typologie des transformations linguistiques dans les différentes performances d'une même oeuvre</i>	14-21
JAN KNAPPERT	
<i>Swahili oral traditions</i>	22-30
VERONIKA GOROG-KARADY	
<i>Retelling Genesis: The children of Eve and the origin of inequality</i>	31-44
GENEVIEVE CALAME-GRIAULE	
<i>La jeune fille qui cherche ses frères. Essai d'analyse</i>	45-56
DOMINIQUE CASAJUS	
<i>Autour du rituel de la nomination chez les Touaregs Kel Ferwan</i>	57-67
BRONISLAW ANDRZEJEWSKI	
<i>Alliteration and scansion in Somali oral poetry and its cultural correlates</i>	68-83
CHRISTIANE SEYDOU	
<i>Comment définir le genre épique? Un exemple: l'épopée africaine</i>	84-98
ELISABETH GUNNER	
<i>New wine in old bottles: Imagery in the izibongo of the Zulu Zionist prophet, Isaiah Shembe</i>	99-108
KEVIN DONNELLY and YAHYA OMAR	
<i>Structure and association in Bajuni fishing songs</i>	109-122

DOMINIQUE CASAJUS

AUTOUR DU RITUEL DE LA NOMINATION CHEZ LES TOUAREGS KEL FERWAN

Nous voulons montrer ici, sur un exemple, l'usage qu'un anthropologue peut, à l'occasion, faire de pièces de littérature orale. Nous étudierons les rituels de la nomination chez les Touaregs Kel Ferwan. Ces rituels présentent des similitudes avec d'une part des mythes d'origine, d'autre part un cycle de contes répandu à travers tout le monde touareg. Ayant décrit l'univers touareg, ou ce qui dans cet univers est impliqué dans les rituels, nous essaierons de montrer comment mythes et contes peuvent nous aider à comprendre ces rituels.

Les Touaregs Kel Ferwan nomadisent au nord du Niger, vivant dans des campements regroupant un couple et ses fils, ses brus, et les enfants de ces derniers. Chaque couple vit dans une tente appartenant à l'épouse. La tente est le domaine des femmes auquel les hommes sont étrangers¹. Le mariage a lieu près du campement des parents de la mariée. Après la cérémonie, les nouveaux époux déménagent et viennent s'installer dans le campement des parents du mari. Lorsque la première grossesse d'une femme est assez avancée, elle revient avec sa tente dans le campement de ses parents, où elle accouche, à même le sol. Elle réintègre le campement de son mari deux ou trois mois après la naissance. Durant tout ce temps, celui-ci se contente de lui rendre de temps à autre des visites nocturnes. Ceci est du moins vrai pour les deux premiers accouchements d'une femme ; les suivants peuvent avoir lieu dans le campement de son époux.

Sept jours durant, l'enfant et sa mère sont menacés par les *aljinan* ou *kél əsuf*. *Aljin* (*aljinan* est le pluriel) est un mot dérivé de l'arabe *jinn*. *Agg əsuf*, 'fils de l'*əsuf*' (*kél əsuf*, 'gens de l'*əsuf*', sert de pluriel) peut être utilisé à sa place.

Le mot *šuf* désigne d'abord l'extérieur, la brousse déserte.

Dans certains contextes, on peut aussi le traduire par 'solitude' ou 'sentiment de la solitude'. Etre dans l'*šuf*, c'est soit, au cours d'un voyage par exemple, se trouver dans une zone déserte, soit être loin des siens, isolé parmi des étrangers. Celui qui est dans l'*šuf*, quel que soit le sens du mot, peut être assailli par les *kəl šuf* ; ceux-ci ont un comportement voisin des *jnoun*, tels qu'ils sont décrits par le Coran et les Classiques, mais les Touaregs disent aussi parfois d'eux qu'ils ne sont autres que les Touaregs morts. C'est le rapport des Touaregs avec ces *kəl šuf* qui va nous occuper ici. A cause du danger des *kəl šuf*, on évite de laisser l'enfant seul. Si ceux-ci le surprenaient ainsi, ils pourraient y substituer un de leurs enfants lui ressemblant. La substitution passe inaperçue et seule la laideur de certains adultes laisse supposer qu'ils sont des *kəl šuf* autrefois substitués à des nouveaux-nés.

Le soir du sixième jour après la naissance, l'enfant sort pour la première fois de la tente où il est né. Des vieilles, parentes de l'accouchée, font trois fois le tour de la tente, l'une tenant l'enfant dans ses bras, et une autre râclant l'un contre l'autre deux couteaux en disant : '*kəsshəkəsh*', onomatopée censée imiter le bruit de lames de couteaux qu'on aiguise, et qui donne son nom à cette cérémonie. Au matin du septième jour, le premier nom de l'enfant est proclamé, en présence d'hommes parents et amis du père de l'accouchée. Celui-ci choisit ce nom avec un lettré, qui tient compte pour ce choix du jour de la naissance. Il peut se contenter d'entériner un choix déjà fait, mais c'est tout de même lui qui, aux yeux des assistants, choisit le nom. Quand un nom est adopté, un forgeron égorge un bélier en même temps qu'il proclame ce nom à haute voix. Le bélier est donné par le père de l'enfant qui pour sa part, se tient à l'écart du campement de ses beaux-parents. Plus tard, des parentes et amies de l'accouchée commencent à arriver dans le campement. Hommes et femmes se disputent alors les viscères cuits du bélier jusqu'à ce qu'ils tombent à terre, inconsommables. L'après-midi, les parentes de l'accouchée se pressent dans sa tente. On coupe les cheveux de l'enfant en maniant deux couteaux comme une paire de ciseaux, dans un mouvement semblable à celui du *kəsshəkəsh*. En même temps, les femmes présentes s'accordent sur le choix du deuxième nom de l'enfant, qui peut être un mot faisant allusion à une de ses particularités physiques. Notons qu'un grand nombre de ces noms sont des mots féminins, même s'ils sont portés par des garçons.

Lorsque la naissance a lieu dans le campement du père de l'enfant, ce qui peut arriver à partir du troisième enfant, le même rituel y a lieu mais c'est le père de l'enfant qui discute avec le lettré du choix du premier nom. Un Touareg a donc deux noms, l'un apparaissant comme choisi par un lettré, l'autre étant volontiers un mot féminin. C'est le premier qu'on utilise pour désigner l'ascendance paternelle d'un Touareg : on dit qu'il

est A *agg* (ou *ult*) B : A fils (ou fille) de B, B étant son père. C'est ce nom qui désigne donc le Touareg comme membre d'un campement. Dans un premier temps, nous montrerons que la référence aux *kəl əsuf* est essentielle à la compréhension des rituels.

I

Selon les Touaregs, le *kəsshəkəsh* a pour effet de chasser les *kəl əsuf*. De fait, on dit même de l'enfant qu'il est non seulement menacé par les *kəl əsuf*, mais qu'il est lui-même l'un d'eux. En effet, précise-t-on, il ne sait encore ni se lever ni marcher, il est hirsute, et enfin il ne sait pas parler et n'a pas d'intelligence, tous traits qui l'éloignent de la condition humaine et le font ressembler aux *kəl əsuf*. Examinons ces trois points.

En fait, même bien après sa naissance, l'enfant ne sachant pas marcher est menacé par les *kəl əsuf* ; on doit toujours effacer les traces laissées sur le sol par un petit enfant se traînant encore à quatre pattes car les *kəl əsuf* pourraient venir les lècher, ce qui laisserait à jamais l'enfant incapable de marcher. Même pour un adulte, les traces laissées sur le sol peuvent être la source d'un danger, mais il est moins aigu. Les adultes d'ailleurs ne sont pas en contact direct avec le sol ; ils vont chaussés de sandales (hormis les esclaves qui justement sont considérés comme proches des *kəl əsuf*) et s'assoient sur des nattes. Le sol, ou même le sous-sol est la demeure favorite des *kəl əsuf*, qu'on appelle aussi parfois les 'fils du sol'. Dire de l'enfant qu'il ne sait pas s'asseoir, se lever ou marcher, c'est donc finalement remarquer qu'il est encore proche du sol, sur lequel, rappelons-le, il est né. Cette proximité avec le sol le met en danger, en même temps qu'elle le rend proche des *kəl əsuf* et semblable à eux.

La coupe des cheveux est associée avec le *kəsshəkəsh* : la femme coupant les cheveux manipule deux couteaux de la même manière que la femme qui la veille disait *kəsshəkəsh* ; c'est qu'elle est, comme le *kəsshəkəsh*, un remède contre les *kəl əsuf* ; couper ses cheveux c'est enlever à l'enfant ce qui le fait ressembler aux *kəl əsuf* ; ceux-ci ont la réputation d'être hirsutes. C'est aussi lui donner une apparence plus socialisée : les hommes ont ordinairement une partie du crâne rasé et les femmes les cheveux tressés ; seul le fou, celui qui est la proie des *kəl əsuf*, s'en va hirsute. De plus, les *kəl əsuf* peuvent atteindre les humains par le truchement de leur chevelure, ce qui, même pour les adultes, impose certaines précautions. Couper les cheveux de l'enfant, c'est donc lui enlever à la fois ce qui le fait ressembler aux *kəl əsuf* et ce par quoi ils ont prise sur lui.

Les *kəl əsuf* frappent parfois de mutisme ceux qui d'aventure les rencontrent. Ils peuvent aussi leur 'prendre l'intelligence', les rendant fous ou mélancoliques. Ils s'adressent aussi parfois aux voyageurs égarés dans une langue que nul ne comprend. Contrairement à l'adulte frappé par les *kəl əsuf*, et dont on se souvient qu'il a autrefois parlé, le nouveau-né n'a encore jamais parlé ni fait preuve d'intelligence ; la question

de savoir qui il est se pose donc. Tant que les hommes ne lui ont pas transmis l'intelligence ni appris la parole, les *kəl əsuf* n'ont rien à lui enlever pour qu'il soit en leur pouvoir puisqu'il n'a rien d'humain. Donner un nom à l'enfant c'est supprimer en partie ce risque ; l'enfant a un nom, il ne peut pas parler mais on peut déjà en parler, et très vite, il comprendra que ce nom est le sien ; ce sera l'une de ses premières lueurs d'intelligence.

Ce développement nous a fait apparaître que les adultes eux-mêmes ne sont pas exempts de cette parenté avec les *kəl əsuf* dont ils parlent à propos de l'enfant ; les hommes sont toujours dans un certain rapport avec le sol ; l'art de la parole ne s'acquiert que peu à peu. Les cheveux des hommes repoussent sans cesse. La proximité de l'enfant avec les *kəl əsuf* ne suffit pas à le caractériser puisque tous les Touaregs sont proches d'eux. Mais on a entièrement décrit un nouveau-né quand on a relevé ce en quoi il ressemble aux *kəl əsuf*. Il n'y a rien en quoi il cesse de leur ressembler ; il n'a pas encore prouvé qu'il en était distinct. Un adulte touche parfois le sol mais il chausse des sandales, il sait enfourcher un âne ou un chameau ; chaque parole qu'il prononce l'éloigne un peu plus du mutisme des *kəl əsuf* ; enfin il sait prendre soin de ses cheveux : ils ne sont pas comme ceux de l'enfant, des cheveux qui n'ont jamais été rasés. En bref l'homme adulte sait se distinguer des *kəl əsuf*, même s'il en reste proche. Il en est suffisamment distinct pour pouvoir supporter sans inconvénient - dans la plupart des cas - et tout en restant un humain, la proximité qu'il a avec eux.

Le rituel de nomination n'est donc pas seulement une opération visant à 'chasser' les *kəl əsuf*, ou à leur arracher le nouveau-né ; à quoi bon les chasser puisqu'ils restent de toute façon à notre proximité, et que, finalement, à notre mort, nous redeviendrons des *kəl əsuf*. En fait, il faut plutôt considérer le rituel comme un moment d'un processus qui mène l'enfant de l'état où il se trouve aujourd'hui à celui d'homme distinct des *kəl əsuf* ; ce processus se poursuivra bien au delà de la naissance. Il s'est d'ailleurs déjà mis en marche dès la naissance, dans des opérations que, faute de place, nous ne décrirons pas ici. A ce stade, l'enfant ne saurait sortir ; il est encore trop semblable aux *kəl əsuf* pour affronter l'*əsuf*, l'extérieur, en étant sûr de revenir. Nous savons qu'à ce moment, les *kəl əsuf* peuvent lui substituer un des leurs, sans qu'on s'en aperçoive ; c'est donc bien qu'il leur ressemble. Sept jours après la naissance, il lui est possible de sortir de la tente, non sans quelques précautions il est vrai. Cette sortie préfigure ce qui sera sa condition d'homme : il aura à sortir de la tente, à affronter l'*əsuf*, mais il restera toujours un homme et réintégrera sa tente.

La similitude de l'enfant avec les *kəl əsuf* rappelle aux hommes à quel point ils sont proches des *kəl əsuf*, et à quel point cette proximité n'est supportable qu'au prix d'une diffé-

renciation acquise peu à peu. Chaque naissance remet brutalement la société au bord de ses propres frontières. Le cadre général du rituel, qui est le rapport des hommes avec les *kəl ɛsuf* ayant été brièvement décrit, nous allons nous attacher à des aspects particuliers de celui-ci.

II

On sait qu'au moment où le premier nom est proclamé, un bélier est égorgé. L'égorgeage a lieu entre le choix du nom et sa proclamation. Il y a donc un lien étroit entre l'attribution de ce nom et le sacrifice du bélier. L'informateur signale que la tête du bélier doit être consommée par l'un des proches parents de l'enfant. Si une personne étrangère consommait la tête de l'animal, il 'prendrait de l'empire sur' l'enfant, qui deviendrait alors étranger aux siens. Ce que nous traduisons par 'prendre de l'empire sur' équivaut mot à mot 'prendre la tête de'. Prendre la tête du bélier, c'est donc prendre la tête de l'enfant ; à ce titre, le bélier est assimilé à l'enfant, conclusion à laquelle semble également parvenir J. Nicolaisen ('Essai sur la magie et la religion chez les Touaregs', *Folk, Dansk*, 3, 1961 ; pp 113-162) ; nous avons donc la situation suivante : des hommes assistent à la mise à mort d'un bélier assimilé à l'enfant. D'autre part, cet enfant est considéré comme un *agg ɛsuf*.

De nombreux mythes répandus à travers tout le monde touareg, racontent que les premiers Touaregs ont été engendrés par les *kəl ɛsuf*. Un de ces mythes, recueilli au Mali (Hourst, *Sur le Niger et au pays des Touaregs*, Plon, Paris, 1898, p. 195) commence ainsi :

Les femmes d'un village s'étant aventurées en brousse, furent, nous y dit-on, engrossées par des 'génies' (terme par lequel Hourst traduit sans doute *aljin* ou *kəl ɛsuf*). Quand il apparut qu'elles étaient enceintes, les hommes du village voulurent les tuer mais un lettré parmi eux les retint ; quand les femmes accouchèrent, les hommes voulurent tuer leurs enfants : mais le lettré à nouveau les retint, leur demandant d'attendre qu'ils aient grandi ; les enfants grandirent mais leur force et leur intelligence étaient telles qu'il ne fut plus possible de les tuer. Ce furent les premiers Touaregs. Dans ce mythe, les premiers Touaregs sont des garçons. Ce motif ne se retrouve pas dans toutes les variantes des mythes d'origine. La situation du mythe correspond, formellement au moins, à celle du rituel. Dans la suite, nous nous référerons au texte précédant en parlant de 'mythe malien', mais nous saurons que les motifs de ce mythe se retrouvent, épars, à travers toute la mythologie touarègue.

Une situation voisine de celle du mythe, se retrouve dans un cycle de contes répandu à travers tout le monde touareg. Le héros Aniguran cherche, sans y parvenir, à tuer le fils de sa soeur, parfois appelé Batis, nom qui peut signifier 'son père n'est pas' ou 'sans père'. Dans une des versions du conte rapportant la naissance de Batis, la soeur d'Aniguran et son

esclave accouchent en même temps et échangent leurs enfants. Aniguran tue l'enfant qu'il croit être son neveu et le neveu grandit, passant pour un esclave. Dans une autre version, la soeur d'Aniguran et son esclave accouchent respectivement d'un garçon et d'une fille. Elles échangent leurs enfants là encore et Aniguran, se trouvant en présence d'une nièce, l'épargne. Le sexe de l'enfant joue donc un rôle dans le cycle d'Aniguran, alors qu'il n'en joue aucun dans le rituel, et qu'il n'a guère d'importance dans les mythes d'origine pris dans leur ensemble. Les deux seuls acteurs du cycle sont l'oncle maternel et le neveu utérin. Nous verrons que l'oncle maternel intervient dans le rituel, mais dans la partie du rituel qui nous intéresse, c'est le grand-père maternel qui occupe le devant de la scène. Dans le mythe malien, on ne précise pas la relation entre les enfants et leurs agresseurs mais on peut imaginer qu'ils sont ceux auprès de qui ils sont nés, c'est-à-dire leurs parents maternels.

Sur d'autres points, mythe et conte se rapprochent : le neveu est appelé 'sans-père', comme les enfants du mythe n'ont pas de père humain. De même, c'est un esclave qui est tué à la place de Batis ; or, les esclaves sont parfois assimilés aux *kɛl ɛsuf*. Il y a aussi des similitudes entre le cycle de contes et le rituel. Dans un conte du cycle, Aniguran, ayant découvert la véritable identité de celui qu'il croyait être son esclave, décide de le tuer. Un stratagème de ce dernier fait que, croyant le tuer, Aniguran tue un ovin. (Dans tous les contes du cycle, les tentatives d'Aniguran pour tuer Batis sont vaines, le second étant plus rusé que le premier, ce qui rappelle le motif de la ruse des enfants dans le mythe). Comme dans le rituel où le bélier équivalent de l'enfant est mis à mort devant ses maternels, ici un ovin pris pour le neveu est tué par son oncle maternel. De même, si les esclaves sont parfois assimilés aux *kɛl ɛsuf*, des dictons les assimilent aussi aux ovins et aux caprins. Le meurtre d'un esclave à la place de Batis est encore un lointain rappel du sacrifice du bélier. Notons enfin qu'un lettré intervient dans le mythe comme dans le rituel.

En mettant ainsi en parallèle mythe, conte et rituel, nous ne prétendons pas montrer que les premiers 'expliquent' ou 'fondent' les seconds. Nous constatons simplement que ces trois discours semblent dire ensemble quelque chose, et c'est leur signification commune qu'il nous faut essayer de trouver.

Le mythe marque qu'il est vain pour les hommes de vouloir maintenir les *kɛl ɛsuf* loin d'eux. C'est un peu ce qui est redit à chaque naissance. Le mythe précise même que sans les *kɛl ɛsuf*, la société touarègue n'aurait pas vu le jour, ce qui condamne a priori les Touaregs à être leurs proches. C'est cette leçon commune du mythe et du rituel qui explique en première approximation leur similitude. En présentant comme il le fait l'origine des Touaregs, le mythe fait de plus état d'une certaine antériorité de l'ascendance maternelle des Touaregs

sur leur ascendance paternelle. Les mères des premiers Touaregs appartenaient à une société déjà existante lorsque les *kəl əsuf* sont venus à elles. Or, il se trouve que chaque naissance reproduit un schéma analogue. Les Touaregs disent que la tente est identique à elle-même depuis le début des temps. En cela, elle est affectée d'une certaine antériorité par rapport aux campements qu'elle occupe successivement. Et la naissance a d'abord lieu dans une tente et affecte d'abord une tente. En cela, on peut dire que le mythe et le rituel sont similaires mais on peut dire aussi que chaque naissance est la suite, toujours identique à elle-même, du mythe. La tente est depuis toujours antérieure au campement et sur ce point chaque naissance ne peut que répéter le mythe parce que quelque chose n'a pas changé depuis l'époque du mythe.

Cette similitude formelle entre le mythe et le rituel fait ressortir d'autant plus ce en quoi ils s'opposent ; dans le mythe, les hommes du village n'ont pas d'autres partenaires que les *kəl əsuf*. Les maternels de l'enfant ont, dans le rituel, un partenaire, le père de l'enfant - ou plutôt son campement - qui intervient de deux façons : c'est de ce campement que provient le bélier du sacrifice et le nom que reçoit l'enfant à ce moment l'en fait membre. Du mythe au rituel, le bélier apparaît comme un substitut de l'enfant. Nous avons déjà vu qu'il était d'une certaine manière un équivalent de l'enfant ; nous retrouvons qu'il l'est, d'une autre manière encore. De même que le père occupe dans le rituel la place occupée dans le mythe par les *kəl əsuf*, de même un bélier est tué dans le rituel, là où dans le mythe, on tente de tuer des enfants. C'est le père qui fournit ce substitut, et c'est à cette condition que l'enfant reçoit le nom qui le fait sien. Nous avons du mythe au rituel une double translation :

kəl əsuf —————> père de l'enfant
 enfants —————> bélier,

toutes choses restant formellement égales d'ailleurs. Cette similitude formelle marque que le rituel pose une question faisant référence au mythe : 'de qui cet enfant est-il fils et n'est-il pas le fils des *kəl əsuf*?'. La translation dont nous parlons marque que la réponse, positive dans le mythe, est négative dans le rituel. Celui-ci dit finalement, et en cela peut se résumer son rapport au mythe : les Touaregs naissent de l'*əsuf*, comme leurs premiers ancêtres (identité formelle), mais leurs pères ne sont plus que des *kəl əsuf* (translation) ; si, dans les tentes, quelque chose n'a pas changé, les hommes ont appris à manier les relations d'alliance.

Dans le rituel et le mythe, les interventions du lettré peuvent être considérées comme équivalentes. En nommant l'enfant, nous savons que le lettré en fait le membre d'un campement qui n'est pas celui de ses maternels ; de même, le lettré du mythe permet aux enfants d'échapper à leurs maternels. Avant de proclamer le nom de l'enfant, le forgeron venant d'égorger le bélier s'écrie à plusieurs reprises : *allah akbar*, 'Dieu est

grand'. C'est une expression que l'on utilise en général pour manifester qu'on se soumet aux décrets du Très-Haut. C'est en quelque sorte parce que Dieu le veut que l'enfant reçoit tel nom. Le lettré choisit parfois ce nom dans un écrit à prétention coranique. Même quand ce n'est pas le cas, on considère que c'est sa connaissance des Ecritures qui lui permet de faire un choix convenable. Pour le Touareg non lettré, tout écrit arabe a une dignité comparable à celle du Coran, dont il n'est pas nettement distingué. Et à ses yeux, tout livre - et a fortiori le Livre, le Coran - ne se conçoit qu'écrit dans une langue et un alphabet étrangers et seuls quelques uns sont censés pouvoir y avoir accès. Le Livre est donc une instance extérieure, mais à laquelle on se doit de faire référence. C'est Dieu qui permet que tel nom soit donné à l'enfant, mais Sa voix ne parvient aux Touaregs que dans une langue étrangère, venue de l'extérieur. Le lettré fait dépendre le nom de l'enfant du jour de sa naissance, utilisant parfois une liste attribuant à chaque jour de la semaine une série de prénoms convenables. Le premier nom d'un Touareg dépend du jour de sa naissance, c'est-à-dire finalement du hasard. Dans d'autres groupes touaregs, il est d'ailleurs tiré au sort (Lhotte, *Les Touaregs du Hoggar*, Paris, 1955, p. 325). Le hasard a la même extériorité que le Livre ; les hommes n'ont pas de prise sur lui, d'autant plus que quand il intervient, dans un tirage au sort par exemple, les Touaregs y voient une intervention du Très-Haut. Le choix du premier nom fait donc intervenir de deux manières une instance extérieure. Il est choisi par un homme ayant accès au Livre et ce choix fait intervenir le hasard.

Il y a une extériorité du Livre et de l'Islam par rapport au monde touareg, comme il y a une extériorité de l'*éusuf* par rapport aux campements. Mais il ne s'agit pas de la même extériorité ; on peut parler ici de transcendance. Nous avons vu que les hommes sont toujours proches des *kél éusuf*, qu'ils viennent en naissant de l'*éusuf* et qu'ils y retournent à la mort. Il faut affirmer que, malgré les apparences, le nouveau-né n'est pas un *agg éusuf*, et c'est pour cette raison qu'on lui donne un nom. Mais un nom donné par les hommes ne pourrait pas distinguer un enfant des *kél éusuf*. C'est pourquoi on s'en remet pour ce choix au Livre et au hasard, c'est-à-dire, à Dieu dans toute son extériorité. Devant Dieu, les hommes et les *kél éusuf* sont semblables, ils ne sont que des créatures ; ils forment devant Lui une entité qu'Il transcende. C'est pourquoi Dieu seul, parce qu'Il n'est pas impliqué dans cette confrontation permanente entre les hommes et les *kél éusuf*, peut amener un enfant du monde de l'*éusuf* au monde des hommes. Sur ce point, chaque naissance reproduit ce qui s'est passé à la naissance des premiers Touaregs : un lettré, c'est-à-dire Dieu, a permis que de l'*éusuf* naissent les Touaregs.

III

Nous avons trouvé au deuxième nom de l'enfant un caractère féminisant. Ce nom sera souvent plus utilisé que le premier, au moins pendant les premières années de la vie de l'enfant. Durant tout ce temps, l'enfant vivra plus près de sa mère que de son père ; disons qu'il appartiendra à la tente de sa mère plus qu'au campement de son père. L'enfant, après avoir été *attribué* à un campement, est *confié* à une tente. C'est là ce que signifient les deux nominations. Les deux opérations se succèdent. L'enfant est d'abord situé par rapport à un campement puis par rapport à une tente. Nous avons parlé plus haut d'une certaine antériorité de la tente. C'est un fait, l'enfant naît dans une tente, et c'est là ce qui est premier ; il est ensuite attribué à un campement ; mais les effets de cette attribution sont *mis en suspens* pour quelques années, et l'enfant apparaît comme membre d'une tente. Son appartenance au campement reste pour l'instant un peu formelle. C'est autour de la tente qu'ont lieu les opérations touchant au corps même de l'enfant : la coupe des cheveux, l'attribution d'un nom souvent choisi d'après ses particularités physiques et non au hasard. Plus tard, au moment de son mariage en fait, l'enfant né aujourd'hui deviendra effectivement membre de son campement. Son père l'aidera à rassembler le prix de la fiancée s'il est un garçon, et recevra pour elle le prix de la fiancée s'il s'agit d'une fille. Un mariage se règle de campement à campement. L'officialisation du mariage présente d'ailleurs quelques analogies avec la première nomination : deux lettrés mandatés par les pères des deux fiancés établissent le contrat de mariage ; puis un forgeron crie à haute voix : 'le fils d'Untel a épousé la fille d'Untel'. Les noms des fiancés ne sont pas alors prononcés mais les noms de leurs pères respectifs le sont ; ce qui revient à une référence implicite aux premiers noms des fiancés puisque c'est par ces noms qu'ils se rattachent aux noms de leurs pères.

L'enfant, qu'il soit fille ou garçon, est donc confié à la tente de sa mère. Cela signifie qu'il passera les premières années de sa vie dans le monde des femmes, mais aussi que son sexe n'a pour l'instant pas grande importance : fille ou garçon, il a plutôt la position d'une petite fille. Le caractère féminisant du deuxième nom signifie donc deux choses : l'enfant est confié à une tente, et pour l'instant, à l'intérieur de cette tente, il a la position d'une fille. Or, nous allons voir que même par rapport à la tente où ils sont nés, un homme et une femme n'ont pas la même position. La mise en suspens dont nous avons parlé est donc double : les conséquences de l'attribution de l'enfant à un campement ne sont pas tirées ; ensuite, qu'il soit fille ou garçon ne prête pas à conséquences. Cette indifférence au sexe de l'enfant s'oppose à l'attitude d'Aniguran dans le conte, différente selon qu'il lui naît un neveu ou une nièce.

Plus tard, bien avant qu'il n'ait sa place dans le monde des campements, le petit garçon apparaîtra comme tel : au moment de sa circoncision. Cette différenciation rituelle entre fille et garçon alors qu'ils sont encore dans la tente de leur mère est la marque d'une différence de destin par rapport à cette tente. Nous allons examiner en quoi elle consiste :



B et B' sont nés dans la tente de A, qui était aussi la tente de la mère de A, dans laquelle A et A' sont également nés. B héritera de la tente de sa mère. B' quittera cette tente, comme A' l'avait quittée. B' et A' ont le même destin par rapport à la tente où ils sont nés tous les deux. La rivalité d'Aniguran et de son neveu dans le cycle traduit cette similitude de destin entre un homme et son neveu utérin : ne peuvent être rivaux que ceux qui sont semblables. De fait, lorsqu'il commente le cycle de contes, l'informateur insiste sur la similitude entre l'oncle et le neveu : c'est parce que son neveu est l'héritier de son sang et à ce titre lui ressemble, qu'Aniguran craint d'être surpassé en intelligence par lui. Sur cette similitude entre l'oncle maternel et le neveu utérin, le rituel ne dit rien. Il ne peut rien dire, car en même temps qu'il est confié à une tente, l'enfant est féminisé. A cette féminisation provisoire de l'enfant correspond dans le conte la substitution d'une fille au neveu d'Aniguran. C'est la mère qui fait la substitution de même que dans le rituel, le deuxième nom, féminisant, est choisi par la mère de l'enfant et ses amies. Le rituel ne dit rien sur la similitude entre l'oncle maternel et le neveu, de la même manière qu'Aniguran ne dit rien quand il se trouve en présence d'une nièce. Si le rituel ne dit rien, il pose tout de même la question : 'Quelle est la relation entre cet enfant et son oncle maternel?'. Nous nous rappelons qu'après que le bélier a été dépecé et cuit, hommes et femmes présents se disputent ses viscères jusqu'à ce qu'ils tombent à terre, inconsommables. La panse du bélier, appelée *tagézwéwt*, est l'objet de la lutte la plus vive. Les hommes et les femmes s'affrontent ainsi sont en fait pour la plupart proches parents de l'accouchée, et de la même génération, car les vieillards ne participent pas à ce jeu. On peut donc considérer qu'ils sont ses frères et soeurs. Le nouveau-né est le neveu utérin de ces hommes. Neveu utérin se dit *tegéze*, mot lié à *tagézwéwt*. Que ces hommes disputent à leurs soeurs la *tagézwéwt* d'un bélier identifié à leur *tegéze* marque bien qu'ils agissent en tant qu'oncles maternels de l'enfant. Frères et soeurs s'affrontent donc ici autour

d'un objet représentant l'enfant des soeurs et le neveu utérin (la nièce utérine) des frères, affrontement restant sans issue. Il a lieu au moment où l'enfant a été attribué à un campement et où il va être confié à une tente. Dès lors, l'oncle maternel de l'enfant, qui n'avait pas joué de rôle particulier jusque là, intervient, pour les raisons que nous avons exposées. Mais que l'affrontement soit sans issue représente le refus provisoire de définir le rapport que l'enfant a avec son oncle maternel. La question est posée, mais le rituel choisit de surseoir à sa réponse. Le cycle d'Aniguran donne la raison de cette question : selon qu'il est fille ou garçon, le nouveau-né occupe dans la tente où il naît la place de sa mère ou celle de son oncle maternel. Le cycle répond à une question que le rituel se contente de poser.

La relation entre un homme et son neveu utérin se définit par rapport à la tente. La relation entre l'enfant et son père se pose en termes de campement. Le mythe malien et le conte d'Aniguran font respectivement référence à l'un et à l'autre. L'oncle maternel de l'enfant appartient au campement des affins du père de l'enfant. En tant que tel, il ne se distingue pas des autres membres de ce campement. A cela répondent les analogies que nous avons relevées entre le mythe et le conte. Mais parmi les affins du père de l'enfant, il s'oppose au grand-père maternel de l'enfant comme étant un homme né dans la même tente que l'enfant. Sur ce point, il est semblable à son neveu utérin. A cela répondent les divergences existant entre le mythe et le conte, et aussi le fait que dans le second, seuls un oncle et un neveu apparaissent.

Ce rite et ces textes que nous avons commentés, traitent tous de la relation des hommes avec les *kəl ɛsuf*. Le mythe parle de l'émergence des Touaregs, qui ne peuvent émerger que de l'autre de ce qu'ils sont, les *kəl ɛsuf*. Le rituel parle de l'émergence de l'enfant. Cette émergence est située par rapport à l'émergence originelle dont elle est en partie la répétition, et à laquelle en partie elle s'oppose. L'enfant est ensuite situé dans la société. Mais cette mise en situation de l'enfant n'apparaît qu'en pointillé et seul le cycle des contes d'Aniguran imagine ce qu'elle serait sans ces pointillés. En somme, rituel, mythe et conte sont trois figures séparément incomplètes dont la superposition, les lignes de l'une complétant l'autre, livrerait le sens.

NOTE

1. Une fille reçoit à son mariage la tente de sa mère, ou une partie des éléments de cette tente, sa mère s'en faisant refaire une autre. Une mère et une fille vivent donc dans des tentes issues de la scission d'une même tente et les Touaregs considèrent qu'elles vivent enfant dans la même tente.