

La conception de la maladie chez les Touaregs de l'Ahaggar

Faiza SEDDIK-ARKAM ⁽¹⁾

Introduction

Cette étude concerne le traitement de l'infortune, de la maladie et du sacré, dans le cadre de représentations autochtones au sein d'une population saharienne à tradition nomade. Elle se déroule dans un contexte de modernité, offert par un nouvel espace qui est celui de la ville saharienne de Tamanrasset (ville du Hoggar) et sa périphérie ; cette dernière est investie actuellement par de nombreuses communautés de différentes provenances, qui se sont installées progressivement essentiellement dans la ville et à sa périphérie et qui ont modifié le paysage social et culturel et les structures locales. Le type d'environnement est celui d'une ville moyenne, pluriculturelle et multiethnique, qui conjugue des caractéristiques urbaines et rurales. Au sein de cet espace, où il n'y a pratiquement pas d'anonymat, l'expérience collective désigne très vite les individus considérés comme les plus charismatiques, les plus efficaces du point de vue magico-religieux et thérapeutique. Les nomades Touaregs se retrouvent alors minoritaires dans un ensemble pluriculturel et pluriethnique. La sédentarisation induit aussi une cohabitation avec les villageois, un changement de travail, de régime alimentaire et d'habitat mais aussi de nouvelles influences sur le plan culturel et symbolique, sur leur rapport au corps et à l'espace.

La maladie au centre du système symbolique

La reconnaissance ou l'identification d'un état de bien-être ou de mal-être place le corps comme médiateur. Il allie l'homme à son environnement social et symbolique, au groupe, à Dieu, au monde invisible et au cosmos.

Dès l'enfance, l'éducation chez les Touaregs prend en charge les nombreuses représentations sociales et les dimensions symboliques

⁽¹⁾ Université de Franche-Comté, Département d'anthropologie, France.

liées à l'univers qui entoure les hommes. On peut dire que certains codes de comportements valorisés comme l'*ashaq* et la *takarakit* distinguent la culture touarègue. Ils entrent dans un code rituel et participent activement au jeu du contrôle individuel et social.

Takarakit signifie faire preuve de respect, de pudeur et de retenue, apprendre à contenir ses émotions, ses paroles : se distinguer par un code d'honneur vis-à-vis des différents groupes en présence, annoncer sa présence avec grande discrétion à l'approche d'un campement ou d'un village, ne pas manger chez n'importe qui, ne pas enlever son voile à côté des aînés, auprès de ses semblables et entretenir par contre des relations à plaisanterie avec les *forgerons* ainsi qu'avec les *iklan* (*serviteurs*). L'*ashaq* quant à lui peut être traduit par de la pudeur : cacher ses désirs et ses faiblesses pour éviter tout risque de « contamination »¹ du champ social, tout est risque de déséquilibre.

L'art de parler joue un rôle fondamental pour prévenir des maladies, les mots même bien intentionnés peuvent être source de malheur, ils atteignent l'âme de la personne. C'est pour cela qu'ils doivent être contrôlés. Un simple compliment provoque des situations ambiguës. Il est très mal reçu surtout lorsqu'il est dirigé par exemple vers un enfant qui vient de naître. Le compliment est vu comme une forme de convoitise déguisée, il fragilise la personne qui en est victime. Est considéré comme une agression caractérisée le fait de faire un compliment à un Touareg sur son grand cou ou sur les beaux yeux d'une femme ou d'un enfant. Un compliment peut véhiculer une pensée envieuse *tehot*, le mauvais œil.

a. La transmission par la matrice, le souffle et le lait

Certaines maladies associées aux génies chez les Touaregs sont dites héréditaires, elles seraient même transmises par le lait maternel. Une dimension symbolique est donnée au lait, on la retrouve dans l'expression touarègue même de *l'axh n ébawel*, qui signifie le « lait d'ébawel », qui désigne les biens inaliénables (troupeaux, tentes, palmiers) transmis exclusivement en lignée

¹ Noël, M.-F. (2002), « cheminement thérapeutique : les kel adagh entre savoir-être et savoir-faire », Claudot-Hawad, H. (dir.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Paris Méditerranée, p. 147.

utérine, qui symbolisent la permanence de la lignée et la transmission utérine.

L'unité spatiale qui représente le mieux cette image de matrice chez les Touaregs, c'est la tente, l'*ehen*. « Pour le nomade, le cœur de l'espace habité est d'abord sa tente (...) ; chaque nouvelle tente doit comprendre au moins quelques éléments de la tente maternelle, prolongation symbolique de l'abri originel qui permet "d'être" aux ancêtres de la famille »². En effet, la tente est chez les Touaregs un bien féminin, l'homme en tant qu'époux n'en est pas propriétaire. C'est autour de ce concept d'*ébawel* et de son contraire, c'est à dire l'absence d'*ébawel* ou vide, solitude, *essuf*, que la pensée touarègue circule³. C'est à ce concept qu'elle associe la notion d'équilibre et de vie.

L'*ébawel* désigne la parenté, autrement dit le *rahm*, chez les arabes, la voie utérine, la matrice, celle qui donne vie. Cette parenté correspond également à *tasa*, qui désigne, en kabyle, le foie ou le ventre, la parenté matrilineaire, qui désigne symboliquement le siège de l'amour maternel. Chez les Kabyles, qui sont également une population amazigh (berbère) du Nord de l'Algérie, l'expression « nghigh tasainou, ou etchigh tasainou », veut dire littéralement : « J'ai tué mon foie, ou encore j'ai mangé mon foie », dont le sens métaphorique est « j'ai détruit ma progéniture, je me suis donc détruit ». Le foie représente le prolongement de la vie, c'est aussi « le siège de la baraka »⁴.

L'*ebawel* est une notion qui, dans le monde touareg, exprime la place centrale des valeurs féminines. D'un point de vue étymologique, ce terme signifie le « creux », le « nid », « l'abri », la matrice, le tout centré autour du monde domestiqué des femmes.

b. La maladie de type initiatique et la naissance d'une vocation

C'est le plus souvent par le biais des rêves que l'on accède à un savoir rituel, religieux, reconnu et légitimé par la société. C'est ainsi également que se transmet l'albaraka touarègue, la baraka musulmane. Mais d'autres modalités de transmission entrent en

² Claudot-Hawad, H. (1993), *Les Touaregs portrait en fragment*, Aix en Provence, Edisud, p. 46.

³ Claudot-Hawad, H. (1986), « La conquête du vide ou la nécessité d'être nomade chez les Touaregs », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n^{os} 41-42, p. 397-412.

⁴ Kuczynski, L. (2002), *Les marabouts africains à Paris*, Paris, éd. CNRS, p. 268.

jeu, qui sont autres que la filiation directe, notamment celle de l'élection par les jinns. Car si tout le monde n'est pas touché par les génies, ceux que les génies touchent ne peuvent souvent pas en protéger les membres de leurs familles. Les génies rôdent souvent au sein même de la famille, y cherchant une nouvelle victime.

Le choix de la nouvelle victime, ou de cette nouvelle élection est souvent lié à une transgression, à un non respect des règles qui régissent les rapports avec les génies. Mais c'est aussi lié à d'autres éléments encore obscurs relatifs à l'individu touché, à son parcours, à sa personnalité, tous ces éléments qui entrent dans sa biographie personnelle.

Trouver un sens à la maladie, en cherchant dans l'histoire familiale l'origine du mal permet de mieux l'appréhender. D'autant plus que la prise en charge collective enlève la dimension culpabilisante de la maladie et rend celle-ci plus supportable. La maladie cristallise le lien permanent entre la vie et la mort, perturbe l'équilibre de la société. C'est pour la combattre qu'un dispositif thérapeutique, essentiellement symbolique, est mis en place.

Une ambiguïté et une imprécision émergent dans l'emploi des mots liés aux génies, aux djinns. Ils ont selon une tradition du prophète Mohamed le pouvoir de traverser le corps humain de par leur nature particulière. S'agit-il dans les propos du prophète d'une parabole ou d'un phénomène réel, c'est là tout un débat chez les commentateurs. La possession à cet égard peut être considérée comme la forme la plus extrême de cette traversée. La possession par les génies, sous ses différentes manifestations, prend souvent la forme d'une maladie de type initiatique. La répétition de cette maladie au sein d'une même famille témoigne d'une histoire d'héritage, de transmission par le biais de la parenté souvent réelle, utérine mais surtout par le biais symbolique.

Deux types de causalité entrent en jeu : une causalité naturelle thermique et une causalité « mystique » attribuée à l'action du monde invisible ou encore aux mauvaises intentions des personnes (personne envieuse)⁵. Les rayons solaires, le sable et

⁵ Il est possible de montrer par exemple que la prévalence de la causalité intentionnelle, soit de l'imputation de la maladie à des instances anthropomorphes ou à des sujets humains, n'exclut en rien la conception simultanée des états pathologiques en termes de

les nattes chaudes entraînent quelques maladies chaudes (oculaires, céphalées, digestives, certaines affections chaudes des femmes)⁶.

c. La maladie de l'oiseau : taira Oum é sébian

Taira ou *tagadit*, la maladie associée à l'oiseau cristallise bien cette causalité « mystique » attribuée à l'action d'un oiseau génie féminin que la population locale attribue à *Oum é sébian* (mère des enfants). Denis Bonnet qui a travaillé sur les représentations de cette maladie, connue sous le nom de la maladie de l'oiseau dans une aire culturelle proche (chez les Mossi au Mali), nous dit qu'elle est une catégorie « prête à penser », mais paradoxalement non figée. Elle n'explore pas l'intériorité du corps humain (...) et elle n'est pas associée à des organes en souffrance (...). Elle est autant un support de communication qu'une catégorie causale. Elle se personnalise selon le statut social, la religion, le niveau socioéconomique des locuteurs et s'appuie sur de vastes théories de la contamination à l'origine animale où le rôle de la transmission maternelle est prépondérant.

Effectivement, la tradipraticienne *taneseferf* parle de transmission par la mère, mais aussi par une mère mythologique par le biais d'un allaitement surnaturel. *Oum é sébian* allaite les enfants dans leur sommeil sans que leur propre mère ne se rende compte et ces derniers tombent malades. Dans ce cas, la femme porte la responsabilité de la mauvaise rencontre, la mère (réelle ou mythique) est un vecteur de transmission symbolique entre l'animal et l'enfant.

d. Turhana n kel essuf, les maladies des génies

La plupart des maladies psychologiques et mentales sont le fait des génies ainsi, parmi elles, on peut citer *agullel*, qui désigne une personne possédée ayant perdu toute capacité de concentration, ainsi que la mémoire, *on dit qu'elle est teraoul* (elle est partie), elle souffre d'une « perte de présence » (De Martino), *agullel* est dit aussi de la personne qui a perdu tous ses repères, qui s'est immobilisé, qui n'arrive plus à avancer. *Iggulelen* désignent ceux

déséquilibre de qualités ou de principes impersonnels tels que la chaud ou le froid. Zempleni, A. (1986), « La maladie et ses causes », 24, *L'Ethnographie*, 2, p. 13-44.

⁶ Hureiki, J. (2000), *Les médecines touarègues traditionnelles, approche ethnologique*, Paris, éd. Khartala, p. 84.

qui sont pris lors d'une danse de possession ; d'après l'étiologie occidentale, le terme désigne des crises nerveuses, l'épilepsie, l'hystérie⁷ ; les ethnologues y verront les signes d'une transe, d'une possession. Pour guérir un individu qui est sorti de son parcours, il faut le replacer dans une situation qu'il domine et dont il peut être le maître ou le roi (*agellid*). Pour cela, au cours d'une fête spécialement organisée pour lui et comprenant une danse de transe, on va le « faire élire » (*esegelled*).

Cette maladie est associée à l'attaque des génies, elle est nommée *Alhuhem (tq)*, dite *elhem oua el ghem* en arabe, selon le *Taleb*, qui signifie « le malheur qui étouffe ». Elle survient après une grosse peine, un traumatisme ; le malade perd la parole et toute notion de temps et devient inutile à la société.

Les génies polluent également la nourriture, ils sont associés à la nourriture impure, avariée. C'est pour cela qu'il est nécessaire de retourner toute sa vaisselle lavée, de ne pas laisser de reste de nourriture, car il y a risque de la voir léchée par les génies qui risquent de la contaminer. Les génies qui interviennent par le biais de l'ensorcellement (*ishaouaren*) se manifestent par une maladie traînante, souvent incurable.

La possession par les génies, qui peut se matérialiser par des états divers et variés ne concerne pas uniquement les rituels collectifs mêlant la musique et la danse, mais on la rencontre également dans la vie courante. Le vocabulaire de la possession est riche et précis, ce tableau présente de manière très exhaustive le vocabulaire de la possession, décrit l'action des *Kel essuf* et les différents états du possédé.

⁷ Coppo, P. (dir.), *Médecine traditionnelle, psychiatrie et psychologie en Afrique*, II Pensiero Scientifico Editore, p. 57.

Tableau 1 : Vocabulaire de la possession

En tamahaq	En arabe	En Français
<i>Wathent Kel essuf</i>	<i>Madrub, Majnun</i>	Frappé par les génies
<i>Adessentu</i>	<i>Mamsus</i>	Touché par les génies
<i>Gahent Kel essuf</i>	<i>Markub</i>	Pénétré ou monté par les génies
<i>Zadrent</i>	<i>Maskun</i>	Habité par les génies
<i>yegla, yeroual</i>	<i>mcha, Hreb</i>	Son esprit est parti, il s'est enfoui
<i>Igullel, agelled</i>	<i>djah</i>	Il est l' élu en transe
<i>tibudal</i>	<i>mabdul</i>	Il a été échangé
<i>ewint</i>	<i>makhtouf</i>	Il a été volé, kidnappé
<i>yekhmer</i>	<i>khmer</i>	Il a fermenté, il est ivre
<i>Zarent Kel essuf</i>	<i>Zarouh el jennoun</i>	Visité par les génies
<i>Iswa</i>	<i>Chreb</i>	Il a bu (il a été délivré)

Rituels de protection

Un rituel nous a été décrit par des Touaregs de l'Adagh, qui consiste à se prémunir contre le grand danger de *tehot*, le mauvais œil, appelé selon le dialecte local en arabe *nafs* (le souffle) ou *lhassed* (la jalousie-l'envie) qui se met en place au sein des familles avec ou sans l'aide d'un « marabout ». Pour se prémunir déjà des effets néfastes de *tehot*, il faut porter une amulette appropriée, connue sous le nom de « *Tin Elhassane* », celle d'El Hassan (du nom Alhassane, fils d'Ali, gendre du prophète). Le *tehot* se manifeste par une maladie brusque, une crise, par les pleurs instantanés d'un enfant ; il faut alors une réaction immédiate et spontanée.

Lorsque le marabout ou le *Taleb* habitué à prendre ce genre de problème en charge est loin, un rituel consiste à recueillir les urines ou la salive du profératateur de *tehot*. Cette personne méchante et envieuse, lorsqu'elle est identifiée, est appelée *hassad* en arabe, *inisim* ou *tinisimt* en tamahaq. Si *amatahot*, le porteur de *tehot* (du mauvais œil et de la mauvaise bouche), n'est pas connu ou qu'il est juste soupçonné par le groupe, on recueille alors les urines ou la salive de chaque personne présente, dans un vase. Sept bâtonnets seront trempés dans la salive collective et sept attouchements sont réalisés au niveau des articulations des membres supérieurs et inférieurs de la victime. Lorsque l'on connaît la personne et qu'elle refuse de donner un peu de sa salive, de jouer le jeu, une bagarre peut s'ensuivre.

Le mauvais œil, dit un hadith repris par ces *tolba* marabouts, est responsable des trois-quarts des tombes, c'est-à-dire qu'il tue un nombre impressionnant de personnes. Les Touaregs y sont particulièrement sensibles. On observe cette crainte de *tehot* (mauvais œil) dans tout le monde musulman et notamment dans le reste du Maghreb. Partout, se construit un ensemble de pratiques symboliques accompagnant des objets rituels (fer à cheval, tamis, cactus, épée...), des images symboliques (œil, serpent, main) dont le seul but est de s'en prémunir.

Voici un exemple édifiant d'un contrôle social mis en place par des pratiques rituelles symboliques qui mobilisent l'ensemble de la société.

a. Tuksé et Tessemdé : Les deux principes du chaud et du froid dans la médecine touarègue

La conception de la maladie chez les Touaregs se révèle très complexe à étudier. La première cause est la dissolution du savoir et sa reconstruction empirique, souvent de façon contradictoire, par les différents tradipraticiens. Ce phénomène est aggravé par des tentatives de synthèses des connaissances recueillies auprès de ces derniers par des médecins⁸, qui fonctionnent par analogie et ne tiennent pas compte des représentations locales et des différents apports de la médecine islamique.

La notion fondamentale sur laquelle se base toute la conception de la maladie, celle de *tuksé / tassemdé*, « chaud et froid », couple de principes complémentaires et opposés, se retrouve à la base de la conceptualisation de l'univers dans beaucoup d'autres cultures.

Chez les Touaregs il y a l'individu dit *n tuksé* (fils du chaud) et celui dit *n tassemdé* (fils du froid). « Lorsqu'une femme a le caractère "chaud", c'est-à-dire vif, énergique, on lui conseille de trouver un partenaire au caractère froid »⁹.

Chez les Touaregs les villages sont chauds, les dunes froides, le blé et le maïs sont chauds, le mil froid. Dans la tradition occidentale, la pensée chaude et froide comme principes opposés

⁸ Parmi les travaux récents, les thèses de médecine de Ousmane, M. (1981) ; d'Ag Hamady (1988) ; de Le Jean, Y. (1986), ainsi que les publications de Wallet Faqqi, F. (1993) ; de Hureiki, J. (2000).

⁹ Figueiredo-Biton, C. (2002), « Le voyage en "chaud" et "froid" : conceptions thermiques des Touaregs », *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Paris-Méditerranée, p. 137.

informant sur la qualité des êtres et des éléments du cosmos nous vient de la pensée grecque, via la pensée arabe.

Il n'y a pas d'un côté les représentations matérielles de la maladie et d'un autre des représentations d'ordre spirituel ou sacré. La seule opposition visible, et qui est d'ailleurs toute relative par ses variations, concerne les notions de maladies chaudes *tuksé* et de maladies froides *tessemde*, en sachant qu'il est toujours possible de basculer d'un état à un autre. Ces deux principes au lieu de s'opposer sont complémentaires et maintiennent un équilibre dans le corps organisant la vision même de l'univers environnant, le corps humain, ses organes, ses humeurs. De même, tout ce qui compose l'univers (astres, terres, arbres, plantes, animaux, eaux, lieux, montagnes... etc.) en est intrinsèquement caractérisé. L'individu lui-même peut être *ag tuksé* (fils du chaud) ou *ag tessemde* (fils du froid) ou encore mixte, les deux en même temps : son corps peut être froid et son ventre chaud. Cela se reflète par leur tempérament : les types froids sont nerveux, pâles, tendus ; les types chauds sont souriants, agités, insomniaques. Tout ce qui est à l'intérieur du corps est de la même nature, et c'est en examinant ce qui est à l'intérieur du corps (sang, selles, urine, vomissement) que les guérisseuses posent leur diagnostic et calibrent leurs soins. Parfois, une maladie à un stade avancé qu'on appelle *tahafnit* (jaune, verte ou noire, selon la couleur des vomissements du patient) peut être confondue avec la folie.

Le froid est un ensemble de maladies allant des rhumatismes à l'impuissance sexuelle en passant par les pathologies liées à la gorge, au nez (ORL). Les plantes « froides » font tomber la fièvre, soulagent les maux de tête. Elles sont décrites comme vertes et fraîches, humides et possédant une forte odeur.

b. Des Plantes et des humeurs

La flore de l'Ahaggar participe à l'équilibre du milieu naturel fait d'inter-relations constantes entre divers éléments qui y vivent et se développent. L'homme puise dans les plantes les ressources nécessaires à la vie.

Certaines plantes, certains arbres possèdent une dimension sacrée, certains sont craints comme la *tebakat* ou l'*agar*, au pied duquel on traite une femme qui a des problèmes de sexualité, qui

mettent en péril sa maternité. C'est aussi l'arbre qui, symboliquement, porte le deuil des femmes. L'*agar* est une force fécondante, il constitue un lieu de la matérialité des *Kel essuf* en même temps.

Ces plantes sont utilisées fraîchement cueillies ou séchées, données en infusion, écrasées ou réduites en poudre, quelquefois brûlées pour leur essence, leur odeur particulière. On trouve essentiellement l'*agar* (*Maerua crassifolia*), arbre servant d'abri aux *Kel essuf*. Il participe également à de nombreux rites magiques et de guérison. Les feuilles écrasées sont utilisées en suppositoires. Ses fruits sont très appréciés des nomades. L'*agar* est également présent lors du traitement d'une maladie post partum d'une femme qui vient d'accoucher ; durant la séance de guérison au *moussé* précédemment décrite, la femme est installée à l'ombre de cet arbre sacré il est utilisé également en décoction pour éloigner les génies. Dans la liste des plantes utilisées à des fins magico thérapeutiques, les *isefren*, beaucoup servent à chasser les génies *Kel essuf*, les sorciers, les serpents.

Taguart, le versant féminin d'*agar* guérit aussi *tuksé*, le chaud, en arabe *el human*, la fièvre accompagnant *tessut n tuksit* (la toux chaude). On traite aussi avec la pâleur provoquée, lorsqu'une personne se vide de son sang, on dit qu'elle est *mamsousa* « sucée », vidée de son sang. Les feuilles sèches sont écrasées pour en faire une poudre que l'on met dans l'eau. Il faut boire ensuite l'eau contre les coliques biliaires. Lors des accouchements difficiles, difficulté provoquée par le froid qui pénètre les orifices génitaux, elle utilise une plante *atassas* (*Geigeria alata*) qui aide à la sortie du placenta qu'on nomme en arabe *khouat el séghir* (frère du bébé).

« Une classification précise des plantes utilisées pour la guérison en milieu touareg n'est pas une démarche simple ; néanmoins quelques éléments recueillis auprès des utilisateurs permettent de les situer simultanément dans l'un et l'autre registre du chaud et du froid ».

Etudier les plantes et leur symbolique apporte beaucoup à la connaissance du système religieux et de guérison. Chez les Touaregs, la plante possède une fonction symbolique et sociale qui déborde la recherche de l'efficacité biologique.

Le corps malade est l'objet d'une attention d'autant plus grande que l'explication de la maladie est recherchée non pas dans ses causes organiques, mais dans une vision globalisante. Le sens sera recherché dans le vécu du malade, dans ses relations avec son entourage, son passé, dans son comportement. Une maladie est souvent déclenchée suite à une transgression, à une rupture d'interdit. L'*asefer* (le médicament) peut être constitué de différents composants, un ensemble de produits minéraux et autres produits organiques entrent également dans la composition des remèdes qui composent les *isefren*, nous y retrouvons :

La terre de termitière (siège des *Kel essuf*), l'*alkabrit* (le soufre), le *khul* (l'antimoine) utilisé en application externe pour se protéger contre les affections des yeux, les conjonctivites étant très fréquentes. L'*anela*, plus connue sous le nom arabe de *hanna* (le henné), plante sacrée par excellence, est présente dans de nombreux rites de passage (mariage, circoncision). Elle entre dans la composition de plusieurs remèdes (plante sacrée protectrice).

La composition du remède est un assemblage de divers constituants symboliques. Khadidja utilise par exemple le henné dans sa composition du remède noir, dit en arabe « doua lakhal » pour traiter un enfant touché par *taira Oum é sébian*. Elle compose avec également un remède contre *taessuft* qui désigne la mauvaise position du bébé dans l'utérus, entraînant de graves difficultés de la naissance. L'antimoine *tazolt* tout comme l'*anela* le henné, sont utilisés pour des raisons esthétiques et aussi protectrices. On met du *tazolt* sur le contour des yeux du nouveau né que l'on protège de mille précautions contre le *tehot* (mauvais œil) et la présence des *Kel essuf*.

L'*alescho*, le tissu teint à l'indigo, importé du Nigeria, voile de prestige des Touaregs, a une vertu protectrice ; il est considéré comme froid, protège contre le vent sec et chaud.

Les graines de l'*afezou*, appelée *mrokba* en arabe dialectal saharien (Panic, Millet) servaient de nourriture d'appoint dans les cas de famine. Les tiges séchées pulvérisées et tamisées donnent une poudre qui va servir à panser les blessures. L'*afezou* a une fonction symbolique et magique. Gast¹⁰ rapporte que l'on

¹⁰ Gast, M. (2000), *Moissons du désert. Utilisation des ressources naturelles au Sahara Central*, Paris, IBIS Press, p. 48.

ensevellissait les morts dans un linceul de paille de l'afezou afin de protéger les os contre le mauvais sort, et pour que l'âme n'aille pas en enfer.

Une plante est très utilisée dans le Hoggar et connue de tous, *titherajelli* en tamahaq et appelée (*chih*) en arabe (Artémisia judaica). Ses vertus sont célèbres également dans le reste du Maghreb où elle est souvent prise en infusion pour des problèmes gastriques. Son odeur est très forte, la plante est séchée et gardée longtemps ; elle est connue pour éloigner les génies *Kel essuf*. Elle est répulsive, protège une femme de l'attaque des génies durant sa période de deuil et après son accouchement, éloigne également le mauvais œil.

Sans oublier la *takmezout*, la plante qu'on transporte avec soi partout, durant les longues traversées. La *takmezout* ou *sendgora* (*l'armoise blanche*) a également une odeur très aromatique; elle parfume agréablement le thé et remplace la menthe que l'on trouve très rarement, très appréciée des nomades et connue pour son efficacité. Elle est avalée avec de l'eau « froide » ou préparée comme le thé, bouillie dans l'eau et bue en infusion chaude. C'est l'aspirine des Touaregs, dans le sens où elle est très utilisée.

Les plantes médicinales sont considérées comme chaudes si elles sont cueillies le jour, sans qu'elles soient couvertes de rosée. Cela concerne les herbes et les arbustes *ishkan*. En sachant qu'une plante peut cumuler des vertus chauffantes et refroidissantes en même temps.

Certaines fournissent des graines et des fruits, d'autres pas. On utilise la totalité de la plante pour soigner divers maux, de la racine aux feuilles, qu'il s'agisse des plantes, des aliments, des aromates, des épices, de l'encens, des essences et du bois (sève, écorce, bois, feuille, branches). Les noyaux des fruits sont considérés comme chauds, l'ambre est chaud, le musc est froid ou frais, etc... Les racines des plantes, ainsi que les feuilles et les fruits d'arbustes, réputés être habités par les génies, sont froids. Le sang notamment de l'être humain peut être froid ou chaud, par exemple le lait est chaud, le lait caillé est froid. C'est comme cela que l'on soigne les plantes, les animaux (dromadaire ...) et les êtres humains.

Le sujet est vaste et la connaissance se fait par transmission orale. Des siècles, voire des millénaires, de savoir sont à préserver.

Les femmes s'occupent le plus souvent des maladies liées au corps, pour cela elles utilisent la médecine naturelle, des plantes et des arbustes *ishkan*, mais ce savoir lié à la nature n'est pas propre aux femmes, car les éleveurs nomades en contact permanent avec la nature connaissent les vertus des plantes associées à une médecine des humeurs. Les nomades ont des connaissances très précises de leur environnement et ils se soignent toujours tout seuls avec des plantes, ils soignent leurs animaux pour qui ils exécutent des gestes chirurgicaux très élaborés¹¹. Par contre, ce sont les femmes qui s'occupent du domaine corporel féminin. L'enquête n'a pas relevé de distinction précise entre les maladies dites naturelles liées au corps et celles surnaturelles liées aux génies, comme ont tenté de le faire certains auteurs¹².

c. Autour du pur et de l'impur

Les Touaregs délèguent la gestion du corps et de la maladie à d'autres catégories sociales et cela en lien direct avec le rapport qu'ils peuvent avoir avec le sang qui relève du registre de l'impureté. Mais l'opposition pureté/impureté telle que présentée par certains auteurs (Hureiki, Rasmussen) entre les différentes catégories sociales (esclaves/nobles, forgerons/religieux) nous paraît plus complexe.

Les éléments recueillis nous montrent que le nœud du problème réside essentiellement dans le rapport au sang.

Le sang du sacrifice est géré par les *Ineslmen* (religieux) mais aussi par les forgerons. En dehors des grandes festivités, certaines femmes (tiklatin et hartaniates) serviteurs et cultivateurs affranchis procèdent chez elles à des sacrifices visant une efficacité magique. Au lieu des chèvres, des taureaux ou chameaux que sacrifient les *tolba*, elles égorgent des chats, des *dobs* (varan) selon une procédure rigoureuse. Dans le secret, elles passent le pas de la transgression car elles ont négocié ce statut et ont recours pour leurs remèdes magiques à des sacrifices d'espèces

¹¹ Voir Foley, H. (1995) (1930), *Mœurs et médecine des Touaregs de l'Ahaggar*, Nice, éd. Jacques Gandini et Foucauld, C. (1951-1952), *Dictionnaire touareg-français*, Dialecte de l'Ahaggar, 4 vol., Paris, Imprimerie nationale

¹² Wallet Faqqi, F. et Fiore, B. (1993), *Isefran : maladies et soins en milieu Touareg*, éd. CRMT/PSMTM.

illicites, des espèces sauvages (hyène, varan, chat...)¹³, mais elles ne jouissent pas du même prestige auprès de la population qui les craint, et qui pense qu'elles-mêmes seraient capables de transcender les catégories, de prendre une forme animale. « La femme qui pratique la sorcellerie reste souvent une croyante »¹⁴, certes, mais il n'empêche que l'imaginaire social la rapproche plus des forces diaboliques. Ici, elles sont désignées par le terme de *tinisemt*, les envieuses. Mais cette image négative de la femme concerne les catégories sociales inférieures, loin de correspondre à l'image valorisée de la femme touarègue noble, qui reste le pivot de la société. L'impureté associée à ces pratiques concerne ici certaines catégories sociales mêlant hommes et femmes et ne relève pas, dans ce cas précis, directement de l'opposition masculin-féminin, qui s'exprime sous d'autres formes.

Cette principale catégorie du pur et l'impur, dans ce qui relève du propre et du souillé, on la retrouvera dans l'ensemble des pratiques rituelles observées chez l'ensemble des tradipraticiens sahariens et également dans l'ensemble de la société. On la retrouve dans les gestes quotidiens des personnes, dans le rapport qu'ils ont au monde, à l'espace, aux objets, aux fluides, à l'alimentation,... etc. On peut dire que c'est une catégorie structurelle de l'ensemble du système symbolique qui est ainsi mise en place. C'est à ce niveau que se joue même la transmission des savoirs et par son biais la légitimité des acteurs.

Conclusion

La conception de la maladie chez les Touaregs se révèle très complexe à étudier. La première cause est la dissolution du savoir et sa reconstruction empirique, souvent de façon contradictoire. par les différents tradipraticiens. Ce phénomène est aggravé par des tentatives de synthèses des connaissances recueillies auprès

¹³ C'est à la fin de l'hiver blanc, à la période des grands vents : « les vents ont une signification dans les mécanismes du cosmos, des pratiques agricoles, la nutrition des hommes et leurs relations avec les forces invisibles », (Gast, 1985, p. 373).

Un cas similaire a été décrit par Bernus 1992, il a été observé par Borel qui nous en a également fait part chez les Kel Eghlel, près d'Agadez.

¹⁴ Benkheira, M.-H. (1999), « Le rite à la lettre. Régime carné et normes religieuses », Bonte, P. ; Brisebarre, A.-M. et Gokalp, A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions, p. 94.

de ces derniers par des médecins ¹⁵, qui fonctionnent par analogie et ne tiennent pas compte des représentations locales, et des différents apports de la médecine islamique.

Bibliographie

Benkheira, M.-H. (2000), *Islam et interdits alimentaires : Juguler l'animalité*, Paris, PUF.

————— (1999), « Le rite à la lettre. Régime carné et normes religieuses », Bonte, P. ; Brisebarre, A.-M. et Gokalp, A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions.

Bonnet, D. (1999), « Les différents registres interprétatifs de la maladie de l'oiseau », Jaffré, Y. et Olivier de Sardan, J.-P. (dir.), *La construction sociale des maladies. Les entités nosologiques populaires en Afrique de l'Ouest*, Paris, PUF.

Claudot-Hawad, H. (1993), *Les Touaregs portrait en fragment*, Aix en Provence, Edisud.

————— (1986), « La conquête du vide ou la nécessité d'être nomade chez les Touaregs », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n^{os} 41-42, p. 397-412.

Coppo, P. (1988), *Medecine traditionnelle, psychiatrie et psychologie en Afrique*, II Pensiero Scientifico Editore.

De Martino, E. (1999) (1971), *Le monde magique*, t. 1, Paris, Synthalobo. Les empêcheurs de tourner en rond.

Figueiredo-Biton, C. (2002), « Le voyage en "chaud" et "froid" : conceptions thermiques des Touaregs », *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Paris-Méditerranée, p. 137-144.

Foley, H. (1995) (1930), *Mœurs et médecine des Touaregs de l'Ahaggar*, Nice, éd. Jacques Gandini.

Foucauld, C. (1951-1952), *Dictionnaire touareg-français*, Dialecte de l'Ahaggar, 4 vol., Paris, Imprimerie nationale.

Gast, M. (2000), *Moissons du désert. Utilisation des ressources naturelles au Sahara Central*, Paris, IBIS Press, 160 p.

Hureiki, J. (2000), *Les médecines touarègues traditionnelles, approche ethnologique*, Paris, éd. Khartala, 190 p.

Kuczynski, L. (2002), *Les marabouts africains à Paris*, Paris, éd. CNRS.

¹⁵ Parmi les travaux récents, les thèses de médecine de M. Ousmane (1981), d'Ag Hamady (1988), de Le Jean Y. (1986), ainsi que les publications de Wallet Faqqi, F. (1993), de J. Hureiki (2000).

Noël, M.-F. (2002), « Cheminement thérapeutique : les Kel Adagh entre savoir-être et savoir-faire », Claudot-Hawad, H. (éd.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Paris-Méditerranée.

Rasmussen, J.-S. (1995), *Spirit possession and personhood among the Kel Ewey Tuareg*, Cambridge University Press.

Walentowitz, S. (2003), « *Enfant de Soi, enfant de l'Autre* ». *La construction symbolique et sociale des identités à travers une étude anthropologique de la naissance chez les Touaregs (Kel eghlal et Aytawari de l'Azawagh, Niger)*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.

Wallet Faqqi, F. et Fiore, B. (1993), *Isefran : maladies et soins en milieu Touareg*, éd. CRMT/PSMTM.