

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES  
PARIS

Thèse pour obtenir le grade de Docteur  
de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

Présentée et soutenue publiquement par

Saskia Walentowitz

## « **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)**

29 Novembre 2003

**Directeur de thèse : Pierre Bonte**

**Membres du Jury :**

D. Bonnet, directeur de recherche à l'IRD

P. Bonte, directeur de recherche au CNRS

N. Belmont, directeur d'études à l'EHESS

H. Claudot-Hawad, directeur de recherche au CNRS

F. Héritier, professeur honoraire au Collège de France



*À la mémoire de  
Mariama dite Madel, « la Voie Lactée »*

Coran enluminé, ayant appartenu à l'imam Moukhamad Al-Busari des Aytawari Seslem. Nous remercions ses descendants de nous avoir autorisée à reproduire un extrait de ce précieux Livre. Les Inesleman de l'Azawagh se réfèrent généralement à ce Coran précisément pour prêter serment. L'islamologue H. T. Norris, éminent spécialiste des manuscrits touaregs, estime qu'il date du XVIII<sup>e</sup> siècle (communication personnelle, Aix-en-Provence, 25 avril 2003).



مَعَ بَعْضِكُمْ هُوَ وَمَعِيَ رَجَاؤِي لِيَبْلُوَكُمْ هَرَجَاتٍ

فِي مَا آتَيْتُكُمْ مِنْ رَبِّي سِرَّاجٍ مُنِيرٍ وَإِنَّهُ لَكَلِمٌ

تَقْوِيمٌ سُوْرَةُ الْأَعْرَافِ مَكِّيَّةٌ وَمِنْهَا مِائَتَانِ وَسِتُّونَ آيَةً



بِسْمِ اللَّهِ



# Remerciements

Mes premiers remerciements vont à mon directeur de thèse, Pierre Bonte, envers lequel j'ai une profonde dette intellectuelle. Ses analyses novatrices autour de la parenté, de l'alliance et du genre dans les sociétés autour de la Méditerranée ont largement inspiré et orienté mes recherches chez les Touaregs, qu'il a accompagnées quasiment depuis mes premiers pas dans cette discipline. En échange, j'espère que les données et les résultats présentés dans cette thèse pourront contribuer à faire partager ses idées.

J'exprime ensuite ma gratitude à Hélène Claudot-Hawad envers laquelle j'ai également une dette immense. Sans ses textes fondamentaux, la société touarègue me serait sans doute restée inaccessible. Qu'elle soit ici chaleureusement remerciée aussi pour les nombreux échanges professionnels et amicaux que nous entretenons depuis des années, ainsi que pour toutes les occasions qu'elle m'a offertes d'exposer et de publier mes travaux.

Je tiens également à exprimer mon profond respect à Françoise Héritier dont l'œuvre fondatrice sur le masculin et le féminin, et les fondements symboliques de la parenté, est à l'origine de l'approche développée dans cette thèse. Je la remercie pour m'avoir intégrée dès 1998 dans son équipe de recherche « Identité », puis « Anthropologie du corps et des affects », au Laboratoire d'Anthropologie Sociale. Les discussions autour des différents exposés que j'ai eu la chance de présenter dans ce cadre ont été décisives pour l'avancement de mes recherches.

Je remercie vivement aussi Suzanne Lallemand et Doris Bonnet, qui m'ont à plusieurs reprises invitée à exposer mes travaux sur la naissance dans le cadre du séminaire « Anthropologie de la petite enfance » au Muséum d'Histoire Naturelle. Ces rencontres ont été très fructueuses, y compris pour l'orientation même de mes enquêtes. Je remercie tout spécialement mon amie Catherine Legrand-Sébille, qui m'a introduite auprès de cette équipe, et soutenue par ses conseils et son amitié. Je dois également beaucoup à Alain Epelboin qui m'a encouragée dès 1996 à utiliser la vidéo dans mes enquêtes sur le terrain, en anticipation du moment où la technologie informatique permettrait le traite-

ment numérique de ces films. Je le remercie de m'avoir patiemment initiée au traitement des matériaux filmiques au Centre de documentation audiovisuelle en ethnomédecine.

Un grand merci aussi à Françoise Zonabend qui m'a toujours encouragée, et fait participer activement à ses séminaires dédiés au thème de la parenté en marge. Je lui dois également de m'avoir intéressée de près à la mort périnatale, face cachée de la naissance.

Je suis très reconnaissante aussi à l'équipe « Parenté » fondée par la regrettée E. Copet-Rougier, puis dirigée par Charles-Henri Pradelles de Latour. Un grand merci en particulier à Enric Porqueres i Gene qui a toujours montré beaucoup d'intérêt pour mes travaux. Tout au long de mon parcours, j'ai bénéficié des encouragements de la part d'autres chercheurs, notamment Elisabeth Copet-Rougier, Margarita Xanthakou, Marika Moisseeff, Françoise Aubaile-Sallenave, Claudie Haxaire, Marie-France Morel, Tatiana Benfoughal, Narjys El Alaoui et Alice Desclaux.

Doris Bonnet et Hélène Claudot-Hawad ont bien voulu accepter de lire et rapporter mon manuscrit dans des délais très courts ; qu'elles soient ici vivement remerciées pour leur diligence.

Je remercie toutes les familles touarègues de l'Azawagh qui m'ont si généreusement accordée leur hospitalité et leur confiance, en particulier les gens d'Abalak, et ceux des campements de Teggart, d'Akoukou, de Tankhaydara et d'Inhitan. Vivre parmi toutes ces femmes et tous ces hommes à une époque qui n'est pas la meilleure de leur histoire fut pour moi une expérience très enrichissante et aussi très émouvante, qui m'a marquée à vie.

Côté femmes, ce travail a été possible grâce à l'aide inestimable de ma complice Amintou welet Abdourakhmane dite Tekka. Un grand merci aussi à mon amie Oumouhane welet Khamed Moussa et à sa mère Ghaysha, ainsi qu'à toutes celles qui ont accepté de me confier leurs savoirs et leur expérience, en particulier la regrettée Akki, ainsi que Tchinda, Bobo, Fatima, Ennam, Amintou, Asmaou, Haïchtou, Hindou, Tidimakkat, Tahilagan, Indejou, Aya, Mariam et toutes les *id* Fatimatou, les *id* Mariama et les *id* Zeinebou... avec lesquelles j'ai travaillé ; sans oublier tous les bébés qui ont grandi en même temps que cette thèse ! Je remercie également mes sœurs de cœur Rakhmatoulaye, Amatourakhmane, Asitou, Fatimatou, Amatourakhmane et Haïshtou pour tous les moments de joie et de douleur passés ensemble.

Côté hommes, ce travail doit une part essentielle à l'imam Moukhamad ag Khamed Almomine et à son frère Khamed Ibrahim qui m'ont acceptée dans leur communauté, et ouvert les portes de leurs savoirs. Un grand merci à Ismaïl ag Abdoukadir : sa mémoire des liens de parenté et d'alliance reste pour moi un mystère ! Je remercie tous mes interlocuteurs, en particulier Abdou, Khamed Abdourakhmane, Daoud, Moukhamad, Mokhamadou et l'inoubliable Abdousalam qui nous a quitté depuis. Merci également à Moukhamad El Mokhtar, Moukhamad Billou et Ousmane, à Mouha, Indukat, Khamada et Khamed Moussa (avec sa fameuse cocotte minute en aluminium inoxydable). Merci pour leurs précieux soutiens à Abdourakhmane, Moukhamad Abdoulahi et Abdouladir dit Abakka, mon *abobaz* préféré.

Cette thèse n'aurait jamais vu le jour sans le soutien moral, amical et logistique de tous les amis qui m'ont hébergée durant mes années de nomadisme entre le Niger et la France, quand je manquais d'un toit parisien : Fabienne Bulot, Evelyne Séguy, Marc Jamous, Tahir Aït Attawari, Dorothée Gonzales de Linarès, Leila et Alain Joseph, Mariella Villasante Cervello et Christophe de Beauvais. Qu'ils soient tous remerciés du fond du cœur pour leur hospitalité et leur générosité. Je remercie également mon ami et ancien employeur Thomas Boog qui a pris soin de mes affaires encombrantes durant plus de trois ans. Grâce à sa compréhension et à sa flexibilité, j'ai pu adapter mes heures de travail avec une souplesse rare, sans laquelle je n'aurais pas pu faire mes études d'ethnologie. Pour leur soutien précieux au Niger, je remercie Ali Béty, Manfred Kriegl, Hans Sagebiel et Rüdiger Behrens.

Herzlichen Dank an meinen Bruder Steffen, der immer eine starke Schulter für seine kleine Schwester hat und eine so geniale Hand für Zeichnungen.

Un immense merci à Florence Henry, *déesse ex machina* du manuscrit qui manie le  $\LaTeX$  comme personne, et m'a offert le privilège de découvrir mon propre travail sous une forme quasi définitive aussitôt l'écriture achevée.

Enfin, cette thèse doit tout à Bihim qui ne voudrait jamais que je l'en remercie ; à sa mère, Mariama, qui s'en est allée rejoindre d'autres cioux au mois de janvier de cette année ; et à Vincent sans lequel ce travail d'« astronome des constellations humaines » serait tout simplement resté à l'état d'« enfant endormi ».





# Table des matières

<b>Notation des termes touaregs</b>	<b>19</b>
<b>Introduction</b>	<b>21</b>
<b>Chapitre 1. Deux tribus mélangées comme l'eau et le lait : Les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal de la Tagaraygarayt</b>	<b>43</b>
1.1 Les Inesleman dans la société touarègue . . . . .	43
1.1.1 Les Inesleman : une catégorie sociale peu connue . . . . .	43
1.1.2 Quelques hypothèses quant à l'absence d'intérêt pour les Inesleman	49
1.2 Les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal . . . . .	55
1.2.1 Les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal dans les « chefferies traditionnelles » . . . . .	55
1.2.2 Le système politique de la Tagaraygarayt précoloniale . . . . .	59
1.2.3 La genèse de la confédération de la Tagaraygarayt . . . . .	64
1.3 La « <i>tətsərret</i> » des Aytawari Seslem : approche ethnolinguistique . . . . .	83
1.3.1 Un parler archaïque proche du berbère « septentrional » . . . . .	83
1.3.2 Représentations et pratiques autour de la « <i>tətsərret</i> » . . . . .	88
1.3.3 Les modalités de transmission de la « <i>tətsərret</i> » . . . . .	96
<b>Chapitre 2. De la graine à l'enfant nommé : Conception, grossesse et naissance chez les Inesleman de l'Azawagh</b>	<b>101</b>
2.1 Présentation des données ethnographiques . . . . .	101
2.2 Conception et construction du corps de l'enfant . . . . .	102
2.2.1 La conception et la détermination du sexe . . . . .	102
2.2.2 L'embryogenèse, le développement matériel et immatériel du fœtus	104
2.2.3 Substances de la génération et nourritures intra-utérines . . . . .	111
2.2.4 Origine et formation du lait maternel . . . . .	114
2.2.5 Le sperme, le sang, le lait — compatibilités et incompatibilités des substances du corps . . . . .	116
2.3 Stérilité, infécondité et fausses couches . . . . .	119
2.3.1 Infécondité féminine et stérilité masculine . . . . .	119

2.3.2	Fausse couches, mort-nés et statut du fœtus . . . . .	122
2.3.3	Les causes de la mort <i>in utero</i> et les subtilités de l'âme . . . . .	125
2.4	La grossesse . . . . .	138
2.4.1	Les premiers signes et l'annonce de la grossesse . . . . .	138
2.4.2	Le déroulement de la grossesse . . . . .	140
2.5	La naissance, « <i>amzor</i> » . . . . .	141
2.5.1	L'accouchement . . . . .	141
2.5.2	Naissances difficiles . . . . .	146
2.5.3	Naissances singulières . . . . .	148
2.6	Les sept premiers jours . . . . .	151
2.6.1	Gestes protecteurs et soins au nouveau-né . . . . .	151
2.6.2	Les rites du premier jour . . . . .	152
2.7	Le traitement de l'accouchée . . . . .	154
2.7.1	La chambre-lit de la réclusion . . . . .	154
2.7.2	Les nourritures de l'accouchée . . . . .	155
2.7.3	Les restrictions de l'accouchée . . . . .	156
2.7.4	Les visites à la mère et au nouveau-né . . . . .	159
2.7.5	L'accouchement de Zeinebou à Abalak . . . . .	161
2.8	Le rituel de nomination du nouveau-né . . . . .	172
2.8.1	Le cadre général de la nomination . . . . .	172
2.8.2	L'organisation spatiale des rites . . . . .	174
2.8.3	La toilette rituelle du nouveau-né, « <i>alwalla</i> » . . . . .	175
2.8.4	Le rite des voiles, « <i>ifərwān</i> » . . . . .	179
2.8.5	Le rite de l'aumône, « <i>əjəbjān</i> » . . . . .	180
2.8.6	La coupe des cheveux et sacrifices, « <i>əgəwəji</i> » et « <i>šigiyyaz</i> » . . . . .	181
2.8.7	Le sacrifice du nom, « <i>əsəm</i> » . . . . .	182
2.8.8	Le tatouage du front du nouveau-né, « <i>abbadilum</i> » . . . . .	185
2.9	Les relevailles . . . . .	187
<b>Chapitre 3. Soi en l'Autre, l'Autre en Soi : La construction symbolique, physiologique et sociale du corps et des identités</b>		<b>191</b>
3.1	Création mythique des enfants et parenté originelle . . . . .	191



3.1.1	Procréation et création originelle . . . . .	191
3.1.2	La tente-matrice comme abri intra-utérin . . . . .	195
3.1.3	L'utérus et le versant féminin de la parenté . . . . .	199
3.1.4	La matrice-outre comme espace procréateur inviolable . . . . .	201
3.1.5	Activités féminines et fabrication mythique des enfants . . . . .	209
3.2	Procréation et physiologie de la parenté . . . . .	212
3.2.1	Un modèle duogénétique de la génération . . . . .	212
3.2.2	Les issues de l'ancêtre : une transmission cognatique de l'identité .	216
3.2.3	Deux semences, deux « dos » . . . . .	225
3.2.4	Les « veines-nerfs » <i>izorwan</i> avec d'autres tribus . . . . .	231
3.2.5	Identité consubstantielle et choix du conjoint . . . . .	237
3.2.6	Compléments concernant les préférences pour les filles ou les garçons	242
3.3	Lait d'honneur et seins charitables : représentations et pratiques autour de l'allaitement . . . . .	243
3.3.1	L'allaitement maternel . . . . .	244
3.3.2	Le lait d'honneur, l'allaitement rituel des nouveau-nés . . . . .	248
3.3.3	Les seins charitables . . . . .	256
3.3.4	Cognatisme et parenté de lait . . . . .	267
3.4	Perpétuer les noms des ancêtres : le code onomastique . . . . .	286
3.4.1	Le nom du septième jour . . . . .	286
3.4.2	Surnoms et sobriquets . . . . .	297
<b>Chapitre 4. Des femmes qui font le poids : Soins et rites autour de l'accouchée et de la réclusion post-partum</b>		<b>301</b>
4.1	La réclusion post-natale : lectures anthropologiques . . . . .	301
4.1.1	La réclusion post-partum comme rite de passage universel . . . . .	301
4.1.2	Réclusion post-natale et domination masculine . . . . .	302
4.2	Les dangers de la naissance : isolement de l'accouchée ou mise à l'écart des hommes ? . . . . .	304
4.2.1	Retraites féminines et le statut du sang . . . . .	304
4.2.2	Les prescriptions corporelles, sexuelles et vestimentaires de l'accouchée	317
4.3	La nourriture de l'accouchée : réactualiser les capacités féminines dans la gestion de l'altérité . . . . .	330

4.3.1	Construction de la féminité et gavage des femmes . . . . .	330
4.3.2	Le régime de l'accouchée et le régime du gavage . . . . .	340
4.3.3	Dimensions identitaires de la nourriture féminine . . . . .	346
4.4	Les relevailles : une conjonction ritualisée du féminin et du masculin . . .	352
4.4.1	Les relevailles au sein des rites de passage féminins . . . . .	352
4.4.2	Rite de passage ou transgression ritualisée de la frontière des genres ?	368
4.4.3	«Partir sans quitter» : le voile, la natte et la gestion féminine de l'altérité . . . . .	387
<b>Chapitre 5. De la tente-matrice à l'univers des hommes : La naissance sociale et symbolique du nouveau-né</b>		<b>407</b>
5.1	Les rites de naissance féminins ou la fabrication rituelle du nouveau-né . .	407
5.1.1	Le premier bain « <i>alwalla</i> » et la gestation du nouveau-né . . . . .	408
5.1.2	Le rite des voiles « <i>ifərwan</i> » et l'animation du nouveau-né . . . . .	421
5.1.3	Le rite de l'aumône « <i>ejəbjan</i> » et l'avènement du nouveau-né . . .	425
5.2	Les pratiques sacrificielles autour de la naissance : mort et renaissance sym- boliques du nouveau-né . . . . .	430
5.2.1	Coupe des cheveux et sacrifice de naissance dans le monde musulman	430
5.2.2	Sacrifices de naissance et alliance des femmes avec le monde surnaturel	434
5.2.3	Logiques cognatiques du sacrifice de naissance . . . . .	442
5.2.4	Le non-sacrifice du premier-né et la conjuration de la mort périnatale	458
5.2.5	Logiques du genre et cuisines sacrificielles . . . . .	464
5.2.6	Le tatouage du front et la naissance cosmique du nouveau-né . . .	478
5.3	Naître dans un monde en mutation : naissance et redéfinitions de soi et des autres . . . . .	493
5.3.1	Des rites qui dégénèrent ou se régénèrent ? . . . . .	494
5.3.2	D'une célébration féminine à une fête masculine de la naissance . .	498
<b>Conclusion</b>		<b>509</b>
<b>Annexe : Nomenclature de parenté et d'alliance</b>		<b>529</b>
<b>Bibliographie sur le monde touareg et berbère</b>		<b>541</b>
<b>Bibliographie générale</b>		<b>555</b>
<b>Glossaire</b>		<b>573</b>

## Table des figures

0.1	Aire géographique des Touaregs de l'Azawagh . . . . .	35
0.2	Aire d'influence politique touarègue au début du siècle . . . . .	39
1.1	Vente de lits touaregs . . . . .	57
2.1	Embryogenèse et ontogenèse . . . . .	107
2.2	L'alchimie des fluides de la génération . . . . .	117
2.3	Conception de l'identité spirituelle . . . . .	129
2.4	Berceau simple fait de tiges de <i>tərza</i> . . . . .	152
2.5	Liens de parenté et d'alliance des personnes impliquées. . . . .	162
2.6	La <i>tafala</i> . . . . .	174
2.7	L'eau du bain rituel du nouveau-né. . . . .	176
2.8	Jeune femme portant trois chaînes avec une <i>zakkat</i> en or . . . . .	177
2.9	Remplissage du moule de tête. . . . .	180
2.10	Le frère de l'accouchée «égorge le nom». . . . .	183
2.11	Dessin du sablier . . . . .	186
2.12	<i>Sanatat</i> du premier voile en cours de réalisation . . . . .	188
2.13	<i>Sanatat</i> de mariage en cours de réalisation . . . . .	189
3.1	Petite fille d'un campement Aytawari n Adragh, Akoukou . . . . .	213
3.2	Le dos du père d'Ego et le dos de sa mère . . . . .	219
3.3	Sorties d'Ego de l'ancêtre de son dos, Alfaruk Waw . . . . .	221
3.4	Les sorties de deux cousins germains (7H et 8B) . . . . .	226
3.5	Les <i>izorwan</i> avec d'autres tribus . . . . .	232
3.6	Les catégories de cousins . . . . .	237
3.7	Les degrés de parenté . . . . .	239
3.8	Relation de germanité et relation de filiation classificatoires . . . . .	239
3.9	Identité consubstantielle et identité spirituelle de la personne . . . . .	255
3.10	Nouveau-né qui tète le sein d'une grand-mère . . . . .	260
3.11	Mariage entre parents de lait . . . . .	272
3.12	Correspondances entre les noms . . . . .	289
3.13	Redistribution des noms parmi les enfants d'une fratrie . . . . .	294

4.1	Structure de base de la coiffure féminine. . . . .	321
4.2	Coiffures à trois différents stades du cycle de vie féminin. . . . .	322
4.3	La structure de la <i>iyaryawan</i> . . . . .	337
4.4	Jeune accouchée prenant sa bouillie du matin . . . . .	341
4.5	Jeune femme recevant son premier voile . . . . .	354
4.6	La femme d'honneur bénit la jeune femme à la fin de la cérémonie. . . . .	354
4.7	Rite du tabac lors d'une cérémonie de mariage . . . . .	362
4.8	Bénédictions féminines sur la tresse centrale. . . . .	362
4.9	Structure de la coiffure <i>sanatat</i> et amulette en argent . . . . .	363
4.10	Jeune mère le jour de ses relevailles . . . . .	366
4.11	Jeune femme parée à la fin de sa cérémonie du voile . . . . .	366
4.12	Attitude féminine . . . . .	389
4.13	Voile masculin . . . . .	394
4.14	Attitudes féminines à l'occasion d'un mariage . . . . .	396
4.15	Fillettes imitant le voilement et la posture hiératique des femmes . . . . .	397
4.16	Deux femmes enveloppées d'une même natte . . . . .	399
4.17	Attitude féminine adoptée lorsque des femmes sont surprises par des hommes sur leur passage . . . . .	403
5.1	Toilette rituelle d'un premier-né à Teggart . . . . .	412
5.2	Toilette rituelle d'un garçon à Tchintabaraden . . . . .	416
5.3	L'eau devenue trouble après la toilette . . . . .	416
5.4	Quatre femmes tiennent la main gauche du nouveau-né . . . . .	419
5.5	Rites des voiles à Teggart . . . . .	422
5.6	Rite des voiles à Tchintabaraden . . . . .	424
5.7	Rite de l'aumône, Tchintabaraden . . . . .	426
5.8	Rite de l'aumône, Teggart . . . . .	429
5.9	Application des graines de mil mâchées sur le front, les joues et le nez . . . . .	429
5.10	Rites du septième jour et embryogenèse. . . . .	430
5.11	Coupe de cheveux aux ciseaux . . . . .	443
5.12	Jeune garçon portant une crête. . . . .	455
5.13	Abats (cœur, foie, poumons) et patte postérieure gauche du sacrifice. . . . .	465
5.14	Découpage de la carcasse en deux moitiés . . . . .	466
5.15	Moitié supérieure de la carcasse d' <i>ismawan</i> . . . . .	466

---

5.16	Découpage de la carcasse en cinq parties . . . . .	470
5.17	Choix des parts de viande crue destinées à l'aumône de la <i>tafaskay</i> . . . . .	472
5.18	Partage de la viande bouillie destinée à la redistribution . . . . .	473
5.19	Invitée à la cérémonie de nomination . . . . .	479
5.20	Préparation du henné et de la peinture. . . . .	480
5.21	La forgeronne brise l'os à moelle avec l'aide d'un pilon de mortier. . . . .	480
5.22	Le tatouage du front du nouveau-né . . . . .	481
5.23	Os à moelle ( <i>aduf</i> ) de la patte droite antérieure du sacrifice de nomination . . . . .	486
5.24	Préparation des <i>idufan</i> provenant du sacrifice de la <i>tafaskay</i> . . . . .	486
5.25	Le motif du sablier dans l'artisanat touareg . . . . .	490
5.26	Symbole de l'univers double en mouvement. . . . .	491
5.27	Diagramme de Minkowski. . . . .	492
5.28	Père avec son bébé . . . . .	499



## Notation des termes touaregs

Le système de notation est une variante simplifiée du système de notation en vigueur en Afrique de l'Ouest pour noter la langue touarègue. Afin de le rapprocher de la notation usuelle de la langue berbère, actuellement en cours de standardisation, nous avons renoncé à la notation du *a* court (*ǎ*), ainsi qu'à la notation de l'emphase lorsque celle-ci n'a pas statut phonologique, mais n'est qu'un effet de coloration de l'environnement. Nous préservons pour le moment la voyelle *e* (*ə*), car la pertinence de son statut phonologique dans les dialectes touarègues reste controversée. À la différence de la notation usuelle, nous notons la chuintante fricative sourde *š* au lieu de *c*.

Globalement, aucun système de notation de la langue touarègue ne paraît satisfaisant, car le système actuellement en vigueur (inspiré des travaux du linguiste K.-G. Prasse) est largement phonétique, tandis que les efforts de standardisation du touareg en accord avec la notation usuelle de la langue berbère en générale sont insuffisants. De ce fait, la notation hésite encore entre une notation phonétique et une notation phonologique.

Les consonnes suivent, sauf exception, l'usage de la langue française. On note :

- |   |   |
|---|---|
| – <i>b, d, f, g,</i>  | – <i>ŋ</i> nasalisé,  |
| – <i>ɣ</i> pour le <i>r</i> grasseyé,                                 | – <i>q</i> équivalent au qaf arabe,                           |
| – <i>h</i> (aspiré),  | – <i>r</i> (roulé),   |
| – <i>j, k,</i>  | – <i>s,</i>   |
| – <i>x</i> pour <i>kh</i> comme dans le mot<br>allemand <i>Nacht,</i> | – <i>š</i> pour <i>sh</i> comme dans le mot<br><i>schéma,</i> |
| – <i>l, m, n,</i>   | – <i>t, w, y, z.</i>  |

La tension est notée par le redoublement des consonnes. Les emphases sont notées par un point diacritique (*ḍ, ḥ, ḏ*).

Les voyelles sont :

- |   |                      |
|---|----------------------|
| – <i>i,</i>   | – <i>ə</i> (e muet), |
| – <i>u</i> (pour <i>ou</i> comme dans le mot<br><i>amour,</i> | – <i>o,</i>          |
| – <i>e</i> (comme <i>é</i> ),                                 | – <i>a.</i>          |





# Introduction

*Les naissances, chez les Touaregs, appellent peu l'attention.*

(H. Duveyrier, 1864 : 428)

*Rien de bien particulier à signaler au sujet de la naissance d'un enfant.*

(M. Benhazera, 1909 : 3)

## *Problématique et approche théorique*

Les études touarègues qui se sont développées depuis l'époque coloniale (S. Chaker, 1988) semblent donner raison aux remarques (ci-dessus) d'H. Duveyrier (1864) et de M. Benhazera (1909) qui furent parmi les premiers observateurs étrangers à publier des monographies dédiées à cette société berbère nomade particulière. Au moment où nous entreprenions notre recherche sur la naissance chez les Touaregs, aucune étude d'envergure n'avait été consacrée à ce sujet. Seuls D. Casajus (1979 ; 1987) et S. Rasmussen (1986) se sont intéressés dans le cadre de leurs thèses de doctorat à certains aspects de l'accouchement et, surtout, de la cérémonie de nomination d'un enfant chez les Kel Ferwan et les Kel Ewey de l'Air. G. Barrère (1987) avait publié une description ethnographique de la naissance et du baptême des enfants de l'Ahaggar (Idélès) et B. Worley (1992) avait rédigé un article grand public sur les luttes rituelles exécutées par les femmes Kel Fadey (région d'In Gall) le jour de la dation du nom. Autrement dit, c'est le moment le plus spectaculaire et *a priori* le plus chargé symboliquement, celui de la nomination accompagnée de rites et de fêtes, qui a avant tout retenu l'attention des chercheurs.

La raison de l'absence d'intérêt, de la part des ethnologues, pour les représentations et les pratiques qui entourent l'avènement d'un enfant, réside vraisemblablement dans le statut élevé que détiennent les femmes dans la société touarègue. Ce trait remarquable, qui traverse tous les champs sociaux et

symboliques, tranche avec la condition féminine qui prévaut dans la plupart des sociétés musulmanes de part et d'autre du Sahara. Il a été souligné dès les premières observations faites par les auteurs arabes anciens, qui le rapportent au régime matrilineaire de la société touarègue, comme Ibn Battuta qui visita le royaume de Tegedda (près de l'actuel oasis d'In Gall) au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Si, dans la majorité des sociétés musulmanes, la femme n'acquiert un statut de femme digne de ce nom qu'à partir du moment où elle devient mère, en l'occurrence mère d'un garçon, comme l'a montré C. Lacoste-Dujardin (1985) dans son ouvrage intitulé « Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb », la femme touarègue semble pouvoir se passer de cette preuve pour s'affirmer dans sa féminité. En effet, H. Claudot-Hawad (1984 : 97) remarque à propos des Touaregs de l'Ahaggar que la littérature orale dessine avant tout un portrait de femme qui « ne correspond ni à la femme productive, ni à la femme reproductrice ou procréatrice. Les louanges aussi bien que les critiques ne concernent jamais ses capacités de travailleuse ou de mère de famille. » Dans cette perspective l'auteur conclut que « (...) la femme (des classes libres) a été placée, dans la conscience des gens, à la clé de la reproduction économique, sociale, symbolique, avant d'être biologique, cette dernière fonction n'occupant finalement dans cet ensemble qu'un rôle de dernier plan » (H. Claudot, 1984 : 103).

Dans de nombreuses cultures, y compris dans la culture occidentale, la maternité est sans cesse rejetée du côté du « biologique » et du « naturel », confinant par la même occasion la femme dans le domaine de l'intime et du privé (P. Tabet, 1985 ; Y. Kibiehler *et al.*, 2001). Or, il est intéressant de remarquer qu'à partir du moment où la femme a la possibilité d'acquérir un statut social en dehors de la maternité, la capacité reproductrice féminine semble de prime abord toujours reléguée à ce même plan. Tout se passe comme s'il y avait impossibilité de penser celle-ci comme un événement, certes inscrit dans l'ordre du biologique, mais relevant, en tant qu'événement qui se situe au cœur de la reproduction de la société, du social et par conséquent du domaine « public ». C'est ce que montrent en tout cas les exemples provenant de notre propre société (Y. Kibiehler, *op. cit.*) dans laquelle l'accès à l'espace masculin public ne s'est fait, et ne se fait encore, qu'au prix d'un « déni de la maternité », pé-

---

<sup>1</sup>« (...) leurs femmes n'ont aucune pudeur ; devant les hommes, elles ne se voilent point. (...) Quant aux hommes, ils n'ont « aucune jalousie » ; aucun d'eux ne rattache sa généalogie à son père mais à son oncle maternel ; n'héritent que les fils de la sœur à l'exclusion des (propres) fils » (J. Cuoq, cité d'après H. Claudot-Hawad, 1986 a :193).

nalisant doublement les femmes, comme le dit F. Héritier dans sa préface de l'ouvrage cité : « Non seulement le soin des enfants est abandonné aux femmes, mais elles en sont punies professionnellement et financièrement en se voyant confier des tâches à temps partiel, peu considérées, mal rémunérées » (p. 1). Ainsi, l'attitude adoptée par notre société vis-à-vis de la capacité procréatrice féminine ne fait pas exception aux attitudes développées par de nombreuses autres sociétés. À partir du constat d'une dissymétrie biologique qui fait que ce sont les femmes qui portent l'enfant et en accouchent, et dont F. Héritier (2002) a montré qu'elle est considérée comme d'autant plus « exorbitante » que les femmes produisent non seulement des filles, mais aussi des enfants de l'autre sexe, cette attitude traduit le fait que la gent féminine est considérée comme seule responsable de cette affaire, aussi bien pour sa réussite (soins, éducation...) que pour ses échecs (stérilité, fausses couches...). Or, la société touarègue offre un point de vue original à ce sujet, car cette capacité féminine justifie à ses yeux que tout soit mis en œuvre, afin que la femme puisse accomplir le rôle qui est le sien, à savoir assurer la perpétuation de la société qu'elle fonde dans les mythes d'origine de la plupart des groupes. Ceci se traduit par de nombreux aspects, qui vont de l'autonomie économique de la femme (H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1987) à la participation masculine active dans les soins et l'éducation donnés aux enfants (C. Figueiredo-Biton, 2001), en passant par une responsabilité du côté des hommes pour éviter les échecs procréatifs ou des grossesses trop rapprochées, comme on le verra dans cette thèse. En fait, en disant que la fonction reproductrice de la femme ne joue en définitive qu'un rôle de dernier plan, H. Claudot-Hawad ne dit pas que la maternité se situe dans la société touarègue exclusivement du côté biologique comme un domaine distinct et dévalorisé, mais au contraire que la procréation fait partie intégrante d'un système de valeurs qui conçoit les capacités productrices et reproductrices de la femme comme un ensemble (la Maternité pourrait-on dire) touchant à tous les aspects de la société, sans instaurer une dichotomie entre le « biologique » et le « social ». En ce sens, la capacité de mettre au monde un enfant, des filles *et* des fils, participe de l'idée non seulement assumée, mais revendiquée que la femme représente la clé de voûte de l'édifice symbolique et social. Cette conception va de pair avec une valence différente des domaines du « privé » et du « public » qui prennent chez les Touaregs la forme d'une opposition entre le domaine de l'intérieur féminin, associé à la culture, et le domaine de l'extérieur masculin, associé à la nature non domestiquée. Autrement dit, la perspective est dans cette société

nomade d'emblée inversée : le domestique ne se situe pas en deçà ou à l'écart du « public », confondu ici avec l'espace sauvage et hostile qu'est le désert, l'*assuf* en touareg, mais représente le point de départ et le point d'aboutissement de toute action destinée à la pérennité de la société. Le domaine du masculin est dans cette optique celui de l'altérité, à la fois dangereuse et nécessaire, auquel il faut s'associer afin de l'appivoiser et garantir la reproduction de la société (H. Claudot-Hawad, 1986). De même, la grossesse et la mise au monde d'un enfant qui résultent irréductiblement d'une rencontre sexuelle et sexuée entre le féminin et le masculin, relèvent d'une expression et d'une expérience particulières de l'altérité. C'est cette vision originale du monde, et des êtres qui l'habitent, qui forme la toile de fond de ce présent travail.

L'approche que nous avons choisie, parmi d'autres approches possibles, est celle d'une anthropologie symbolique de la naissance en vue de dégager les principes fondamentaux qui sous-tendent la construction symbolique et sociale des identités. Elle prolonge une réflexion que nous avons engagée depuis nos mémoires de maîtrise et de DEA, consacrés, à partir de matériaux bibliographiques, aux relations de genre (*gender* ou « sexe social »), respectivement à travers les contes et les rituels chez les Touaregs de l'Aïr et par l'intermédiaire des données disponibles au sujet de la procréation et de la naissance chez les Touaregs en général. Cette approche s'inspire des travaux et théories développés par F. Héritier (1981, 1996, 2002) autour du masculin et du féminin, opposition primordiale inscrite dans la condition même de l'humanité et de laquelle découlent, telle une grammaire, toutes les autres oppositions classificatoires, fondées en dernière analyse sur une opposition d'ordre cognitif de l'identique et du différent. En démontrant la manière dont la différence entre les sexes organise symboliquement les champs de la parenté et de l'alliance, F. Héritier (1981, 1994) nous offre ce que E. Porqueres i Gené (2000 : 339) appelle joliment une « matrice heuristique particulièrement féconde ». L'étude de l'agencement du féminin et du masculin, de l'identique et du différent, tel qu'il apparaît dans les différentes logiques de transmission des identités consubstantielles, a profondément renouvelé l'analyse des faits de consanguinité et d'alliance, ainsi que des prohibitions de l'inceste, notamment celles qui découlent de l'inceste du deuxième type mis en lumière par F. Héritier. Cette démarche recèle une grande valeur heuristique, en particulier pour les systèmes qui ne relèvent pas des « structures élémentaires de la parenté » (C. Lévi-Strauss, 1949), ouvrant ainsi la voie vers une anthropologie structurale incluant les systèmes « semi-complexes » et « complexes » d'alliance, ainsi que les « parentés en marge »,

telles que la parenté spirituelle et la parenté de lait. Elle invite à terme à ré-examiner les concepts classiques, en l'occurrence ceux de filiation et d'alliance qui ont été respectivement privilégiés par la théorie anthropologique (L. Dumont, 1971), en mettant notamment l'accent sur le rôle constitutif du mariage.

Dans le cadre de la société touarègue, cette approche paraît d'autant plus féconde que les premières analyses qui ont été faites des systèmes de parenté et d'alliance touaregs, à partir de la théorie de la filiation d'une part et de la théorie de l'alliance d'autre part, se sont heurtées à quelques difficultés d'interprétation (P. Bonte in S. Bernus *et al.*, 1986a). En effet, malgré la référence à un principe de filiation unilinéaire, matrilineaire dans la majorité des groupes et patrilineaire chez les Touaregs de l'Azawagh, la parenté touarègue est fondamentalement cognatique. De même, en dépit d'un mariage préférentiel, en l'occurrence avec la cousine croisée matrilatérale, les alliances sont conclues parmi toutes les catégories de cousins, croisés et parallèles, matri- et patrilatéraux, et se conjuguent avec une «endogamie» de *tawšit* («tribu») définie comme un groupe de descendance unilinéaire. Les différents chercheurs ont donné des réponses variées à la question de la logique à laquelle obéissent ces systèmes, sans véritablement parvenir à rendre compte de l'ensemble des traits qui les caractérisent, et sans en tirer toutes les conclusions sur le plan théorique. Ceux qui ont organisé leurs modèles d'analyses en partant de la théorie de l'échange, voire de l'échange généralisé que semble suggérer le mariage préférentiel (E. Guignard, 1986 ; D. Casajus, 1986), sont amenés à postuler malgré tout l'existence plus ou moins permanente de groupes échangistes (matri- et patrilineages, tentes et campements) en dépit des pratiques réelles, ou alors à conclure que l'échange renvoie avant tout à une représentation que se font les Touaregs eux-mêmes de leur système. Les chercheurs (P. Bonte, 1986b ; L. Brock ; 1986 ; H. Claudot, 1986) qui fondent leurs analyses sur le modèle «endogame» s'attachent à démontrer que la filiation ne semble pas correspondre à un principe structurel des groupes sociaux, mais correspond davantage à une lecture idéologique de la parenté qui renvoie à des stratégies de rétention ou d'acquisition de biens et de pouvoir, et aboutit à un classement hiérarchique plus ou moins informel entre des groupes théoriquement égaux.

L'ensemble de ces premiers travaux ne peut faire cependant l'économie d'une approche sociologique des faits de la parenté et de l'alliance, mettant les différentes stratégies d'alliances en rapport avec la transmission des biens et des titres politiques (C. Oxby, 1986, P. Bonte, *op. cit.* et H. Claudot, *op. cit.*). Ces travaux apportent de nombreux éclaircissements dans des domaines divers

de l'organisation sociale, politique et économique, mais éloignent en même temps l'analyse de ces systèmes d'une approche structurale de la parenté et de l'alliance, fondant ainsi une approche qui a caractérisé pendant longtemps les études portant sur les « systèmes complexes » cognatiques européens (E. Porqueres i Gené, 2000). Par contre, l'acquis fondamental de ces travaux pionniers est de relever que les systèmes touaregs s'organisent structurellement sur le principe de la bifurcation (différence des sexes), fondé sur le modèle du couple frère-sœur et organisant un classement terminologique qui distingue les « fils » et les « neveux » du point de vue d'un Ego masculin. Personne, hormis P. Bonte (2000), n'a depuis engagé une réflexion théorique sur ces systèmes dans le cadre d'une approche structurale. Les travaux de P. Bonte partent d'une comparaison entre les systèmes arabes et touaregs qui présentent nombre de traits communs (affiliation à des tribus définies comme des groupes de filiation unilinéaire en référence à un ancêtre commun, hiérarchies statutaires, mariages préférentiels articulés à des mariages « dans un degré rapproché » avec l'ensemble des collatéraux), tout en présentant un certain nombre de divergences (calcul agnatique vs. calcul cognatique / utérin de la filiation ; préférence pour la cousine parallèle vs. préférence pour la cousine croisée matrilatérale). P. Bonte (*op. cit.*, p. 136) propose d'« interpréter ces convergences et divergences comme les effets d'une même structure de genre traitée de manière en quelque sorte « inversée » dans ces deux types de société. » Ce traitement inversé n'est cependant pas symétrique, car les Touaregs fondent leur système sur l'opposition complémentaire du masculin et du féminin inscrite dans la relation frère/sœur, tandis que les sociétés arabes mettent l'accent sur l'identité de sexe à travers la relation frère/frère. Dans le cadre des sociétés arabes sahariennes, et plus largement méditerranéennes, P. Bonte introduit une seconde hypothèse selon laquelle les systèmes arabes résultent d'une transformation historique des systèmes berbères (touarègues) cognatiques en adoptant les valeurs de l'agnatisme véhiculé par l'islam. Dès lors, ces sociétés sont sans cesse confrontées à l'irréductibilité de la différence des sexes, notamment à l'occasion du mariage et de la procréation qui réaffirment une nécessaire conjonction du masculin et du féminin. Dans les deux systèmes c'est donc l'opposition entre le féminin et le masculin qui semble au cœur du fondement symbolique de la parenté et de l'alliance. Seulement, dans le cas des Touaregs, cette opposition s'exprime sous la forme d'une complémentarité assumée entre les genres, tandis que les Arabes tentent sans cesse de masquer les médiations féminines. Ces divergences s'expriment à travers l'énoncé d'un mariage préférentiel qui privi-

légie dans le cas arabe une reproduction à l'identique (« endogamie » entendue dans le sens d'une proximité consanguine et/ou statutaire qui renvoie à l'idéal de l'isogamie dont le mariage avec la CPP est la forme la plus parfaite). Celle-ci est associée à une lecture sélective agnatique des généalogies qui fondent les solidarités masculines au sein du *nasab*, et à un « droit » patrilinéaire qui organise la transmission des biens et des statuts. Les médiations féminines sont dans ce système réintroduites à l'occasion du « mariage lointain » (distance consanguine et/ou statutaire) et engendrent, lorsqu'il est conjugué au refus de l'hypogamie féminine, des effets de classement hiérarchique entre les groupes ('*aṣabiyat*) issus d'un même *nasab*, et qui se traduisent par des relations de compétition entre ces mêmes groupes. Les Touaregs privilégient, quant à eux, le mariage avec la CCM qui garantit l'échange entre groupes de descendance (*ebawel*) et évite l'accumulation des biens au sein d'un seul groupe. En effet, le mariage avec la CPM, valorisé dans certains groupes, aboutirait, à partir du moment où il est associé à une lecture sélective matrilineaire des généalogies et à un « droit » matrilineaire de transmission des biens, à une fermeture des *ebawel* (H. Claudot-Hawad, M. Hawad, 1987). Le neveu utérin (*tegeze*) apparaît dans ce système comme un médiateur par excellence entre les groupes, celui qui instaure ou réinstaure l'égalité. P. Bonte (*op. cit*) avance cependant que le mariage préférentiel avec la CCM renvoie également à la « valence différentielle des sexes » qui « empêche » dans l'absolu que le système touareg puisse se réaliser comme un cas symétrique inverse du cas arabe.

En somme, les deux systèmes touareg et arabe s'articulent autour de stratégies d'« ouverture » et de « fermeture » qui mettent l'accent tantôt sur l'égalité, tantôt sur la hiérarchie entre les groupes, les deux principes relevant en dernière analyse d'un effet structurel de la distinction entre les sexes. En revanche, on constate que cette analyse, très convaincante puisqu'elle parvient à rendre compte de l'ensemble des traits qui caractérisent ces systèmes, ne s'affranchit pas complètement, du moins pour le système touareg, d'une lecture sociologique de la filiation et de l'alliance. C'est pour cette raison qu'il nous a paru intéressant de mener une recherche sur la question de la construction et de la transmission des identités consubstantielles chez les Touaregs, afin de voir comment s'y conjuguent les apports maternels et paternels, féminins et masculins, au moment de la « fabrication » d'un enfant.

À partir de l'hypothèse formulée par P. Bonte selon laquelle le système touareg est structurellement fondé sur la distinction du féminin et du masculin, et compte tenu du fait que les représentations autour de l'embryogenèse

et des substances du corps — moelle, sperme, lait, sang... — entretiennent, comme l'a montré F. Héritier, des rapports étroits avec le domaine de la parenté et de l'alliance, notre parti pris a été celui d'abandonner provisoirement toute lecture de ce même champ à partir des concepts classiques de l'anthropologie de la parenté, en faveur d'une lecture « endogène » de la consanguinité et de l'affinité. Sans nourrir, dans le cadre de cette thèse, des ambitions théoriques particulières sur le plan de l'anthropologie de la parenté, ce travail ne pose qu'un premier jalon et souhaite avant tout apporter des données nouvelles susceptibles d'enrichir la réflexion engagée sur les systèmes de parenté et d'alliance dans les sociétés méditerranéennes. En effet, l'hypothèse selon laquelle ces systèmes sont structurellement fondés sur la distinction des sexes nécessite, pour être étayée, la collecte et l'approfondissement des données quant à l'agencement symbolique du féminin et du masculin. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de traiter non seulement des différentes substances du corps qui interviennent dans la transmission des identités, mais plus généralement de la notion de personne (sexuée) dans ses composantes matérielles et immatérielles, ainsi que des rites qui contribuent conjointement à la façonner. Avant d'introduire les différents chapitres qui composent cette thèse et de présenter plus en détail notre démarche, ainsi que le terrain de nos enquêtes, nous aimerions situer brièvement ce travail par rapport à l'anthropologie du corps et du genre d'une part, et par rapport à l'anthropologie de la naissance et de la petite enfance d'autre part.

L'idée de traiter des représentations du corps en rapport avec la parenté, l'alliance et les rapports sociaux en général n'est pas nouvelle. Outre les travaux fondateurs de F. Héritier, il faut citer ceux de M. Godelier (1982) qui travaille également, depuis longtemps, sur la question de la « production du corps » et des rapports que les représentations relatives à la sexualité, à l'engendrement et à la notion de personne entretiennent avec la reproduction de la société. L'approche de M. Godelier est cependant très différente de celle de F. Héritier, car pour ce premier, ces mêmes représentations, qui sont selon les deux auteurs au fondement des rapports de domination, en premier lieu celle qu'exercent les hommes sur les femmes, ne sont en fin de compte qu'un discours que la société tient sur elle-même :

« Le corps sexué est sollicité non seulement de témoigner *de* mais de témoigner *pour* l'ordre qui règne dans la société et dans l'univers, puisque l'univers comme la société, se divise en deux parties, masculine et féminine. Le corps fonctionne donc comme une machine ventriloque



qui tient en permanence un discours muet sur l'ordre qui *doit* régner dans la société, un discours qui, entre autres, non seulement légitime l'appropriation des enfants par des adultes considérés comme leurs parents, mais également la place dans la société que le sexe d'un enfant lui prédestine » (M. Godelier in M. Godelier et M. Panoff, 1998 : 26).

Sans rentrer dans ce débat, dans le cadre de cette introduction, il nous semble important de souligner cette divergence qui renvoie à la place qu'occupe l'ordre biologique au sein des ordres sociaux et symboliques. En effet, même si le corps sexué sert à légitimer divers rapports sociaux, il n'en reste pas moins vrai qu'il existe une dissymétrie fondamentale entre les corps des hommes et des femmes, à savoir en premier lieu celle, déjà soulignée, que la grossesse et l'accouchement sont féminins. On pourrait faire la même remarque à propos des travaux issus du mouvement féministe à propos des concepts de *gender*. Si ce concept a vu le jour dans l'objectif de dénoncer l'ancrage idéologique du féminin dans la « nature » (N. C. Mathieu, 1991), il risque, à force d'en indexer l'arbitraire, de faire « oublier » que le sexe, féminin *et* masculin, reste un fait d'anatomie, et d'aboutir à « jeter le bébé avec l'eau du bain ». Citons, pour conclure cette partie, un texte d'E. Copet-Rougier (2000) qui souligne par ailleurs le fait que l'on ne peut pas faire l'impasse du biologique quant il s'agit d'analyser la parenté, ni faire l'économie de la parenté quant il s'agit de comprendre le fonctionnement d'une société :

« Échapper à la parenté suppose la construction d'une méta-parenté qui puise dans la puissance métaphorique. À cet inconvénient près que la puissance métaphorique de la parenté trouve sa source dans un ancrage symbolique dont elle ne peut se défaire parce qu'il est biologique malgré son caractère « brut » et dénué de sens en soi. Les conditions de l'existence humaine et sociale contraignent l'imagination humaine. C'est pourquoi la métaphore de la parenté (quelles que soient ses formes) doit être définie comme une *métaphore contrainte* et non une simple métaphore. Elle ne peut pas s'échapper totalement des conditions premières qu'elle est censée représenter. (...) »

Ni langage, ni concept vide, ni machine ventriloque, la parenté dans sa polysémie se fonde à l'opposé de quelque chose qui serait arbitraire. Elle se fonde sur une raison symbolique contrainte et ne peut à ce titre être qualifiée de langage » E. Copet-Rougier (2000 : 30-31)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>Cette divergence n'engage en rien la grande qualité des travaux consacrés aux représentations du corps et de la personne, quelle que soit la position des chercheurs. Nous pensons

Ainsi, lorsque nous dirons que telle représentation du corps ou tel rite renvoie à telle facette de l'organisation symbolique et sociale, nous ne pensons pas qu'il s'agit de deux domaines distincts, que les uns ne sont que les supports des autres, mais qu'ils fondent symboliquement cette organisation à partir d'un imaginaire qui n'est jamais entièrement inventé. Nous verrons en revanche que les Touaregs procèdent d'une façon originale en ce qui concerne l'articulation entre le biologique et le symbolique, car tout indique qu'on « fait croire », dans cette société, que le second précède le premier, que le biologique n'est que la traduction physiologique d'un ordre symbolique préexistant et non l'inverse. Cette idée peut du reste expliquer pourquoi ce qui relève du biologique dans la procréation peut donner l'impression de passer en dernier plan chez les Touaregs. Dans cette perspective, l'exemple touareg n'est sans doute pas le meilleur exemple pour illustrer comment injustice est faite aux femmes à partir d'un caprice de la nature. Il peut en revanche rappeler que la domination masculine est un fait mais non une nécessité ancrée dans la condition humaine, fut-elle profondément inscrite dans la pensée symbolique.

Après avoir situé notre cadre théorique, il nous faut souligner que cette thèse doit beaucoup aux travaux de l'anthropologie de la naissance et de la petite enfance, courant de recherche qui s'est développé en France depuis une trentaine d'années<sup>3</sup>, notamment par l'intermédiaire des travaux fondateurs de N. Belmont (1971) sur *Les signes de la naissance*, de F. Loux (1978) sur *Le jeune enfant et son corps dans la société traditionnelle*, de J. Rabais (1979) sur *L'enfant du lignage*, de S. Lallemand et G. Delaisi de Parseval sur *L'art d'accommoder les bébés* (1981), de D. Bonnet (1988) sur la procréation et les maladies de l'enfant (*Corps biologique, corps social*), et encore les travaux de S. Lallemand sur *La circulation des enfants en société traditionnelle* (1993) et les liens entre l'adoption et le mariage (1994). Nous devons également citer à cet endroit les travaux des historiens, notamment le livre pionnier de P. Ariès (1960) sur *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, celui de J. Gélis, M. Laget et M.-F. Morel (1978) sur *Les naissances et les enfances dans la*

---

par exemple aux études de P. Bonnemère (1996) qui fait, entre autres, un rapprochement très intéressant entre ces mêmes représentations et les rites de passage chez les Abkave-Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée (P. Bonnemère in M. Godelier et M. Panoff, 1998).

<sup>3</sup>Les premiers travaux en ce domaine remontent aux années 1930, en Angleterre et aux États-Unis, autour d'anthropologues tels que M. Mead (approche culturaliste). Voir l'article consacré par S. Lallemand à la « courte histoire de l'enfance » (2000).

*France traditionnelle*, ainsi que l'ouvrage de J. Gélis (1984) sur *La naissance en Occident*.

Ces travaux démontrent, chacun à sa façon, que la petite enfance n'est pas « un petit sujet » pour reprendre le titre d'un article de S. Lallemand et de G. Le Moal (1981), mais qu'elle représente au contraire une approche privilégiée, non seulement pour comprendre les attitudes qu'adoptent les différentes sociétés vis-à-vis de la naissance et de la petite enfance, mais encore pour éclairer sous un autre angle le fonctionnement de la société elle-même. Ils soulignent également le grand intérêt que ce sujet représente pour la discipline anthropologique, mais aussi pour d'autres disciplines (histoire, sociologie, psychologie, médecine...) <sup>4</sup>. En effet, la naissance est, avec la mort, la différence des sexes, la sexualité et la nourriture, l'un des éléments fondamentaux inscrits dans la condition humaine. Elle offre de ce fait une perspective comparative particulièrement riche, comme le laissent transparaître les ouvrages de synthèse sur la naissance et la petite enfance (P. Erny, 1988 ; M.-F. Morel et C. Rollet, 2001). En retour de ce que nous a apporté l'ensemble de ces travaux (que nous ne pouvons tous citer), nous souhaitons contribuer à ce courant de recherche « qui tient encore », comme on dirait en pays germanique, « dans ses chaussures d'enfant » <sup>5</sup>. Cette contribution consiste notamment en l'apport de données et d'analyses concernant une société musulmane d'origine méditerranéenne, appartenant à une « aire culturelle » pour laquelle les études anthropologiques concernant ce thème restent, contrairement aux études portant sur l'Europe et l'Afrique subsaharienne, largement descriptives et ne sont pas toujours des plus récentes (E. Westermarck, 1926 ; D. Champault, 1953 ; Desparmet, 1921 ; M. Gaudry, 1929 et 1961 ; J. G. M. Claus, 1997 ; Z. Chattou, 1997 ; F. Aubaile-Sallenave, 1999).

---

<sup>4</sup>Voir à ce sujet l'ouvrage intitulé *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui* (M. Guidetti, S. Lallemand, M.-F. Morel, 1997) consacré aux positions de l'anthropologie, de l'histoire et de la psychologie sur l'enfance.

<sup>5</sup>L'anthropologue américaine A. Gottlieb (2000) dessine une autre perspective de recherche au sein de ce vaste champ qu'elle nomme *Anthropologie du nourrisson*, proposant non seulement de prendre en compte comment les autres, c'est-à-dire les adultes, perçoivent le nourrisson, mais aussi de tenir compte du nourrisson lui-même. L'auteur part en effet du postulat que le nourrisson constitue, en dépit de son incapacité à s'exprimer verbalement, un acteur social à part entière. Elle remarque également que, de même que l'anthropologie ne peut négliger le point de vue des femmes, elle ne peut ignorer l'enfant sans provoquer une distorsion dans la compréhension des différentes sociétés qu'elle étudie.

Parmi les études consacrées à la naissance et la petite enfance, notre thèse se situe dans la droite filiation de l'approche développée par D. Bonnet (*op. cit.*) dans son ouvrage intitulé *Corps biologique, corps social*. En effet, « cherchant à mettre en système « les lois de la pensée symbolique » en matière de reproduction biologique » (p. 15) en pays mossi, l'auteur montre précisément la logique qui articule les représentations et les pratiques autour de la procréation, de l'embryogenèse, de la grossesse et de l'accouchement, de l'alliance et de la parenté, du politique et de la religion. Elle montre ensuite comment les troubles de la fécondité et les maladies de l'enfant prennent sens en se rapportant directement à cette même pensée symbolique. Pour des raisons qui tiennent à la fois aux spécificités de la société touarègue et aux approches théoriques indiquées pour aborder ses systèmes de parenté, notre thèse mettra cependant l'accent sur d'autres domaines d'investigation, privilégiant davantage l'univers des rites de naissance que le domaine de la santé et de la maladie, et soulignant la dimension sexuée des logiques symboliques.

### *Terrain et méthodologie de l'enquête*

Nous avons mené l'ensemble de nos enquêtes parmi les Touaregs de l'Azawagh au Niger, et en particulier parmi les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem de la région d'Abalak. Ces deux tribus (*tawšiten*) font partie d'une catégorie sociale spécifique nommée *inəsləman* (les « musulmans ») que nous présentons dans le premier chapitre de cette thèse. Les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem forment une communauté qui paraît atypique par rapport à l'image que véhicule la plupart des écrits sur le monde touareg : profondément marqués par l'islam, ils se réclament d'un ancêtre masculin commun, ont adopté un principe de filiation patrilinéaire et parlent, pour certains d'entre eux, un parler berbère qui ne relève pas de l'ensemble touareg. Ils sont traditionnellement des « religieux » et des « guerriers », (alors que ces deux fonctions sont le plus souvent séparées dans cette société) et ont joué à l'époque précoloniale un rôle politique important au sein d'une institution originale. Enfin, leurs femmes entretiennent vis-à-vis de certains hommes des relations d'évitement, par l'intermédiaire de voiles, de nattes et de palanquins.

Pourquoi avoir choisi de travailler parmi les Touaregs en général et les Inesleman de l'Azawagh en particulier ? Disons que ce choix est le fruit d'heureuses coïncidences. Au moment où nous commençons nos études en ethnologie (1991/92), nous étions particulièrement intéressée par l'idée de travailler sur une société où la femme détient un statut important. Au même moment,

nous allions découvrir de manière tout à fait fortuite que c'était le cas chez les Touaregs. Cette « découverte » s'est faite grâce à une tabatière ancienne, simplement décorée par deux motifs identiques composés de deux grands triangles en miroir, à la manière d'un sablier (figure 5.25). Une amie antiquaire nous fit cadeau de cet objet en cuir et nous expliqua à cette occasion qui étaient les Touaregs. Quelques mois plus tard, nous rencontrions des Kel Eghlal exilés en France à cause du conflit armé qui sévissait au Niger et au Mali depuis 1990. C'est ainsi que nous avons fait nos premiers pas vers cette communauté, pas qui nous ont conduite dans la vallée de l'Azawagh à la fin du mois de février 1996, moins d'un an après les accords de paix signés au Niger le 24 avril 1995 et un mois après un coup d'État qui s'était produit la semaine même où nous avions prévu de partir initialement. Dans ce climat d'insécurité, ce fut par ailleurs rassurant de rejoindre une communauté dans laquelle nous avions déjà noué des contacts. Cette communauté, à laquelle on n'avait jamais consacré une étude anthropologique, s'est révélée être d'une richesse culturelle insoupçonnée, en commençant par les rites de naissance et la parenté de lait, deux domaines qui nous intéressaient plus particulièrement ! Heureuse coïncidence là encore, sachant que, dans ces mêmes rites, nous allions retrouver le dessin du sablier rencontré sur notre tabatière, appliqué le septième jour sur le front du nouveau-né, et qui résume à lui seul le contenu de cette thèse...

Après un premier séjour de deux mois (mars-avril 1996), nous sommes retournée à Abalak en août 1996, mais un grave problème de santé survenu un mois plus tard coupa court à notre séjour prévu pour un an consécutif et ne nous permit pas de retourner sur le terrain avant février 1997. Après ces débuts contrariés, nous avons effectué, grâce à une allocation de recherche, deux séjours, le premier de début février à fin mai 1997 et le second de mi-août 1997 à mi-septembre 1998. Nous avons conduit la majorité de nos recherches dans le fief des Kel Eghlal et des Aytawari, la ville d'Abalak (cf. figure 0.1, 35) qui est née de la détérioration du climat écologique, politique et social à la suite des grandes sécheresses des années 1970 et 1980. À partir de cette ville, nous avons régulièrement effectué des séjours dans divers campements nomades, notamment dans les campements de Tankhaydara et d'Inhitan près d'Abalak et dans les campements d'Akoukou et de Teggart près de Kao et de Tahoua. Au terme de notre long séjour de treize mois, nous n'avions plus ni port d'attache en France, ni moyens de nous réintégrer rapidement, ni financement pour mettre en perspective nos données et rédiger la thèse. Nous avons alors saisi l'opportunité d'un travail alimentaire au Niger, auprès de la Coopération

allemande, dans la ville de Tahoua où nous sommes restée de novembre 1998 à novembre 1999. La proximité avec le terrain nous a permis d'approfondir de nombreux aspects de notre enquête durant cette année. Nous avons par la suite encore effectué, dans l'ensemble du pays touareg au Niger, deux missions professionnelles indépendantes de ce présent travail, de début février à fin avril 2000 et de début octobre 2000 à début janvier 2001. Néanmoins, nous avons pu collecter à ces occasions des informations au sujet de la naissance dans la région de Timia dans l'Air et dans la région d'In Gall au Nord de l'Azawagh, informations qui ont par ailleurs aiguisé notre frustration de ne pas pouvoir mener des recherches comparatives dans l'immédiat.

Avant d'introduire les chapitres qui exposent le fruit de ces enquêtes, nous souhaitons faire quelques remarques à propos de nos méthodes de travail. Les données concernant le domaine de la naissance proviennent pour une part d'une longue série d'entretiens semi-dirigés en langue touarègue exclusivement, conduits auprès de vieilles femmes Kel Eghlal et Aytawari. Beaucoup de ces femmes venaient, comme la plupart de leurs parents, de s'installer dans la ville d'Abalak (cf. chapitre 1) depuis seulement une à quatre années. Cette situation, difficile et triste pour ces anciens nomades guère habitués à la vie sédentaire et à la ville, nous a été dans une certaine mesure « profitable », car elle nous a permis, à la demande de nos interlocutrices, de nous isoler au sein d'une maison inhabitée, afin de parler avec elles de sujets qui ont trait à l'intime. Grâce à cet isolement, plus difficile à réaliser en milieu nomade, nous passions des journées entières à parler avec ces femmes, à l'abri des oreilles indiscretes. En effet, les relations d'évitement qu'entretiennent les femmes avec les hommes rendent tout discours sur ce sujet difficile dès lors que des hommes se trouvent à proximité. Mais une fois seules, les femmes (qui préféraient venir une à une) avaient visiblement beaucoup de plaisir à parler de ces sujets délicats, nous poussant parfois aux limites de l'épuisement. À la demande de certaines femmes, nous avons accepté de ne pas toujours enregistrer ces entretiens. Dans ces cas, l'absence d'enregistrement a pu être compensée par la grande disponibilité de nos interlocutrices, nous permettant de prendre des notes durant l'entretien, puis de passer immédiatement après au commentaire conjoint de ces notes réécrites et complétées à la même occasion.

Les entretiens isolés n'étaient cependant pas seulement motivés par des raisons de discrétion, mais ils rappelaient également les séances consultatives que les femmes et les hommes Inesleman tiennent auprès de savants et de savantes. En fait, la position qu'aussi bien les femmes que les hommes nous ont assignée

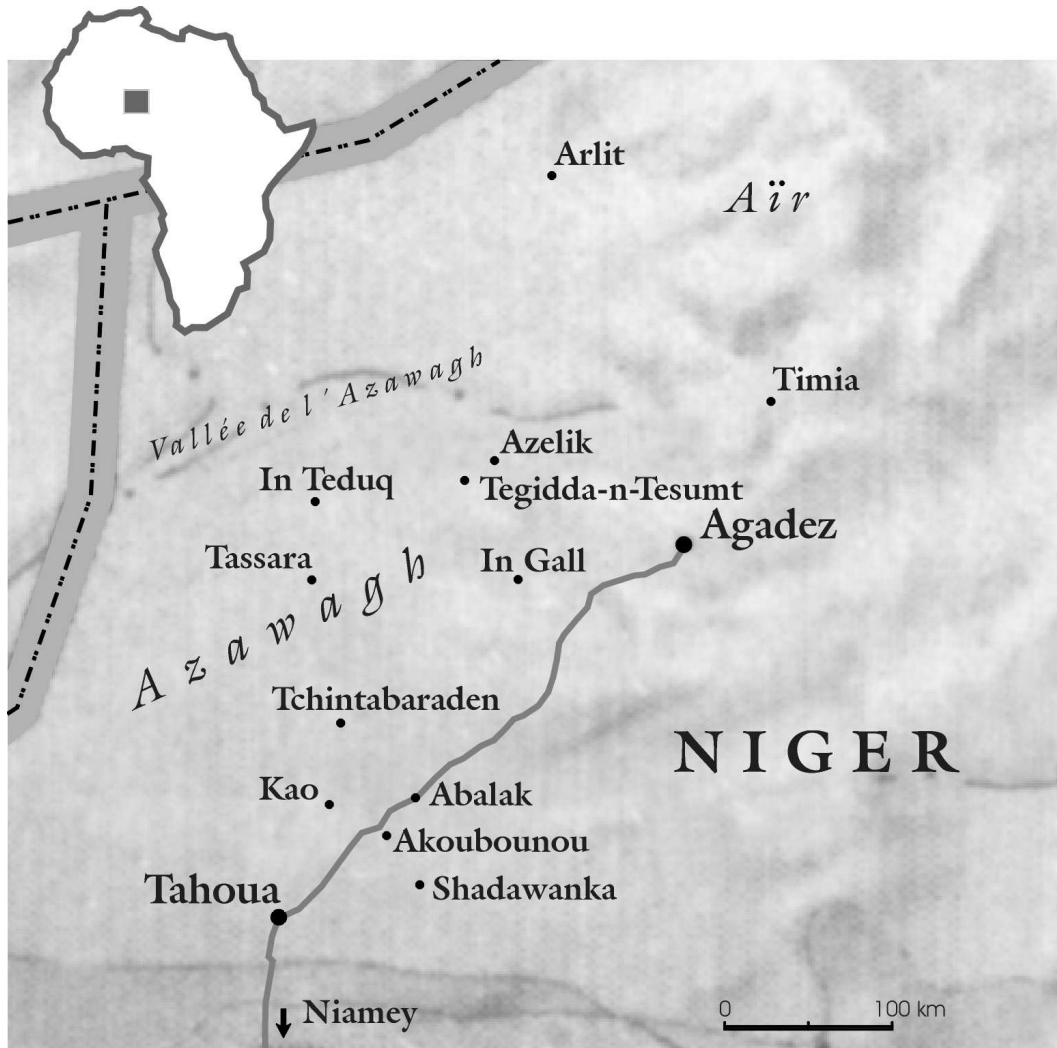


Figure 0.1 : Aire géographique des Touaregs de l'Azawagh (carte dessinée par Steffen Walentowitz). L'Azawagh est une grande vallée fossile se situant entre l'Air et l'Adagh (Mali). Elle désigne le territoire nomade qui se trouve au nord de la zone agricole limitée théoriquement au 15° de latitude Nord. Depuis les grandes sécheresses des années 1970, les Touaregs de l'Azawagh ont considérablement développé l'agriculture sous pluie et les cultures de décrû à proximité des mares semi-permanentes. On trouve actuellement des champs céréaliers dans la région de Tchintabaraden.

était celle d'une femme en quête de savoirs, destinée à embrasser à terme la religion musulmane, sans que nos hôtes n'aient jamais fait de prosélytisme à notre égard. Cette quête étant très valorisée, il était « normal » pour nos interlocuteurs d'y répondre et aussi « normal » pour nous de poser toutes sortes de questions sans tabous, car le savoir ne connaît pas de limites et se situe en dehors des codes sociaux. De ce point de vue, le fait de fréquenter aussi bien le monde des femmes que celui des hommes n'a jamais posé problème. Néanmoins, les femmes avaient souvent pitié de nous devant notre ignorance, à notre âge, des choses de la sexualité... Par contre, étant donné que l'accomplissement du destin féminin ne passe pas obligatoirement par l'enfantement dans la société touarègue, le fait que nous n'avions pas nous-même connu l'expérience de la maternité ne représentait pas un obstacle majeur pour accéder aux connaissances relatives à ce sujet. Par ailleurs, la jeune femme touarègue francophone qui nous a assisté durant toute notre enquête n'avait elle-même pas encore d'enfant à cette époque. Ainsi, l'ensemble de notre travail a souvent été considéré comme une initiation de cette femme en ces domaines, initiation acceptée avec d'autant plus de complicité de la part des vieilles femmes que la chaîne « naturelle » de transmission des savoirs féminins est en train de se briser à cause des bouleversements subis par la société. Ceci est aussi un effet secondaire de la scolarisation des jeunes filles.

Du côté des hommes, nous avons également procédé à de nombreux entretiens, notamment dans le domaine de l'histoire et du politique, car bien que certains d'entre eux acceptaient sans difficulté de nous parler de la sexualité, de la naissance etc., ces domaines sont reconnus comme le domaine réservé des femmes. Les entretiens prenaient là encore l'allure de séances consultatives. Parmi les méthodes qui se sont avérées efficaces dans ce contexte, la plus simple était de nous faire introduire par quelqu'un qui avait lui-même l'habitude de consulter ces personnes ou de nous faire accompagner par des hommes reconnus par la communauté comme étant des individus « capables de faire parler » telle ou telle personne. En général, nous avons beaucoup bénéficié de l'érudition des Inesleman, non seulement pour la qualité des informations, mais aussi pour le côté « naturel » que possède dans ce milieu la quête du savoir et l'entretien, individuel ou collectif<sup>6</sup>. Quant aux difficultés que nous avons rencontrées, elles

---

<sup>6</sup>G. Spittler (1998) souligne l'intérêt que représente le fait d'adopter les situations endogènes de parole pour l'enquête ethnologique. Pour les Touaregs, il cite entre autres la « causerie » (*edawane* dans l'Air, *takayt* dans l'Azawagh) à laquelle on identifie les entretiens, puis les plaisanteries, l'échange de nouvelles, les récits etc. En ce qui concerne les



étaient en partie liées au rapport que les Inesleman entretiennent eux-mêmes avec les savoirs relatifs à leurs origines, leur histoire etc., rapport sur lequel nous reviendrons dans le chapitre 1. Ces difficultés tenaient ensuite à la nature du sujet, mobilisant des savoirs fortement intériorisés et souvent impossibles à observer. Il s'agit notamment des théories de la procréation, des substances du corps et des composantes immatérielles de la personne. Ces théories ne sont jamais livrées telles quelles mais doivent être restituées et reconstruites par recoupement de l'ensemble des données recueillies. On pourra suivre le fil de cette restitution dans le chapitre 2 qui présente les données ethnographiques autour de la naissance. C'est à ce niveau que se manifeste également tout l'intérêt d'associer les représentations relatives au corps et à ses substances non seulement aux lectures endogènes de la transmission des identités consubstantielles et spirituelles, mais aussi aux rites de la naissance, car ceux-ci « disent » des choses que les discours ne disent pas et ont l'avantage d'être directement observables. Afin de tirer un maximum d'informations de leur observation, mais aussi pour garder une distance, nous avons filmé certains de ces rites en temps réel. Ces notes de terrain vidéographiques nous ont beaucoup servi pour l'analyse ultérieure, car elles permettent de voir et de revoir après coup des détails infimes qui échappent au moment de l'observation, en raison du fait que les rites de naissance sont chargés d'émotions qui participent par ailleurs à leur efficacité symbolique. Nous nous sommes par contre abstenue de filmer ou de photographier la mère et le nouveau-né durant les sept premiers jours après l'accouchement. En effet, faire des images pendant cette période liminale considérée comme particulièrement dangereuse, revient à « forcer » une existence émergente et à « accélérer » le temps de la naissance qui ne s'arrête pas avec l'accouchement. Pour conclure cette partie de notre introduction, nous aimerions souligner que le discours anthropologique livré dans cette thèse résulte d'une mise en perspective de données recueillies souvent par bribes qui se sont présentées parfois à une distance temporelle importante. Ainsi, nous avons maintes fois vécu cette enquête comme une épreuve de patience, qualité « féminine » par ailleurs hautement valorisée dans la société touarègue. Cependant, avec le recul, nous constatons que nous avons toujours reçu des informations-clé au moment où nous espérions en avoir, mais sans nous en

---

femmes Inesleman, le fait de se mettre à notre disposition toute une journée durant correspond à leur habitude de « passer la journée » (*səklɔ*) chez une femme à qui elles rendent visite pour causer, l'aider dans une tâche, prendre du thé etc. Dans ces cas, il est normal que la femme s'absente toute la journée de chez elle.

rendre forcément compte dans l'immédiat, parce qu'en l'ignorance de l'image globale du puzzle que nous étions en train de composer, il n'était pas toujours aisé de reconnaître qu'il s'agissait d'éléments essentiels.

### *Présentation des chapitres*

La thèse se présente en cinq chapitres, sans division en parties distinctes. Le premier chapitre est consacré à l'histoire des Inesleman Kel Eghlal et Ayttawari Seslem, à la place qu'ils occupent au sein de la confédération de la Tagaraygarayt à laquelle ils appartiennent, ainsi qu'aux relations qu'entretiennent ces deux tribus entre elles. L'objectif de ce chapitre est de restituer le contexte dans lequel nous avons réalisé notre enquête, sans pour autant présenter un portrait exhaustif de la communauté au sein de laquelle nous avons recueilli les données relatives à notre sujet. La richesse du passé historique, politique et religieux des Inesleman de l'Azawagh est telle qu'il mériterait à lui seul la rédaction de plusieurs thèses. Consciente de nos limites devant l'ampleur du travail qu'il faudrait effectuer avant de pouvoir prétendre à la connaissance d'une communauté qui n'avait jusqu'ici jamais fait l'objet d'une étude approfondie, et afin d'éviter de trop nous éloigner de la problématique qui nous intéresse ici, nous avons choisi de centrer nos investigations sur deux domaines précis. Il s'agit de l'organisation socio-politique de la confédération de la Tagaraygarayt et du rôle de son élite religieuse d'une part, et de l'exercice et des modalités de transmission du parler particulier des Ayttawari Seslem d'autre part. Ces choix sont justifiés plus en détail dans le chapitre 1.

Le chapitre suivant présente le corpus ethnographique relatif à la naissance, allant de la conception d'un enfant aux relevailles qui clôturent, d'un point de vue touareg, le processus de la venue au monde. En effet, le terme *amzor* désigne dans la langue touarègue aussi bien l'accouchement que la période post-partum. Il correspond donc à la naissance biologique au sens large et inclut les soins, rites et gestes symboliques qui font naître l'enfant socialement, sans qu'il n'y ait une coupure entre la naissance biologique et la naissance sociale. Le choix de restreindre notre analyse à ce temps, englobant une période de deux mois chez les Touaregs de l'Azawagh, s'explique par la nature de notre problématique qui s'intéresse avant tout à la « fabrication » d'un enfant, afin de dégager les principes fondamentaux qui sous-tendent les identités. Pour des raisons de clarté et de cohérence du texte et de l'analyse, nous avons choisi de présenter préalablement à l'analyse proprement dite les données relatives à la naissance. En effet, il nous a paru indispensable de respecter dans un pre-

Aire d'influence politique touarègue au début du siècle  
et États saharo-sahéliens actuels

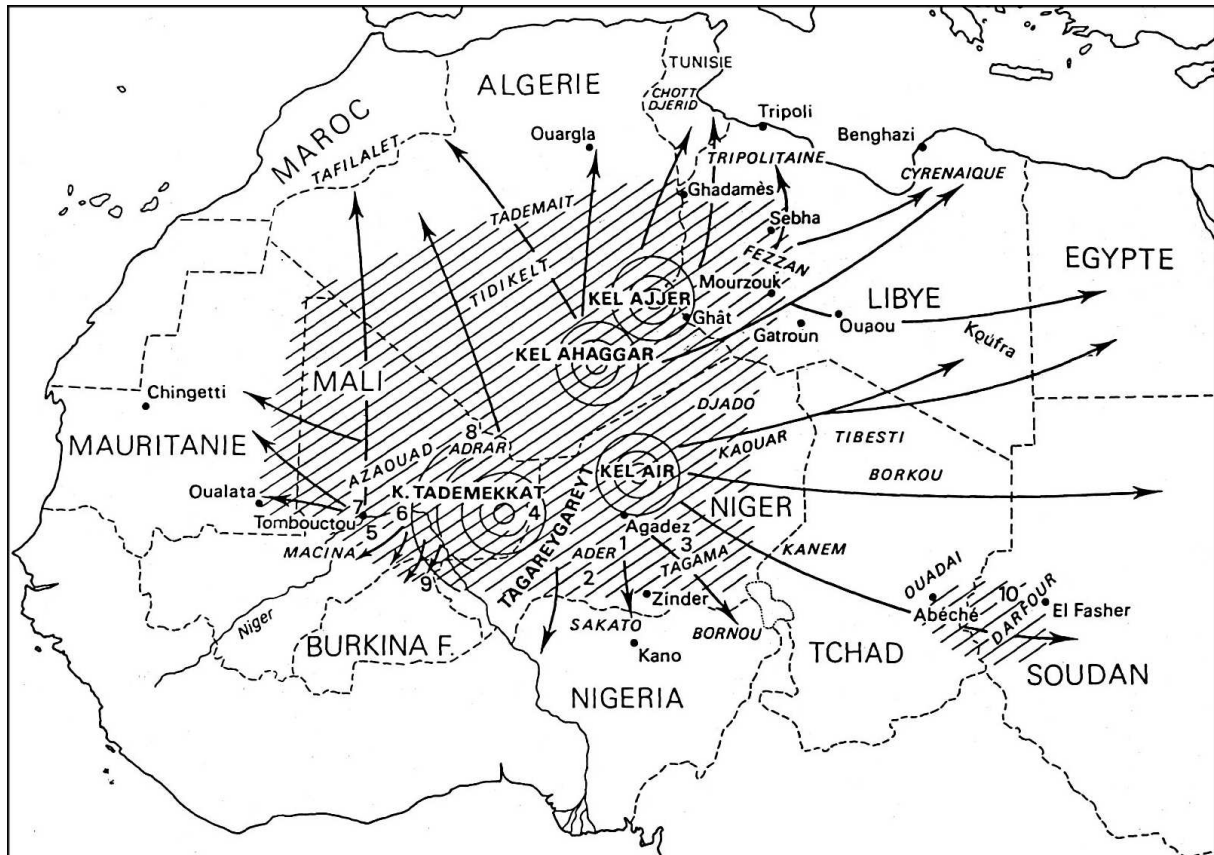




Figure 0.2 : Carte extraite du livre d'H. Claudot-Hawad, *Les Touaregs. Portrait en fragments*, 1993 : 8.

-  Espace politique Touareg
-  Principaux axes des relations extérieures
- ADER Région
- Frontières des États actuels
- KEL AJJER Pôle de fédération
- 3 Confédérations ou diaspora : 1. Kel Ferwan ; 2. Ker Gress ; 3. Kel Tagama ; 4. Iwellemmeden ; 5. Iheyawen n Alad ; 6. Igawdaren ; 7. Kel Intessar ; 8. Kel Adagh ; 9. Udalen ; 10. Diaspora touarègue

mier temps un certain fil chronologique des événements imposé par la nature du sujet lui-même. Hormis les définitions émiques du temps de la naissance, l'avènement d'un enfant est un acte biologique qui débute avec la conception et se termine avec l'accouchement, tandis que les gestes et rites autour de cet événement respectent également une certaine temporalité. Parallèlement, ce type de présentation préalable nous permet de constituer un corpus ethnographique lisible dans sa globalité, tout en permettant au lecteur de suivre la construction même de ce corpus. Ceci indique qu'il ne s'agit pas d'une description ethnographique de données « brutes », mais déjà d'une première mise en perspective des données, d'autant plus indispensable qu'il s'agit pour une large part de savoirs qui fonctionnent, pour reprendre le terme de F. Héritier (1996), « par prétérition »<sup>7</sup>. Enfin, cette présentation est susceptible de fournir une base de données pour des études comparatives ultérieures. Notre espoir est que ce travail contribue à étayer les nouvelles théories des systèmes de parenté et d'alliance arabe et berbère, théories qui manquent encore de données recueillies explicitement dans cet objectif (P. Bonte, 2000a).

Si l'événement de la naissance respecte un ordre chronologique, les représentations et les pratiques qui l'accompagnent forment un tout complexe qu'il est difficile d'analyser en respectant intégralement cet ordre. Chaque élément peut être interprété à la fois dans son contexte immédiat, puis approfondi dans la perspective d'autres moments de l'ensemble qui renvoient à leur tour à d'autres rituels, comme celui du mariage, et à d'autres domaines de la vie sociale, comme celui de la parenté. C'est là que réside, en dehors des motivations déjà évoquées, la raison principale qui nous amène à dissocier le corpus ethnographique de l'analyse. En effet, notre approche consiste à prendre les représentations et les gestes symboliques autour de la naissance comme un prisme de la société, approche que traduit le plan « en toile d'araignée » de cette thèse en général et des chapitres 3, 4 et 5 en particulier.

Les chapitres 3, 4 et 5 sont respectivement centrés sur les protagonistes principaux de la naissance : l'enfant, la mère et la communauté incluant le père et l'oncle maternel du nouveau-né. Le chapitre 3 étudie l'émergence de

---

<sup>7</sup>Du reste, il va aujourd'hui de soi dans la discipline anthropologique que toute description n'est jamais le simple reflet de ce qui se donne à voir et à entendre sur le terrain. Chaque description ethnographique, aussi descriptive soit-elle, est inévitablement orientée et construite par les choix théoriques et hypothèses du chercheur. Voir à ce sujet C. Geertz, (1983) ; M. Kilani, (1994) ; G. Lenclud, (1995) et G. Spittler (1998) qui commente l'élaboration d'une description ethnographique portant sur le travail pastoral en milieu touareg.

l'enfant dans tous ses aspects, à savoir la fabrication mythique de l'enfant à travers les métaphores de la matrice, la construction de sa corporéité et de son identité consubstantielle à travers les substances du corps, le façonnage de ses composantes immatérielles, puis les facettes de son identité individuelle et collective à travers la modalité d'attribution des noms. Chaque aspect renvoie à un domaine particulier de la parenté — parenté originelle, filiation, alliance, parenté de lait et dans une certaine mesure parenté spirituelle. À travers chacun de ces aspects est cernée et affinée progressivement la logique symbolique sous-jacente du système de parenté chez les Touaregs de l'Azawagh. La clé de lecture de ce chapitre, ainsi que des deux chapitres suivants, est celle de la distinction du féminin et du masculin, ainsi que des oppositions et des complémentarités qui en découlent. Nous essayerons de dégager la grammaire particulière qu'en ont élaboré les Inesleman, leurs façons d'agencer les apports masculins et féminins, et les rôles respectifs que jouent ces apports dans les définitions de Soi et de l'Autre.

Le chapitre suivant traite des représentations, gestes et pratiques mis en œuvre autour de l'accouchée durant la période post-partum. Les différentes sections suivent la structure tripartite du rite de passage par excellence qu'est la naissance, à savoir les trois phases de séparation, de liminalité et de réintégration. La première phase s'articule autour de l'isolement de l'accouchée et de la question du danger de la naissance, associée dans la grande majorité des cultures à la souillure native et au « mauvais vouloir » féminin en matière de procréation. Dans la société touarègue qui place la femme à l'origine de toute chose, et la fait à l'inverse apparaître comme étant « naturellement » du côté de la vie, la question du danger de la naissance, et de la signification des gestes de réclusion qui l'accompagnent, se pose cependant d'une façon différente. Il en est de même des pratiques relatives à la phase liminale dont relèvent, entre autres, les pratiques alimentaires et le traitement du corps de l'accouchée. Enfin, les rites des relevailles, correspondant à la phase d'intégration, marquent la fin de la naissance. Nous analyserons ces rites dans leur relation avec les autres rites du cycle de vie féminin auxquels ils se rapportent et développerons à cette occasion d'autres aspects des relations hommes-femmes. L'ensemble de ce chapitre éclaire la question de la logique symbolique des identités sous l'angle des rites relatifs à la construction de la féminité et à l'apprentissage de la gestion de l'altérité.

Le cinquième et dernier chapitre est entièrement dédié aux rites de naissance, en particulier au rituel de nomination du septième jour. La première

partie traite des rites pratiqués par les femmes sur le corps du nouveau-né, rites qui illustrent d'une façon remarquable le rôle que joue la femme dans la procréation. La partie suivante analyse les pratiques sacrificielles autour de la naissance et montre les rôles que jouent le père et l'oncle maternel dans ce processus. Enfin, une dernière partie aborde les rites de naissance par l'intermédiaire des changements que l'on peut observer à leur niveau dans un monde nomade en pleine mutation. L'ensemble des analyses apportera un éclairage supplémentaire aux analyses faites dans les chapitres précédents et fera apparaître la logique globale du système présentée dans la conclusion de cette thèse.



L'interrogation fondamentale de cette thèse est en définitive celle de la naissance, à savoir la question des origines. C. Lévi-Strauss (1990 (1958) : 249) pose cette question en ces termes : « Il s'agit toujours de comprendre comment *un* peut naître de *deux* : comment se fait-il que nous n'ayons pas un seul géniteur, mais une mère et un père en plus ? ». En se référant à l'œuvre de F. Héritier, la question se pose différemment, à savoir qu'il s'agit toujours de comprendre comment *deux* peuvent naître d'*un* : comment se fait-il que nous ayons deux géniteurs, mais que seule la mère met au monde les enfants de l'un *et* de l'autre sexe ? Nous allons voir tout au long de cette thèse comment les Touaregs composent avec cette réalité fondamentale qui renvoie, dans cette société, à la capacité que possèdent les femmes de conjointre le masculin et le féminin afin d'incorporer l'Autre en Soi pour garantir la perpétuation de Soi à travers l'Autre.

# 1

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

### Les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal de la Tagaraygarayt

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

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

## 1.1 Les Inesleman dans la société touarègue

### 1.1.1 Les Inesleman : une catégorie sociale peu connue

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

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

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

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



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

L'organisation politique de la confédération de la Tagaraygarayt, que nous allons décrire dans le paragraphe suivant, fournit un modèle original dans le monde touareg, car le pouvoir des religieux y est institutionnalisé sous la forme d'un imamat, articulé à la chefferie confédérale des guerriers. Les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem représentent l'élite politique des Inesleman<sup>1</sup> qui se distinguent également par le fait qu'ils sont des *inəsləman* traditionnellement guerriers. En effet, aux côtés des *inəsləman* pacifistes (comme les Kel Essuk, les Igdalan), il existe une catégorie de religieux guerriers parmi lesquels il faut également citer les Kel Intessar de la région de Timbouctou (Mali). Les religieux guerriers n'ont cependant jamais fait l'objet d'une étude<sup>2</sup>, mis à part un travail ancien de Paul Marty consacré aux Touaregs de l'Ouest (1918–1921 ; 1930–1931). Nous verrons, en ce qui concerne les Kel Eghlal et les Aytawari, que l'articulation des deux fonctions vont de pair avec une collusion entre le politique et le religieux, l'une et l'autre légitimées par des références à des mouvements religieux historiques, notamment celui des Almoravides.

---

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

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

### *L'origine des inəsləman et l'islamisation des Touaregs*

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

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

Dans son ouvrage, H. T. Norris fait la synthèse des données disponibles à propos des différents pôles religieux qui se sont développés en pays touareg, en commençant par leurs ancêtres les Lamta, les Targa et les Massufa de la région du Fezzan (Sud-Est de l'actuelle Lybie). Ces groupes berbères adhéraient dès le I<sup>er</sup> / II<sup>e</sup> siècle de l'hégire à la doctrine des Ibâdites, comme l'atteste un document écrit datant du IX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Au XI<sup>e</sup> siècle, le géographe arabe al-Bakri confirme également la présence de Huwwara (ancêtres des Ihaggaran) islamisés dans le sud de la Tripolitaine, près de Waddan. L'ibâdisme, en Afrique du Nord, est l'un des deux courants religieux du kharijisme<sup>4</sup>, doctrine issue du premier schisme de l'islam au VII<sup>e</sup> siècle. Les kharijites (« les Sortants ») refusèrent toute idée dynastique du califat et prônèrent que le gouvernement devrait être confié, par voie élective, au « meilleur musulman, fût-il un esclave noir », indépendamment d'une affiliation aux Qurayshites. Ce mouvement opposé aux Omeyyades et aux Abbassides connut un succès très important parmi les Berbères (U. Rebstock, 1983 ; T. Lewicki, 1969), qui, après s'être opposés à l'islam véhiculé par la conquête arabe, prirent la décision d'« épouser l'arme de l'ennemi » en se ralliant massivement aux kharijites. L'adoption de cette

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

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

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

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

Une seconde ville médiévale connue comme ayant joué un rôle important dans la vie religieuse des Touaregs est Tagedda<sup>5</sup>, ville dont les ruines sont identifiées à celles d'Azelik (S. Bernus, P. Cressier, 1991) près de Tegidda-n-Tesemt au Nord d'In Gall. Cette ville cosmopolite « du sel et du cuivre », visitée par Ibn Battuta en 1353, fut habitée par les Igdalan et les Massufa, branche orientale des Massufa Sanhâja qui fondèrent les villes de Walata et de Tishit en Mauritanie et jouèrent un rôle important dans l'empire almoravide (XI<sup>e</sup> siècle, H. T. Norris, 1975 : 35). Le document d'Ibn Battuta témoigne de la présence d'un juriconsulte (*qadi*) impliqué dans une mission de pacification entre le « Sultan Takarkuri » et l'*amənokal* de Tegedda<sup>6</sup>. Cette même ville accueille de nombreux savants durant le XV<sup>e</sup> siècle, venant de Tadamakkat, de Timbouctou et de Walata. C'est à travers ces savants, en particulier ceux originaires de la Tadamakkat alors en plein déclin, qu'a été diffusé au courant du XVI<sup>e</sup> siècle l'islam soufi de la Qadiriyya, véhiculant entre autres les idées de l'Égyptien al-Suyuti (1445-1505) déjà cité. Certains savants touaregs sont par ailleurs connus à cette époque jusqu'en Egypte Mamluk, comme l'attestent des documents. Ces soufis islamisèrent (ou ré-islamisèrent) également les Touaregs installés dans le massif de l'Air, où l'on trouve encore aujourd'hui une pratique très vivante du soufisme.

Nous reviendrons sur ce mouvement dans la suite de ce chapitre. Sans détailler davantage l'histoire complexe de l'islamisation des Touaregs, il faut souligner qu'il existe aujourd'hui deux formes d'islam dans cette société. En effet, H. Claudot-Hawad (1996 : 231-234) remarque que deux types de soufisme sont issus de la Qadiriyya : le premier, qui correspond au courant le plus ancien, est un islam « élitiste et puriste » et sert à légitimer le pouvoir, tandis que l'autre est « plus populaire et syncrétique » qui s'est développé indépendamment du pouvoir<sup>7</sup>. Le premier courant est l'islam « maraboutique » des *əššixan*. Il est non confrérique, exercé au sein de catégories sociales closes, les

---

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

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

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

*inəsləman*, considérés comme des descendants du Prophète (*iššərifan*) formant des tribus spécifiques. La fonction spirituelle est héréditaire et l'expérience mystique reste une expérience individuelle, souvent tenue secrète ou vécue à l'écart de la communauté. L'autre type de soufisme, de nature contestataire, est celui des *ifaqar* qui mettent l'accent sur le savoir qui s'acquiert et sur l'égalité des croyants et des non-croyants. C'est un islam confrérique et communautaire qui intègre beaucoup d'éléments de la cosmogonie des nomades, ainsi que des fonctions de l'*aggag*, le prêtre ancien<sup>8</sup> qui fait figure de médiateur entre le monde visible et le monde invisible. Au sein de ces deux types d'islam, les Kel Eghlal et les Aytawari se rattachent au courant de l'islam « maraboutique ». Descendants du Prophète et investis d'un capital d'honneur héréditaire relatif à leurs origines (*alḥurma*), ils ne pratiquent aucune forme de dévotion mystique, mais jouent un important rôle politique.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

rophones au Sahara<sup>9</sup>. En dehors de cet ouvrage de référence, les rares études qui ont été publiées concernent essentiellement l'islam soufi et les confréries de l'Air (F. Nicolas, 1947; Triaud, 1983; H. T. Norris, 1990). Il ne s'agit pas à cet endroit de faire un inventaire critique de ces ouvrages, mais de souligner que les auteurs qui se sont intéressés à la composante religieuse de la société touarègue, l'ont envisagé avant tout du point de vue de la pratique religieuse, sans la rapporter à la société dans sa globalité. H. Claudot-Hawad est à notre connaissance la seule à avoir proposée une approche anthropologique des manifestations sociales de la religion musulmane parmi les Touaregs, en particulier chez les Kel Aïr. Nous pensons notamment à ses articles consacrés à l'ordre sacré et l'ordre politique (1996) ou à la figure du religieux comme personnage médiateur de l'entre-deux (2002). Dans ces travaux, l'auteur montre que l'islam ne représente pas un domaine distinct qui s'oppose à la cosmogonie touarègue, mais ces deux domaines sont complémentaires ou en interaction, susceptibles de relectures diverses. Enfin, elle souligne l'extrême richesse des savoirs religieux, puisant leurs sources dans des traditions très variées, incluant non seulement les textes religieux classiques en arabe, mais aussi des traités de philosophie grecque, les ouvrages de soufis musulmans comme Bukhari, les grands textes judaïques et chrétiens, des textes hindouistes... Certains grands savants sont même en mesure de lire en persan et en hébreu. La diversité de ses savoirs contraste avec l'idée selon laquelle l'occupation principale des *inəsłəman* serait la fabrication de charmes magiques pour protéger les guerriers au combat, motif qu'il faut moins prendre au pied de la lettre qu'au sens figuré, soulignant en fait la complémentarité entre les religieux et les guerriers. À ce propos, les Inesleman introduisent par ailleurs une distinction intéressante entre les grands savants *alfaqitan* et les savants qui confectionnent des protections, nommés *inaktiban*. Ce dernier terme signifie « ceux qui écrivent », par opposition aux savants qui se consacrent exclusivement à la lecture et à l'en-

---

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

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

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



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

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



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

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

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

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

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

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

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

#### *Les Groupes Nomades*

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

Irrezman, Ikannawan, Iderfan), au sein d'une chefferie dite « traditionnelle » connue sous l'appellation du 8<sup>e</sup> Groupe Nomade. Anciennement éleveurs de bovins, camelins, ovins et caprins, nomadisant entre leur territoire d'attache situé essentiellement au sud d'Abalak et dans la région de Kao, et le nord de la région d'In Gall, une grande partie d'entre eux, ainsi que leur représentant, résident aujourd'hui dans le centre urbain d'Akoubounou. Ce centre a émergé à une quinzaine de kilomètres au sud-est d'Abalak, après la grande sécheresse des années 1980. De leur côté, les Kel Eghlal coiffent vingt-cinq *tawšiten*<sup>10</sup> regroupées au sein du 2<sup>e</sup> Groupe Nomade. Leur représentant réside dans la ville d'Abalak située au cœur de l'aire de nomadisation des Kel Eghlal, le long de la route goudronnée qui relie les villes de Tahoua et d'Agadez (cf. fig x, carte). Les trois premières maisons en *banco* y furent construites à la fin des années 1960 par Khamed Attayoub ag Mokhamoudou, le chef des Aytawari Seslem, par l'imam Moukhamad ag Khamed Almomine et son frère Khamed Ibrahim. Ces maisons ont fait office de relais vis-à-vis de l'administration coloniale, essentiellement à des fins de gestion de l'école et de la station de pompage installées dans les années 1950. L'administration nigérienne post-coloniale y créa un poste administratif (avec un « chef de poste ») dépendant de l'arrondissement de Tchintabaraden, transformé en sous-préfecture après la Conférence Nationale de 1991<sup>11</sup>. Enfin, les différentes fractions qui se rattachent aux Kel Eghlal ont créé depuis une vingtaine d'années une série de villages dans un rayon de plusieurs dizaines de kilomètres autour d'Abalak, à l'emplacement de leurs anciens campements d'origine. D'autres se sont installées à Abalak même, ville qui a connue une expansion extraordinaire depuis le début des années 1990, comptant aujourd'hui environ 5000 âmes en incluant les périphéries. Abalak est une ville-carrefour qui attire de très nombreux éleveurs et commerçants,

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

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



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

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

L'ensemble des tribus administrées par les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal forment avec la dizaine de *tawšiten* regroupées parmi les Isherifan (partagés entre les 2<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> Groupes) l'ancienne catégorie des religieux guerriers, par opposition aux tribus religieuses pacifiques parmi lesquels on compte les Ijawanjawatan (17 *tawšiten*), les Izawitan (13 *tawšiten*), les Kel Esaghed (4 *tawšiten* dont les Igdalan et les Kel Eghlal n Enniger) et les Kel Essuk<sup>12</sup>. Les Inesleman, guerriers ou pacifiques, constituent donc la grande majorité de la centaine de *tawšiten* que l'on puisse recenser parmi les Touaregs de l'Azawagh. Les *tawšiten* non religieuses comprennent celles des guerriers Imajeghan Iwellemmedan (8 *tawšiten*), celles de leurs tributaires *imyad* (6 *tawšiten*), ainsi qu'une vingtaine de *tawšiten* d'artisans (forgerons, artisans du bois, potiers). En dehors des *tawšiten* qui sont administrées par les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem, les différentes tribus et fractions sont réparties entre les 1<sup>er</sup>, 3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> Groupes Nomades, dont les quatre premiers sont coiffées par les anciens guerriers Imajeghan Irrawelan, Kel Nan, Ikherkheran et Tellemédiz, puis le dernier par les religieux Igdalan. Le 6<sup>e</sup> Groupe comprend les tribus arabophones de l'Azawagh qui y ont émigré au XIX<sup>e</sup> siècle depuis l'Ahaggar et l'Ouest saharien (Mali, Mauritanie), le 9<sup>e</sup> Groupe fédère enfin les éleveurs peuls Wodaabe qui nomadisent dans la vallée de l'Azawagh.

---

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

La constitution des six premiers Groupes Nomades remonte à 1918, après l'abolition de l'amenokalât (*tamənuḱəla*; *əṭṭəbəl*), chefferie confédérale détenue jusqu'alors par les guerriers Imajeghan Kel Nan. E. Bernus (1981) analyse cette constitution comme une division de l'*əṭṭəbəl*, afin de prévenir toute nouvelle révolte. Dans ce contexte, la création du 2<sup>e</sup> Groupe autour des Kel Eghlal, qui auraient figuré jusque-là parmi les « dépendants » sous la protection de l'*əṭṭəbəl*, aurait donné pour la première fois le pouvoir politique à des religieux, en récompense du fait d'être resté à l'écart de la révolte des guerriers qui étaient jusque là « les seuls détenteurs du pouvoir » (p. 106)<sup>13</sup>. Moins de trente ans plus tard, les Inesleman Kel Eghlal sont cependant jugés « néfastes », et le gouverneur Toby décide en 1944 d'en retirer les Aytawari, afin de les instituer en groupes autonomes sous l'égide du 8<sup>e</sup> Groupe Nomade. « On détruit donc ce que l'on a créé de toute pièce », conclut E. Bernus (*op. cit.*, p. 106). Il est indéniable que les Groupes Nomades sont une invention de l'administration coloniale qui en remania à plusieurs reprises les composantes internes d'une façon arbitraire et créa des groupes qui ne détenaient aucune autorité politique auparavant (tribus arabes, Igdalan). En revanche, les données que nous avons recueillies parmi les Inesleman démontrent que ni la chefferie des Kel Eghlal, ni celle des Aytawari Seslem ne sont nées d'une création *ex nihilo*, mais se basent sur des chefferies très anciennes auxquelles s'ajoutent la fonction politique de l'imamat (*təlmumiya*), l'autre chefferie confédérale détenue par les Inesleman<sup>14</sup>. C'est par ailleurs en raison de cette assise politique de longue date que les Kel Eghlal se montrèrent si rapidement « néfastes », c'est-à-dire qu'ils ne semblent pas avoir fournis des chefs acquis à la cause du colonisateur qui leur aurait assuré cette promotion, tout en bénéficiant d'une grande in-

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

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

fluence jugée potentiellement dangereuse parmi leurs administrés et au-delà<sup>15</sup>. De plus, nous allons comprendre à travers l'analyse du système de parenté et d'alliance des Inesleman, qu'il était tout à fait naïf de la part du gouverneur de penser que la séparation des Aytawari Seslem des Kel Eghlal allaient affaiblir le pouvoir de ces derniers. En effet, ces deux tribus, en particulier les familles proches de l'imamat, sont liées entre elles par de nombreuses alliances matrimoniales attestées sur une dizaine de générations, alliances qu'aucun décret politique ne pouvait gommer d'un simple coup de crayon. La divergence des points de vue concernant le rôle politique des Kel Eghlal et des Aytawari Seslem renvoient à des divergences dans la conception de l'organisation politique de la confédération de la Tagaraygarayt précoloniale que nous allons maintenant rapidement présenter.

### 1.2.2 Le système politique de la Tagaraygarayt précoloniale

Selon nos sources<sup>16</sup>, le système politique de la confédération de la Tagaraygarayt comprenait trois instances politiques, trois niveaux d'organisation du pouvoir (*taymar*), à savoir l'imamat (*tələmumiya*), l'amenokalāt (*təmənokala tan əttəbel*) et les chefferies de cinq principales fédérations de tribus. Ces fédérations, appelées *tawšiten*, comme les « tribus », étaient respectivement dirigées par des *imənokalan win tawšiten* (« chefs de tribus ») recrutés parmi les Kel Nan, les Irrawellan et les Tellemédiz du côté des Imajeghan (noblesse guerrière) par les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem du côté des Inesleman (noblesse religieuse). Chaque fédération était composée d'un nombre variable de tribus ou fractions de tribus également appelées *tawšiten* et représentées par des « chefs de tribus » dits *iymaran win tawšiten*. À l'intérieur de chacune des fédérations représentées respectivement par des élites guerrières Imajeghan et Inesleman, les différentes tribus étaient agencées selon le principe hiérarchique. En plus des catégories sociales qui se trouvent en bas de l'échelle sociale, à savoir les artisans (*inadan*), les affranchis (*idərfan*) et les esclaves (*eklan*), seules les Imajeghan comptaient parmi leurs « dépendants » des *tawšiten* de tributaires (*imyad*), ainsi que deux tribus « religieuses », les Ijawanjawatan et les

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

### *La répartition des pouvoirs*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 1.2.3 La genèse de la confédération de la Tagaraygarayt

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

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

«A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, l'aménokal des Oulliminden était Karidenna (1650-1715). Son autorité s'exerçait difficilement en raison du caractère anarchique des touaregs, des querelles d'intérêt et des rivalités de famille. Son neveu Attaférich chercha à se constituer un noyau de partisans. Il finit par grouper autour de lui les Kel-Nan, les Tiguermat, les Ihéghéren, les Irréoulen, et les Tillimidès (tribus nobles). Pour grossir le parti, il essaya de se concilier les tribus maraboutiques. Pour y arriver, il leur promit si elles le suivaient, des privilèges réservés jusque-là aux seuls nobles (imageren) : fixation de l'impôt laissé jusque-là à l'arbitraire du suzerain, droit de porter les armes et de participer aux rezzous. D'où adhésion des Ijaoujaouiten, Igdalen, Inchérifan, etc. tribus maraboutiques imrads<sup>17</sup>.

---

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

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

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

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

*Les nuances apportées à la vision coloniale de l'histoire*

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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



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

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

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

### *Le principe de la pluralité*

Le modèle politique qui nous a été décrit offre une autre conception du pouvoir qui apparaît ici encore comme nécessairement pluriel dans la société touarègue. Ce modèle rejoint selon nos interlocuteurs eux-mêmes des institutions politiques comparables existant dans d'autres pôles touaregs. Compte tenu de l'articulation entre la chefferie de l'imam et la chefferie de l'*amənokəl wan əttəbəl*, qui arbitraient respectivement les affaires politiques internes et externes de la confédération composée de cinq fédérations de tribus ayant statut d'égalité au sein de l'assemblée confédérale, le modèle est comparé par nos interlocuteurs au système politique des *iyollan* de l'Air. En effet, l'organisation du pôle politique de l'Air comprend également deux chefs arbitres, l'*anastafidet* et l'*amənokəl*, respectivement en charge des relations internes et externes des tribus avec les autres confédérations (H. Claudot-Hawad, 1989 ; 1990). Le modèle politique de la Tagaraygarayt se distingue cependant du système des *iyollan* en ce sens qu'il ne préconise pas l'égalité de l'ensemble des tribus mais conserve une organisation hiérarchique des tribus au sein des fédérations. De ce fait, l'on pourrait qualifier ce modèle de modèle intermédiaire où chaque fédération est structurée selon le principe hiérarchique sous l'égide d'un *amənokəl*, tout en s'inscrivant dans une structure confédérale plus vaste qui privilégie, elle, une organisation politique plus égalitaire<sup>19</sup>. Les deux modèles, hiérarchique et égalitaire, de l'organisation politique doivent être rapprochées d'une controverse très ancienne au sein de la société touarègue concernant le rôle du « chef » en général et la forme du gouvernement en particulier (H. Claudot-Hawad, 1990 : 19-21). Cette controverse s'exprime dans deux courants politiques articulés autour de la notion de « chef-arbitre » et de représentant au sein de l'Assemblée d'une part, autour de la vision plus paternaliste du chef investi du devoir de protection des « faibles » d'autre part<sup>20</sup>. Par ailleurs, H. Claudot-Hawad (*op. cit.*) a montré que ce deux modèles renvoient aux deux types d'architecture de la tente chez les Touaregs. La tente en peaux avec ses divisions internes de l'espace, reposant sur un piquet central et des piquets latéraux, correspond au modèle hiérarchique, tandis que la tente en nattes, faite d'une multitude d'arceaux qui s'entrecroisent, renvoie au modèle

<sup>19</sup>Voir à ce sujet l'article d'H. Claudot-Hawad

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

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

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

#### *Hypothèses concernant la genèse du pôle politique de la Tagaraygarayt*

Compte tenu des différentes versions de l'histoire de la Tagaraygarayt et du modèle d'organisation socio-politique bicéphale, l'on peut formuler plusieurs hypothèses concernant la genèse de ce pôle politique et l'origine des Kel Eghlal et des Aytawari Seslem. La confédération de la Tagaraygarayt apparaît comme le résultat d'un long processus de formation historique à partir de la rencontre, probablement dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle, entre une partie des Iwellemmedan (guerriers, tributaires et religieux pacifiques) venus de l'Ouest et les Ibarkorayan, ancêtres des Kel Eghlal et des Aytawari, dans la région d'In Teduq située à une soixantaine de kilomètres au nord de la ville de Tassara<sup>22</sup>. Les Ibarkorayan se trouvaient dès le XVI<sup>e</sup> siècle à In Te-

---

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

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

duq (H. T. Norris, 1975) qui apparaît dans la tradition historique comme un important centre spirituel situé aux abords d'une route caravanière allant de l'ouest saharien jusqu'en Égypte<sup>23</sup>. Il aurait été dirigé, sinon fondé par les Ibarkorayan, bien que les fouilles archéologiques menées dans cette région indiquent une occupation plus ancienne, certaines tombes ayant été datées du XIII<sup>e</sup> siècle (E. Bernus, 1999 ; P. Cressier, 1999). Les Ibarkorayan figurent dans la plupart des traditions orales et écrites rassemblées par H. T. Norris (*op. cit.*) aux côtés des trois autres tribus touaregs (Itesen, Illisawen et Imiskikiyan) qui, en direction d'Awjila (actuelle Lybie), arrivèrent les premiers dans l'Aïr alors peuplé de populations haussaphones (les Gobirawa). H. T. Norris date cette arrivée vers le XI<sup>e</sup> siècle. Dans l'Aïr médiéval (D. Hamani, 1989 ; E. Bernus, 1999), ils auraient longtemps régné aux côtés des Gobirawa et construit la première mosquée d'Agadez. Ensuite, les Ibarkorayan<sup>24</sup> apparaissent dans les textes dans l'entourage de l'*amənokāl* (« sultan ») d'Agadez. Ensemble avec les Itesen, les Illisawen et les Imiskikiyan, les Ibarkorayan auraient fait construire le premier palais de l'*amənokāl* à Tanshaman, situé à deux kilomètres au nord de l'ancien mur de la ville d'Agadez. Puis, les Itesen auraient acquis auprès des Ibarkorayan et des Gobirawa, moyennant 1000 dinars, un emplacement permettant à l'*amənokāl* de loger à l'intérieur des enceintes de la ville. Vers le

---

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

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

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

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

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

Bien que les Kel Eghlal rattachent leurs origines aux Ibarkorayan, la fondation d'In Teduq apparaît davantage liée aux ancêtres des Aytawari Seslem, à savoir à Afalawas (nom signifiant « le joyeux » en touareg), fils de Jafar qui serait selon différentes traditions venu de Médine. Le fils d'Afalawas, Otman, apparaît en tête de la lignée des Aytawari Seslem. Il aurait selon H. T. Norris fondé la première mosquée d'In Teduq. Afalawas, dont le tombeau se trouverait selon Gh. Alojely (1975) à In Teduq, figure cependant aussi bien dans les généalogies des Kel Eghlal, que dans les généalogies de toutes les fractions Kel Eghlal et Issherifan, comme un ancêtre fondateur commun. Les Aytawari Seslem et les Kel Eghlal apparaissent par ailleurs sous ces noms seulement après Afalawas. La lignée des Kel Eghlal descend en ligne agnatique d'un homme nommé Moukhamad Masil, dont la pierre tombale a pu être identifiée dans la nécropole d'In Teduq (E. Bernus, 1999). Masil fut un contemporain d'Abouyakhya, chef des Aytawari Seslem et petit-fils d'Otman selon Gh. Alojely (*op. cit.*). Abouyakhya semble avoir dominé In Teduq à son apogée, située dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, peu avant la destruction de cette ville (vers 1650 ?). D'autres traditions font état de Moukhamad Wa Ysmudan, fils d'Abouyakhya. Les Ibarkorayan Aytawari et les Kel Eghlal s'étaient à cette époque alliés à un certain Khadakhada contre l'*amənokāl* des Kel Aïr (Itesen, Kel Ewey) auxquels ils étaient opposés dans de nombreux conflits depuis leur départ vers l'Azawagh. Cette guerre, remportée par les Kel Aïr, aurait eu pour enjeu « le contrôle des terres au centre et au sud de l'Aïr » (D. Hamani, 1992, cité par E. Bernus, 1999 : 207) et signa la rupture définitive des Ibarkorayan avec le pôle politique de l'Aïr. Khadakhada aurait été un Dausahaq originaire de l'Ouest (actuelle Mali), mais selon Gh. Alojely son père aurait été un Aberkoray<sup>25</sup>. Toutes les traditions le décrivent comme un « religieux fanatique » qui aurait pris le pouvoir des Ibarkorayan entre Abouyakhya et Wa Ysmudan, puis détruit In Teduq suite à une trahison mal élucidée de ses habitants. D. Hamani

---

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

(1989 : 231) avance une hypothèse intéressante au sujet de cette destruction, en s'appuyant sur le *tarikh* Al-Tawari (manuscrit concernant l'histoire des Aytawari, aujourd'hui disparu des archives d'Abalak). Ce *tarikh* fait effectivement état d'une alliance entre les Ibarkorayan et Khadakhada contre les Kel Aïr, puis contre les Imajeghan Iwellemmedan conduits par Attafrij des Kel Nan (premier *amānokāl* des Iwellemmedan de l'Est d'après Gh. Alojely, 1975) qui commencèrent à arriver, voire étaient déjà installés dans la même région. Mais à la mort d'Abuyakhya, son fils et successeur Wa Ysmudan aurait renversé l'alliance et pris le parti des Imajeghan. C'est pour cette raison que Khadakhada aurait détruit la ville d'In Teduq, forçant les Ibarkorayan et les Imajeghan Iwellemmedan à migrer vers le sud de la vallée de l'Azawagh qui constitua par la suite le territoire de la Tagaraygarayt<sup>26</sup>. Le rôle joué par les Kel Eghlal dans cette affaire semble également avoir été à double tranchant. Un poème datant du milieu XVII<sup>e</sup> siècle, écrit par un saint enterré à Tadeliza dans l'Aïr, critique avec véhémence les agissements de Khadakhada contre l'*amānokāl* de l'Aïr, et cite à ses côtés un certain Hamidtou. Or, d'après Norris (1975) qui a traduit ce poème conservé dans les archives d'Abalak, Hamidtou aurait été le juriconsulte de Masil, le chef des Kel Eghlal enterré à In Teduq. Cependant, deux manuscrits écrits en 1943 et 1945 par des Kel Eghlal proches de l'imamat, publiés par E. Bernus (1999), relatent une relation de protection ancienne entre Attafrij des Iwellemmedan Kel Nan, son père Akhmed Amudush et son fils Karoza. Ceux-ci auraient cherché refuge chez Akhmad wan Akilil, l'ancêtre de Moukhamed Masil des Kel Eghlal, suite à un meurtre commis par Moukhammad Amudush<sup>27</sup>. Akhmad wan Akilil aurait éduqué Karoza devenu orphelin, puis lui aurait confié le pouvoir militaire. Ce serait là l'origine de la chefferie guerrière des Iwellemmedan au côté des Kel Eghlal.

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

---

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

<sup>27</sup>E. Bernus transcrit ce nom par Akhmad, mais les généalogies retiennent en général le prénom Moukhammad.

le chef des Iwellemmedan de l'Ouest opposés aux Iwellemmedan de l'Est<sup>28</sup>. Par ailleurs, la linguistique nous fournit un indice anthroponymique précieux qui plaide en faveur d'une alliance entre Iwellemmedan de l'Est et les Ibarkorayan. En effet, dans la langue des Aytawari Seslem, la *tətsərret*, le terme *amawdəš* qui est contenu dans le nom de Moukhamad Amudush, traduit le terme touareg *amajəy*. Cette façon de nommer une personne importante est encore en vigueur chez les Touaregs de l'Azawagh d'aujourd'hui. Le nom Moukhamad étant très fréquent, on distingue généralement les personnes ainsi prénommées en ajoutant le nom de leur père (Moukhamad wan Mandam, Moukhamad, fils d'Untel). Sauf pour les personnages très connus, investis d'une responsabilité particulière, à qui on préfère attribuer un nom de circonstance<sup>29</sup>. C'est le cas de l'imam actuel, Moukhamad wan Khamed Almomin, chef du 2e Groupement Nomade, et de feu Moukhamad wan Alkhorer, fils du dernier *amənokəl* des Iwellemmeden. Pour les distinguer, on appelle le premier *Moukhamad wan əlimam*, Moukhammad l'imam, et le second *Moukhamad wan amajagh*, Moukhamad l'*amajəy*, soit l'équivalent exact en *təmajəq* du surnom attribué jadis en *tətsərret* au père d'Attafrij.

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

---

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

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

origine, à savoir celle des Ibarkorayan, plusieurs indices, dont celui de la langue (cf. prochaine section), laissent penser qu'ils n'ont pas d'origine commune, mais avaient à un moment donné de leur histoire un intérêt politique à en avoir une. Du reste, plusieurs traditions orales et écrites, dont les deux *tarikhs* publiés par E. Bernus (1999), donnent une origine occidentale aux Kel Eghlal (Mauritanie<sup>30</sup> et région de Timbouctou au Mali), voire les font apparaître dans le sillage des Iwellemmedan. Dans cette perspective, les Kel Eghlal se présentent davantage comme des *médiateurs* entre les Iwellemmedan de l'Est et les Aytawari Seslem. Les nombreuses alliances matrimoniales conclues de longue date entre les Kel Eghlal issus de Masil et les Aytawari Seslem d'Abouyakhya constituent dans ce contexte des stratégies politiques qui renvoient à la captation du pouvoir des Aytawari Seslem avec lesquels il fallait composer étant donné leur puissance politique et guerrière à l'époque d'In Teduq. Du côté des Aytawari Seslem, ces alliances auraient été incontournables après la destruction d'In Teduq, car selon nos interlocuteurs ils auraient été affaiblis par les guerres menées par Khadakhada. Le motif de la captation du pouvoir des Aytawari Seslem est directement observable dans l'identité des imams qui se sont succédés après la destruction d'In Teduq. En effet, si l'histoire retient encore deux imams appartenant aux Aytawari Seslem dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (Moukhamad Al-Busarî et son fils Akhmad), les imams suivants sont tous recrutés parmi les Kel Eghlal. En ce qui concerne l'imamat du XVIII<sup>e</sup> siècle, siècle « obscur » pour lequel l'on ne dispose que de très peu de documents écrits, les généalogies et traditions historiques font, à la suite de Wa Ysmudan des Aytawari Seslem, état d'un certain Ousamatou, ancêtre en ligne agnatique des Kel Eghlal, suivi de son fils Youssouf et de Moukhamad Al-Jilani (début XIX<sup>e</sup> siècle) qui était selon H. T. Norris (1975 : 179) le neveu utérin de Youssouf. Ce lien de parenté est confirmé par Gh. Alojely (1975) selon lequel Al-Jilani était un Kel Eghlal qui aurait été élevé par les Aytawari Seslem. Ces

---

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



derniers le considèrent en revanche comme un Aytawari Seslem tout court et jusqu'à aujourd'hui, il n'existe pas de consensus parmi les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem en ce qui concerne l'affiliation tribale d'Al-Jilani. L'ambiguïté qui entoure l'identité de Moukhamad Al-Jilani doit être rapprochée du caractère profondément cognatique du système de parenté et d'alliance que nous exposerons dans le chapitre 3, mais aussi, comme nous allons le voir, de son rôle politique. En référence à la règle de filiation patrilinéaire mise en avant par les Inesleman, l'ensemble des imams qui se sont succédés depuis Ousamatou sont rattachés aux Kel Eghlal<sup>31</sup>. Ce fait explique l'opinion commune selon laquelle l'imamat de la Tagaraygarayt serait détenu par les Kel Eghlal, mais ce serait ignorer que tous les imams Kel Eghlal du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle sont issus d'une mère Aytawari Seslem, et rattachés par de nombreux liens généalogiques aux ancêtres des Aytawari Seslem (cf. chapitre 3). Dans la perspective d'une captation de l'ancienne chefferie des Aytawari Seslem, qualifiée par nos interlocuteurs Inesleman d'imamat, l'on comprend également le rapport de force qui caractérise indéniablement les relations entre les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem. Cette opposition prend dans ces deux groupes la forme, classique dans la société touarègue, d'un conflit entre les « fils » et les « neveux » (S. Bernus *et al.*, 1986). Du point de vue patrilinéaire qui correspond au point de vue des Kel Eghlal, les imams sont considérés comme des « fils ». Du point de vue cognatique qui est celui des Aytawari Seslem, ces mêmes chefs sont des « neveux », fils de leurs sœurs. Cette opposition s'exprime également dans l'idée selon laquelle les Kel Eghlal seraient des « gens fermés », tandis que les Aytawari Seslem seraient des « gens ouverts », toujours prêts à soutenir leurs « neveux » Kel Eghlal qui auraient cependant abusé de cet appui en gardant jalousement la chefferie en leur sein, masquant leurs liens avec les Aytawari Seslem<sup>32</sup>. Dans le contexte historique des alliances politiques et matrimoniales

---

<sup>31</sup>Il s'agit au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle d'Assahou ag Khamed Attaher, Abdoukarim ag Assahou, Shafighou ag Abdoukarim, Khamed Almomine ag Abdoukarim et Moukhamad ag Khamed Almomine (l'imam actuel).

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

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

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

---

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

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

malékites soufis qui diffusèrent notamment la confrérie de la Qadiriyyah entre le XV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. D'après O. Meunier (*op. cit.*), les malékites soufis ont reislamisé les populations berbères, haussa, peuls etc., contre les malékites rationalistes héritiers des ibâdites, afin de s'approprier les routes commerciales contrôlés par ces derniers et mener à bien leur projet politique impérialiste. Les guerres du réformateur islamiste Khadakhada et la destruction d'In Teduq, centre situé aux abords d'une route caravanière reliant Gao à l'Égypte en passant par Agadez et qui joua un rôle important chez les soufis de la Qadiriyyah<sup>34</sup>, devraient à notre avis être analysées à la lumière de ce contexte. D'après plusieurs de nos interlocuteurs, In Teduq aurait été détruite par Khadakhada, car ses habitants étaient des « mauvais musulmans », les hommes et les femmes se baignant notamment ensemble dans des sources. Ce motif, par ailleurs récurrent au Sahara (H. T. Norris, 1972), semble faire allusion aux habitants anciens de cette « ville »<sup>35</sup>, qui, s'ils étaient « mauvais musulmans » combattus par le réformateur, ne pouvaient alors n'être qu'héritiers des kharijites<sup>36</sup>.

---

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

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

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

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

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

était un fervent allié d'Ousmane dan Fodio<sup>37</sup>. Les guerres que celui-ci mena à partir de 1807 (Gh. Alojely, 1975) contre les Imajeghan Iwellemmedan, les Touaregs Kel Gress et les populations haussas de l'Ader, semblent directement liées aux combats menés par les tenants du courant malékite soufi (O. Meunier, *op. cit.*). Les agissements d'Al-Jilani font cependant l'objet d'interprétations divergentes chez les Inesleman de l'Azawagh, divergences qui s'expriment également dans l'ambiguïté qui entoure l'affiliation tribale d'Al-Jilani. D'après les Aytawari, Al-Jilani aurait, en destituant l'*amənokāl* de l'époque (Khettutu ag Muda), voulu renouer avec l'ancien imamat du temps d'Abouyakhya et de Wa Ysmoudan. D'après les Kel Eghlal, en revanche, Al-Jilani n'aurait fait que destituer un *amənokāl* qui ne respecta pas l'islam, conformément au rôle de l'imam. Bien qu'Al-Jilani fut mis en échec par les Iwellemmedan, avec l'aide des Kel Gress et des Temezgidda, il nous semble que l'organisation politique bicéphale de la Tagaraygarayt ne fut non pas remise en cause par Al-Jilani — en cumulant le titre d'*amənokāl* et d'imam — mais que ce système n'avait été véritablement instauré qu'après l'épisode d'Al-Jilani. Autrement dit, la fin de cet épisode ne marqua qu'un premier aboutissement du long processus de formation de la Tagaraygarayt. H. Claudot-Hawad (1993) écrit à juste titre que le pôle politique de la Tagaraygarayt était encore en cours de formation au moment de l'avènement colonial. En effet, si l'on admet que le système politique bicéphale n'avait abouti seulement qu'après les réformes d'Al-Jilani, légitimées sur le modèle almoravide<sup>38</sup>, c'est-à-dire à partir des années 1830, ce système n'avait pu fonctionner que pendant moins d'un siècle, avant d'être démantelé par les colons. Or, à ce moment, l'édifice politique semble avoir été encore fragile, d'où peut-être la divergence des traditions, les uns mettant l'accent sur l'hégémonie des guerriers (Iwellemmedan), les autres sur la prééminence de l'imamat (Aytawari Seslem), et les troisièmes (Kel Eghlal) sur la structure bicéphale du système.



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

---

<sup>37</sup>Au sujet d'Al-Jilani, voir S. Walentowitz, 2003.

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

nous espérons avoir montré qu'il est indispensable de dépasser les analyses du politique en termes d'une simple « lutte de classes » au sein d'une hiérarchie statutaire figée, et de les étudier dans le cadre des vastes réseaux d'échanges sociaux, politiques, économiques et religieux qui englobaient, avant la colonisation, l'ensemble du monde touareg et les sociétés voisines de part et d'autre du Sahara. En ce qui concerne les Inesleman, nous espérons également avoir démontré qu'ils jouissent d'une assise politique très ancienne. Celle-ci apparaît davantage à travers les relations entre Aytawari Seslem et Kel Eghlal qu'à travers l'opposition schématique entre « nobles » et « religieux ». Le rapport de force qui caractérise ces deux tribus, ne formant pourtant sur le plan de la parenté qu'une seule entité, a directement à voir avec leur fonction politique. Cette dernière est légitimée par des mythes fondateurs qui leur donnent une origine commune tout en masquant la racine de ce pouvoir qui semble remonter aux ancêtres des Aytawari Seslem. Dans cette perspective, l'on comprend pourquoi il est difficile d'obtenir de la part des Inesleman des données précises au sujet de l'histoire<sup>39</sup>. D'une part, le code de l'honneur empêche d'élucider clairement les sous-entendus de l'histoire politique des grandes familles Kel

---

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

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



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

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

### 1.3.1 Un parler archaïque proche du berbère « septentrional »

L'existence d'un parler spécifique aux Aytawari Seslem, nommé *tətsərret* par ses locuteurs et *šinsart* en touareg, a été signalée depuis la période coloniale, en l'occurrence par l'administrateur F. Nicolas (1950 : 189). Ce dernier cite la « *chi-n-sarr*<sup>40</sup> » en même temps que la « *taqdalt* » ou « *tihetit* », de la tribu touarègue voisine des Igdalan. Par la suite, la *tətsərret* a été parfois assimilée aux parlers dits « mixtes » berbéro-songhay<sup>41</sup> auxquels se rattachent la *tagdalt*

---

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

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

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

À l'écoute de ce parler, nous avons rapidement eu l'intuition qu'il ne s'agissait ni d'une variante de la langue touarègue, ni d'un dialecte du songhay septentrional de type *tagdalt*<sup>42</sup>, mais d'un parler berbère non identifié. Nous avons alors décidé de mener une enquête sur ce parler, avec la collaboration d'A. Khamed Attayoub, Touareg originaire des Aytawari Seslem, qui y a par la suite consacré un mémoire de maîtrise dans lequel il a essayé de procéder à une première description et à une première identification linguistique<sup>43</sup>. Cette étude a confirmé l'idée que les Aytawari Seslem se font eux-mêmes de leur parler, à savoir qu'il s'agit bien d'un parler berbère, mais qui ne peut être classé parmi l'ensemble linguistique touareg. En effet, les différentes variantes de la langue touarègue sont aisément identifiées par tout Touareg comme telles. Au-delà des différences liées aux divers ensembles régionaux, comme la *tayart* parlée dans l'Air, ou la *tadyaq* en usage chez les Kel Adagh, ces variantes sont toujours dénommées par le générique *təmajəq*, réalisé encore *təmahəq* ou *təmašəq*. Tel n'est pas le cas pour la *tətsərret* qui est clairement différenciée de l'ensemble linguistique touareg désigné dans ce parler par le terme *tərawdəšt*. Par extension, les Touaregs, en tant que communauté partageant la même langue, sont nommés « *id baba n tərawdəšt* », soit l'équivalent de l'appellation *kəl təmajəq* ou « ceux de la langue touarègue ». Bien que les emprunts à la *təmajəq* soient nombreux en *tətsərret*<sup>44</sup>, il n'existe aucune intercompréhension entre ces deux parlers. Par contre, la parenté entre la *tətsərret* et les

---

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

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

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

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



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

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

En milieu Aytawari, les contacts avec les berbérophones libyens viennent étayer leur hypothèse concernant l'origine étymologique des appellations *tətsərret* / *šin-sart*. Car l'idée selon laquelle celles-ci signifient « celle de la Sirt », d'après l'ancienne province de Sirt en Tripolitaine, est très répandue. Et, aux yeux des intéressés, cette provenance semble d'autant plus probable qu'elle concorde avec l'histoire des origines qui fait venir les Aytawari, comme beaucoup d'autres tribus touarègues, de l'actuelle Libye. Si ces dernières se réclament le plus souvent du Fezzan, les Aytawari situent parfois leur région d'origine plus au nord, vers Waddan<sup>48</sup>. Or, pour le moment, l'enquête linguistique<sup>49</sup> ne corrobore pas cette vision, car la *tətsərret* semble s'apparenter avant tout à la *zənaɣa*, soit le parler des berbérophones de Mauritanie qui compte par ailleurs également une ancienne cité célèbre nommée Waddan, située dans la région de l'Adrar, dans le Nord du pays. Par rapport aux autres parlers berbères, la *tətsərret* présente également des similitudes certaines avec la *tašəlhiyt* du sud marocain, tout en représentant d'un point de vue linguistique un parler

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

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

<sup>47</sup>Entretien avec A., quinquagénaire des Aytawari Seslem, Niamey, 12.2. 1999.

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

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

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

À défaut de pouvoir répondre à cette question, nous sommes restreints à souligner certains détails. Nous avons déjà remarqué qu'il existe également un centre urbain du nom de Waddan dans l'actuelle Mauritanie<sup>51</sup>. Ensuite,

---

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

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

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

J. Drouin signale un groupe maraboutique du nom d'Ayt Awari dans le Moyen Atlas au Maroc (1984 : 510). Mais H. T. Norris (1975 : 119) fait également remarquer que le nom Awari ou Awaray est connu dans l'ouest saharien. Celui d'Iwaray apparaîtrait notamment dans les généalogies des Kunta et des Tajakant de Mauritanie (anciens Berbères arabisés). Cependant il faut mettre des réserves, car en *tətsərret*, les Aytawari se nomment non pas *Ayt Awari* mais *Dag Tawari*. *Dag* étant un synonyme du terme pan-berbère *Ayt* utilisé dans d'autres groupes touaregs comme les Dag Ghali de l'Ahaggar (S. Chaker, 1994 : 2172). Cette appellation signifie donc les « enfants de Tawari » au féminin, et c'est par ailleurs la principale raison pour laquelle nous écrivons ce nom de tribu Aytawari et non pas Ayt Awari. D'après les Aytawari, le nom *awari* / *tawari* désigne une montagne, tantôt située au Maroc, tantôt en Libye, tantôt au Yémen<sup>52</sup>.

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

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

---

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

<sup>52</sup>Notons que le terme *awwur* désigne la « pierre » en *tətsərret*.

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

#### *Une langue berbère « originelle »*

Nous avons déjà exposé les différentes traditions orales et écrites qui font figurer les Aytawari / Ibarkorayan parmi les premiers migrants berbères arrivés dans les montagnes de l'Aïr. Dans ce contexte historique, la *tətsərret* est présentée par ses locuteurs comme une « langue originelle » ayant longtemps précédé non seulement la *təmajəq*, mais toutes les autres langues qui existent à l'heure actuelle en zone nomade sahélienne. Aux yeux des Aytawari, les mots partagés avec ces parlers confirmeraient cette hypothèse. En touareg de l'Adagh, par exemple, on dit *asafar* pour désigner le remède, alors qu'on *tətsərret*, on dit *ašafar*. En *tagdalt*, c'est-à-dire le parler des Igdalan, considéré comme une autre langue première de la zone sud-ouest de l'Aïr<sup>53</sup>, les gens nomment un coussin *talla*, comme en *tətsərret*. Et, même les Arabes de la Tamesna utilisent des mots *tətsərret*, par exemple pour désigner le bœuf : *awdaš*.<sup>54</sup> Un autre fait témoigne selon les Aytawari de la présence ancienne de leur langue dans la région. En effet, le terme *gobər* signifie le « sud » en *tətsərret*. Les Gobirawa, c'est-à-dire les populations noires qui ont précédé les premiers migrants berbères dans l'Aïr, auraient par conséquent été les « gens du sud » pour ces anciens Berbères venus du nord. Vient ensuite le parler des Kel Eghlal n Ennigger, une tribu Inesleman de l'Azawagh dont la langue maternelle est actuellement encore un parler très proche de la *tətsərret* nommé *təməsyəlalt*. Or, l'histoire orale relate que cette tribu a été anciennement dominée par les Aytawari. Comme leur nom l'indique, les Kel Eghlal n Ennigger auraient formé une tribu Kel Eghlal dominée par une autre tribu plus puissante

---

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

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

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

Articulées aux différentes rencontres avec les berbérophones du Nord, mais aussi aux lectures des textes arabes classiques sur le monde berbère ancien<sup>56</sup>, tous ces indices, ces traces linguistiques de la *tətsərret* dans des parlers aussi variés, se cristallisent aujourd'hui parfois dans l'opinion selon laquelle la *tətsərret* ne serait rien de moins que la première langue parlée dans toute l'Afrique septentrionale et saharienne ! De ce point de vue, les Aytawari Seslem ne sont pas étonnés de constater des similitudes entre la *tətsərret*, les parlers berbères du Maghreb et les parlers touaregs. Ce n'est évidemment pas le bien-fondé de telles assertions qui nous occupe ici — bien que l'idée d'une preuve vivante du proto-berbère fasse rêver... C'est plutôt l'idée manifeste d'une unité linguistique originelle de la Berbérie qu'il faut souligner. Sans oublier que suite à une marginalisation plurielle de la langue berbère depuis l'époque phénicienne, la réalité d'un Maghreb linguistiquement homogène remonte probablement à la fin du deuxième millénaire avant notre ère<sup>57</sup>.

#### *Locuteurs traditionnels et état actuel de la « tətsərret »*

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

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

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

<sup>57</sup>Voir à ce sujet S. Chaker, 1995a.

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

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

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

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

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

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

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

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

L'une des versions que nous avons collectées veut que Ali, le gendre du Prophète, eut pitié des filles de Kisra présenté comme le nom d'un roi défait. Il aurait ordonné de ne pas maltraiter ses filles prises en butin de guerre, car elles seraient nobles, et aurait fait épouser l'une d'elles par son fils Hassan (et non pas Hussein dans cette version). Cette double filiation reflète bien l'identité religieuse et guerrière des Aytawari Seslem<sup>60</sup>. Si le caractère religieux prend évidemment sa source dans l'origine sharifienne, c'est l'origine maternelle qui est invoquée pour expliquer le sentiment de grandeur (*əttəkəbbur*) et les qualités guerrières de cette tribu.

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

---

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

*pédie Universalis*). Il dérive du noms de deux souverains sassanides, à savoir Khôsrô Anôcharvân I (590–628) et son petit-fils Khosrô II. Ce dernier parvient à conquérir une grande partie de l'empire byzantin, mais cette conquête militaire, restaurant quasiment l'empire achéménide, fut de courte durée. L'empereur byzantin Héraclius envahit à son tour l'Iran et Khôsro II fut, devant son refus de faire la paix, assassiné par ses généraux. Son fils de Khôsro II abandonna toutes les terres conquises et ouvrit ainsi les portes aux Arabes qui anéantirent l'empire sassanide en 642. Si les détails de cette histoire ne semblent pas connus des Aytawari Seslem d'aujourd'hui, ceux-ci y font toujours référence pour expliquer l'origine de leur prestige (*sarhaw*) qu'aucune défaite ne saura entamer. Vaincus, ils s'allient aussitôt par l'intermédiaire des femmes à la maison du Prophète sans pour autant revendiquer une origine arabe, puisqu'ils réapparaissent parmi les premiers musulmans berbères opposés aux Arabes<sup>61</sup>, puis en tant que premiers migrants berbères à avoir islamisés les populations haussaphones de l'Aïr à l'époque médiévale<sup>62</sup>. Après la rupture avec l'*amənokal* d'Agadez, ils parviennent à dominer In Teduq, puis restent étroitement associés à l'imamat de la Tagaraygarayt après la chute de cette « cité ». La fierté des Aytawari Seslem, qui ne voient aucune contradiction entre leurs identités berbère et sharifiennne, puise sa légitimité dans cette idée selon laquelle leurs ancêtres ont joué, dès les origines, des rôles politiques et religieux de premier plan. Ainsi, l'image que se font d'eux-mêmes les Aytawari Seslem est celle d'une tribu-élite, héritière d'un passé prestigieux et qui a toujours su, malgré la pérégrination des événements, préserver une position dominante à travers les siècles. Dans ce contexte se dessine l'idée selon laquelle la *tətsərret* est vécue par les Aytawari Seslem comme une « langue des ancêtres », Berbères nobles, guerriers et musulmans, dont la mémoire est cultivée par l'exercice de ce parler. La *tətsərret* fait figure de pilier central dans la construction de l'iden-

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

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



tité sociale, religieuse et politique de cette tribu-élite : préserver cette langue revient à préserver le rang statutaire élevé des Aytawari Seslem<sup>63</sup>.

#### *Une « langue sacrée » de nobles Berbères musulmans*

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

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

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

---

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

laisser aller au franc parler. Cependant, et conformément à l'idée de « langue originelle », il n'en aurait pas toujours été ainsi, car avant d'être en concurrence avec le touareg, « tout se disait en *tətsərret* ». Sur le même registre, aucun homme n'utiliserait de ce parler pour courtiser une femme durant une visite galante nocturne. Pour ces activités, dont on sait combien les jeux du langage sont importants (cf. chapitre 4), le soupirant s'adresserait à sa belle exclusivement en *təmajəq*. « Jusqu'ici, Iblis ne parle pas *tətsərret* », dit-on. Cette expression est très révélatrice quant à la sacralisation de la langue des Aytawari Seslem, ouverte à Dieu et hermétique à Iblis, le Tentateur. Les intéressés expliquent de la même façon le fait que la *tətsərret* ne s'écrit pas à l'aide de l'alphabet *tifinay*, dont la création est justement attribuée à des héros païens et grands séducteurs comme Amérolqis ou Aligurran<sup>64</sup>. Par contre, il existerait des manuscrits en *tətsərret* écrits en caractères arabes. Pour le moment, notre recherche de tels manuscrits n'a pas abouti, ce qui ne signifie pas qu'ils n'existent pas ou qu'ils n'aient pas existé. Rappelons à cet endroit que l'usage de l'écriture arabe pour transcrire le berbère est une vieille tradition dans le monde berbère, encore attestée de nos jours, notamment chez les Chleuhs du Maroc (S. Chaker, 1996). L'originalité qu'il faut souligner est que l'opposition entre une langue impie et une langue sacrée s'opère ici non pas classiquement entre l'arabe et le berbère, mais entre deux parlers berbères touaregs.

Cette sacralisation de la langue des Aytawari Seslem est telle que ne pas la parler est considéré comme un péché<sup>65</sup>. « Tout celui qui ne parle pas la *tətsərret* alors qu'il devrait par ses origines la parler, devra s'en justifier le Jour du Jugement Dernier », s'il n'est pas directement envoyé en Enfer ! Nous allons voir dans les pages qui suivent que d'autres facteurs que la religion contribuent également au grand respect observé à l'égard de ce parler. Mais commençons par situer plus précisément encore ses locuteurs.

### *Une langue qui parle... des origines*

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

---

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

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

« oubliée ». Pour d'autres, le fait que la *tətsərret* ne soit pas la langue spécifique des Kel Eghlal montre, au contraire, qu'ils n'ont en fin de compte pas la même origine que les Aytawari Seslem et corrobore les traditions historiques qui les font venir de l'Ouest. Pour saisir cette question des origines, posée par l'intermédiaire de la langue, dans toute sa profondeur, il faut savoir que l'ensemble Kel Eghlal est loin d'être un ensemble homogène. En effet, les Kel Eghlal se composent d'une multitude de tribus (Gh. Alawjely, 1975) et de fractions qui se rattachent aux Kel Eghlal mais se désignent par des noms propres comme les Daghmenna, les Kel Agala etc. La seule *tawšit* qui se nomme Kel Eghlal tout court<sup>66</sup> est celle dont fait partie la famille de la chefferie qui a fourni la plupart des imams depuis la période précoloniale jusqu'à nos jours. Or, nous avons dit que cette fraction est par le biais des alliances matrimoniales étroitement liée aux Aytawari Seslem. La pratique du mariage avec l'ensemble des cousins parallèles et croisés matri- et patrilatéraux proches a pour résultat une parenté parfaitement cognatique : « Les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem sont comme l'eau et le lait, comme la paille et l'argile. Celui qui veut les séparer a intérêt de bien aiguïser son couteau », remarquait déjà au XIX<sup>e</sup> siècle Budal ag Khatami, l'*amənokāl* des Iwellemmedan (1819-1840). Nous avons également avancé que l'image de patrilignages distincts est davantage le résultat d'une lecture sélective et idéologique des généalogies en référence aux chaînons exclusivement masculins, voire d'une « patrilinéarisation » *a posteriori* des liens de parenté cognatiques, qu'elle ne correspond à des groupes définis par le principe d'unifiliation. Enfin, du point de vue des Aytawari Seslem, le fait que la plupart des imams Kel Eghlal soient de mères appartenant à leur *tawšit* renvoie au fort prestige (*sarhaw*) et à l'honneur (*alḥurma*) qui entourent la tribu des Aytawari Seslem, dont « l'histoire et l'origine sont depuis toujours connues de tous », contrairement aux Kel Eghlal qui se composent d'une multitude de fractions et dont seulement celles qui présentent des liens avec les Aytawari Seslem jouissent vraiment d'un rang statutaire élevé. C'est pour cette raison, dit-on, que « tout celui qui a un lien de parenté avec les Aytawari Seslem le met toujours en avant. » Ce lien de parenté nommé *azar*, qui signifie littéralement « veine / nerf », peut s'établir indifféremment par l'intermédiaire du père et de la mère et de leurs ascendants respectifs, et souligne ainsi le caractère

---

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

indifférencié de la parenté qui gomme la distinction socialement non moins présente entre Kel Eghlal et Aytawari Seslem<sup>67</sup>.

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

Cependant, malgré cette affiliation cognatique à la *tawšit*, celle-ci se ne représente pas moins d'abord comme un groupe de descendance patrilinéaire. Dans cette perspective — et l'on peut penser que l'idéologie patrilinéaire conforme à l'islam ne soit pas si ancienne que les intéressés le laissent entendre<sup>68</sup> — la stratégie d'ouverture, par l'intermédiaire du mariage, n'est pas sans risque pour les Aytawari Seslem qui semblent être davantage « donneurs » que « preneurs » de femmes : les enfants de telles unions « mixtes » sont avant tout des Kel Eghlal. Or, c'est précisément à ce niveau qu'intervient l'exercice de leur parler spécifique, la *tətsərret*.

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

#### *Une « langue de respect » envers les parents*

Au sein de leurs campements<sup>69</sup>, qui sont des unités de résidence patrilocales, les Aytawari Seslem apprennent simultanément la *tətsərret* comme langue de communication « entre soi », et la *təmajəq* comme langue de communication

<sup>67</sup>Nous y reviendrons en détail dans le chapitre 3.

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

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

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

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

Le principe qui guide le choix de la langue fait partie d'un ensemble de représentations qui font de la *tətsərret* une « langue de respect » (*awal n zəzwar, n saymar*) en référence aux ancêtres. Adresser la parole en *təmajəq* à un aîné Aytawari Seslem<sup>70</sup> est ressenti comme un grave manquement au respect (*iba n takarakəyt*). Parler en *təmajəq* sonne dans ces cas comme des paroles vulgaires. Et ceux qui ont osé cet affront se sont vus par la suite reniés — en *tətsərret*, s'entend — comme « fils de *təmajəq* » (*oks n təmawdəšt*) ou ont essayé des répliques comme « celle-là, je la maîtrise mieux que toi ! » Cette règle de respect est absolue si l'on se trouve dans un campement des Aytawari Seslem. La seule exception à cette règle est faite à l'occasion de l'enseignement religieux, qui

---

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

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

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

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

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

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

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

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

de quoi ils parlent. » Ce genre de situation n'étonne personne, mais serait au contraire une preuve que la *tətsərret* fait partie intégrante de l'identité Aytawari, celle qu'on a dans le sang (*azni*) et qui circule par l'intermédiaire du lait des femmes<sup>71</sup>. Dans le sens inverse, cette idée d'une transmission consubstantielle de la langue est parfois évoquée par les personnes qui pensent qu'il n'est pas certain que les artisans et esclaves des Aytawari Seslem étaient locuteurs de la *tətsərret*. Ou alors, s'ils la parlaient, c'était pour mettre en avant leur appartenance à cette tribu à laquelle ils n'étaient pas ou rarement intégrés par les liens du mariage.

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

---

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



## 2

### « De la graine à l'enfant nommé »

#### Conception, grossesse et naissance chez les Inesleman de l'Azawagh

*Au nom d'Allah,  
le Matriciant, le Matriciel*

(Le Coran)

#### 2.1 Présentation des données ethnographiques

Ce chapitre est articulé en huit sous-chapitres, suivant la trame de la naissance biologique et sociale de l'enfant, de la conception jusqu'à la sortie post-partum. Les trois premiers sont consacrés à tous les aspects du développement de l'enfant *in utero*, y compris l'échec procréatif du à la stérilité, l'infécondité ou la mort du fœtus. Les deux suivants traitent des représentations et des attitudes autour de la grossesse et de l'accouchement. Enfin, les sous-chapitres restants présentent l'ensemble des rites et rituels mis en œuvre autour de la naissance, du premier jour après la venue au monde jusqu'à la fin de la réclusion post-partum. Les données ethnographiques exposées dans ce chapitre ne seront en aucun cas exhaustives. Le corpus sera dans les chapitres suivants enrichi non seulement de données concernant la communauté étudiée, mais également d'éléments venant d'autres parties du monde touareg, puis plus largement d'autres sociétés berbères, arabes, sahariennes etc. Enfin, il faut souligner que toute description ethnographique comporte un biais lié à son caractère nécessairement synthétique. La description des rites et attitudes autour de la naissance présente inéluctablement un caractère normatif, restitué à partir de l'ensemble des données recueillies et observées. Or, dans la pratique, chaque naissance et chaque rite est un événement unique et fait appel à autant de variations qu'il y a d'enfants qui viennent au monde. De même, la totalité des gestes et rites relevés autour de la naissance est rarement mise en œuvre, certains éléments étant parfois aussi oubliés ou délibérément laissés de

côté. Parallèlement à cette présentation synthétique des données, nous allons essayer de contre-balancer ce caractère normatif en illustrant nos analyses par des exemples concrets d'observation des rites. Nous allons nous servir pour ce faire des documents vidéographiques réalisés sur le terrain. Grâce au traitement par ordinateur de ce matériel filmique, nous procéderons pour certaines séquences rituelles à une analyse fine basée sur des photographies tirées des documents vidéographiques.

## 2.2 Conception et construction du corps de l'enfant

### 2.2.1 La conception et la détermination du sexe

Les Touaregs de l'Azawagh se représentent le point de départ de la conception d'un enfant comme la rencontre de deux semences, respectivement émises par l'homme et par la femme au moment des rapports sexuels, et plus précisément à l'instant de la jouissance. Ces substances sont dans le langage courant le plus souvent désignées par le terme *aman*, c'est-à-dire l'eau. Pour les différencier, on dit *aman n aləs*, l'eau de l'homme, et *aman n tantut*, l'eau de la femme. De façon plus élégante, les deux substances sont aussi appelées par les termes arabes *al maniy* et *aššahwat*.<sup>1</sup> Pour le sperme masculin, il existe également la dénomination *imudan*. Mais cette expression est considérée comme n'étant pas très élégante.

La rencontre entre les deux liquides séminaux est imaginée non pas comme une simple fusion, mais d'abord comme une course entre deux éléments concurrents qui doivent parvenir d'abord séparément dans l'utérus, voire plus précisément dans une niche spécifique de la matrice nommée *ebawel n igəlla*, « petit creux » ou « giron de l'utérus ». Suivant la semence qui précède l'autre dans ce chemin menant vers l'abri intra-utérin, l'enfant naîtra de sexe masculin ou féminin, selon un principe de transmission parallèle du sexe. D'après une variante de cette représentation, les deux semences contiennent chacune un certain nombre de graines (*šibləlen*) qui se mélangent et luttent entre elles à l'entrée de l'utérus, jusqu'à ce que l'une de ces graines parvienne à entrer dans la matrice. Selon que ce soit une graine issue de la semence féminine ou du sperme masculin, l'enfant sera une fille ou un garçon. Il existe également l'idée selon laquelle la femme peut influencer la détermination du sexe

---

<sup>1</sup>De manière générale, les Inesleman substituent volontiers des termes arabes aux mots touaregs quand il s'agit de parler de sujets jugés délicats, tels que la sexualité.

en adoptant certaines positions pendant ou après le rapport sexuel. Se coucher sur le flanc droit favorise la conception d'un garçon, tandis que s'allonger sur le flanc gauche facilite celle d'une fille. Aussi, le fœtus mâle est censé s'accrocher dans la partie droite de l'utérus, tandis qu'un fœtus féminin s'installe dans la partie gauche. La bi-partition de l'utérus en moitiés droite et gauche est selon les Touaregs confirmée par l'observation que les jumeaux se développent respectivement dans les deux moitiés matricielles, séparée par une ligne creuse observable dans la partie médiane du ventre.

Dans le cas des naissances multiples, ce sont deux graines qui atteignent simultanément le lieu de la conception. Ou encore, l'utérus est imaginé comme un organe constitué d'un faisceau de veines-ligaments (*izorwan*) dont l'une s'ouvre au moment fertile du cycle féminin. Parfois, deux, voire plusieurs de ces veines-ligaments sont ouvertes à l'instant du rapport sexuel et la femme peut ainsi concevoir plusieurs enfants. La naissance de jumeaux est signe d'une très bonne santé de la femme, exprimé par la notion de force (*assahat*).

Pour que le rapport donne suite à une grossesse, il faut qu'il coïncide avec les temps féconds du cycle de la femme. Ceux-ci se situent dans la pensée touarègue immédiatement avant ou après la menstruation. La plupart des femmes parlent d'un délai de trois jours avant et après les règles. Ce n'est qu'à ces moments que la matrice est censée s'ouvrir et être prête à accueillir les semences porteuses du futur fruit. La fusion des deux semences ne peut avoir lieu qu'à l'abri de l'utérus, voire du petit creux de la matrice nommé *ebawel*. Chez la femme en bonne santé, la matrice demeure fermée le restant du cycle mensuel. Parfois, l'utérus est pensé comme un organe qui s'ouvre et qui se ferme suivant un système de rotation. L'ouverture crée un mouvement aspirant, propice à l'entrée des liquides sexuels. Certains hommes ou femmes dotés d'une intelligence (*tayottay*) particulière, seraient par ailleurs en mesure de ressentir cette aspiration lors du rapport sexuel, car la verge serait à ce moment comme retenue par la matrice. Cette aspiration serait parfois accompagnée par une sensation d'ivresse, permettant également de savoir dans l'immédiat que le rapport aboutira à la conception d'un enfant.

### 2.2.2 L'embryogenèse, le développement matériel et immatériel du fœtus

À partir de la conception, la gestation intra-utérine dure neuf mois (*təzayat təllil*)<sup>2</sup>, calculée en mois lunaires à partir du jour où « la femme se lave », c'est-à-dire au lendemain du dernier jour des règles où elle procède aux ablutions post-menstruelles prescrites par l'islam<sup>3</sup>. Le temps de la grossesse est divisé en quatre étapes qui renvoient aux quatre stades fondamentaux du développement fœtal. La première étape comprend les quarante premiers jours de gestation. Après l'arrivée des deux semences dans le lieu de la conception, les deux semences émulsionnent (*irtayan*) et ressemblent au premier stade à une eau trouble (*aman əddilaynen*), ensuite à un crachat (*təsuteft*), puis à une glaire (*təzənyəst*)<sup>4</sup>. Ensuite, la transformation des liquides de la génération se poursuit pour devenir du sang. Selon certaines femmes, ce processus s'accomplit le jour où la femme aurait eu ses règles si le rapport sexuel n'avait pas été fécond. Le sang résultant de la transformation des deux semences est nommé *azni n ifaqqan*, terme qui signifie littéralement le « sang des traits de ressemblance », car il véhicule des traits physiologiques et moraux des géniteurs et de leurs parents respectifs. Selon que ce soit le sang de la mère ou le sang du père qui présente une plus grande « force » (*assahat*) que l'autre, l'enfant ressemblera davantage à l'un et l'autre parents et à leurs parents respectifs. La ressemblance de jumeaux est expliquée par le fait qu'ils sont issus des mêmes semences maternelles et paternelles. Après la formation du sang initial, celui-ci coagule à son tour en un caillot (*adəyan* ou *tədaynut n azni*) qui s'accroche dans l'utérus où il reste immuable durant une période de quarante jours. D'autres ne sont pas aussi précises et ne parlent que d'un délai d'un mois. Dans tous les cas, il existe une période d'inertie où l'embryon reste à l'état de sang, liquide ou déjà coagulé. Au terme de quarante jours, un ange (*angəlos*) descend des cieux et détermine le destin et la durée de vie (*təyrəst*) de l'être en devenir. Ce destin — qui ne porte pas de nom propre — comprend

<sup>2</sup>Le terme *təllil* est le pluriel de *təllit* désignant la lune et par extension le mois.

<sup>3</sup>L'islam défend à la femme de procéder aux ablutions rituelles et de prier durant sa menstruation.

<sup>4</sup>Il ne s'agit pas ici d'une assimilation entre le sperme et la salive qui porte un autre nom (*imətma*), mais de l'état de la matière résultant d'une transformation des eaux de l'homme et de la femme, conformément à l'idée d'une solidification progressive. Nous n'avons jamais relevé une assimilation entre sperme et salive, telle qu'elle est énoncée par D. Casajus (1987) pour les Kel Ferwan.

plusieurs composantes nommées : *təmastant*, la « durée de vie », *ərrəzay*, la « part de subsistance », *tišit*, la « personnalité » et *assayat*, le « moment de la mort ».

À partir de ce moment commence la seconde étape de la gestation qui comprend la formation complète du corps. Le caillot de sang amorce son développement physiologique, en commençant par devenir un morceau de chair (*tablalt n san*). Sans préciser des temporalités spécifiques, ni le développement de toutes les composantes du corps, nos interlocutrices sont unanimes sur le fait que la chair commence par être innervée d'une multitude d'*izorwan*. Ce terme pan-berbère désigne en général des ramifications à partir d'un tronc commun et sur le plan du corps, il signifie en langue touarègue à la fois « veine », « nerf », « ligament » et « tendon ». Ensuite, c'est la tête (*eyaf*) et le visage (*udəm*), ainsi que la colonne vertébrale (*jangarori*) qui se distinguent en premier pour former l'ébauche du schéma corporel, suivis par les membres inférieurs (*idaran*) et supérieurs (*ifassan*). Nous n'avons relevé aucune représentation spécifique concernant la formation d'organes particuliers ou la formation des os (*iyasan*), mis à part le fait que ces derniers apparaissent après l'émergence de la chair.

Au terme de quatre mois de grossesse, soit exactement trois fois quarante jours après la conception, Dieu envoie un ange afin d'animer le corps de l'enfant en lui insufflant (*isəwəd*) un premier principe vital nommé *iman* (litt. les « âmes »). À ce moment précis, les femmes disent que la « création de l'enfant est achevée » (*axlək n barar iyrad*). Le corps de l'enfant est complet et est animé par l'*iman*. Cette âme ne siège pas dans un endroit précis du corps, mais est censée circuler par l'intermédiaire du sang et se stabiliser temporairement dans divers points nommés *isəmmənya*. Les tempes, les creux derrière les lobes des oreilles et le plexus solaire — appelé littéralement la « cuiller de l'âme » (*šokalt n iman*) — sont les endroits du corps les plus fréquemment nommés comme étant des *isəmmənya*. Chez les femmes, ils se situent également sur les faces latérales des fesses, tandis que l'homme en possède dans les testicules. Les Touaregs pensent qu'il est possible de tuer une personne en portant un coup violent en ces endroits au moment où il y siège l'âme. L'on peut par ailleurs avancer l'hypothèse selon laquelle le terme *isəmmənya* dérive sur le plan étymologique de la racine *ɣɣ* signifiant « vaincre, tuer ».

La femme enceinte ressent au moment précis de l'attribution de l'âme les premiers mouvements de l'enfant qu'elle porte en son sein. Pour confirmer que ce principe vital est responsable des mouvements, l'on précise qu'il s'agit de l'« âme du sommeil » (*iman n etəs*) qui se promène dans le monde des rêves au

moment du sommeil. C'est cette sortie provisoire de l'âme qui rend le dormeur immobile. Les mouvements perçus *in utero* sont un indice pour le sexe de l'enfant, une fille étant censée bouger davantage qu'un garçon.

L'attribution de la première âme portée par le sang marque le début de la troisième étape qui comprend le cinquième et sixième mois de gestation durant lesquels le corps de l'enfant s'affine pour prendre une forme définitivement humaine. Avant l'achèvement de cette étape, on dit qu'il est en principe impossible qu'un enfant puisse recevoir sa seconde âme (*infas*, litt. « le souffle ») qui lui est insufflée par un ange au moment de la naissance, dès que la tête de l'enfant émerge du ventre maternel. Cette âme — on dit qu'il s'agit également d'*iman* — se manifeste avec le premier cri (*əwənəqqi*) ou éternuement (*tašrək*) de l'enfant. Les enfants qui ne crient ni n'éternuent à l'instant de leur venue au monde sont censés naître sourds. Cette représentation est expliquée par le fait que le premier cri serait une manifestation de l'effroi (*tərəmməq*) éprouvé par le nouveau-né au moment de sa venue au monde, car l'ange de la mort (*malakalmot*) lui murmure à l'oreille l'inévitable qui conclut la vie de tous les mortels. On dit que « l'enfant a peur d'entrer dans le monde ». Par ailleurs, le terme *əwənəqqi* donné au premier cri connote l'idée de la mort, car il dérive de la racine *Ny* signifiant « tuer, mettre à mort »<sup>5</sup>.

L'âme-souffle est aussi parfois nommée l'« âme de vie », *iman n təməddurt*, car il s'agit d'un principe vital qui continue à maintenir le corps en vie durant le sommeil. Par opposition à la première âme qui quitte le corps au moment du sommeil et qui demeure près du corps un certain temps après la mort, l'âme-souffle est censée s'échapper avec le dernier soupir, comme en témoigne le proverbe disant « La mort se trouve entre la bouche et le nez » (A. ag Solimane et S. Walentowitz, 1996 : 24).

L'attribution de l'âme-souffle devient possible à partir du septième mois<sup>6</sup>, soit un mois impair, contrairement à la première âme attribuée au terme d'un mois pair. Le septième mois est le début de la dernière étape de la gestation durant laquelle l'enfant va simplement grandir et prendre du poids.

L'embryogenèse touarègue comporte des éléments que l'on retrouve dans certaines traditions musulmanes et arabes pré-islamiques. Dans son ouvrage

---

<sup>5</sup>Dans le même champ sémantique, on peut faire à cet endroit un rapprochement intéressant avec le terme *tənəqqit* qui désigne l'animal sacrifié dans le cadre de l'hospitalité, de la naissance, du mariage et de l'Ayd. Par opposition, l'animal abattu dans un seul objectif culinaire est appelé *teysay* qui désigne également le petit bétail (ovins et caprins).

<sup>6</sup>On compte ici à partir du premier jour du septième mois de gestation.

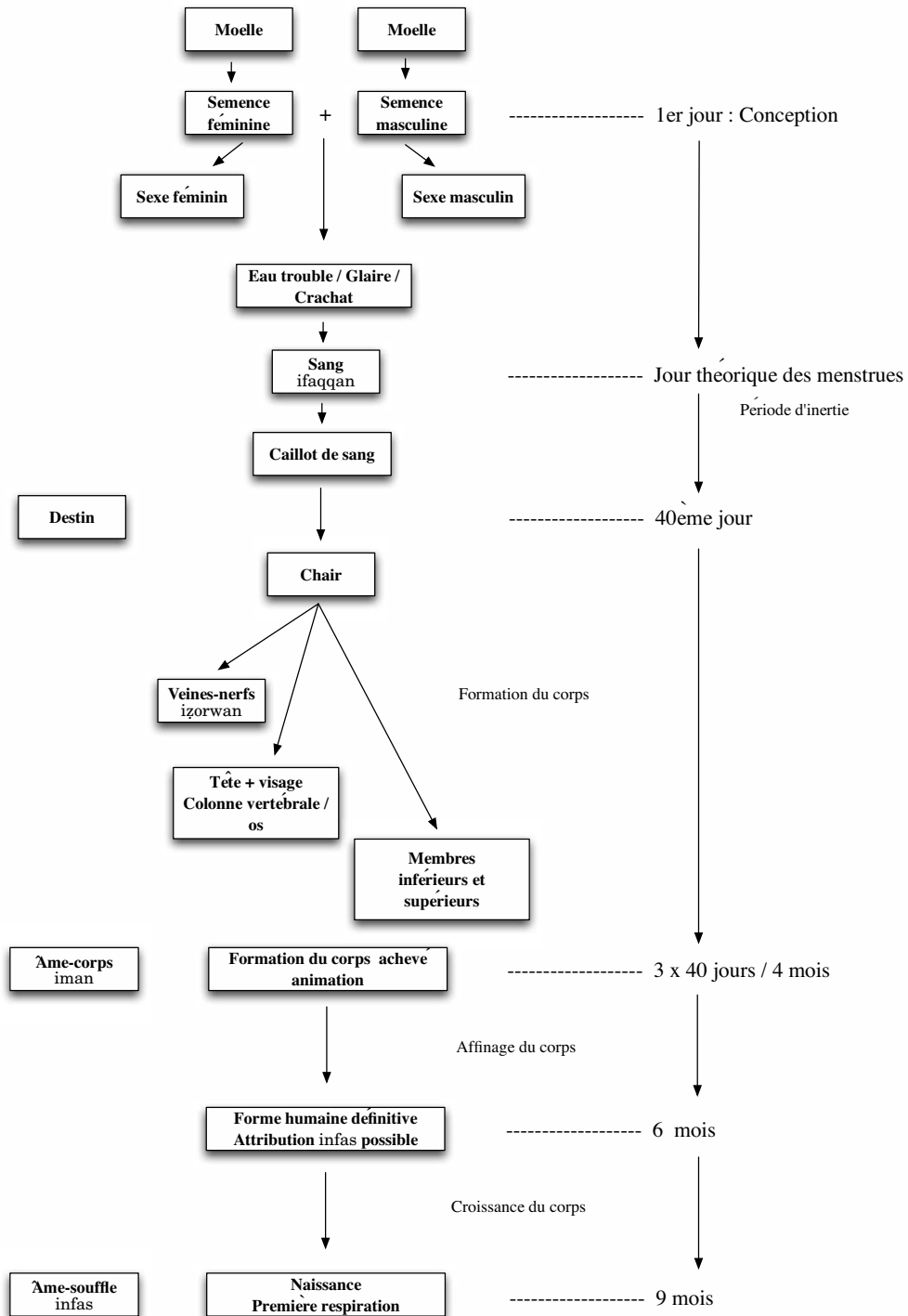


Figure 2.1 : Embryogenèse et ontogenèse

consacré à la sexualité en islam, B. F. Musallam (1982) expose le modèle musulman de l'embryogenèse, tel qu'il apparaît à travers les sourates XXII, 5 et XXIII, 12-14 du Coran et la Sunna. Ce modèle comprend trois étapes de quarante jours durant lesquels l'embryon passe de l'état liquide de *nutfâ* (sperme) à l'état de caillot de sang (*alaqa*), puis de *mudgha* ou morceau de chair. Au terme des cent-vingt jours après la conception, le fœtus reçoit une âme. Un ange vient fixer quatre termes du destin de l'être en devenir, à savoir sa nourriture, le moment de sa mort, puis ses bonheurs et ses malheurs. Selon les traditions, ce moment intervient tantôt quarante jours après la fécondation, tantôt au moment de l'attribution de l'âme. Certains commentateurs fournissent un modèle plus détaillé de l'embryogenèse, comme Raghib cité par A. Bouhdiba (1998 : 18). Celui-ci écrit que le sperme déposé dans l'utérus se transforme d'abord en une petite boule blanche au centre de laquelle apparaît au bout de six jours un point sanguin « qui sera le confluent des âmes », puis constituera le cœur. Paraissent ensuite deux autres points sanguins, un au-dessus du point central qui deviendra le cerveau et un autre à sa droite qui constituera le foie au terme de trois jours. Quinze jours après la conception, « le sang envahit l'ensemble de la boule » qui devient un caillot de sang, puis un morceau de chair au terme de douze jours. Neufs jours plus tard, la tête se détache des bras et les membres des côtes et du tronc. La formation du corps de l'embryon apparaît ainsi plus ou moins achevée au terme de quarante jours. C'est à ce moment que l'ange fixe le destin de l'enfant à naître :

« L'Envoyé de Dieu a dit : « Chacun d'entre-vous a été coïté dans le sein de la mère quarante jours durant d'abord en *nutfâ*, puis en *âlaqa*, puis en *Mudgha*. Allah alors envoie un ange qui lui insuffle l'âme. L'ange reçoit l'ordre de prononcer quatre paroles lui fixant niveau de fortune, date du terme, genre d'action et enfin bonheur et malheur. »

Quelles que soient les variations et les détails développés dans les différentes théories savantes et populaires de la conception<sup>7</sup>, toutes, y compris le modèle touareg, semblent partager les trois étapes fondamentales du modèle coranique

---

<sup>7</sup>Une étude comparative des différentes traditions savantes et populaires de l'embryogenèse et de la notion de personne dans les sociétés musulmanes dépasse largement le cadre de cette thèse. Il s'agit ici seulement de souligner que la société touarègue ne représente pas un isolat, mais s'inscrit dans un cadre historique, religieux et culturel large qui partage un certain nombre de représentations adaptées et réinterprétées en fonction des spécificités propres à chaque culture. Nous nous limitons à situer la société touarègue dans ce cadre, afin de mieux en dégager ces spécificités lors de l'analyse des données exposées.



— sperme transformé en caillot de sang qui se mue en morceau de chair — ainsi que la temporalité des quarante jours pour l'attribution du destin et de l'âme de l'enfant. Cette temporalité remonte par ailleurs à l'antiquité comme l'a montré G. Dagron (1981) dans un article consacré au troisième, neuvième et quarantième jour dans la conception du temps chrétien. On retrouve le chiffre quarante par exemple dans les traditions hippocratiques où il est associé à la temporalité de la conception et de la gestation d'un enfant d'une part, à la temporalité liée à la décomposition du corps du défunt et du voyage de l'âme après la mort d'autre part. Selon différentes traditions, c'est à quarante jours que l'embryon reçoit sa forme humaine, se voit attribuer son destin, son sexe ou amorcer sa véritable vie intra-utérine.

La conceptualisation touarègue des deux âmes, *iman* et *infas*, renvoie également à des notions anciennes de personne que l'on retrouve dans différentes traditions du monde méditerranéen et dont les origines remontent à l'époque pré-islamique. La racine *NFS* sur laquelle est construit le champ sémantique relatif au principe vital porté par le souffle, est partagée par l'ensemble des langues chamito-sémitiques dont font partie, entre autres, les langues arabe et berbère, ainsi que l'hébreu. On la retrouve en arabe dans le terme *nafs*, en berbère dans celui de *nefs* et hébreu sous l'appellation *nefesh*. En revanche, le contenu assigné à ce concept varie d'une tradition à l'autre et n'est pas exempt d'ambiguïtés. Chez les anciens Arabes, par exemple, la personne possède également deux âmes, dont l'une a son siège dans le sang et survit après la mort, tandis que l'autre réside dans le thorax, les poumons et peut-être le cœur et quitte le corps avec le dernier souffle. Bien que ces deux principes paraissent distincts dans leurs fonctions, il semblerait qu'ils étaient initialement nommés par le même terme *nafs* (J. Chelhod, 1986). Cette conception unitaire des principes vitaux se manifeste également dans le fait que la *nafs* représente le « moi » en général, le terme étant utilisé comme un pronom personnel. Selon Chelhod, la *nafs* portée par le sang représente une âme végétative chez les anciens Arabes, tandis que la *nafs* portée par le souffle s'apparente à la notion de *ruh* que l'on retrouve, comme la *nefesh*, chez les Phéniciens et dont le champ sémantique est lié à la respiration.

L'islam a repris ces notions de *nafs* et de *ruh*. Par contre, la *nafs* y représente non pas une âme végétative, car elle quitte le corps pour rejoindre *Allah* durant le sommeil, mais un principe pensant, responsable des actes de l'homme et siège des sentiments, passions et désirs. En revanche, précise Chelhod, le Coran ne fait aucune allusion à la *nafs* en rapport avec le sang, mais laisse penser qu'elle

a son siège dans le cœur, organe lié aux activités morales et intellectuelles. Quant à la notion de *ruh*, beaucoup moins employé dans le Coran que la notion de *nafs*, elle représente un principe vital insufflé par Dieu au moment de la naissance. Chelhod conclut que le Coran admet donc une duplicité de l'âme sous la forme de deux principes, la *nafs* et la *ruh* :

« Mais, vue sous une certaine perspective, sa réforme aurait presque pris le contre-pied des croyances préislamiques. En effet, alors que la *nafs* était considérée comme une force vitale localisée dans le sang et assurant la vie du corps, elle devient, dans le Coran, un principe spirituel, pensant, responsable des actes de l'homme. Au contraire, le *ruh*, pris au sens d'âme, qui était une parcelle du sacré, joue le rôle de souffle vital » (1986 : 175).

Les concepts de *nafs* et de *ruh* se retrouvent dans différentes traditions arabo-berbères. Chez les Kabyles, par exemple, il existe une âme végétative nommée *nafs* et une âme subtile assimilée au souffle nommée *ruh*. La *nafs* renvoie aux passions et aux émotions, est portée par le sang et siège dans le foie, tandis que le *ruh* correspond à la volonté, circule dans les os et siège dans le cœur. La première provient de la mère, la seconde du père et/ou de Dieu (M. Virolle, 1980). Selon C. Fortier (2000), les Mauritaniens distinguent également une « âme charnelle ou âme sensible » appelée *nafs* qui renvoie au « souffle charnel » par opposition au « souffle spirituel » appelé *ruh*.

Chez les Touaregs de l'Azawagh, les conceptions de l'âme prennent des acceptions subtiles qui ne permettent pas d'opposer un principe pensant lié aux passions et un principe vital dispensateur de vie. En effet, les deux principes, *iman* et *infas*, jouent le rôle de principes vitaux : *iman* est responsable des mouvements du corps du fœtus dès la fin du quatrième mois de gestation et quitte le corps durant le sommeil, tandis qu'*infas* assure également une fonction vitale qui maintient le corps en vie même en l'absence de la première âme. C'est la raison pour laquelle la notion d'*infas* est également appelée parfois par le terme englobant d'*iman* qui signifie les âmes au pluriel. En ce sens, elle s'apparente à la double conception de la *nafs* chez les anciens Arabes et désigne comme chez les derniers le « moi » et la personne. Dans la conversation courante, le terme *iman* renforce le pronom autonome *nak*, « moi », pour dire « moi-même » (*nak iman-nin*, littéralement « moi / personne / de moi »). Il est également synonyme de « vie » comme l'illustre le proverbe *aman, iman*, « l'eau, c'est la vie ».

Nous allons affiner ces deux notions d'*iman* et d'*infas* dans l'un des paragraphes consacrés aux fausses couches. Mais, afin de pouvoir saisir ces notions à leur juste valeur, il nous faut préalablement exposer les représentations relatives aux substances du corps auxquelles les âmes sont liées, ainsi qu'approfondir la théorie de l'embryogenèse, afin de mieux saisir le statut du fœtus et l'émergence de la personne.

### 2.2.3 Substances de la génération et nourritures intra-utérines

Au cours de notre exposé de l'embryogenèse, nous avons présenté les différentes contributions maternelle et paternelle à la construction du corps de l'enfant par l'intermédiaire des représentations relatives à la conception, celles-ci faisant état d'apports équivalents de la mère et du père grâce aux deux semences qui se transforment en sang véhiculant des traits de ressemblance des deux géniteurs et de leurs parents respectifs. Ensuite, nous avons vu que le sexe de l'enfant est transmis parallèlement de la mère à la fille et du père au garçon. La question des nourritures intra-utérines nous permettra de compléter la connaissance de ces contributions et de préciser la nature et l'origine des substances vitales féminines et masculines.

Le sperme masculin est censé être produit dans le dos, plus précisément au niveau des muscles spinaux dits *šisolayiten*, puis descendre le long de la colonne vertébrale vers les testicules qui ne sont considérés que comme des réceptacles. Un homme puissant sur le plan sexuel est supposé avoir les *šisolayiten* solides. Cette association entre le sperme et le dos en général, entre sperme et moelle épinière en particulier, est très répandue dans différentes cultures du monde, comme l'a montré F. Héritier (1986). Bien que les Touaregs de l'Azawagh ne disent pas explicitement que la semence masculine provient de la moelle épinière (*ləqqen*), l'étymologie du terme *šisolayiten* permet d'établir ce lien. En effet, ce mot dérive de la même racine *Ly* que le terme *ləqqeén*, le redoublement de la consonne *y* provoquant l'assimilation en la consonne *q* en langue berbère.

En ce qui concerne la société mauritanienne et les textes de l'islam malékite, C. Fortier (2001) a présenté une synthèse des différentes représentations et pratiques révélatrices du lien physiologique entre le dos et cette substance vitale masculine. En revanche, l'identité de la semence féminine, bien que reconnue dans la tradition islamique (Conte, 1994a), demeure quasiment inconnue. Les Touaregs de l'Azawagh présentent à ce sujet des données originales. Car, dans la théorie locale des fluides corporels, la source de la semence fémi-

nine remonte également au dos, et vraisemblablement à la moelle épinière<sup>8</sup>. En témoigne d'abord le fait que les pathologies gynécologiques sont désignées par l'expression « détérioration du dos » (*ayšud n aruru*). Si une femme présente des troubles sur le plan de son cycle menstruel ou de sa fécondité, on dit qu'elle a « le dos abîmé ». Une femme qui n'enfante qu'à un intervalle de plus de trois années présente un « dos long » (*aruru izəgrin*). Les douleurs des règles sont également décrites comme des douleurs émanant du dos et de la colonne vertébrale. Elles sont comparées aux courbatures, littéralement les « douleurs des os » (*təzzurt n iyasan*) qui accompagnent parfois la fièvre. La « détérioration du dos » inclut aussi bien le fait d'être inféconde, de ne pas donner assez souvent naissance à un enfant, que de donner trop souvent la vie. Dans l'idéal, la femme touarègue présente un espacement de naissance de trois années et ne tombe pas enceinte durant la période d'allaitement fixée à une durée de deux ans. Si elle accouche d'un autre enfant en deçà de ce délai, on parle d'« enfants noués » (*inamərkasan*). Les grossesses trop rapprochées, comme les naissances trop éloignées, sont marquées négativement par la société, sans pour autant stigmatiser ni la femme qui n'en est pas responsable, ni les enfants. L'entourage affirme plutôt qu'une femme qui présente des grossesses rapprochées est victime d'une pathologie<sup>9</sup>, tandis que l'enfant souffrira d'un sevrage précoce. En effet, une femme allaitante cesse de mettre au sein son enfant dès qu'elle se sait de nouveau enceinte. On dit que son lait devient *ləho*, un mauvais lait qui provoque des troubles digestifs chez l'enfant pendant une durée allant jusqu'à trois années. Nous allons approfondir cette question dans le paragraphe consacré à l'origine et à la genèse du lait maternel. Pour le moment, nous nous limiterons à avancer que l'espacement idéal des naissances reflète, sur le plan des humeurs du corps, un équilibre entre la production de la semence féminine, du sang menstruel et aussi du lait. L'examen des représentations relatives à la nourriture intra-utérine permettra de mieux saisir cette alchimie des fluides.

L'on entend souvent les femmes dire que l'enfant se nourrit avec le sang de sa mère par l'intermédiaire du placenta (*šimeden*) et du cordon ombilical (*abutu*). Mais de quel sang s'agit-il précisément ? D'une part, les femmes pensent le sang comme une substance résultant de la transformation dans

---

<sup>8</sup>Le sperme féminin se distingue des sécrétions vaginales nommées *təsdək*, signifiant littéralement « la pureté ». Cette substance est parfois comparée à du lait caillé (*asəli / asallamu*).

<sup>9</sup>Nous verrons dans le chapitre 3 que l'homme joue un rôle primordial dans la cause de ces pathologies génésiques.

l'estomac des aliments ingérés. Dans cette perspective, l'homme joue un rôle non négligeable dans ce processus, car c'est lui qui fournit la nourriture à son épouse, nourriture qui se transforme en sang nourricier de la mère et de l'enfant. D'autre part, il existe des représentations qui accordent au sang menstruel (*azni wan alḥadat*) un rôle nourricier fondamental. Les femmes remarquent que les menstrues cessent en principe pendant la grossesse et pensent que ce sang constitue le placenta et le cordon ombilical, puis nourrit l'enfant *in utero*. Selon certaines, le fœtus retient « ce qui est bon » dans le sang menstruel ; « ce qui n'est pas bon » ou ce qui n'est pas consommé par l'enfant sera rejeté plus tard sous forme de sang lochial (*amḥor*). Les cas de femmes qui continuent d'avoir leurs règles pendant la grossesse ou qui tombent enceintes sans jamais avoir eu des menstrues sont également évoqués, parfois pour remettre en question l'idée du sang menstruel nourricier. Elles remarquent notamment que ces femmes donnent également naissance à des enfants bien portants. Pourtant, les enfants nés dans ces conditions sont appelés des « enfants blancs » (*bararan mällulnan*), expression qui semble évoquer un manque de sang menstruel comme composante essentielle du corps de l'être en devenir. Dans le même ordre d'idées, les femmes pensent que la réapparition des règles pendant la grossesse peut provoquer l'endormissement de l'enfant (*barar insan*). Elles font allusion à la croyance très répandue dans les sociétés arabes et berbères en l'« enfant endormi » dans le ventre maternel, autrement dit aux grossesses de très longue durée qui ont été codifiées dans la loi musulmane de rite malékite<sup>10</sup>. Nos interlocutrices n'ont jamais mis en rapport ce phénomène avec l'absence du mari (voyage, divorce ou mort), c'est-à-dire avec l'idée implicite selon laquelle le sperme masculin joue un rôle nourricier *in utero*. Les causes de l'endormissement de l'enfant et / ou de la réapparition des règles pendant la grossesse sont semblables à celles qui provoquent les fausses couches et la mort du fœtus. Nous en parlerons dans un paragraphe ultérieur et soulignons seulement pour le moment que les Touaregs rapportent des exemples concrets d'enfants endormis, mais remarquent que ces cas sont rares dans leur société, contrairement aux femmes arabes de l'Azawagh qui y seraient beaucoup plus sujettes.

Les rapports sexuels sont pratiqués durant les six ou sept premiers mois de la grossesse, autrement dit jusqu'au moment où la femme rejoint le foyer de

---

<sup>10</sup>Voir à ce sujet J. Colin, 1998, « L'enfant endormi dans le ventre de sa mère. Études ethnologique et juridique d'une croyance au Maghreb ».

ses parents. Mais ils ne sont pas recommandés par exemple pour assurer le bon développement de l'enfant. De même, les rapports extraconjugaux ne sont pas censés mettre en danger le développement du fœtus. Au contraire, il n'est pas rare d'entendre de la part des hommes qu'une femme enceinte représente une partenaire idéale pour une première expérience sexuelle masculine, car il n'y a aucun risque de grossesse illégitime qu'il faut absolument éviter dans la société touarègue. Du côté des femmes, on affirme cependant que les rapports sexuels complets sont le plus souvent refusés lors des visites galantes nocturnes, qui, elles, sont culturellement admises (voir chapitre 4).

Si la pensée touarègue ne semble pas évoquer un rôle nourricier du sperme masculin *in utero*, plusieurs éléments établissent un lien entre la semence féminine et le sang menstruel et par conséquent entre cette semence et le sang nourricier intra-utérin. Selon certaines femmes, ces deux substances ont la même origine. D'autres disent explicitement que le sang menstruel résulte de la transformation de l'eau de la femme, processus qui semble s'engager quand il n'y a pas eu de rapports féconds. Dans le cas d'une conception, la femme cesse d'avoir ses règles et le mélange de la semence féminine avec le sperme masculin aboutit à la formation du sang initial de l'embryon, porteur de traits héréditaires des deux parents et de leurs parents respectifs. Nous avons déjà mentionné aussi l'opinion selon laquelle les semences féminine et masculine, une fois mélangées, ne deviennent «sang de ressemblance» qu'au moment précis où la femme devrait avoir ses règles, suivant son cycle habituel.

#### 2.2.4 Origine et formation du lait maternel

Le lait maternel est imaginé comme une substance résultant de la transformation du sang : «Le lait se fait dans le sang» (*ax, azni a day itagg*) dit-on. Mais si les femmes énoncent clairement le rôle nourricier du sang menstruel, elles ne disent pas explicitement que ce même sang menstruel se transforme en lait à partir de la naissance. Pourtant le lait est considéré comme le prolongement de cette nourriture intra-utérine, destiné à parachever la construction du corps de l'enfant durant ses deux premières années. Par contre, elles soulignent le rôle de la nourriture ingérée par la future mère, aliments qui se transforment en sang, celui-ci devenant lait à son tour. Les femmes affirment en même temps que l'aménorrhée perdure normalement pendant toute la durée de l'allaitement. Pendant ce temps, la femme en bonne santé n'est pas censée être en mesure de concevoir d'autres enfants. Ensuite, un retour de couches antérieur au sevrage est désigné par l'expression «souillure du lait» (*amadas*

*n ax*). Quoique cette expression suggère une altération du lait, nos interlocutrices restent formelles sur le fait que la réapparition des règles ne modifie en rien la qualité du lait. La preuve en serait du reste qu'elles continuent d'allaiter leurs nourrissons même en « voyant du sang ». L'expression de la « souillure du lait » n'est, selon elles, qu'un euphémisme pour dire que la femme peut tomber enceinte de nouveau. À notre avis, elle n'est pas moins significative d'un lien entre le sang menstruel et le lait, où plus exactement entre la semence féminine et ces deux substances résultant toutes les deux de ce fluide vital spécifique à la femme. Comme le sang menstruel et la semence féminine, le lait semble être généré dans le dos, car les femmes disent ressentir cette fabrication du lait par des tiraillements au niveau des *šisolayiten*, les muscles spinaux situés entre les omoplates et les reins, dès les premières semaines de la grossesse. Nous verrons ensuite dans le chapitre 3 que la réapparition des règles et donc le retour précoce à la fécondité avant le sevrage font partie de la catégorie de pathologies nommée « détérioration du dos ».

Si la lactation se prépare dès le début de la grossesse, le lait maternel proprement dit ne monte qu'après la naissance de l'enfant. Le lait ne s'extériorise du corps de la femme qu'à partir du moment où l'enfant est sorti du ventre maternel. Si la femme présente un écoulement de lait avant la naissance, c'est un mauvais signe, car il annonce un enfant mort-né. On dit dans ce cas qu'« il n'y a plus de placenta » et que « l'enfant est né dans le ventre de sa mère » (*barar ihu day ammas n tadist n ma-s*), c'est-à-dire qu'il a reçu l'âme-souffle alors qu'il se trouve encore dans l'utérus. Cette idée suggère que le souffle, associé à la première prise de conscience, déclenche la montée du lait qui prend le relais de la nourriture intra-utérine assurée par l'intermédiaire du placenta — constitué de sang menstruel. Autrement dit, naître signifie que l'enfant reçoit le souffle et cesse d'être nourri par le sang dans le ventre maternel, moment qui ne coïncide pas toujours avec l'expulsion de l'enfant lors de l'accouchement.

Si le sperme masculin ne constitue pas une substance nourricière du fœtus, il joue en revanche un rôle certain dans le processus de la lactation. Tout d'abord, à partir de l'idée que le lait vient du sang qui provient, du moins en partie, de la transformation de la nourriture, et du fait que c'est l'homme qui assure la nourriture à son épouse, beaucoup de nos interlocutrices disent que « le lait est à l'homme » (*ax in aləs*). Autrement dit, elles reconnaissent ici un rôle nourricier indirect de l'homme par nourriture interposée. Ensuite, certaines femmes, en particulier celles qui ont reçu un enseignement religieux approfondi, nous ont précisé que « l'homme augmente le lait » (*aləs išiti ax*), voire que

« l'homme fait partie du lait » (*aləs idraw ax*), sous-entendu par l'intermédiaire de rapports sexuels durant la période d'allaitement. Elles attribuent donc ici un rôle nourricier au sperme masculin par l'intermédiaire du lait, rôle qui renvoie sans doute au concept musulman du « lait de l'étalon » (*laban al-fahl*). Par l'expression « l'homme fait partie du lait », elles font allusion au fait que le lait véhicule par l'intermédiaire du sperme / sang de ressemblance des traits d'hérédité paternels. Nous allons voir dans l'analyse des premières nourritures rituelles offertes au nouveau-né le premier jour de son existence, cette même idée que le lait de femme véhicule dans la pensée touarègue des qualités morales (ou composantes identitaires) provenant aussi bien de la femme que de son mari (cf. chapitre 3). Nous pouvons par conséquent affirmer que le lait est considéré comme une substance bisexuée chez les Touaregs de l'Azawagh. À travers d'autres allaitements non maternels, en l'occurrence l'allaitement des orphelins de mère par la grand-mère maternelle, nous rencontrerons d'autres représentations du lait encore qui mettent davantage l'accent sur le versant plus spécifiquement féminin de cette substance du corps. Nous les exposerons de façon détaillée dans la seconde partie de la thèse (chapitre 3).

### 2.2.5 Le sperme, le sang, le lait — compatibilités et incompatibilités des substances du corps

La mise en perspective des données présentées au sujet des substances du corps permet d'établir un tableau assez cohérent des processus de leur genèse et leurs rapports. Aussi bien la femme que l'homme génère dans la partie dorsale du corps, et vraisemblablement à partir de la moelle épinière, des semences sexuées, féminine pour la femme, masculine pour l'homme. Seule, la semence féminine se transforme en sang menstruel qui est évacué chaque mois, en l'absence de rapports féconds. Sous l'instigation de la fusion avec le sperme masculin, les deux semences se transforment en « sang de ressemblance » qui fournit le sang initial et la composante « qualitative » ou identitaire du sang de l'embryon. La composante « quantitative » ou nourricière du sang provient, quant à elle, du sang menstruel (provenant de la semence féminine), non évacué en cas de grossesse, et/ou du sang provenant des aliments ingérés par la mère. Après l'accouchement, le surplus de ce sang menstruel s'écoule sous forme de sang lochial. Résultant de la transformation de la seule semence féminine, le sang menstruel n'est pas à même de transmettre des traits de ressemblance, transmission qui nécessite la fusion avec le sperme masculin.



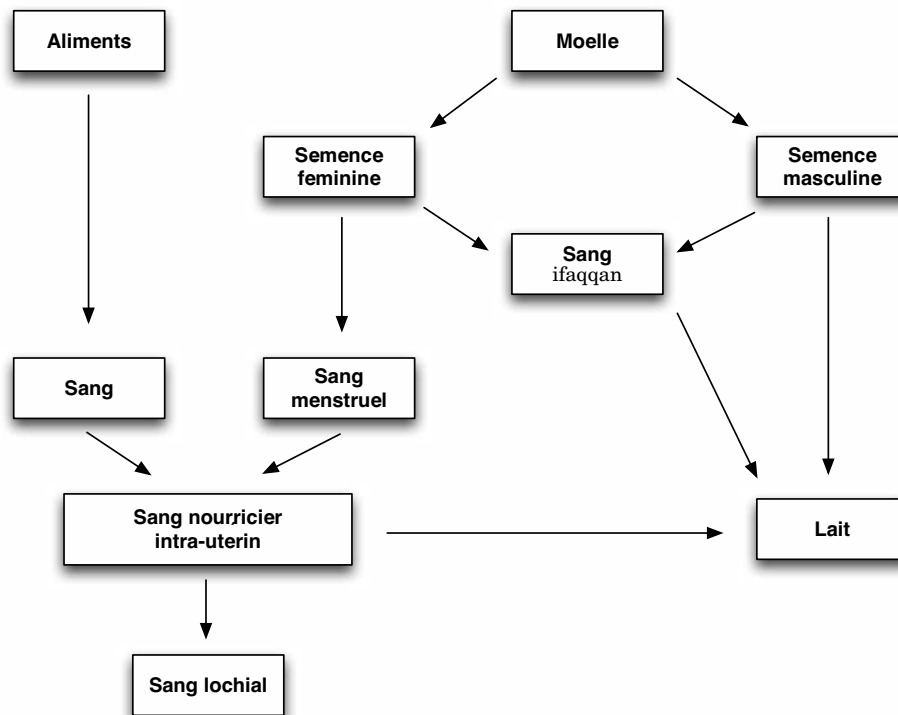


Figure 2.2 : L'alchimie des fluides de la génération

À partir de ce modèle, on peut avancer que le processus de fabrication du lait suit un cheminement semblable. Les femmes disant que ce processus de lactation démarre dès la conception, on peut en effet penser que sa composante identitaire résulte de la transformation d'une partie du « sang de ressemblance » auquel aboutit la fusion des deux semences, tandis que sa composante nourricière provient d'une transformation du sang corporel (aliments) et du sang menstruel / semence féminine non fécondée en lait. La réapparition des règles n'altère pas la qualité du lait, mais risque à la limite d'en diminuer la quantité, si l'on se place du point de vue selon lequel aussi bien le lait que le sang menstruel trouvent leur origine dans la semence de la femme, le point de départ de ces trois substances étant localisé dans le dos.

Nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises certaines données qui ont trait aux perturbations dans l'alchimie des substances vitales et du développe-

ment de l'enfant. Il s'agit en principe d'une rupture de l'équilibre dans les processus de transformation de la semence féminine en sang menstruel / nourricier et en lait maternel. Ce déséquilibre renvoie à la notion de la « détérioration du dos », soit la partie du corps où est fabriquée la semence féminine conçue apparemment comme la substance de base d'où proviennent le sang des menstrues et, en association avec le sperme masculin, le sang des traits de ressemblance et le lait. Nous avons également entrevu le fait que cette rupture d'équilibre provoque selon les cas des troubles dans le cycle menstruel, l'hyperfécondité, ainsi que l'hypofécondité, la réapparition des règles durant la grossesse pouvant aboutir à l'arrêt provisoire de la grossesse, la réapparition des menstrues en deçà des deux ans d'allaitement normatif, synonyme d'un risque d'hyperfécondité, puis à l'altération du lait maternel qui devient *ləho*, du « mauvais lait », à cause d'une nouvelle grossesse. Dans le cadre de la théorie touarègue des fluides corporels de la génération, l'on peut déduire qu'il existe des incompatibilités entre le sang menstruel et le lait d'une part, le sperme et le sang menstruel d'autre part. Autrement dit, sont compatibles entre elles seulement des substances génératrices d'autres substances : semence féminine + semence masculine = sang *ifaqqan* ; sang *ifaqqan* + sang provenant de la semence féminine / sang provenant des aliments = sang (nourricier / héréditaire) ; sang *ifaqqan* + sang provenant de la semence féminine / sang provenant des aliments + sperme = lait. En revanche, il y a incompatibilité entre des substances génératrices d'autres substances et des substances non génératrices résultant d'une transformation : sang menstruel + lait ; sang menstruel / sang lochial + sperme. Enfin, deux substances issues de deux processus de transformations distincts, à savoir la souche de lait provenant d'une nouvelle grossesse et le lait résultant d'une grossesse précédente sont également incompatibles.

Nous allons maintenant compléter ou approfondir ces représentations de l'embryogenèse en abordant les aspects négatifs de la vie génésique d'une femme à travers les données relatives aux divers types d'échecs de la procréation. Cette face cachée de la naissance est généralement peu abordée par l'anthropologie de la naissance qui semble s'attacher davantage à l'heureux événement qu'à la mort périnatale. (C. Legrand-Sébille, F. Zonabend, 1997 ; 1998).

## 2.3 Stérilité, infécondité et fausses couches

### 2.3.1 Infécondité féminine et stérilité masculine

Tout d'abord, il convient de souligner que les Touaregs de l'Azawagh reconnaissent aussi bien la stérilité féminine que masculine. Les deux types de stérilité sont nommés *aggru*, une femme stérile étant nommée *tamaggagrut*, tandis qu'un homme stérile est désigné par la forme masculine *amaggagru*. Mais il faut noter que, dans la pratique, les Touaregs ne qualifient jamais ouvertement une femme de *tamaggagrut* ou un homme d'*amaggagru*. Ces termes sont jugés trop crus et se réfèrent plutôt aux animaux, tandis que pour les humains, on périphrase en disant qu'« Unetelle ou Untel n'a pas d'enfants » (*təmandamt / mandam wər tətīlu / itīlu bararan*), sans exclure la possibilité d'avoir des enfants dans l'avenir qui appartient à Dieu seul. Dans l'absolu, on pense que les femmes donnent naissance à un nombre prédéterminé d'enfants, variable selon les individus. Le dernier-né est nommé *alallawa*, terme construit à partir de la racine pan-berbère *LLW* et qui signifie « celui qui rince », sous-entendu la matrice. Cette idée de prédétermination est l'une des raisons pour lesquelles une femme ne peut être stérile par sa propre faute. En aucun cas une personne stérile, qu'elle soit homme ou femme, n'est stigmatisée dans la société touarègue. Nous n'avons relevé aucune attitude d'évitement vis-à-vis d'une personne stérile, comme cela existe dans d'autres sociétés, y compris chez les Berbères du Nord. Les membres de la communauté disent au contraire adopter envers elles une attitude de compassion (*təhanint*), soulignant par exemple les difficultés qu'une personne sans enfants éprouve, en particulier quand elle vieillit. Contrairement à la grande majorité des sociétés de par le monde (F. Héritier, 1996 ; 2002) qui déduisent du scandaleux privilège des femmes de donner la vie l'idée qu'elles sont les seules responsables de l'échec procréatif, les Touaregs pensent que l'origine de la stérilité peut être aussi bien masculine que féminine. Pour identifier le conjoint « responsable » du manque d'enfants, on dit qu'il faut en principe passer par un second mariage. C'est seulement si l'un des deux partenaires ne parvient pas à avoir une progéniture au sein d'un nouveau couple que l'on parle de stérilité. Mais la stérilité féminine n'est pas une raison valable de divorce du point de vue de l'éthique touarègue, et un homme qui répudie sa femme parce que celle-ci ne lui a pas donné d'enfants est considéré comme un homme qui manque d'honneur (*iba n aššak*)<sup>11</sup>. S'il y

---

<sup>11</sup>Ceci est également valable pour les femmes qui présentent fréquemment des fausses couches, des mort-nés ou des nourrissons décédés. Nous connaissons par exemple sur le

a divorce quand-même (en l'occurrence à l'initiative de la femme) et que les deux ex-époux parviennent à procréer avec d'autres partenaires, l'on dit que l'absence d'enfants était due à une incompatibilité de leurs sangs. Par contre, si l'homme demeure sans enfants auprès de plusieurs épouses successives, l'on entend que dans ce cas, « il n'y a pas de remède » (*wər t-illa amagal*), car la cause en serait d'ordre organique, due à une absence de graines dans le liquide séminal ou au manque d'un testicule<sup>12</sup>. En général, il n'y pas de causes d'ordre surnaturel, comme les génies (*aljaynan*) ou la sorcellerie (*assaxar*), qui soient invoquées pour expliquer la stérilité masculine. Aussi, elle n'est pas assimilée à de l'impuissance. Sur ce plan, les Touaregs semblent de nouveau faire exception à la règle (F. Héritier, *op. cit.*) qui veut que l'impuissance fonctionne comme un masque de la stérilité masculine et qu'elle soit généralement provoquée par la femme, par l'intermédiaire du contact avec son sang menstruel considéré comme impur et dangereux par exemple. Nous n'avons relevé rien de tel dans la société touarègue où la virilité passe par d'autres valeurs que la puissance sexuelle et procréatrice, notamment par les valeurs liées à l'honneur et autrefois aux activités guerrières. Autrement dit, la puissance sexuelle n'étant pas une vertu en soi, l'impuissance masculine n'est pas source d'inquiétude obsessionnelle. Au sein de la relation conjugale, l'honneur sexuel masculin passe chez les Touaregs par la notion fondamentale de la « maîtrise de soi » (*iduf n iman*). Pour l'homme, cet exercice passe entre autres par des pratiques contraceptives comme l'*intra cruros*, voire l'abstinence, afin de ménager le « dos » de son épouse (cf. chapitre 3).

Contrairement à la stérilité masculine qui correspond davantage au contenu assigné à ce terme en Occident, c'est-à-dire une incapacité définitive à procréer, l'absence d'enfants chez la femme relève dans la pensée touarègue plutôt de l'ordre de l'infécondité réversible<sup>13</sup>. En effet, l'infécondité féminine revient chez les Touaregs de l'Azawagh à un état de « détérioration du dos » permanent

---

terrain de notre enquête une femme, dont les sept premiers enfants sont morts *in utero* ou à l'âge de moins d'un an, mais son mari n'a pas divorcé d'elle pour autant.

<sup>12</sup>Les testicules sont considérés comme des organes de passage obligatoire pour le sperme pour que celui-ci soit fécondant. Au sein des systèmes de soins bio-médicaux, les Touaregs pratiquent aujourd'hui des spermogrammes qui introduisent de nouvelles causes de la stérilité masculine (sperme « fatigué » par exemple). Il nous est arrivée d'accompagner un homme à sa demande à la clinique, afin de lui lire le résultat. Celui-ci indiquait clairement qu'il était infertile. L'expérience montre que la stérilité masculine est reconnue et pas vécue comme honteuse chez les Touaregs.

<sup>13</sup>Makilam (1999) rapporte la même conception pour les Berbères de Kabylie.

mais toujours susceptible de guérison. Dans la médecine traditionnelle, les différentes pathologies regroupées sous ce terme sont dues à une perturbation de l'alchimie des fluides qui renvoie à deux causes principales. La première est celle du déséquilibre thermique<sup>14</sup>. Il s'agit soit d'un excès de « chaud » provoqué par le contact prolongé avec la chaleur nocive du sol dite *eziz*, soit d'une surconsommation d'aliments « chauds » (lait frais, lait caillé, viande, céréales cuites, sucre, beurre, piments, dattes) ou au contraire par un excès de « froid » du à une surconsommation de produits « froids » (lait coupé d'eau, céréales crues) ou au contact trop prolongé ou trop fréquent des parties génitales avec l'eau fraîche ou à ce même contact durant les règles. Il existe également une forme d'*eziz* froid du par exemple au contact avec des pierres durant la saison froide. La seconde cause renvoie à la sexualité conjugale déjà évoquée plus haut. La sexualité ne doit pas souffrir d'excès, mais au contraire permettre au couple de canaliser ses désirs. Dans le même souci d'équilibre qui se traduit par la bonne santé génésique, le retour précoce à la sexualité après la naissance et davantage encore après une fausse couche ou la naissance d'un mort-né ne doit être évité. Prévenir et guérir l'infécondité féminine revient donc chez les Touaregs de l'Azawagh à prévenir ou à guérir les affections du dos. Outre les gestes relatifs à la sexualité conjugale, les remèdes utilisés sont multiples. S'il s'agit d'un déséquilibre thermique, la femme ingère des produits chauds ou froids, en partant du principe de l'équilibre des contraires. Il s'agit généralement d'aliments « froids » ou « chauds » ou de préparations à base de plantes. Dans le cas d'un excès de chaud provoqué par *eziz*, la femme est soignée par application sur le bas ventre d'une outre en peau fraîche.

En ce qui concerne les causes surnaturelles, on attribue l'infécondité féminine le plus souvent à une attaque de génies qui s'installent dans la matrice et mangent l'enfant *in utero*. Par contre, nous n'avons jamais relevé des discours portant sur la sorcellerie comme moyen utilisé pour rendre une femme inféconde ou faire mourir ses enfants. En revanche, la femme enceinte craint la « mauvaise parole » (*tagaršak*)<sup>15</sup> possédée par certaines personnes indépen-

---

<sup>14</sup>C. Figueiredo-Biton (2001) a consacré sa thèse au sujet des conceptualisations du « chaud » et du « froid » chez les Touaregs de la Boucle du Niger et de l'Adagh (Mali).

<sup>15</sup>La « mauvaise parole » est particulièrement crainte lorsqu'une personne fait des louanges, par exemple, à un beau chameau, sans faire suivre sa parole de la formulation *Tabarak Allah*. Il ne s'agit donc pas d'une mauvaise parole dans le sens de parole malséante. Le *tagaršak* correspond ailleurs au regard envieux ou « mauvais œil ». La mauvaise parole est différente de l'envie (*attama*). La viande du sacrifice de nomination doit être distribuée

damment de leur volonté et dissimule autant que possible son état. Pour la même raison d'éviter des remarques envieuses, le nouveau-né n'est pas exposé aux regards d'autrui pendant les sept premiers jours de son existence.

Dans les cas d'infécondité ou de mort *in utero* imputées aux génies, on tente d'éloigner le mal par des remèdes magiques, qui font intervenir des écritures coraniques. Un savant, religieux, homme ou femme — à Abalak, il existe une spécialiste pour ce type de protection (*əlḥəjjaben*)— confectionne généralement une petite amulette de protection, cousue dans une enveloppe de cuir ou de tissu. Cette amulette est portée par la femme autour du cou durant la grossesse, puis attachée à la cheville gauche de l'enfant dès sa naissance jusqu'au sevrage. On fait de même pour les animaux femelles « qui ne font pas vivre leurs petits » (amulette attachée à la patte gauche)<sup>16</sup>.

### 2.3.2 Fausses couches, mort-nés et statut du fœtus

Les Touaregs de l'Azawagh distinguent trois types de fausses couches. Le premier est désigné par le terme *əšušəf* et correspond à l'expulsion spontanée du fœtus quand celui-ci se trouve encore à l'état liquide ou semi-solide, en tous les cas avant que son corps ne soit complètement formé. Sur le plan de l'embryogenèse, cette fausse couche se situe entre le premier et le quatrième mois, c'est-à-dire avant l'attribution de l'âme-corps ou *iman*. Le terme *əšušəf* connote par ailleurs l'idée d'un état liquide, car le terme *šušəf* signifie également « nager, se baigner ». Le fœtus avorté est appelé *əššaf* (pl. *əššafan*), « avorton », et est enterré comme un déchet corporel ou le placenta sans aucun traitement rituel, non loin de la tente. Ce type de fausse couche est souvent vécue par la femme seule et n'est pas en principe suivi d'une quarantaine post-natale ritualisée. Par contre, la femme peut se déclarer souffrante et rejoindre pendant un certain temps le campement de sa famille, afin de se reposer.

---

à toutes les personnes présentes. Si une personne qui avait droit à sa part est oubliée, cela peut provoquer *attama* qui aura des conséquences néfastes sur l'enfant. Le concept d'*attama* implique donc la notion de « part due ». Pour cette raison, l'*attama* d'un orphelin, à qui l'on doit obligatoirement sa part, est considéré comme particulièrement grave.

<sup>16</sup>Dans le cadre de cette thèse, nous n'analyserons pas d'une manière détaillée ni les pathologies gynécologiques, ni les affections d'ordre surnaturel et leurs traitements et remèdes. Une telle analyse nécessite le développement d'une approche anthropologique médicale qui dépasse la problématique de cette thèse. Dans le chapitre 4 nous développerons en revanche une approche symbolique en rapport avec les relations de genre de ces questions.

Un second type de fausse couche est nommé *ark amzor*, littéralement une « mauvaise couche », et correspond à l'avortement du fœtus de quatre à six mois, c'est-à-dire un fœtus qui est déjà animé par *iman*, mais qui ne présente pas encore une forme définitivement humaine et qui ne peut pas encore recevoir l'âme-souffle, *infas*. À partir du moment où l'enfant possède une première âme, il est considéré littéralement comme une « demi-personne » (*aganna n awedan*) et est nommé par le terme générique « enfant » (*barar*). En cas de fausse couche, il est enveloppé dans un tissu propre, de préférence de couleur blanche, et enseveli par des femmes près de la tente ou dans l'enceinte de la maison en milieu urbain. La mère mémorise ce lieu — choisi de telle sorte qu'il ne risque pas d'être piétiné — et pratique discrètement l'aumône des morts (*takutay*) sous forme de nourritures cuites, prélevées des repas quotidiens. À la différence des aumônes données pour assurer le salut du défunt dans l'au-delà, l'aumône pratiquée par les Touaregs pour un fœtus mort œuvre pour le salut de la mère.

Après ce stade, c'est-à-dire à partir du septième mois de gestation, on parle d'accouchement d'enfants « non-vivants » (*bararan win wər nədder*) et d'*amzor iqquran*, expression signifiant littéralement une « couche sèche ». Cette catégorie inclut également les enfants morts à la naissance. En effet, nous avons vu qu'un enfant mort *in utero* est « un enfant né dans le ventre de sa mère », c'est-à-dire un enfant qui a reçu l'âme-souffle à l'intérieur de l'utérus. De ce fait, le mort-né à partir du septième mois a droit aux rites funéraires (linceul, toilette mortuaire) et peut être enterré par les hommes auprès de la tombe d'un autre défunt comme l'enfant mort à la naissance ou peu de temps après. Sinon, l'ensevelissement peut également avoir lieu près de la tente, car, dit-on, le campement déménagera. Chez les nomades actuels de l'Azawagh, il n'y a pas de cimetière proprement dit, mais il y a des lieux de mémoire où sont enterrés des personnes renommées, souvent des savants religieux (*alfaqitan*). En contexte sédentarisé, il existe aujourd'hui des cimetières, par exemple à Abalak, et on peut y enterrer des tout petits. De même que l'aumône pratiquée pour un fœtus dès le quatrième mois de gestation est censée contribuer au salut de la mère dans l'au-delà, le fait d'enterrer un mort-né, ou un nourrisson mort, auprès d'un adulte est considéré comme un acte qui apporte une aide à ce défunt dans l'autre monde. De ce fait, on enterre un tout petit de préférence aux côtés d'un homme ou d'une femme qui le mérite, ayant fait preuve d'une grande valeur lors de son passage terrestre. Ces représentations révèlent le fait que les enfants sont considérés comme des âmes pures et des intercesseurs

auprès de ceux qui sont morts au terme d'une vie de péchés. Ils sont censés aller d'office au Paradis.

L'enterrement d'un tout petit fait appel à un mode d'ensevelissement spécifique appelé les « petits puits » (*tenuwen*). Un homme seul fait deux trous à une courte distance qui lui permettent de creuser un tunnel. Le petit mort est ensuite glissé par l'un des deux trous et déposé dans ce tunnel<sup>17</sup>. Après avoir recouvert les ouvertures de terre, l'homme s'en va sans prononcer la prière des funérailles, conformément à l'islam. Par contre, si l'enfant a respiré à la naissance et a donc reçu le souffle *infas*, il est considéré comme une personne à part entière et reçoit le même traitement qu'un adulte décédé, ainsi que la prière des funérailles.

La distinction entre *ašušəf*, *ark amzor* et *amzor iqquran*, que l'on pourrait traduire par avortement, fausse couche et accouchement de fœtus morts ou morts à la naissance, reprend donc les différents stades de l'embryogenèse décrits plus haut. Le mode d'ensevelissement du fœtus mort dépend de la présence de ses composantes immatérielles : inanimé, il n'est encore qu'un déchet corporel ; animé par *iman*, il est une demi-personne ensevelie par la mère au sein de l'espace domestique ; enfin, doté du souffle, il est enterré par les hommes à l'extérieur de l'espace domestiqué. Ces différents modes d'ensevelissement nous renseignent également sur la nature des deux âmes, l'une associée au monde féminin de l'intérieur et l'autre au monde masculin de l'extérieur.

Aussi bien après une fausse couche qui intervient après l'attribution de l'âme, qu'après la naissance d'enfants mort-nés ou morts à la naissance, la femme observe une période de réclusion post-partum de la même façon que pour les enfants vivants. Pour une naissance normale, cette période est nommée *amzor* (pour une définition précise de ce terme voir § 2.5.1). Dans le cas de fœtus ou d'enfants morts, celle-ci est appelée également *amzor iqquran*, c'est-à-dire une « couche sèche ». Les deux types de délivrance sont accompagnés, comme pour une naissance d'enfants vivants par une assistance féminine nombreuse (cf. § 2.5.1). Il n'y a aucune honte à accoucher d'un fœtus mort qui inciterait à cacher l'événement. Au contraire, la réclusion post-natale de deux mois le signale aux yeux de tous. Il y a même des femmes qui observent ce délai pour un avortement précoce, « avant même avoir senti l'enfant bouger ».

---

<sup>17</sup>Ce mode d'enterrement fait penser au proverbe disant « La vie ressemble au terrier de l'hyène » (A. ag Solimane et S. Walentowitz, 1996 : 24). L'abri de l'hyène n'est qu'un court tunnel avec une seule entrée et une seule sortie, comme la vie des hommes qui n'est qu'un bref instant entre la naissance et la mort.



Afin d'éviter une « détérioration du dos », elles affirment qu'il est encore plus important pour une femme de se reposer et se soigner grâce à cette retraite après une fausse couche ou un accouchement précoce qu'après une naissance d'un enfant vivant. Pour cette raison, la période post-partum se trouve en ces cas même prolongée au-delà de deux mois.

### 2.3.3 Les causes de la mort *in utero* et les subtilités de l'âme

Il existe plusieurs causes aux fausses couches, réparties en trois groupes, à savoir le déséquilibre thermique par excès de froid (*tanəsmut*) ou excès de chaleur (*eziz, tuksay*), l'effroi (*tərəmməq*) et le « mal de l'âme » (*təkma n iman*). Le déséquilibre thermique provoque une ouverture anormale de la matrice qui reste normalement fermée durant la grossesse. Par conséquent, « l'enfant tombe », surtout dans les quatre premiers mois où il est encore à l'état semi-solide. Ensuite, l'excès de chaud ou de froid affecte le sang nourricier de la mère qui, en s'échauffant, devient trop liquide et entre trop en mouvement, précipitant ainsi le fœtus hors du ventre maternel. Trop refroidi, le sang ralentit et l'enfant peut s'endormir ou mourir *in utero* si le sang vient à stagner. Dans les deux cas, le déséquilibre thermique perturbe la descente progressive de l'enfant du haut vers le bas de l'utérus. En perturbant sa circulation sanguine, on perturbe ses mouvements engendrés par son âme, *iman*, portée par le sang. Les deux autres groupes étiologiques, à savoir l'effroi et *təkma*, « le mal de l'âme », se réfèrent à des comportements contre-indiqués à l'égard de la femme enceinte et renvoient également au concept de l'âme. Tout d'abord, il faut éviter de faire peur à la future mère. Il ne faut pas l'exposer à des situations ou à des images terrifiantes et il convient de lui épargner les mauvaises nouvelles comme le décès d'un être cher. La peur d'un objet, d'un animal ou d'une personne peut également provoquer des malformations. Le fœtus risque de prendre la forme de la chose ou de l'être qui est à l'origine de la peur de la femme enceinte. À Abalak, il existe ainsi une fille née avec un visage défiguré, car la mère avait pris l'avion durant sa grossesse. Ayant eu très peur de cet engin, la tête du bébé aurait pris la forme d'un avion. Ces représentations existent dans de nombreuses autres sociétés (M.-F. Morel, C. Rollet, 2001), mais, chez les Inesleman, elles prennent un sens particulier que l'on comprend en explorant plus avant la notion de « mal de l'âme ».

Sous le terme *təkma*, dérivant de la racine *KM* signifiant « nuire », les Touaregs regroupent tout acte et toute parole qui contrarient la femme enceinte et témoignent d'un manque de respect à son égard. Le fait de nuire à une femme

qui attend un enfant est considéré par les Touaregs comme un manque d'honneur (*iba n aššak*) et a des conséquences d'autant plus néfastes qu'il représente un manquement à l'honneur masculin vis-à-vis des femmes (*alyar*). Deux actes sont le plus souvent cités parmi les formes de *təkma* provoquant des fausses couches et des accouchements prématurés, à savoir l'annonce de divorce qui est de ce fait rarement prononcé avant la naissance de l'enfant<sup>18</sup>, et le fait d'avoir des relations extra-conjugales sans les garder secrètes<sup>19</sup>. La nature de ces actes de *təkma* par excellence montre qu'ils sont particulièrement graves et mal vus s'ils émanent du futur père de l'enfant. Les *təkma* émanant de femmes n'ont pas le même impact, parce qu'ils offensent moins l'honneur de la future mère. Ils peuvent marquer le corps de l'enfant, mais ne provoquent en principe pas des fausses couches. Il en est de même pour les *təkma* causés par des personnes qui se situent hors du système de l'honneur, comme les personnes d'origine servile. Quand il s'agit d'un homme (mari), en revanche, ces actes déshonorent le responsable au point qu'ils peuvent aboutir à une marginalisation sociale. L'auteur est qualifié de « vaurien » (*anəffelləs*) ou de « maudit » (*təwar-tu al-layanat*), dont on remet en cause l'humanité (« ce n'est pas un être humain / homme », *wər imos awedan / aləs*). C'est un homme dont « l'écuelle est sortie des gens » (*aḡəzu-net igmadan-in aytedan*), autrement dit un homme exclu de la communauté, parce qu'« il n'a plus de visage parmi les femmes » (*wər ill-udəm day tidoden*)<sup>20</sup>.

Parmi les actes de *təkma*, l'on compte également le refus de satisfaire au désir d'un objet ou à l'envie d'un aliment de la femme enceinte, refus qui risque de marquer le corps de l'enfant, voire provoquer sa mort. Ainsi, toute frustration doit être évitée, sinon prévenue en comblant les désirs de la future mère avant même que celle-ci ne subisse un état de manque. Pour la même raison, lorsqu'une famille égorge un animal dans un campement dans lequel se trouve une femme enceinte, l'on doit toujours lui réserver une part de viande.

---

<sup>18</sup>Il arrive que le mari désireux de divorcer de sa femme ne soit pas informé de son état. Dans ce cas, les intermédiaires féminines dans cette affaire attendent que l'enfant soit né avant de faire part à la femme de sa répudiation.

<sup>19</sup>Les relations extra-conjugales sont admises par la société touarègue, aussi bien pour les hommes que pour les femmes, à condition cependant de rester discrètes.

<sup>20</sup>À Abalak, nous avons rencontré un homme qualifié de la sorte par la communauté. Nous avons appris son statut en racontant à notre famille d'accueil qu'un jour, il s'était adressé à nous en plein milieu de la rue, afin de nous donner une forte somme d'argent.

L'envie de la femme enceinte est appelée *tara* en langue touarègue, terme qui signifie à la fois « amour », « besoin » et « volonté ».

Si l'on retrouve cette importance accordée aux envies de grossesse en Europe avec la même nécessité de les satisfaire pour éviter les marques disgracieuses et les fausses couches, elle serait plutôt rare dans les sociétés non occidentales qui mettent davantage l'accent sur les interdits alimentaires, mais aussi sexuels et comportementaux, durant la grossesse (N. Belmont, 1978). En revanche, on ne trouve pas parmi les Touaregs la croyance occidentale qui veut que « la grossesse est un état hors norme » dans le sens qu'une femme enceinte (qui n'a plus ses règles) est une « femme dérégulée » qui a des « envies dérégulées » ou, pire, commet des actes contraires aux règles sociales<sup>21</sup>.

En fait, les Touaregs n'attribuent pas les envies à la mère qui les transmet au fœtus en raison du lien symbiotique existant entre les deux corps, mais au fœtus qui les exprime à travers la mère. Tels les morts qui demandent une aumône pour le salut de leur âme dans l'Autre-Monde, l'enfant à naître peut manifester son désir d'un objet ou d'un aliment précis par l'intermédiaire des rêves de la personne qu'il sollicite. L'absolue nécessité de satisfaire les envies du fœtus, ainsi que d'éviter de causer du tort à la femme enceinte, s'explique ici par la nature de la première âme, *iman*, dont il est doté *in utero*.

#### *Corps, âmes, conscience et émergence de la personne*

En effet, chez les Touaregs de l'Azawagh, cette âme est liée à la faculté de ressentir ses désirs, passions et émotions, désignée par l'expression *təlla n tafrit n iman*, litt. « le fait de posséder la sensation de l'âme ». Le terme *tafrit* vient de la racine *FRY* signifiant « ressentir, souffrir ». Par extension, *tafrit* désigne également le malaise ou une maladie légère. Parallèlement, l'âme *iman* englobe la capacité de ressentir l'offense de l'âme appelée *təlla n təkma n iman*, litt. « le fait de posséder le mal de l'âme »<sup>22</sup> provoquée par des actes et paroles considérés comme déshonorants, vexants ou effrayants. Si les mouvements de la première âme relèvent de l'ordre de la sensibilité et du ressenti, la seconde âme-souffle attribuée hors du ventre maternel est, elle, associée à la faculté de percevoir consciemment ces mêmes désirs, passions et émotions, ainsi que le « mal de l'âme ». Ces deux facultés doubles, nommées par les mêmes termes

<sup>21</sup>G. Delaisi de Parseval, S. Lallemand (2001 : 92) ; F. Loux (1978).

<sup>22</sup>Le mal infligé à l'âme et la faculté de le ressentir porte en touareg le même nom *təkma n iman*.

*tafrit n iman* et *təkma n iman*, sont au cœur de l'exigence fondamentale de la « maîtrise de soi » (*iduf n iman*) chez les Touaregs. Maîtriser son corps, ses désirs et émotions, ses paroles et ses actes passe nécessairement par la sensation de soi et par la perception de soi qui permettent d'opérer par la suite un choix éclairé dans ses réactions en fonction de la réalité présente et de maîtriser ainsi les mouvements de l'*iman* et les manifestations physiques aux émotions, désirs, offenses etc. Si la capacité du ressenti (ou sensibilité) est acquise dès le terme du quatrième mois *in utero*, la faculté de perception renvoie à l'émergence de la conscience, désignée en touareg par le terme *anəsəfrəy* qui signifie littéralement « le fait de faire sentir mutuellement et renvoie au même champ sémantique *FRY* (« ressentir, souffrir »), comme le terme *tafrit*. Or, la conscience émerge précisément au moment de l'attribution de l'âme-souffle qui va de pair avec la première prise de conscience, à savoir celle de la mort. L'attribution de l'*infas* va aussitôt déclencher la montée de lait, substance à laquelle il est intimement lié<sup>23</sup> et qui constitue, à travers l'allaitement, la première réponse pour maîtriser le mouvement de l'âme et du corps de l'enfant, qui, saisi d'effroi, se met à pleurer. Comme pour l'*iman* porté par le sang provenant de la mère et du père, l'*infas* est nourri par le lait qui prend le relais du sang et constitue également une substance maternelle et paternelle.

L'identité spirituelle d'une personne comprend ainsi deux principes vitaux, attribués par Dieu, mais portés et nourris par deux substances, le sang et le lait lié au souffle, dans leur double composante masculine et féminine. Les deux âmes renvoient respectivement à la sensation et à la perception de soi. L'intégration des deux âmes va de pair avec l'émergence de la conscience qui est au fondement de la maîtrise de soi, désignée par le terme *iduf n iman* signifiant littéralement le « maintien des âmes »<sup>24</sup>. Cette maîtrise de soi passe chez les Touaregs par un juste équilibre de ces facultés de sensation et de perception, au risque sinon de provoquer le déshonneur. Une personne qui se montre sensible, qui a de la sensibilité est une personne qui possède *tafrit n iman*. C'est une qualité positive qui est aussi traduite par l'expression « avoir un cœur blanc »

---

<sup>23</sup>Il est intéressant de constater que les Touaregs de l'Adagh au Mali pensent que le processus de la lactation est générée par la respiration de la mère (C. Figueiredo-Biton, 2001).

<sup>24</sup>La notion de conscience fondée sur l'articulation des deux âmes explique également que les rêves liés à la première âme, lorsque celle-ci quitte le corps pour rejoindre le monde onirique, relèvent du domaine de l'inconscient et permettent de vivre des situations impensables dans la réalité.

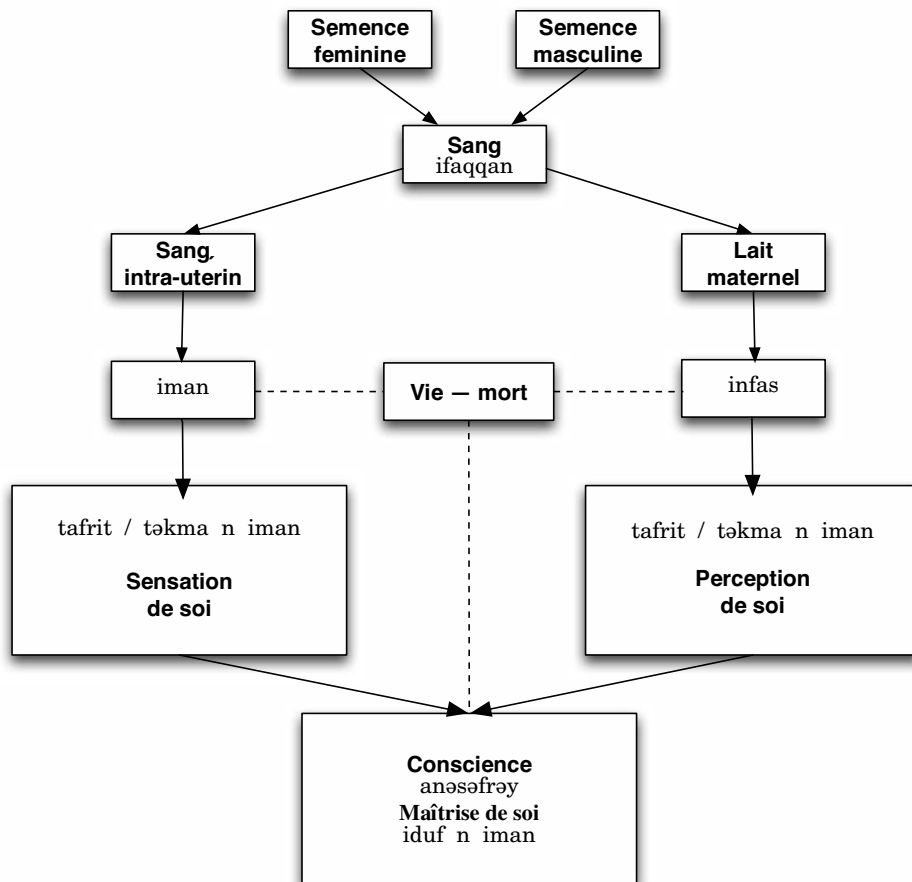


Figure 2.3 : Conception de l'identité spirituelle

(*illa ul mallan*). Mais s'il est bon d'être affecté, il faut se garder d'être trop sensible. Quelqu'un qui possède un excès de *tafrit n iman* a une « âme légère » (*iman ifasusnen*) ou une « âme ouverte » (*iman ənnolammen*). La personne ne manifeste généralement que des bonnes intentions, possède beaucoup de compassion et peut être de ce fait imprudente et naïve. Avoir une âme légère et ouverte provoque aussi la distraction et des troubles de la mémoire (*iba n təlla n eyaf*), on dit que la personne oublie facilement des choses. Celui qui a l'âme légère fait fréquemment des « actes manqués » (*izulelan*) et des lapsus (*šimədægga*). On dit dans ce cas par ailleurs que « la bouche précède la personne pour dire la vérité » (*azar-k imi-nak s tidet*).

À l'inverse d'une âme légère, il y a des personnes qui ne possèdent pas assez de *tafrit n iman*, qui sont insensibles, qui ont un « cœur noir » (*illa ul kawalan*) ou un « cœur dur » (*ul issohan*). Une personne au « cœur noir » est généralement animée par de mauvaises intentions et fait aussi preuve de peu de compassion, ne sera pas affectée par la mort d'un proche, par exemple.

Selon les Touaregs, la qualité de *tafrit n iman* est à la fois une qualité innée inscrite dans le caractère (*alxal*) de la personne, et une affaire d'éducation. En tant que qualité innée, elle renvoie à l'hérédité par l'intermédiaire du sang et du lait qui nourrissent les âmes. En ce sens, elle renvoie à la noblesse en tant que rang de naissance et en tant que comportement. Autrement dit, la juste sensibilité des âmes est l'apanage de l'homme et de la femme noble et libre, *ələlli / tələllit*, qui est censé(e) avoir une juste dose de *tafrit n iman*, d'être ni trop sensible, ni insensible. Le fait de se laisser guider par ses âmes, litt. « aimer / désirer son âme » (*igi n tara n man-net*), ses passions et ses émotions n'est pas bien vu, car une personne digne doit être capable de « tenir son âme ». Celui qui ne se maîtrise pas est dit « incapable de tenir son âme » (*wər ifreg iduf n iman-net*). Cette personne va, par exemple, se laisser envahir par les larmes ou se mettre à crier lorsqu'elle apprend le décès d'un proche. Mais il est tout aussi mal vu de ne rien sentir, de manquer de sensibilité. Quelqu'un qui apprend la mort d'un proche peut laisser échapper quelques larmes, et réagira, par exemple, en tombant malade de tristesse, en étant saisi d'un malaise, d'une fièvre. Les larmes sont considérées comme une expression naturelle de la tristesse (*təkenzert*), mais il ne faut pas les laisser couler à flot, car cela veut dire que l'on ne se guide pas, on ne guide pas son âme, et en même temps on ne guide pas son corps.

En même temps, les Touaregs pensent que le corps porte les marques des sentiments. Quelqu'un qui est triste aura le « front plissé » (*təkannart*

*təlikamat*); on dit aussi qu'«il porte le chagrin entre ses sourcils» (*təla təkenzert gər anara-net*); à l'inverse, celui qui a «le front ouvert» (*təkanert in-olam*) ou qui a les «sourcils droits» (*anara-net səradan*) éprouve de la joie (*tədwit* ou *saday*). D'une manière générale, les Touaregs pensent que les «nouvelles de l'âme» (*isalan n iman*) se lisent sur le visage, raison pour laquelle il convient littéralement de voiler ses sentiments. Le voile de tête masculin, mais aussi féminin, et les gestes codifiés qui s'y rapportent sont étroitement liés à la maîtrise de soi et à l'honneur (H. Claudot-Hawad, 1993b). Quand on interroge un Touareg sur le pourquoi de cette maîtrise de soi, il dira qu'il ne faut pas être transparent aux autres, qu'il ne faut pas afficher ses défauts, mais cultiver une part de secret : «Si tu deviens transparent aux autres, tu es complètement dévoilé. Tu ne peux plus agir en fonction des attentes de la société, de ta place dans la société. Si tu te montres trop, les gens vont te connaître et te classer. Si tu ne maîtrises pas tes sentiments, tes expressions et tes réactions, la société le fera à ta place<sup>25</sup>.» Ainsi, quand une personne commence à réagir sans se maîtriser, on le rappelle à l'ordre en lui disant littéralement «voile ton âme!» (*əstər iman-nak*), expression qui signifie également «protège ton honneur».

Si l'on se laissait aller à juger cette exigence de la maîtrise de soi, on serait tenté de la considérer comme une contrainte lourde obligeant une personne à constamment refouler ses sentiments. En fait, le discours des Touaregs n'est pas celui-là, car pouvoir se maîtriser est considéré comme une liberté, celle de pouvoir «se guider» et choisir «en toute âme et conscience» ses réactions et ses actions. La notion de maîtrise de soi associée à la liberté d'action est au cœur des questions liées à l'honneur. Il existe plusieurs catégories d'honneur chez les Touaregs dont deux catégories principales nommées *əllu* et *aššak*<sup>26</sup>. Pour

<sup>25</sup>Entretien avec A., quadragénaire des Aytawari Seslem, Tahma, août 1997.

<sup>26</sup>Parmi les autres catégories, il faut citer la notion d'*alhurma*, empruntée à l'arabe, qui renvoie au sacré et à l'origine sharifienne de la noblesse religieuse et représente plutôt une qualité propre à la personne de rang statutaire élevé (*ag ikket* ou *amatkul*), transmissible par l'intermédiaire du corps et certains rites. Du côté profane et relativement indépendant du rang social, *sarhaw* représente le prestige, la gloire et la renommée d'une personne «aimée de tous» et est également transmissible. La notion d'*əzzəbun* désigne la dignité du corps, dans sa démarche, ses gestes, ses postures, sa voix etc. et concerne surtout les femmes. Celle d'*əllu* engage l'honneur individuel à travers l'excellence du comportement et la générosité envers les «protégés» (*šiləqawen*, les «pauvres»), tandis qu'*aššak* concerne l'honneur collectif et exige la conformité aux codes de la bienséance en vigueur dans la société. Sur le plan de l'image idéale de soi, le terme *əstəqel* désigne l'estime de soi qui empêche par exemple de

les Touaregs de l'Azawagh, *ələllu* désigne un comportement noble, honorable qui se traduit par le fait de faire du bien aux autres, de se montrer généreux envers ses protégés et de s'engager pour leur défense. La notion d'*ələllu* signifie également le fait d'être libre au sens social du terme et les termes d'*ələlli* ou au féminin *tələllit* qui renvoient à cette notion d'*ələllu* signifient ainsi à la fois « homme ou femme noble » et « homme ou femme libre ». L'*ələllu* engage l'honneur individuel et caractérise la personne qui possède de la compassion, de la sensibilité et un « cœur blanc ».

La notion d'*aššak* traduit aussi l'idée de l'honneur collectif, de la capacité de se conformer aux codes de la bienséance qui engage l'honneur de la personne en tant que membre de la société. Un homme qui divorce par exemple d'une femme et réclame qu'on lui restitue le don nuptial, la *taggalt* — même si l'islam lui permet de réclamer ce don — manque d'*aššak*. Or, ce qui est intéressant chez les Touaregs, c'est qu'*aššak* est tributaire de *tafrit n iman*, au point où l'expression « manquer d'*aššak* » est un synonyme de « manquer de sensibilité » (*iba n tafrit n iman*). Quelqu'un qui n'a pas assez de *tafrit n iman*, qui ne peut sentir convenablement les conséquences, y compris émotionnelles, de ses actes ou paroles, ne peut pas réagir comme il faut et risque de manquer d'honneur<sup>27</sup>.

La société touarègue se réfère encore à la notion d'âme quand il s'agit de la maîtrise de soi au niveau du défi et de l'offense de l'honneur. C'est à ce niveau qu'intervient la seconde qualité nécessaire pour « tenir son âme », qualité que les Touaregs appellent le « fait d'être sensible à ce qui fait du mal à l'âme » (*illa təkma n iman*). Avoir du *təkma n iman* est bien vu, car la personne va pouvoir se rendre compte qu'on a offensé son honneur. Ne pas avoir assez

---

répondre à une provocation de la part d'un individu qui n'est pas égal en honneur. La notion d'*əttəkəbur* en est le corollaire négatif, à savoir un sentiment exagéré de sa propre grandeur, l'idée de fierté qui amène à refuser certaines tâches nécessaires car jugées indignes de soi. Nous reviendrons sur certaines de ces catégories, en l'occurrence sur les concepts d'*alḥurma* et de *sarhaw* qui jouent un rôle important dans les rites.

<sup>27</sup>La notion d'*iman* est également en rapport avec le concept de *takarakit*, terme signifiant à la fois « réserve », « retenue » et dans certains contextes, on peut également le traduire par le terme de « pudeur » et de « honte ». Le manque de *takarakit* (*iba n takarakit*), c'est-à-dire le manquement au respect, le manque de réserve et de retenue est censé être causé par un manque d'éducation chez l'enfant et par une tendance « égoïste » ou « narcissique » chez l'adulte qui se nomme *təggəma n iman*, litt. « l'admiration de l'âme ». Un adolescent qui chique du tabac devant un aîné ou un enfant qui interrompt une conversation d'adulte manque de *takarakit*, car il admire son âme au point de nier les autres, de faire ce qui lui plaît sans égards pour les autres.



de *təkma n iman* est au contraire considéré comme négatif, car cela empêche la personne de réagir convenablement et de défendre son honneur. La qualité de *təkma n iman* est nécessaire pour prendre conscience que son honneur est menacé ou offensé et être par la suite capable de réagir au moment où il faut et par les gestes qu'il faut. En revanche, cette capacité ne doit pas non plus être excessive, sinon la personne risque d'être trop susceptible. Celui qui possède trop de *təkma n iman* est trop affecté par les paroles et les actes des autres, sans être capable de juger si ces paroles et ses actes peuvent réellement l'atteindre compte tenu de son rang statutaire, et quels sont les enjeux que cela implique. Quelqu'un qui est trop susceptible, qui présente un excès de *təkma n iman*, va se sentir menacé dans son honneur devant des personnes qui ne sont pas égales en honneur, par exemple. Ainsi, ses réactions ne vont pas être en adéquation avec la situation et ne seront pas conformes au code de l'honneur. Comme pour l'excès de *tafrit n iman*, la sensibilité, l'excès de *təkma n iman* met en péril la notion de choix, tributaire de la perception des mouvements de l'âme.

Une partie essentielle de l'éducation touarègue consiste à faire acquérir cette « maîtrise de soi »<sup>28</sup> qui est d'autant plus exigée que la personne occupe un rang statutaire élevé. Or, le fœtus possède la première âme qui lui permet, déjà, de ressentir désirs, émotions et offenses, mais sans être en mesure de les percevoir consciemment, ni de les maîtriser. Pour cela, il lui manque, bien sûr, des capacités telles que le discernement, ainsi que l'expérience. Mais, avant tout, il est encore dépourvu de conscience. C'est cette incapacité du fœtus à « tenir son âme » qui est la raison pour laquelle il faut donc absolument éviter de le frustrer, de l'effrayer ou de l'offenser, afin de ne pas mettre en péril son intégrité<sup>29</sup>. Or, cette intégrité est d'autant plus menacée que l'honneur est en

---

<sup>28</sup>C. Figueredo-Biton (2001 ; 2003) décrit d'une manière détaillée les différentes méthodes éducatives employées par les Touaregs de l'Adagh, afin d'acquérir cette « maîtrise de soi » et montre très bien combien cette maîtrise de soi passe par une prise de conscience des processus émotionnels liés aux processus physiologiques. L'équilibre est assuré notamment par une régulation thermique et la logique sous-jacente à ces processus paraît très compatible avec la conception des âmes et de la conscience en rapport avec l'honneur et les affects que nous décrivons ici.

<sup>29</sup>Cette exigence s'applique donc surtout au fœtus doté d'une âme, autrement dit à partir du moment où la grossesse commence à être reconnue par l'entourage. Dans certaines sociétés berbères et arabes, des notions de personne comparables semblent être à l'origine du « prix du sang » du fœtus (S. Walentowitz, 1998). D. Jacques-Meunié (1964) rapporte que chez les Berbères de l'Atlas marocain et les Bédouins d'Arabie et de Jordanie, l'avortement involontairement provoqué par un tiers était jugé par le droit coutumier comme un meurtre

jeu, en particulier celui qui engage un homme et une femme mariés. Ne pas respecter la future mère de son enfant revient aussi à menacer l'enfant et par conséquent la part de soi qu'elle porte en son sein. Ici, les notions fondamentales de la personne, ainsi que le code de l'honneur s'inscrivent dès la vie intra-utérine dans le corps et l'âme de l'être émergeant. Et suivant cette même logique, il devient compréhensible pourquoi on dit que les enfants illégitimes (*iniba*, sg. *anibaw*), les enfants « sans pères », sont généralement épargnés par les fausses couches et naissent à terme. Comme s'il leur manquait une partie de l'âme *in utero* et donc de sensibilité, « les bâtards s'accrochent », car rien, ni frustration ni déshonneur, ne peut les atteindre. De même, une fois né, l'enfant illégitime, qui est extrêmement mal venu dans la société touarègue, est par définition incapable de se comporter comme un être humain digne de ce nom, car il agit d'une manière inconsciente, contraire au code de l'honneur. Ces représentations confirment l'idée selon laquelle le père joue, conjointement avec la mère, un rôle structurel dans la nature des deux âmes portées et nourries par les substances bisexuées que sont le sang et le lait<sup>30</sup>. Au-delà des considérations d'ordre moral et relatives à la religion qui condamnent les enfants illégitimes, le bâtard se situe à la limite de la frontière de l'humain et représente la négation du système de valeur inscrit dès la vie intra-utérine dans l'identité spirituelle de la personne.

### *Les âmes et les affects dans le corps*

Avant de clore ce paragraphe, nous souhaitons apporter quelques précisions quant à la localisation des deux âmes dans le corps. Comme dans nombre de sociétés musulmanes, par exemple chez les Berbères de Kabylie, les composantes spirituelles en tant que support des affects et de la conscience sont chez les Touaregs de l'Azawagh en rapport avec les deux organes principaux que sont le foie et le cœur. Mais sur ce plan, on constate que l'on ne peut pas faire une distinction entre les deux âmes qui seraient respectivement liées à l'un ou à l'autre de ces organes, comme on ne peut pas faire une distinction entre un principe purement végétatif et un principe pensant. Le foie est lié à l'angoisse

---

passible de la *diya* du fœtus qui était équivalente à la moitié de celle d'un adulte quand il s'agissait d'un garçon et d'un quart s'il s'agissait d'une fille. Chez les Bédouins, ce prix représentait pas moins de 50 chamelles pour un fœtus mâle.

<sup>30</sup>Rappelons que le premier sang de l'enfant résulte de la transformation des semences paternelle et maternelle et véhicule des traits héréditaires, physiologiques et morales, de deux géniteurs et de leurs parents respectifs.

et à l'amour maternel, l'expression « le foie l'a trouvé » (*igraw-tat tasa*) signifie qu'Untel a peur. D'une personne qui a tendance à être angoissée on dit encore qu'« elle a le foie », *tasa tat-təhat*. Précisons qu'il s'agit ici plus de l'angoisse, car la peur se dit *iksud*, qui veut dire aussi la crainte dans le sens de « respect », comme dans la crainte de Dieu, par exemple. De plus, il existe un terme pour dire « effroi », *tərammeq*, qui est liée à une source d'angoisse extérieure à la personne. Par ailleurs, le foie est synonyme d'amour maternel, de sentiments affectifs envers les enfants. Comme chez les Berbères, le foie représente plus généralement le siège de l'affectivité et renvoie à *tara n imərwən*, c'est-à-dire l'amour des parents. Chez les Touaregs, c'est un organe féminin et l'appellation *tasa* est synonyme de « ventre » dans certains dialectes de l'ouest où il renvoie à la parenté utérine. Comme siège de l'affectivité, *tasa* renvoie également au sentiment de compassion, *taḥanint*. La compassion est un sentiment propre aux hommes et aux femmes, mais est considérée comme un sentiment féminin par excellence. Il renvoie à la générosité et à la protection et par-là au rôle de la femme comme maîtresse de tente, responsable du foyer en tant que femme-pilier qui est comparée au piquet central de la tente ; elle est associée à la culture, par opposition à l'*əssuf*, l'espace non domestiqué qui est le domaine de l'extérieur, masculin, lié aux esprits. Sur le plan du corps, *taḥanint* est transmis par le lait maternel (cf. chapitre 3). Ce sentiment de compassion, dans son acception globale et non au sens restreint d'amour maternel, renvoie également au cœur.

Le cœur est, quant à lui, associé dans un premier temps à la faim et à la soif, « rafraîchir son cœur » (*səsməd ul*) signifiait en langue touarègue « calmer sa faim ou sa soif ». Ensuite, le cœur renvoie à la volonté et au courage dont il est synonyme : « avoir du cœur » (*təlla n ul*) signifie « avoir du courage ». À l'inverse, quelqu'un qui est lâche « n'a pas de cœur » (*wər illa ul*). Le courage est une qualité masculine et signifie avant tout oser affronter l'adversaire pour défendre l'honneur, sans mesurer s'il est plus fort ou pas. Chez les femmes, la même expression « avoir du cœur » signifie plutôt être généreuse, avoir de la compassion. L'expression « son cœur s'est levé » (*inkar-du ul-net*) signifie ainsi qu'une personne est saisie par la passion. Elle se met, par exemple, brusquement à chanter en écoutant de la musique qui lui plaît. Dans ce contexte, le cœur et l'âme sont synonymes. Une personne qui se laisse guider par sa seule passion, par ses désirs, fait preuve « d'amour / ou de désir de son âme » (*tara n iman-net*). Une personne qui est guidée par ses désirs et ses passions est guidée par *iblis*, le Tentateur. Celui-ci intervient également quand la personne

est en colère ou si elle est amoureuse. L'amour-passion est nommée *tara n iblis*, tandis qu'on dit « Iblis est rentré en lui » pour dire que quelqu'un est en colère (*alham*)<sup>31</sup>.

### *Autres principes spirituels*

Aux côtés des âmes, la personne possède bien entendu d'autres composantes immatérielles liées aux facultés intellectuelles, dont celle nommée *əgərri*. Ce terme dérive de la racine *GR* signifiant à la fois « discerner, apercevoir, remarquer, faire attention à, fixer le regard sur, comprendre » (Gh. Alojaly *et al.*, 1998 : 96). La notion d'*əgərri* désigne ainsi la faculté de discernement et de compréhension qui distingue l'être humain des animaux également dotés d'une âme. Sur le plan de la conscience, dont elle peut être par ailleurs un synonyme, elle joue un rôle dans l'élaboration des choix opérés suite à la sensation et à la perception de soi. De même, elle renvoie à la notion d'*anəzgom* qui se rapporte à l'esprit, à la réflexion, à la pensée et à la conscience morale. L'enfant naît avec *əgərri* qui lui permet, par exemple, de reconnaître sa mère longtemps avant de maîtriser la parole. Cependant, la raison peut aussi quitter la personne. Une personne atteinte de folie n'a plus d'*əgərri*, perte qui peut la réduire à l'état animal, de sorte qu'elle finira attachée à un piquet comme un chameau ou un petit veau.

En revanche, les animaux possèdent comme les humains une autre faculté mentale que les Touaregs nomment *tayəttay*. Le chacal est intelligent, malin, voire rusé, on dit qu'il a du *tayəttay*. Un enfant qui vient de naître n'a pas encore de *tayəttay*. Le concept de *tayəttay* est lié à la nourriture, en particulier à la consommation de lait, puis de viande. « Une personne qui n'a pas bu du lait ou mangé de la viande pendant quarante jours verra son *tayəttay* diminuer » dit un adage. Pour la même raison, les Touaregs expliquent le fait que les femmes sont généralement plus intelligentes que les hommes, parce que le lait, ainsi que les meilleurs parts de viande leur sont réservés. C'est également la raison pour laquelle l'enfant doit téter le lait de sa mère pendant deux ans, c'est-à-dire pendant toute la période où le développement de son corps et de son esprit n'est pas encore achevé. Mais au-delà de ce délai, le développement

---

<sup>31</sup>Il existe d'autres expressions traduisant le rapport du cœur avec les affects. Un « cœur frais » (*ul isammedan*) et un « cœur mou » (*ul ilamedan*) sont des équivalents du « cœur blanc », tandis qu'un « cœur chaud » (*ul ikussan*) et un « cœur dur » (*ul issohan*) correspondent au « cœur noir ». Voir à ce sujet également l'analyse ethnolinguistique de J. Drouin (1990)

de son *tayəttay* risque de se bloquer par un excès de lait maternel. Sur le plan du corps, *tayəttay* est associé au cerveau qui porte le même nom que la moelle, *əkəlkəl*, différent de la moelle épinière (*ləqqen*). C'est la raison pour laquelle on donne la moelle des animaux à manger aux enfants, car elle est censée favoriser le développement de leur *tayəttay*. La morve est en revanche la substance antithétique de la moelle : « Untel n'a que de la morve dans sa tête » signifie qu'il est stupide.

Enfin, le principe de *tayəttay* est lié à l'apprentissage par l'acquisition d'un savoir théorique et par l'expérience et l'imitation. Un enfant qui n'a pas de *tayəttay* met par exemple sa main dans le feu tant qu'il n'en a pas l'expérience, tandis qu'un enfant qui a *tayəttay* répète les paroles entendues par les adultes, signe de son « intelligence ». Les animaux ont du *tayəttay*, car preuve en est qu'on peut leur apprendre des choses, les dresser. Contrairement à *əgərri*, *tayəttay* est variable et mesurable d'une personne à une autre. Les deux principes sont liés à la tête (*eyaf*).

Le rapport entre l'identité spirituelle de la personne et les os (*eyasan*, sg. *eyas*) qui renferment la moelle reste difficile à déterminer, mais quelques représentations laissent penser qu'ils renferment le siège de l'individualité. Par opposition à la chair, instrument éphémère de la vie d'ici-bas, les os représentent la partie impérissable de la personne, ce qui perdure au-delà du temps jusqu'au moment de la résurrection (voir chapitre 5). L'expression « posséder en os » (*təla s eyas*) signifie posséder en bien propre et corrobore l'idée selon laquelle les os sont le siège de l'individualité. Le poème suivant, attribué au poète et guerrier Efellan (XIX<sup>e</sup> siècle), suggère qu'ils renferment l'essence de l'être dans sa totalité, responsable de ses actes le jour de la résurrection :

<i>nak, iman-nin in məšš-inay</i>	Moi, mes âmes sont pour Dieu.
<i>elam-in in tilliaden</i>	Ma chair est pour les filles.
<i>əyasan-in, wər əssenay</i>	Mes os, je ne sais pas,
<i>kud aljənnat wala temsay.</i>	s'ils sont pour le Paradis ou l'Enfer.

Sur le plan du corps, les os constituent la force (*assahat*), dont le lait, puis la viande, sont les principaux éléments constitutifs. Ils renvoient à la fois à la moelle / cerveau vecteur des facultés intellectuelles et à la moelle épinière d'où proviennent la semence féminine et le sperme comme porteurs de l'hérédité maternelle et paternelle et substances génératrices du sang et du lait qui nourrissent les deux âmes, sources de vie dispensées par Dieu et sièges des facultés de sensation et de perception de l'individu dans sa double dimension consciente et inconsciente.

## 2.4 La grossesse

### 2.4.1 Les premiers signes et l'annonce de la grossesse

L'état de grossesse est désigné par deux principales expressions chez les Touaregs de l'Azawagh : « faire un ventre » (*igi n tadist*) et « avoir un prétexte, un argument » (*təlla n əlyədər*)<sup>32</sup>. La première formule est la plus commune, mais la seconde est considérée comme plus élégante. Elle fait allusion au fait que l'état de grossesse permet à la femme d'obtenir en principe tout ce qu'elle désire. On utilise également un terme dérivé de l'arabe, *təhmal*, signifiant « elle porte ». Enfin, quand la grossesse est très avancée, on dit « elle est proche » (*təhoz*), sous-entendu que la femme est proche de son terme.

Le premier signe de la grossesse est en principe l'arrêt des règles. Il marque la première étape de l'embryogenèse nommée *wan adayan* (« celui du caillot ») qui correspond aux premiers quarante jours de la grossesse où l'embryon se trouve encore à l'état liquide, puis coagulé. La seconde étape de la grossesse correspond à la solidification et au début du développement du corps du fœtus, processus accompagné par des nausées. Cette seconde étape est nommée *wan təniti*, celui des nausées du début<sup>33</sup>. Les nausées de la femme confirment la grossesse soupçonnée dès l'arrêt des règles.

Chez les Touaregs de l'Azawagh, il n'existe pas de rite d'annonce de la grossesse. La nouvelle est discrètement révélée par la femme aux parentes les plus proches, si elle réside dans le même campement que les siens. En principe, elle se confie à ses sœurs, même si elle n'est pas encore très sûre de son état. Elle peut, par exemple, dire qu'elle n'a pas « vu du sang » depuis un certain temps. Elle peut en parler également à sa mère, puis à ses servantes, surtout si son état est accompagné de malaises. Enfin, la femme peut se confier à ses « amies » (*šimidawen*), c'est-à-dire à ses parentes proches de même génération, qu'il s'agisse de cousines croisées ou de belles-sœurs avec lesquelles elle entretient des relations à plaisanterie, ou de cousines parallèles, considérées comme

---

<sup>32</sup>Le terme se retrouve dans l'expression *ewat-tat əlyəde* qui signifie « elle a eu un accident ».

<sup>33</sup>Ce terme renvoie peut-être à la racine *NT* signifiant « être commencé, commencer ; être solidement fixé, être enraciné » (Gh. Alojaly *et al.*, 1998 : 257). Il s'agit d'un terme pan-berbère qui désigne par exemple chez les Chleuhs de l'Anti-Atlas (N. Boucher, 1998) ou chez les Ouargli (J. M. Delheure, 1985) les « envies » qu'éprouvent les femmes enceintes les premiers mois de la grossesse.

des « sœurs ». D'une manière générale, les femmes sont rapidement au courant de la grossesse d'une connaissance, qu'elle soit proche parente ou pas.

Si la femme ne réside pas auprès des siens, elle en informe généralement elle-même son mari, mais seulement après qu'elle soit absolument sûre de sa grossesse, soit généralement au terme de trois mois. À un stade plus précoce, le mari est souvent mis au courant par l'intermédiaire de sa grande sœur qui est toujours une confidente privilégiée pour un homme. La sœur use pour ce faire de phrases euphémiques comme « est-ce qu'Unetelle ne te cache pas quelque chose ? »

En revanche, la grossesse n'est jamais évoquée « publiquement », surtout en présence d'hommes ou de personnes (aînés, alliés) envers lesquelles il convient d'afficher une attitude de réserve et de dignité. Les parents masculins proches, père, grands-pères et frères, de la femme ne sont pas non plus ouvertement mis au courant de cette affaire. Nous avons recueilli de nombreux témoignages où des hommes nous racontaient leur ignorance jusqu'à la naissance :

« Nous étions, mon grand-frère et moi, en train de préparer du thé et de causer avec notre petite sœur. À un moment, elle se lève et disparaît dans la maison. Une heure après, notre vieille *taklit* vient vers nous et dit : « Vous avez trouvé un petit étranger ». Nous ne savions pas qu'elle était enceinte et nous n'avions absolument rien remarqué. »<sup>34</sup>

Cette ignorance du côté des hommes est aussi décrite par le motif de la « perte de vue » des femmes durant les déplacements nomades. Autrefois, bon nombre d'enfants naissaient pendant la transhumance, à l'abri d'un arbre et d'une natte-paravent. Pendant ces déplacements, les hommes précédaient souvent de quelques kilomètres le cortège des femmes. Et l'accouchement faisait arrêter ces dernières sans que les hommes en soient informés et jusqu'à ce que ceux-ci s'en rendent compte par eux-mêmes. Mais à ces discours et expériences qui font de l'accouchement et de la grossesse une affaire féminine, se juxtaposent un certain nombre de représentations selon lesquelles l'état d'une femme enceinte transparaît aisément aux yeux de certains hommes. Bien que les femmes de la noblesse religieuse soient dissimulées derrière un voile, une natte ou un palanquin (cf. chapitre 4), certains prétendent pouvoir deviner une grossesse ne serait-ce qu'en regardant la main d'une femme tenant son voile ou simplement en entendant sa voix. L'ignorance des hommes relève dans la société touarègue davantage d'une ignorance construite qui contraste avec les

---

<sup>34</sup>Entretien avec A., quadragénaire des Aytawari Seslem, Abalak, mars 1997.

multiples égards exigés de la part de l'entourage, et en particulier des hommes, vis-à-vis de la femme enceinte.

#### 2.4.2 Le déroulement de la grossesse

En effet, chez les Touaregs, la femme enceinte doit être traitée avec beaucoup de respect et précautions, car «son âme et celle du fœtus sont aussi fragiles qu'un œuf suspendu à un fil près d'une pierre exposée au vent». Nous avons déjà noté dans le sous-chapitre consacré aux fausses couches l'importance accordée à la satisfaction des envies de la femme, et aux attitudes qui consistent à l'épargner et à la tenir à l'écart des dangers et des émotions négatives. À ces tentatives d'éviter de frustrer la femme enceinte renvoie un nombre réduit d'interdits en ce qui concerne son alimentation et son comportement. En principe, rien n'est formellement interdit à la future mère. Seulement, il convient que celle-ci ne consomme pas trop d'aliments «chauds», car la grossesse est un état «chaud» en raison du sang qui ne s'évacue plus comme lors des menstrues. Plus qu'en temps normal, on veille à la santé de la femme en surveillant son équilibre alimentaire, et par-là son équilibre thermique. Généralement, il est conseillé aux femmes de consommer beaucoup de lait frais et de la viande.

Dans beaucoup de sociétés, il est généralement admis que la femme réduise les travaux domestiques durant sa grossesse, surtout pendant les derniers mois. Généralement, il faut éviter de porter des choses lourdes ou de faire des gestes trop brusques. Le droit au repos est permanent chez les femmes de la noblesse religieuse. En effet, celles-ci disposaient autrefois de nombreuses domestiques et présentaient une opulence corporelle importante en raison de la pratique du gavage, de sorte qu'elles n'étaient guère astreintes aux travaux physiques (voir chapitre 4). Si cette situation a aujourd'hui changé pour beaucoup d'entre elles, certaines femmes des grandes familles Inesleman ont réussi à garder ce privilège. Dans la société traditionnelle, la grossesse ne change par conséquent rien aux attitudes déjà très favorables aux femmes touarègues de l'Azawagh. Celles-ci se disent seulement encore plus choyées durant les derniers mois de la grossesse, plus précisément à partir du moment où elles rejoignent le campement de leurs parents. À partir de ce moment, elles apprécient le fait d'être dispensées de leurs responsabilités de «maîtresse de tente» qu'elles endossent parmi leurs alliés. Celles qui sont aujourd'hui obligées de travailler, ont la chance de retrouver cette *dolce vita* au moment de leur grossesse.



La grossesse se vit en principe discrètement et n'est pas ponctuée par beaucoup de rites spécifiques. C'est seulement au terme du troisième et du sixième mois que la femme pratique des protections magiques. Ces protections consistent à ingérer des extraits de textes religieux écrits sur une planchette lavée ensuite avec de l'eau. Au bout du troisième ou dans le courant du quatrième mois, c'est-à-dire au moment où la formation du corps s'achève et qu'il finira par être animé grâce à l'attribution de la première âme (*iman*), la femme enceinte « boit » l'*alburda*. Il s'agit de l'œuvre écrite par un savant berbère de l'ouest, *Al Busari*, au XIII<sup>e</sup> siècle, et qui est récitée dans beaucoup de sociétés maghrébines et sahariennes au chevet des malades et sur les tombes<sup>35</sup>. Au terme du sixième mois, c'est-à-dire quand l'enfant est censé posséder définitivement une forme humaine et peut recevoir sa seconde âme, *infas*, en cas de naissance prématurée, la future mère boit des extraits du Coran, voire le Livre entier. Ces protections magiques marquent donc des paliers fondamentaux de la gestation et du développement immatériel du fœtus et assurent un déroulement heureux de la grossesse. Celle-ci est imaginé comme une lente progression du parcours intra-utérin durant lequel le fœtus est censé descendre (lentement) du haut vers le bas de l'utérus. Les enfants qui restent en position haute, pour descendre ensuite soudainement vers le bas, peuvent être à l'origine d'une grossesse difficile et provoquer des complications à la naissance. Dans le même ordre d'idées, un enfant prématuré est appelé « un enfant qui n'a pas atteint son lieu » (*barar wər newey edag-net*). Les douleurs de l'accouchement (*telawet n amzor*) proprement dites sont provoquées par un mouvement rotatoire de l'enfant. Avant de franchir le seuil de la vie, il est censé tourner sept fois dans la matrice. Si c'est un garçon, il tourne vers la droite, tandis qu'une fille tourne vers la gauche.

## 2.5 La naissance, « *amzor* »

### 2.5.1 L'accouchement

En langue touarègue, la naissance est désignée par le terme *amzor*. Ce terme comprend à la fois l'accouchement, la naissance biologique au sens de délivrance jusqu'à l'expulsion du placenta, et la période de réclusion post-partum. Chez les Inesleman de l'Azawagh, elle est d'une durée de deux mois. Ailleurs dans le monde touareg, comme dans l'Aïr, cette période ne compte

---

<sup>35</sup>E. Stronhal, 1992 : 290.

plus classiquement que quarante jours, tandis que les femmes touarègues de la région d'In Gall l'observent pendant trois mois. Les femmes de la *tawšit* des Issherifan dans l'Azawagh attendent même jusqu'à six mois avant de rejoindre de nouveau leurs maris.

Le début de la période d'*amzor* est marquée par l'accouchement dit « entrée d'*amzor* » (*igguz n amzor*). D'une femme qui vient d'accoucher on dit qu'elle vient d'entrer en *amzor* (*təggaz amzor*). Le moment des relevailles est nommée « sortie d'*amzor* » (*agamad n amzor*). Dans le même champ sémantique, la parturiente est appelée *tanamzart* durant toute la période de réclusion. La naissance englobe donc chez les Touaregs un temps beaucoup plus long que dans nos sociétés qui identifient la venue au monde à la naissance biologique. Chez les Touaregs, la naissance n'est véritablement achevée qu'au terme de la naissance sociale, marqué par la première sortie de la mère et du nouveau-né hors du campement (*ayiwān*)<sup>36</sup>.

L'accouchement, au sens biologique, est assimilé à une pathologie. « Unetelle est malade » (*təmandamt təfray*) est l'expression consacrée pour signifier qu'une femme est en travail. « Unetelle est guérie » (*təmandamt təzzay*) veut dire que le placenta est sorti et que la parturition est terminée. L'expulsion du placenta peut aussi être assimilée à un second accouchement, nommé la « guérison du placenta » (*təməzzgit tan šimedden*). Ici, la définition de l'accouchement se recoupe avec celle qui en est donnée dans nos sociétés.

Pour donner la vie à un enfant, la femme touarègue rejoint toujours le foyer de ses parents, quel que soit le nombre d'enfants dont elle est déjà la mère. L'importance de cette règle est très explicite dans le cas des femmes vivant aujourd'hui en milieu urbain. Bien que ces femmes bénéficient d'un minimum de structures sanitaires dans les villes, la grande majorité rejoint le campement familial en milieu nomade pour la naissance de leurs enfants. Nous connaissons même le cas d'une femme, épouse d'un ancien ministre faisant lui-même régulièrement des bilans de santé auprès d'un médecin en France, qui n'hésite pas à quitter la capitale nigérienne pour accoucher auprès de sa mère dans le Nord du pays. En général, la femme enceinte s'installe auprès des siens deux à trois mois avant le terme approximatif de la grossesse. Si elle et son mari habitent en milieu nomade, elle emmène avec elle ses biens personnels nécessaires (habits etc.) et les animaux laitiers dont elle a l'habitude de boire

<sup>36</sup>Ce terme désigne aussi la maisonnée et la famille au sens large. Dans le contexte sédentarisé, il correspond à la concession.

le lait<sup>37</sup>. Par contre, elle laisse la tente et le lit à son époux et aux enfants qui resteront auprès de leur père<sup>38</sup>. Son époux est chargé d'envoyer chez les parents de sa femme une ration de vivres (céréales, thé, sucre) suffisante pour couvrir le séjour de naissance.

Dès que la femme ressent les douleurs de l'accouchement, ses parentes proches l'installent sur un lit où « elle se repose » (*təsənfə*) jusqu'à ce que la naissance approche. Durant la première phase de la parturition, la nouvelle fait venir un nombre important de femmes de la parenté et du voisinage qui s'installent dans la tente, serrées les unes contre les autres. Elles y resteront jusqu'à la délivrance, soutenant la parturiente par des prières et autres formules magiques censées assurer une issue heureuse à l'événement. Elles récitent en particulier les sourates 36 (Yâ-Sin) et 67 (Al-Mulk) du Coran, comme le font beaucoup de musulmans au chevet des malades et des mourants. On informe également une forgeronne attachée à la famille de la future mère. Celle-ci se tient en principe dans la partie nord de la tente, réservée à l'accouchement et la période post-partum. Quand la naissance est imminente, la forgeronne ou, à défaut, une descendante d'esclave, démonte le lit nomade, mais laisse en place la natte-paravent qui l'entoure. Autrefois, cette natte était installée de façon permanente. Aujourd'hui, aussi bien en milieu nomade qu'en milieu sédentaire, elle n'est mise en place qu'à l'occasion d'une naissance. La natte-paravent délimite un espace clos au sein de la tente, toujours fermé au nord, le côté des génies, et ouvrable, selon les moments de la journée, vers l'est, l'ouest et le sud. La parturiente se tient à l'intérieur de cet espace, le regard tourné vers le sud, c'est-à-dire la direction bénéfique dans la cosmogonie touarègue. C'est paradoxalement la raison pour laquelle c'est le côté nord qui est réservé aux accouchées. Ce qui importe ici est en effet la direction du regard. Il ne convient pas de regarder le nord, ce qui oblige la femme par conséquent à se tenir de ce côté de la tente, afin de pouvoir se tourner vers l'intérieur de l'espace do-

---

<sup>37</sup>Dans les nouveaux centres urbains comme Abalak et Akoubounou, la plupart des familles gardent encore des vaches, voire des chamelles à l'intérieur des concessions. Nous avons noté, par exemple, le cas d'une femme qui a fait venir l'une de ses chamelles d'Akoubounou pour toute la durée de son séjour de naissance auprès de sa mère à Abalak.

<sup>38</sup>La femme d'honneur, celle qui possède l'*ezzəbun*, doit laisser le lit conjugal et la tente. Si elle emmène son lit cela veut dire qu'elle a l'intention de divorcer de son mari. Mais, même dans ce cas, si elle a des enfants qui resteront auprès du père, elle ne prendra avec elle que son lit et leur laisse la tente « maternelle ». En revanche, si l'homme a de l'honneur, *aššak*, il renvoie la tente à sa femme en cas de divorce.

mestique, en direction du sud. Dans l'Air, la logique adoptée est différente, mais l'idée reste la même. En effet, chez les Touaregs de l'Air, il importe que la femme se tienne dans la partie sud pour accoucher (D. Casajus, 1987).

La femme enfante toujours à même le sol, soit sur une couche de sable propre apportée à cet effet, soit sur une vieille natte ou couverture. Dans l'Azawagh, les femmes accouchent en principe allongées sur le côté, le dos tourné vers le nord, les jambes fléchies et soutenues par une femme qui s'assoit devant ses pieds. Une autre femme lui soutient parfois la tête. Les femmes font aussi des prières et formules de protection en posant leurs mains droites sur le sommet de la tête de la parturiente. En général, l'accouchement proprement dit n'est accompagné à l'intérieur de la natte-paravent que par un nombre très restreint de femmes. Il s'agit en principe de la forgeronne chargée de recueillir l'enfant et d'une ou de deux femmes âgées, dont souvent la mère de la parturiente. L'expulsion du fœtus n'appelle aucune intervention directe sur le corps. Dans l'Azawagh, il n'existe pas de sage-femmes en tant que catégorie socio-professionnelle spécialisée et détenant un savoir-faire codifié. En milieu nomade, chaque femme mûre est une aide potentielle à la naissance. Seule la forgeronne, parfois remplacée par une servante, effectue certains gestes spécifiques, notamment ceux qui ont trait au cordon ombilical et aux souillures natives. Car c'est elle qui recueille l'enfant, qui coupe le cordon avec son couteau et qui enterre le placenta et le sable chargé de sang et de liquide amniotique à quelque distance de la tente ou de la maison. L'enterrement de ces produits est un geste extrêmement discret, exécuté par la forgeronne seule ou avec l'aide d'une ou de deux autres femmes, en principe celles qui ont assisté la parturiente à l'abri de la natte-paravent. Les autres femmes présentes à l'intérieur de la tente ne voient jamais le placenta. Et surtout, aucun homme n'est censé les apercevoir, au risque sinon de « détester sa femme » (*iksān tantut-net*) par la suite. Les hommes doivent par ailleurs tous se tenir à l'écart de cet événement des plus intimes dans la vie d'une femme touarègue.

Lors de l'accouchement, la femme garde toujours l'ensemble de ses habits composés d'un pagne double (*tari*) et d'un petit pagne qui fait office de sous-vêtement (*afər*). Ensuite, la femme de l'Azawagh porte une longue tunique (*takatkat*) qui la couvre jusqu'aux chevilles. Les habits que la femme porte au quotidien sont en principe en coton noir. Dans les milieux aisés, ils pouvaient être autrefois en étoffes d'indigo (*aləššaw*). La tête est recouverte d'un voile en indigo, usé dans la vie de tous les jours, neuf pour les jours de fête. Autour des épaules, la femme porte un grand pagne blanc ou bleu clair (*əṣəgər*). Son

corps et surtout ses parties intimes ne doivent pas être découverts lors de la naissance, car cela attirera le regard avide et dangereux des génies. Celles-ci sont en principe des génies féminins censées prendre place à l'intérieur de la tente. Pour cette raison, il est bon que la tente soit déjà remplie de femmes dès la manifestation des premières douleurs de l'enfantement. Les génies femmes viennent dans le but d'échanger le nouveau-né contre un enfant génie nommé *azdər*. Ce terme dérive de la racine *ZDR* et signifie littéralement « réplique (imitation exacte), double, copie » (Gh. Alojaly *et al.*, 1998 : 367). Il s'agit ici de l'équivalent du changelin connu en Europe. La ressemblance avec l'enfant humain est parfait, mais les yeux sont grands ouverts, son regard dérive vers le haut et ses jambes sont raides. Il ne fait pas les mouvements typiques du nouveau-né et ne pleure pas comme un petit d'homme. De plus, toute sa tête est molle, comme si « toute sa tête était fontanelle » (*eyaf kul imos tələkka*).

Lorsque la sortie du bébé est imminente, la forgeronne passe ses mains sous les habits et recueille l'enfant. Étant donné son rapport avec l'âme-souffle, il est considéré comme normal et souhaitable que l'enfant crie ou éternue à la naissance. Mais on ne fait rien pour provoquer ce premier cri (*əwənəqqi*) / éternuement (*tašrək*) s'il ne vient pas de lui même. Ceci est compréhensible si l'on se rappelle qu'il est associé à la parole de l'ange de la mort qui provoque toujours l'effroi, sauf dans les cas où l'enfant naît sourd.

La forgeronne coupe rapidement le cordon ombilical à hauteur des genoux du bébé. Traditionnellement, elle ne pratique aucune ligature préalable. Elle tient l'enfant à deux mains, jusqu'à ce que tout le sang soit écoulé. Ensuite, elle enveloppe l'enfant dans un pagne qui le recouvre entièrement jusqu'à la tête. Le bébé est lavé à l'eau tiède (surtout en saison froide) par la forgeronne ou une servante, ou les deux à la fois. Mais, dans certaines familles, il ne reçoit aucune toilette à l'eau jusqu'au septième jour. Il ne s'agit que d'une toilette simple, sans adjonction de plantes ou autres substances. Contrairement aux frottements vigoureux connus dans d'autres sociétés africaines, la manipulation du petit corps est très douce. C'est également le cas lors de la toilette rituelle que nous analyserons dans le dernier chapitre de la thèse.

L'enfant est déposé sur une natte de sol près de sa mère ou sur les genoux d'une autre femme présente à l'accouchement. Dès que le sable a été nettoyé des souillures natives, la forgeronne et/ou la servante remontent le lit de l'accouchée qui y prend aussitôt place. Aujourd'hui, le haut du lit entouré de la natte-paravent est souvent protégé d'une moustiquaire et fermé par des pans de tissus supplémentaires qui sont autant de protections contre les génies et les

regards. Le nouveau-né est placé sur le lit, devant le ventre de sa mère qui fait ainsi écran contre le côté nord des génies. Nous verrons plus loin qu'un certain nombre de gestes symboliques viennent protéger l'enfant durant les sept premiers jours de son existence où il est censé être particulièrement fragile.

La venue au monde d'un nouveau-né n'est accompagnée par aucune manifestation ouverte de joie, qu'il s'agisse d'une fille ou d'un garçon. Généralement, c'est une femme ou un homme d'origine servile ou la forgeronne, donc une personne qui est libre de parole, qui annonce à l'entourage proche l'arrivée d'un « étranger » (*anaftay*) ou d'une « étrangère » (*tanaftayt*). Comme pour annoncer la venue d'un visiteur dans un campement, « Vous avez trouvé un étranger » (*təgrawam anaftay*) est la formule consacrée, prêtant ainsi à confusion, surtout si certains parents ne sont pas au courant de la grossesse. Lorsqu'on apprend la nouvelle d'un accouchement, les gens disent le plus souvent qu'« Untel a trouvé un enfant » (*mandam igraw barar*).

### 2.5.2 Naissances difficiles

Si la naissance tarde à venir, les femmes de l'assistance ont recours à un certain nombre de remèdes selon les causes identifiées. Si les difficultés sont attribuées à un excès de chaleur (*eziz* ou surconsommation d'aliments « chauds »), les femmes lui administrent des médicaments traditionnels considérés comme « froids ». Pour une accouchée, on mélange du mil pilé cru (*tədda*) avec de l'oignon haché. À l'inverse, un excès de « froid » est rééquilibré à l'aide de produits « chauds ». Dans le cadre d'un accouchement difficile, on fait tremper la queue d'une chamelle dans de l'eau que l'on donne à boire à la parturiente. En outre, elles font préparer des remèdes magiques parmi lesquels figurent en premier lieu des protections islamiques nommées *əlhəjab*. En plus des prières et formules qu'elles prononcent elles-mêmes, elles peuvent d'abord faire appel à un savant, *əlfəqi*, pour qu'il confectionne une eau bénite de versets coraniques. Cette eau sera bue par l'accouchée, afin de faciliter la délivrance. Dans le même but, mais à titre préventif, certaines femmes portent également un livre religieux (*əlkəttab*) attaché autour du cou durant le temps du travail. Si ces remèdes ne parviennent pas à la faire accoucher rapidement, les femmes demandent à la femme le nom de la personne qui lui a causé du mal (*təkma*). Certaines femmes prononcent à ce moment le nom de la personne, d'autres préfèrent « le dire dans leur cœur ». En aucun cas, elle n'est forcée de le dire si elle ne le souhaite pas. Pour soigner une « blessure de l'âme », on fait ingurgiter par la parturiente un mélange de poudres d'ocre (*təməzgit*), utilisées pour les vélums

des tentes, et du mil pilé cru. Si l'accouchement tarde toujours, l'assistance propose à la parturiente de faire venir son mari. La seule évocation de cette éventualité, vécue comme honteuse en une telle occasion, suffirait souvent à accélérer le processus. Mais la raison principale invoquée pour expliquer ce procédé n'est pas celui de faire honte à la femme, mais réside là encore dans l'idée que le mari a sans doute blessé son épouse lors de la grossesse, par des propos ou des actes contrariants. On fait donc venir l'époux pour que sa conjointe lui pardonne. Autrement dit, les Touaregs font appel à ce que l'on nomme en anthropologie de la naissance des rites de confession (P. Erny, 1988). Cependant, contrairement à la majorité des sociétés à travers le monde, ce n'est pas la parturiente qui doit avouer les fautes, notamment l'adultère, qu'elle aurait commises durant la grossesse, mais la femme est ici invitée à dénoncer ceux, et en particulier, les hommes qui lui ont fait du mal. De ce fait, l'on devrait plutôt parler ici de « rites de dénonciation ». Pour assurer le bon déroulement de l'accouchement, la parturiente doit pardonner à la personne responsable de son mal. Dans certains cas graves, le mari doit offrir de l'eau à son épouse qui est censée la boire à même la main. Sans faire appel à un tel rite de réconciliation — qui apparaît fréquemment lors de l'accouchement dans les sociétés traditionnelles (P. Erny, 1988), les Kel Fadey de la région d'In Gall donnent à boire à la femme qui tarde à accoucher une eau qui a coulé sur une épée de prestige (B. Worley, 1991) transmise en voie utérine exclusivement<sup>39</sup>. Si le sens de ces rites est le même que partout ailleurs, à savoir rétablir l'ordre social et cosmique et ici réparer l'honneur, afin que l'enfant puisse naître, c'est-à-dire prendre la place qui lui revient, la situation est inversée sur le plan du genre. Ce n'est pas la femme qui menace cet ordre, mais bien l'homme.

Enfin, c'est parfois le placenta qui tarde à sortir. Mais il faut souligner que les Touaregs tolèrent un délai beaucoup plus long que le personnel médical occidental. En effet, tandis que chez nous il est considéré comme normal que le placenta soit expulsé au bout d'une période qui va d'une trentaine de minutes à une heure, les femmes touarègues s'inquiètent seulement au terme de plusieurs heures d'attente. Un délai de trois heures est encore considéré comme normal. En revanche, elles ne tirent jamais sur le cordon ou essaient de détacher manuellement le placenta. Le remède le plus couramment utilisé est de faire respirer à la femme du tabac, afin que celle-ci éternue un bon coup.

---

<sup>39</sup>Chez les Kel Air, on égorge un animal et on encercle la femme avec le sang de celui-ci.

### 2.5.3 Naissances singulières

Les Touaregs de l'Azawagh ne semblent pas faire grand cas des naissances singulières, qu'il s'agisse de naissances multiples, de présentation par les pieds ou le siège, ou encore d'enfants nés coiffés, c'est-à-dire en conservant une partie des membranes fœtales sur la tête. Nous n'avons pas relevé des représentations relatives à ces cas, ni mêmes noté des termes, expressions ou représentations spécifiques, ni heureuses, ni malheureuses, quant à ces naissances comme c'est le cas ailleurs (N. Belmont, 1971)<sup>40</sup>. La venue au monde de jumeaux est considérée comme un événement positif, témoignant d'une force génésique particulière de la femme et de la bénédiction de Dieu. De ce fait, il faut multiplier les gestes protecteurs contre les mauvais esprits et *tagaršak*. Souvent, la naissance de jumeaux n'est pas annoncée pendant la phase liminale des sept premiers jours jusqu'à la nomination. Si un des deux jumeaux meurt durant cette période, on ne révèle pas qu'il s'agissait de jumeaux.

Si les Touaregs de l'Azawagh ne marquent pas particulièrement ces naissances singulières, ils réservent en revanche un traitement spécifique aux enfants nés avant terme. Bien que la petite taille et le petit poids de ces enfants soient généralement le signe de leur prématurité, ils ne sont pas simplement assimilés, comme dans d'autres sociétés africaines, à des enfants de petit poids<sup>41</sup>, mais bien à des enfants nés avant la fin de la grossesse fixée à neuf mois. Les Touaregs de l'Azawagh désignent le prématuré par plusieurs expressions, à savoir « un enfant qui n'est pas achevé » (*barar wa wər nənda*), « un enfant qui n'est pas mûr » (*barar wa wər nəḡḡa*), « qui n'a pas atteint son heure » (*wər newed alwaq-net*) ou « un enfant qui n'a pas atteint son lieu » (*barar wa wər newed edag-net*). Les deux premières expressions signifient que l'enfant n'est pas parvenu à son plein développement, aussi bien sur le plan corporel que « psychique ». En effet, le terme « mûr » (*iḡḡa*) dérive de la racine *ḡ* qui couvre un champ sémantique assez proche du terme « mûr » en langue française : « qui est parvenu à son plein développement », mais aussi « qui fait preuve de matu-

<sup>40</sup>Ce qui ne veut pas forcément dire que ces représentations n'existent pas en pays touareg. Chez les Touaregs de l'Adagh (Mali), E. ag Sidiyene (1994 : 163) rapporte que les enfants nés coiffés sont nommés par un terme signifiant « il porte un voile », (*əkənbus*) ; le terme désignant un enfant né posthume, *ašakkanbaš*, dérive de la même racine. Enfin, le mot *zəbbərəzzt*, signifie « donner naissance à des jumeaux de même sexe », synonyme d'éventrer (p. 146).

<sup>41</sup>Selon le médecin et ethnologue A. Epelboin (communication personnelle), le concept d'« enfants prématurés » seraient absent dans les sociétés africaines subsahariennes.



rité, de sagesse », « qui est en mesure de faire quelque chose ». En touareg, on emploie également le terme *ijja* pour parler d'un fruit mûr, mais aussi pour dire que la cuisson d'un aliment est terminée. Si l'expression « ne pas arriver à son heure » fait référence au temps de la gestation comme dans notre qualificatif « naître avant terme », l'idée que l'enfant prématuré « n'a pas atteint son lieu » intègre en revanche une dimension spatiale qui fait allusion à la descente progressive du fœtus du haut vers le bas de l'utérus.

Dans le cadre de la théorie de la procréation exposée au début de ce chapitre, un enfant prématuré est un enfant né vivant après six mois de gestation au minimum. Outre sa petite taille et son faible poids, il présente souvent des difficultés respiratoires en raison de la fragilité de son « souffle », ainsi que des difficultés à téter. Ces deux difficultés sont liées, car nous avons vu que chez les Touaregs de l'Azawagh, il existe une corrélation entre le souffle et le lait maternel dont la montée est déclenchée par l'attribution de l'âme-souffle à l'enfant. D'après les Inesleman, un enfant né durant le septième mois de gestation a des chances de survivre, tandis qu'un enfant qui voit le jour dans son huitième mois vit rarement, car il possède difficilement l'*infas*, l'âme-souffle. En effet, nous avons vu que contrairement à l'âme *iman* qui anime le corps du fœtus à quatre mois, cette seconde âme est censée être insufflée aux mois impairs, soit à sept ou à neuf mois.

Pour que l'enfant survive en dépit de ces difficultés, pour lesquelles il n'y a pas de solution immédiate — comme la respiration ou l'alimentation artificielles pratiquées dans nos systèmes de soins — il est impératif qu'il grandisse rapidement. Pour l'y aider, les femmes touarègues ont mis au point un traitement original, motivé par l'extrême fragilité qui caractérise la peau des enfants nés avant terme. La grand-mère maternelle ou une autre femme proche de la mère du prématuré<sup>42</sup> lave le corps de celui-ci deux fois par jour, dans la matinée (*ayora*) et en fin d'après-midi (*takəst*), avec de l'eau contenant de l'*aggar*, c'est-à-dire des gousses finement pilées de l'*Acacia nilotica* (*təggart*). Avant d'être incorporée à l'eau, qui est à température ambiante, la poudre est tamisée à travers un tissu. Il faut que l'*aggar* se dilue complètement dans l'eau et ne contienne pas de particules grossières, afin de ne pas blesser le nouveau-né. Celui-ci n'est pas submergé dans l'eau, mais on se contente de froter délicatement

---

<sup>42</sup>L'accouchée ne touchant en principe pas l'eau pendant la période post-partum, une autre femme préfère se charger de ce traitement.

ment sa peau en essayant de bien faire pénétrer le produit<sup>43</sup>. Certaines femmes n'utilisent d'ailleurs qu'une faible quantité d'eau pour diluer cette poudre et en enduisent le corps du prématuré. L'opération se déroule dans l'intimité de la tente, à l'abri absolu du vent considéré comme très nocif pour la santé du nouveau-né. Afin de l'en protéger, l'enfant est isolé au sein de la natte-paravent (*šitək*) qui entoure le lit de l'accouchée durant la période post-partum. Selon les femmes, la peau du prématuré est ainsi traitée pendant une durée de sept jours qui correspond à la période liminale entre le jour de la naissance et le jour où l'enfant reçoit un nom, ou durant toute la période où l'enfant aurait encore dû séjourner dans le ventre maternel. L'objectif de ce soin est de renouveler la peau du prématuré : « L'*aggar* fait sortir la peau molle du nouveau-né ; petit à petit, la peau sort et une nouvelle peau bien forte apparaît en-dessous. » Le traitement est jugé très efficace et permettrait à l'enfant de grandir rapidement.

Une autre naissance singulière est celle qui fait suite à plusieurs aînés morts *in utero*, mort-nés ou morts avant le sevrage. Dans ce cas, les femmes de l'assistance pratiquent un rite magique au moyen d'une marmite en terre cuite. De nos jours, ces marmites ont disparu<sup>44</sup> et sont remplacées dans ce rite par des canaris d'eau. Immédiatement après la naissance, après avoir coupé le cordon ombilical, mais sans attendre la sortie du placenta, la forgeronne place l'enfant à l'intérieur du récipient et commence à la casser, afin de libérer l'enfant. S'il s'agit d'un garçon, celui-ci portera toute sa vie le surnom de « tesson », *ewel*. Si c'est une fille, elle sera appelée de la forme féminine *tewelt*. Le nouveau-né reçoit également un nom musulman le jour de sa nomination, mais celui-ci ne sera pas utilisé au profit de ce surnom qui marque un destin particulier. Aussi, on ne lui rasera jamais la tête jusqu'au moment du sevrage. Si l'enfant le demande lui-même, montrant par là qu'il a désormais suffisamment d'esprit (*tayəttay*), on peut les lui raser avant cet âge. Ainsi, contrairement aux autres enfants, le petit *ewel* et la petite *tewelt* sont toujours hirsutes. Seules quelques mèches du front sont autorisées à être coupées, mais non rasées. « Il ne doit pas ressembler aux autres enfants », disent les femmes, « il ne faut pas qu'il ait l'air d'un petit enfant ».

---

<sup>43</sup>De manière générale dans l'Azawagh, les nouveau-nés ne sont pas submergés dans l'eau lors de leur toilette, ni frottés vigoureusement avec du savon ou autres produits. La femme qui lave l'enfant installe celui-ci sur ses pieds et tibias, laissent couler de l'eau sur le petit corps et le frotte délicatement en insistant sur le visage et la tête, les mains et les pieds, le sexe et les orifices du corps.

<sup>44</sup>Pour la cuisine, on utilise aujourd'hui des marmites en aluminium.

## 2.6 Les sept premiers jours

### 2.6.1 Gestes protecteurs et soins au nouveau-né

Durant les sept premiers jours, un ensemble de gestes est censé protéger le nouveau-né contre les génies mal intentionnés. Quand l'enfant et la mère sont installés dans le lit, une femme (jadis la forgeronne) place un couteau près de la tête du nouveau-né, généralement caché sous le grand coussin conjugal en cuir. Le couteau n'est par contre jamais placé entre la mère et l'enfant, mais du côté sud, c'est-à-dire devant l'enfant, au-dessus de sa tête ou à côté de lui. Le bébé reste nu jusqu'au septième jour, mais sa tête est recouverte d'un petit bonnet ou à défaut par un tissu, car c'est l'endroit privilégié par lequel s'infiltrent les génies. Il ne sera jamais laissé seul jusqu'à la fin de la période post-partum, de peur que les génies ne le remplacent par un changelin. Pour les mêmes raisons de protection contre les entités de l'autre monde, double du monde des humains, on garde le méconium de l'enfant sur un plateau caché sous le lit de la mère, durant les sept premiers jours suivant la naissance.

À l'exception du jour de l'accouchement, le nouveau-né n'est pas lavé durant la première semaine de son existence. Il ne reçoit aucun traitement particulier du corps, comme des onctions ou des massages. Par contre, la mère pratique quelques soins concernant les orifices et l'ouverture de l'ombilic. Elle gratte notamment à l'aide d'un couteau un morceau d'ocre rouge (*təməzgit*) et dépose chaque jour un peu de la poudre ainsi obtenue sur la plaie ombilicale. L'ocre rouge sert dans l'Azawagh à recouvrir la tente pour la protéger du soleil. Les femmes s'en fardent aussi le visage au moment des déplacements nomades. À la place de l'ocre rouge, certaines accouchées prélèvent un peu de saletés de leur bras, considérées comme protectrices, et la déposent sur la plaie ombilicale. D'autres utilisent de l'*aggar*, la poudre de feuilles de l'arbre *təggart* (*Acacia nilotica*).

Ensuite, la mère lui applique quotidiennement quelques gouttes de lait dans les yeux, et parfois aussi dans les oreilles, afin de prévenir les maladies affectant ces orifices du corps. Ces soins sont réalisés pour l'ombilic jusqu'au dessèchement. Lorsque le cordon ombilical tombe, il n'est ni jeté ni vraiment gardé. Souvent, la mère le coince entre les traverses et les nattes du lit ou entre le vélum et le piquet de la tente. Ainsi, il disparaît un jour de lui-même.

Durant les sept premiers jours, le nouveau-né dort exclusivement aux côtés de sa mère. C'est seulement à partir de sa nomination qu'il sera placé dans un berceau (*asakansakaw*) traditionnel. Les plus beaux exemplaires sont faits, tels une natte de lit, d'un tressage de tiges d'*afazo* (*Panicum turgidum*) et de



Figure 2.4 : Berceau simple fait de tiges de *tərza* (*Calotropis procera*). Le berceau du pauvre peut même être réalisé avec un simple sac de mil en fibres synthétiques. Abalak, novembre 1999.

liens de cuir, encadré par des branches d'arbre, et parfois colorés et bordés de franges en cuir rouge, bleu, vert et jaune. Le berceau est en général suspendu par des cordes en cuir entre les deux piquets centraux de la tente ou entre un piquet central et un piquet latéral, à côté du lit de la mère qui peut ainsi le balancer aisément, sans quitter son lit. Sa tête repose sur un petit coussin en cuir façonné et donné en cadeau par une forgeronne de la famille dès la naissance de l'enfant.

### 2.6.2 Les rites du premier jour

Dès que l'enfant est né, une femme d'honneur nommée *tamassarhayt* le prend sur ses genoux et lui chuchote l'appel à la prière dans l'oreille droite. L'appel est nommé *ayora* en touareg, terme qui signifie également le matin. La *tamassarhayt* qui consacre ainsi l'accueil du nouveau-né dans la communauté musulmane en général et dans celle des Inesleman en particulier, joue un rôle important dans tous les rites autour de la naissance et du cycle de vie féminin. Le terme vient du mot *sarhaw* qui signifie « honneur, considération, prestige, estime, gloire, beauté (de la femme), bien-être » (Gh. Alojey *et al.*, 1998 : 305). Selon les auteurs du dictionnaire, le terme dérive de la racine *R* signifiant

« aimer ». Et c'est effectivement la définition première que donnent les Touaregs d'une personne qui possède *sarhaw*, car on la dit « aimée et connue de tous ».

La même femme d'honneur pratique également peu de temps après la venue au monde un rite bien connu ailleurs dans le monde sémite, à savoir le frottement du palais (*ewet n anya*). Pour ce faire, les parentes de l'accouchée font appel, dans l'heure qui suit la naissance, à un homme pieux (*anəsləm*), honorable (*amassarhay*) et de bonne origine (*aləs ilan ələsəl*), pour mâcher une belle datte, de préférence rapportée d'un pèlerinage à la Mecque. À défaut, elle sera idéalement remplacée par une datte *Al Madeina* de la fameuse palmeraie d'In Gall. Car on dit que cette palmeraie serait, comme le nom l'indique, née d'une datte rapportée au XVII<sup>e</sup> siècle, par un descendant du Prophète, de Médine, la deuxième ville sainte de l'islam. Après avoir mâché la datte, l'*anəsləm* la dépose dans un petit récipient, puis écrit quelques versets coraniques sur une planchette en bois. Il lavera l'écriture avec une faible quantité d'eau et ajoutera l'encre qui s'écoule à la datte mâchée. Il peut aussi également lire quelques versets sur cette datte. Les versets proviennent en principe des sourates 55, 87 et 96, intitulées *Le Miséricordieux*, *le Très Haut* et *le Sang Coagulé*. Elles ont toutes trait à la Création, L'Enfer et le Paradis.

Le mélange datte, salive, eau avec versets coraniques — ces derniers donnant parfois leur nom à l'ensemble, *alayaten* — est apporté à une femme honorable, en général celle-là même qui a chuchoté l'appel à la prière dans l'oreille droite du nouveau-né. Elle lui frotera le palais à trois reprises avec la substance sucrée. Tout de suite après, une femme allaitante, elle aussi femme d'honneur, donne à l'enfant sa toute première tétée, avant l'allaitement maternel proprement dit. Parfois, c'est elle qui réalise également le rite de l'appel et le frottement du palais. En tous les cas, l'allaitement non maternel fait partie intégrante du rituel d'*ewet n anya*<sup>45</sup>. Au lieu de pratiquer successivement le

---

<sup>45</sup>Chez les Touaregs de l'Ahaggar, le lait entre également dans une préparation vraisemblablement utilisée pour le frottement du palais. G. Barrère (1987 : 166) rapporte que le nouveau-né ne reçoit jamais le colostrum, mais est nourri dans les premiers jours par un biberon en bois avec du lait de chèvre ou par une autre femme qui prendra soin de laver ses seins avant de permettre au nourrisson étranger de les téter. Les Kel Ahaggar lui administrent aussi un peu de beurre frais et un remède fait d'eau sucrée (dattes) qui « comporte de la manne de palmiers, des feuilles de romarin et de henné mises à macérer dans un petit toupet de tissu : on y ajoute quelques gouttes de lait... D'autres ajoutent en macération des feuilles de myrte, des graines de coriandre, de nigelle, de fenugrec, de la gomme-résine, des étamines de safran. Le premier jour le bébé doit boire environ la mesure d'un verre à thé de ce remède ».

frottement du palais et la mise au sein, la femme allaitante peut aussi presser quelques gouttes sur le mélange datte, salive, eau bénite ou entourer son mameelon de ce mélange et faire têter l'enfant par la suite. À défaut d'une femme allaitante convenable, on peut donner au nouveau-né le lait d'une esclave ou d'une chamelle. Dans les deux cas, il doit s'agir d'une esclave ou d'une chamelle « née dans le campement » (*taklit, talamt n tāsahut*), c'est-à-dire dont les origines sont connues.

Il est impératif que la tétée ait lieu le plus vite possible, car, dit-on, « il faut éviter que le palais du nouveau-né se refroidisse ». Un enfant dont le palais s'est refroidi après la naissance restera dans l'imaginaire touareg un enfant chétif, sans force ni appétit, et il présentera des difficultés ou des retards dans l'apprentissage de la parole.

## 2.7 Le traitement de l'accouchée

### 2.7.1 La chambre-lit de la réclusion

La jeune mère reçoit comme le nouveau-né un traitement particulier qui l'installe dans la période de réclusion post-partum. Plusieurs termes et expressions désignent le fait qu'une femme vient d'accoucher. Nous avons déjà mentionné la formule « elle est entrée en *amzor* » (*təggaz n amzor*). L'expression *təggaz amadal*, « elle est entrée en terre », fait, quant à elle, allusion au fait que la parturiente accouche à même le sol. Ensuite, on utilise également l'euphémisme « elle se repose » (*təsənfa*), tandis que les termes *abajan* et *tāsahawt* signifient plus directement « donner naissance ». Enfin, on peut également dire que « Unetelle a trouvé un étranger » (*təmandamt təgraw amagar*) ou tout simplement « Unetelle a trouvé un enfant » (*təmandamt təgraw barar*).

Nous avons vu que la forgeronne — ou à défaut une autre femme — qui l'aide au moment de l'accouchement, remonte le lit dès qu'elle a nettoyé le sol des souillures natives. Ce lit, entouré de sa natte-paravent et, de nos jours, fermé en haut à l'aide d'une moustiquaire, et parfois par un drap sur le devant, est transformé en un espace clos au sein de l'espace domestique que forme la tente. Il se trouve toujours dans la partie nord, bien que la femme installe habituellement son lit dans la partie sud. C'est dans cette chambre-lit que l'accouchée, la *tanamazart*, passera la totalité des deux mois d'*amzor*. Chez les Inesleman de l'Azawagh, et en particulier dans les familles de la noblesse religieuse, elle ne le quitte même pas pour faire ses besoins, car la femme se sert d'un « pot de chambre » (*abagez*), vidé par une servante ou une jeune

parente. Pour absorber l'écoulement du sang lochial, l'accouchée s'assoit sur une couche d'écorce pilée de *təggart*, l'*Acacia nilotica*, renouvelée plusieurs fois par jour par une servante.

### 2.7.2 Les nourritures de l'accouchée

L'un des gestes fondamentaux pour une jeune accouchée consiste à consommer aussitôt que possible, « dès qu'on entend l'enfant crier », une très copieuse bouillie de mil (*əliwa n amzor*) préparée par une femme spécialiste en la matière. Cette femme — qui était autrefois une servante et aujourd'hui une parente ou une femme d'origine servile qui entretient toujours des relations d'ordre familial avec la famille de l'accouchée — est reconnue pour ses capacités de piler rapidement et très proprement du mil qui doit provenir de la réserve des meilleures graines. La bouillie doit être préparée dès que l'opération du pilage est terminée, la farine de mil ne doit pas se refroidir. Elle doit rester impérativement à l'abri du vent et du soleil. La préparation culinaire suit la chaîne opératoire classique qui consiste à faire bouillir de l'eau, puis de verser progressivement la farine dans la marmite, après un temps de léger refroidissement de l'eau qui doit seulement frémir pour éviter que la farine ne coagule. À l'aide d'une grande spatule en bois, la femme doit remuer sans cesse le mélange jusqu'à ce que la bouillie soit cuite et d'une consistante parfaite, pas trop épaisse ni trop liquide, et sans grumeaux. Pour la préparation du repas de l'accouchée, on veille plus qu'à l'habitude à ce que la cuisson du mil soit complète, afin d'éviter qu'il ne provoque des maux de ventre. Selon les Touaregs, cette maladie connue sous le nom de *tagnut* est censée affecter facilement les parturientes. Elle est à l'origine de nombre de maux et fait partie des causes de certaines affections féminines dont l'infécondité.

La bouillie doit être consommée encore chaude par la jeune accouchée. Elle ne contient ni lait caillé, ni lait frais ou autres ingrédients, sucre par exemple. Le liquide doit être absorbé en grande quantité à l'aide d'une louche (*amula*), servi dans un grand récipient en bois (*ayəzu*) d'une capacité de plusieurs litres. Vers le milieu de la journée, la femme consommera dans l'idéal de la viande bouillie, mais ne contenant pas de sel, car le sel est censé provoquer des hémorragies utérines. Si elle n'a pas consommé de viande, elle prendra une autre grande tasse pleine de bouillie de mil le soir. S'il elle a pris de la viande à midi, elle pourra remplacer la seconde bouillie par du lait frais. Mais, en aucun cas, il ne faut manger simultanément de la bouillie de mil, de la viande et/ou du lait. Le régime de l'accouchée fonctionne sur le mode de la dissociation. Seulement au

bout d'un mois suivant la naissance, la femme qui le désire peut ajouter un peu de lait caillé dans sa bouillie. La viande est exclusivement consommée dans la journée, jamais le soir. Dans ce régime, l'accent est à la fois mis sur la qualité et sur la quantité des aliments. Manger de la viande tous les jours est considéré comme un luxe exceptionnellement réservé à l'accouchée. Cette viande doit en principe être fournie par le mari sous forme de moutons sur pieds, égorgés en général par un grand-frère de l'accouchée dans le cas du premier animal mis à mort le jour de l'accouchement et par des serviteurs ensuite. Mais dans la pratique, le frère prélève parfois l'animal du premier jour, voire les animaux suivants, de son propre troupeau, et laissent ceux qui ont été envoyés par le mari à sa sœur.

L'ensemble des nourritures<sup>46</sup> doit permettre à la femme, comme durant les années du gavage pratiqué autrefois sur des fillettes de sept ans, d'acquérir de l'embonpoint. Une femme doit à tout prix éviter de perdre du poids après un accouchement. Au contraire, dans le cas idéal, dit-on par boutade, « le ventre de la femme doit rester aussi gros qu'au dernier mois de sa grossesse. » Plutôt que de démontrer que le mari entretient bien son épouse, ce traitement doit dans la perspective des intéressés refléter le fait que sa famille s'occupe bien de sa fille. Le mari est en effet toujours censé bien respecter ses obligations à l'égard de sa femme, que celle-ci se trouve dans son campement ou dans celui de ses parents. Le séjour chez ces derniers est en fait mis à profit pour afficher que la famille de l'épouse traite la femme encore mieux que sa belle famille. Le poids du corps de la femme après sa période post-partum sert de mesure à cette compétition entre alliés.

La période post-partum est qualifiée par les femmes comme une période de repos complet, sinon comme une véritable cure. Selon elles, la réclusion de naissance permet à la femme de se refaire une beauté qui passe aussi par une blancheur exceptionnelle de la peau. Cette blancheur ne serait non seulement assurée par le fait qu'elle reste durant deux mois à l'abri du soleil, mais aussi paradoxalement par le fait qu'elle ne se lave pas tout au long de cette période.

### 2.7.3 Les restrictions de l'accouchée

Entre l'accouchement et les relevailles, la *tanamazart* ne porte pas de bijoux ni autres ornements, mais seulement des habits sobres, de préférence taillés

---

<sup>46</sup>Notons que l'on nomme l'ensemble des nourritures mais aussi vêtements destinés à l'accouchée et au bébé *izəmməzar*, terme dérivant là encore du terme *amzor*.



dans des tissus en indigo usagés. Car, dit-on, « une accouchée est particulièrement attirante aussi bien pour les hommes que les génies masculins » et elle doit absolument éviter d'accroître cet attrait par l'artifice. Par conséquent, elle ne porte pas non plus ni fards ni parfums, à l'exception de l'antimoine (*tazolt*) pour les yeux, considéré comme une protection contre les génies. Pour la même raison d'éviter que l'homme ne soit trop attiré par sa femme qui vient d'accoucher, celle-ci reste durant la période post-natale chez sa mère que le mari n'ose approcher. Sinon, disent certaines, il y a des hommes qui n'attendent pas le moment des relevailles pour « voir leurs femmes », sous-entendu qui tentent d'avoir des relations sexuelles durant le post-partum où ils sont proscrits.

La teinture d'indigo, à laquelle les Touaregs prêtent des vertus thérapeutiques, doit s'incruster dans la peau et la « protéger ainsi contre le soleil et le vent ». Ce traitement du corps par l'indigo, ainsi que la consommation de grandes quantités de bouillies chaudes, aideraient la femme à transpirer et à laver ainsi son corps. Selon les dires des femmes, l'accouchée prend ainsi des « bains de sueur<sup>47</sup> » et se purifie de l'intérieur. Dans le discours de ces femmes, la réclusion post-partum est vécue comme la meilleure occasion d'embellir. Le régime culinaire et la « cure d'indigo » associés à l'immobilité complète sont également appréciés parce qu'ils contribuent à ramollir la chair et à resserrer les parties génitales. « La femme redevient ainsi une jeune fille », disent nos interlocutrices. Enfin, la naissance d'un enfant est aussi censée être bénéfique à la chevelure féminine, les cheveux augmentant en nombre et poussant plus rapidement par la suite.

Tout au long des semaines de réclusion, « la femme ne doit pas toucher l'eau ». Cet état de fait est dans un premier temps expliqué par les préceptes de l'islam. En effet, la religion musulmane interdit à une femme menstruée ou accouchée de procéder à des ablutions rituelles et de prier tant que les écoulements sanguins persistent. De ce fait, une femme qui a ses règles ou une femme en période post-partum est dispensée des prières quotidiennes. Mais, selon les femmes touarègues de l'Azawagh, la raison principale de cette défense de toucher l'eau se situe au-delà de l'islam. Elles pensent en particulier que le contact avec l'eau d'une femme qui perd du sang et donc de la chaleur provoque des troubles gynécologiques par excès de « froid » et également d'hu-

---

<sup>47</sup>La sueur (*tarraft*) n'est pas considérée comme une substance sale. Dans les cas de fièvre, l'apparition de la sueur est considérée comme un signe de guérison. De manière générale, on dit que la sueur marque un soulagement du corps.

midité<sup>48</sup>. Ainsi, elle ne doit surtout pas laver ses parties génitales durant les deux mois qui suivent la naissance. Nous avons vu que l'ensemble des affections en rapport avec la vie génésique des femmes est nommé sous le générique « détérioration du dos » (*ayšud n aruru*). L'ensemble des soins et interdits prescrits à une *tanamazart*, le repos, l'immobilité, l'alimentation, l'évitement du contact intime avec l'eau etc. convergent vers ce but d'éviter ces « maux du dos » dus à une rupture d'équilibre sur le plan de la genèse des substances du corps (semence, sang menstruel, lait). Pour la même raison, la femme évite également de contracter d'autres maladies, notamment celles qui sont associées à la digestion. Le régime dissocié devrait éviter la *tagnut*, tandis que la régularité des repas toujours de même nature et de même composition éloigne le mal connu sous le nom d'*anayū*. Certaines plantes, comme l'armoise (*enalay-nidal*), infusées dans le thé, servent la même prévention. La pathologie d'*anayū* se manifeste sous forme de réactions diverses, en particulier par des irrptions sur le corps, diverses maladies de la peau, mais aussi des congestions du nez et des maux de tête.

Le fait qu'il s'agit en ce qui concerne la défense de « toucher l'eau » moins d'un interdit total que d'un évitement de ce contact avec certaines parties spécifiques du corps, apparaît également dans la toilette de la chevelure de l'accouchée, pratiquée le septième jour, au moment de la nomination. Le matin du septième jour, une forgeronne lave la chevelure de l'accouchée avec une eau adjointe d'une plante gluante, *adlaf*, puis la lui tresse par la coiffure dite *təyəluf* en fin d'après-midi. Comme nous allons le voir, cette coiffure est spécifique aux femmes en quarantaine et aux femmes en réclusion de divorce. Elle est censée être « vilaine » et consiste en tressage très simple, faite de quatre tresses latérales, une tresse circulaire au sommet de la tête, puis la petite tresse qui passe par le front derrière l'oreille. L'une des particularités de cette coiffure réside dans le fait que le cercle du sommet doit être tracé de façon imparfaite. Nous reviendrons en détail sur cette coiffure dans le chapitre 4, consacré entre autres au sujet des traitements de la chevelure féminine lors des différents rites de passage féminins.

---

<sup>48</sup>La même théorie de l'équilibre des contraires (chaud/froid, sec/humide) est à l'origine du fait que les Touaregs ne se lavent pas en cas de rhume.

#### 2.7.4 Les visites à la mère et au nouveau-né

Dans la société touarègue, les hommes entretiennent des relations d'évitement avec leurs beaux-parents (*idulan*), en particulier avec la belle-mère (*tadaggalt*). Un homme ne se rend ainsi jamais dans le campement de ses alliés, sauf dans des occasions exceptionnelles, comme une maladie grave ou un décès. De ce fait, le père ne rend pas non plus une visite officielle à son épouse et à son nouveau-né pendant toute la période durant laquelle celle-ci se trouve auprès des siens, pas même le jour de la nomination auquel il ne participe pas en règle générale. Ce n'est qu'au terme de la période de réclusion de deux mois que le père accueille son nouveau-né, le jour où son épouse vient le rejoindre dans son campement.

Par contre, s'il souhaite voir sa femme et son enfant avant ce terme, il peut lui rendre discrètement visite durant la nuit, comme il le ferait dans le cadre d'une visite galante (*arazog*). Dans ce cas, l'homme ne doit pas se faire voir de ses beaux-parents et disparaître du campement avant la levée du soleil (cf. chapitre 4). Il existe également des situations où les parents de la femme vivent dans le même campement que le mari. Le campement étant à la base une unité de résidence patrilocale, c'est par exemple le cas lors d'une alliance entre cousins parallèles patrilatéraux. Mais d'autres cas de figure sont fréquents, comme la mère de l'épouse qui vit auprès de son frère, à la fois oncle maternel et beau-père de sa fille. Dans ces situations, la femme rejoint la tente de sa mère pour l'accouchement et y demeure durant toute la période post-partum. Le père ne s'y rendra pas directement pour voir son nouveau-né, mais sa mère (réelle ou classificatoire) peut charger un enfant ou une servante pour le lui amener durant un court laps de temps (c'est-à-dire une dizaine de minutes). Le père le prend dans ses bras, caresse l'enfant et lui chuchote des mots doux<sup>49</sup>. Cette initiative concerne volontiers les pères qui sont connus pour avoir un sentiment d'affection particulière pour les petits enfants. Ce sentiment est nommé *əsməllu*, terme qui dérive de la racine *ML* signifiant « embrasser » et englobe l'affection qu'éprouvent certaines personnes, hommes ou femmes, pour les petits, y compris les petits animaux. Les pères qui ont

---

<sup>49</sup>Dans la société touarègue, la tendresse des hommes envers les enfants est très frappante. Il est fréquent de voir un homme non seulement avoir des interactions avec ses propres enfants et ceux de son entourage, mais aussi participer souvent activement au « maternage », par exemple en leur donnant à manger et à boire et en les couchant le soir. Nous ne développerons pas cet aspect remarquable de la socialisation des enfants, car la thèse se limite à la naissance proprement dite, et de cet événement, les hommes restent absents.

beaucoup d'*əsəmməllu*, qualité prisée dans la société touarègue, et qui sont âgés au moins d'une quarantaine d'années<sup>50</sup>, peuvent même se rendre près de la tente de la belle-mère et demander qu'on leur amène le bébé pour qu'ils puissent le voir et le chérir. En revanche, un homme plus jeune, même s'il a beaucoup d'*əsəmməllu*, n'osera pas le faire à cause de l'attitude de réserve et de pudeur qu'il est censé adopter envers sa belle-mère.

Cette initiative d'amener le nouveau-né chez le père n'émane jamais de l'épouse ou de la belle-mère du père elle-même. Dans tous les cas (visite nocturne ou présentation diurne du nouveau-né), le père ne voit jamais son enfant avant le septième jour après sa naissance, autrement dit avant sa nomination. Lorsqu'il le voit pour la première fois, on lui met l'enfant dans les bras, mais sans attendre de sa part aucune réaction particulière. En général, le père tient le nouveau-né quelques instants, le regarde et touche délicatement une main ou le visage sans dire un mot, puis il le rend à la personne qui l'a amené.

Contrairement à ce qui se passe dans d'autres sociétés, y compris certains groupes touaregs (G. Barrère, 1987), les visites rendues à la mère et au nouveau-né par l'entourage ne sont pas codifiées chez les Touaregs de l'Azawagh. Les femmes du campement peuvent venir saluer l'accouchée et jeter un coup d'œil sur le nouveau-né, mais elles n'y sont pas obligées. Rappelons également que les femmes du campement, qui sont généralement aussi des parentes de l'accouchée, viennent pour assister à l'accouchement lui-même. L'entourage féminin a donc déjà accueilli l'enfant dès le premier jour lors duquel une ou plusieurs femmes d'honneur pratiquent l'appel à la prière et le frottement du palais avec l'allaitement rituel. Dans les jours qui suivent l'accouchement, les femmes du voisinage peuvent ainsi passer saluer l'accouchée et s'enquérir de leur état de santé, mais sans aucun protocole. Ce n'est que le jour de la nomination qu'elles célébreront officiellement la venue au monde du petit.

Chez les Inesleman de l'Azawagh, les hommes et les femmes qui sont des partenaires matrimoniaux potentiels entretiennent des relations d'évitement. Nous allons décrire ces attitudes dans le chapitre 4 de cette thèse. Pour l'instant, nous nous limitons à souligner qu'un homme ne rend pas visite à une femme de façon générale, et par conséquent, il ne le fait pas non plus pour saluer une accouchée et son nouveau-né. Les femmes de la noblesse religieuse

---

<sup>50</sup>Les Inesleman de l'Azawagh pensent qu'un homme atteint ses pleines capacités physiques vers l'âge de trente ans, et ses pleines capacités intellectuelles vers l'âge de quarante ans, c'est-à-dire l'âge qu'avait le Prophète au moment de la première révélation.

se tiennent à l'abri de la natte-paravent enroulée autour du lit ou se cachent derrière un pan du voile de tête en présence d'un étranger. Même s'il s'agit d'un parent, celui-ci ne viendra pas spécialement regarder le nouveau-né. Mais il peut le voir, si celui-ci se trouve par exemple dans les bras d'un des hommes de la tente qui le reçoivent (par ex. le père de l'accouchée). Les frères, le père, les oncles paternels et maternels, les grands-pères de la parturiente, bref tous les hommes prohibés par les interdits de mariage, sont autorisés à voir l'accouchée et le nouveau-né avant sa nomination, mais ils ne le font pas spécialement. Seuls les hommes qui ont beaucoup d'*əsəmməllu* pour les petits ne manqueront certainement pas l'occasion de jeter un œil attendri sur le bébé.

### 2.7.5 L'accouchement de Zeinebou<sup>51</sup> à Abalak

Après cette description générale de la naissance, telle qu'elle se déroule en milieu nomade ou au sein du foyer en contexte sédentaire, nous aimerions terminer ce sous-chapitre par une description d'un accouchement en ville dans le cadre d'un dispensaire public. Cet accouchement a eu lieu à Abalak en juillet 1999, et nous avons eu la chance de l'accompagner du début jusqu'à la fin, car il s'est déroulé en plein jour<sup>52</sup>. Il s'agit du troisième accouchement de Zeinebou.

Zeinebou est la fille d'Amatoulaye et l'épouse d'Abdou, le fils d'un premier mariage du mari aujourd'hui décédé de Mariam, la mère d'Amatoulaye. Zeinebou et son mari, d'une trentaine d'années son aîné, ont été élevés tous les deux par Mariam et vivent dans la même concession qu'elle. L'accouchement a lieu le lendemain du baptême du dernier-né d'Amatoutan, la demi-germaine utérine d'Amatoulaye. Vers 9 heures du matin, Ibrahim, demi-frère utérin d'Amatoulaye et donc oncle maternel de Zeinebou, m'apprend que « Zeinebou ne se sent pas bien depuis hier soir. » Je me rends chez la grand-mère Mariam où je re-

---

<sup>51</sup>S'agissant d'un événement intime, nous avons modifié les noms des personnes, afin de protéger leur anonymat. Étant donné le style narratif, nous parlerons de notre participation à cette naissance à la première personne.

<sup>52</sup>Nous avons assisté à trois accouchements complets en milieu urbain, deux à Abalak et un à la maternité de Tahoua. Dans ce dernier cas, il s'agissait d'un mort-né que nous avons amené par la suite dans la concession de la maison de résidence de la petite-sœur de la parturiente. La gestion de la mort du nouveau-né fut entièrement prise en charge par les sœurs de l'accouchée, sa grande sœur le tenant dans ses bras durant le trajet en voiture. En milieu nomade, nous n'avons jamais réussi à assister à un accouchement complet parmi les femmes enceintes avec lesquels nous avons pu tisser des liens de complicité, mais seulement être présente à la fin de deux accouchements. Ainsi, nous avons pu observer ce qui se passe dans les premiers jours après la naissance jusqu'au baptême.

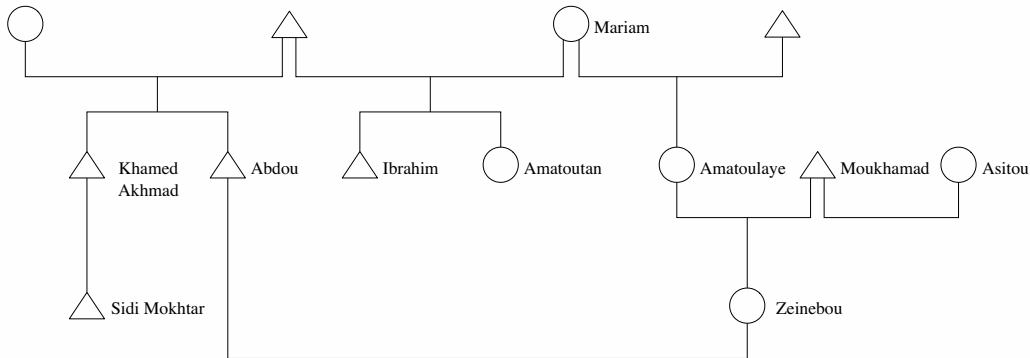


Figure 2.5 : Liens de parenté et d'alliance des personnes impliquées.

trouve sa fille Amatoutan actuellement en réclusion post-partum. Zeinebou est allongée sur un lit. Sa mère, qui habite à quelques centaines de mètres de la maison, est déjà venue. Elle discute à voix basse avec la grand-mère et sa soeur Amatoutan. Toutes se demandent si Zeinebou n'est pas en début de travail d'accouchement. Elles disent aussi que « Zeinebou a peut-être seulement attrapé *eziz*, car elle a marché toute la journée au baptême hier », « c'est sûrement la chaleur ». Elles doutent que la grossesse soit parvenue à son terme. Zeinebou ne dit rien et chique du tabac. Vers 11 heures, Mariam décide qu'on amène Zeinebou au dispensaire situé à la périphérie de la ville d'Abalak. Ibrahim et moi-même la conduisons en voiture, avec Amatoulaye et Yacine, une descendante des anciens esclaves attachés à la famille de Mariam. Amatoulaye me demande d'accompagner sa fille, car « tu parles français et nous, nous ne comprenons pas le haussa ». Dans la salle de consultation, la sage-femme pratique un toucher vaginal et constate qu'elle est en début de travail. La sage-femme conclut que Zeinebou va probablement accoucher dans l'après-midi et veut la retenir sur place, mais Zeinebou refuse. Sur la demande de Zeinebou, je lui explique que nous avons une voiture et pouvons donc la ramener rapidement un peu plus tard. La sage-femme me dit de revenir dès qu'elle a des contractions toutes les 10 minutes. J'explique la situation à Amatoulaye et nous retournons tous à la maison. Zeinebou se couche sur un lit d'où elle ne bouge plus. La grand-mère me demande ce qu'on a dit au dispensaire. Je lui répond selon les formules d'usage : « Tout va bien. Il ne reste qu'à patienter. » Et sa fille ajoute : « Jusqu'à ce qu'elle guérisse. »

À peine deux heures après, Yacine nous informe qu'il faut la ramener immédiatement au dispensaire. Zeinebou est toujours allongée sur le même lit, mais maintenant elle gémit fortement de douleur. Yacine dit : « On y va » (*ən-dawan*), et Amatoulaye me chuchote en souriant : « Elle est très pressée » (*tədgaz wəllen*). Zeinebou n'a pas changé d'habits, on a seulement recouvert sa tête d'un second voile léger. Dans la voiture, elle s'agrippe à Yacine et se couche sur ses genoux, pas sur ceux de sa mère qui est, elle aussi, assise à côté de sa fille sur la banquette arrière. Arrivés au dispensaire, on amène Zeinebou directement en salle d'accouchement qui est tout sauf hygiénique. Zeinebou se couche par terre, puis une vieille aide-soignante arrive et nous chasse de la salle. Peu après, arrive un médecin. Amatoulaye, Yacine et moi-même nous installons dans la salle des malades, juste devant la salle d'accouchement qui n'a pas de porte fermée. Seule une planche en bois sert de paravent pour empêcher les regards indiscrets, mais on entend tout.

Amatoulaye demande à son petit frère Ibrahim, qui est resté dans l'entrée du dispensaire, de partir chez son ex-mari et père de Zeinebou pour qu'il fasse à sa fille un *əlhəjjab* : « Je veux une protection de Moukhamad, dis-lui que Zeinebou est très malade ». Elle lui dit aussi de venir avec Asitou, la femme actuelle de Moukhamad. Ibrahim part aussitôt, nous femmes attendons assises par terre sur une couverture. Amatoulaye et Yacine prononcent des formules religieuses. Vues les circonstances, il s'agit surtout de la répétition de la *basmala* (« Au nom d'Allah »)<sup>53</sup>. Amatoulaye est inquiète pour sa fille, et quand elle voit le docteur passer, elle lui tend un billet de 1000 FCFA et lui dit « tiens » ! Le docteur regarde très vaguement et continue dans la salle d'accouchement sans prendre le billet.

Selon Ibrahim, il aurait simplement dit à Moukhamad qu'on a amené sa fille au dispensaire. Moukhamad aurait dit : « Ah, elle a sans doute le mal de cœur. » Salim, un descendant des anciens esclaves du côté du père d'Abdou et Ibrahim (demi-germans agnatiques) qui accompagnait ce dernier, aurait dit : « Non, c'est l'accouchement ». Moukhamad se serait montré surpris.

Zeinebou accouche trente minutes après son arrivée au dispensaire. Elle gémit fortement. Lors des dernières fortes contractions, elle crie à chaque poussée *La illa Illalahu*, plusieurs fois de suite. Elle a une dernière contraction, puis on

---

<sup>53</sup> Avant la naissance, durant le temps du travail, les femmes récitent des versets du Coran. Les hommes qui sont au courant de l'événement le font également à l'intérieur d'eux-mêmes, tout en continuant à vaquer à leurs occupations.

entend les premiers cris du nouveau-né. Juste à ce moment, Asitou arrive et amène l'*əlḥəjjab* de son époux et grand-père maternel du nouveau-né. Il s'agit de l'eau bénite par des versets coraniques - sans encre - contenue dans une petite tasse en inox, recouverte d'un couvercle. Dans la salle d'attente, il y a maintenant Salim qui est revenu avec Ibrahim, puis Néliğa et Assalama, deux autres descendantes d'esclaves du côté de Mariam et de son époux.

Asitou s'assoit à côté de nous. La sage-femme sort de la salle d'accouchement et demande un pagne. Amatoulaye lui donne un tissu propre, usagé et souple, et elle ramène aussitôt le bébé lavé, enveloppé dans le petit pagne. C'est Asitou qui prend le bébé sur ses genoux, entièrement recouvert de tissus. Elle le soulève rapidement, jette un coup d'œil, sourit, puis le recouvre sans rien dire. Amatoulaye demande à Asitou de lui prononcer l'appel à la prière (*ayora*) dans l'oreille droite. Elle précise une seconde fois à Asitou de lui chuchoter l'appel dans l'oreille *droite*. Amatoulaye, Assalama et Néliğa jettent un regard très rapide sur le bébé sans faire de commentaires et sans le toucher. Après le rite d'*ayora*, Asitou garde le bébé sur les genoux, soulève de temps à autre le pagne pour jeter un petit regard ou ajuste le tissu. Amatoulaye veille à ce que la tête du bébé reste bien couverte.

Personne ne fait une remarque sur le sexe de l'enfant. Celui-ci a été annoncé par une femme haussa en cours de travail d'accouchement qui se tenait debout dans la porte de la salle de l'accouchement. Elle pouvait voir le bébé en train d'être lavé. Et elle nous a dit en temajaq : « *aləs* ». Amatoulaye a répliqué : « *əḥən, aləs*. » C'est tout.

Je repars avec Ibrahim, Salim et Abdou à la maison pour amener, sur la demande d'Amatoulaye, le repas de midi et les affaires du thé. Abdou, le père de l'enfant, a été informé de l'événement et est venu au dispensaire à pied. Il s'est avancé jusqu'à la grande entrée des voitures seulement, mais pas jusqu'au dispensaire même. Dans la voiture, il ne pose aucune question sur l'événement et personne ne lui dit rien.

À la maison, Salim informe Mariam la grand-mère : « Vous avez trouvé un étranger très très mignon » (*təgrawam anaftay izzodan, šisada yas itagg*), en exagérant un peu sa voix. Amintou, une cousine de Zeinebou et elle aussi petite-fille de Mariam, vient un instant après dans la *tafala* et me demande : « Est-ce que Zeinebou est guérie ? » Je lui réponds : « Elle est guérie, Dieu merci. » Personne ne demande d'autres précisions ou manifeste de la joie ou autre émotion. Chacun dit seulement : « *Alḥamdulilahi* ». À ce moment, la forgeronne Fatimatou est en train de tresser Amatoutan de la coiffure des accouchées dite



*təyɔluft*. Amatoutan avait apparemment lavé ses cheveux. Amintou regarde l'opération pendant un moment et pose quelques questions sur cette coiffure. La forgeronne répond qu'il s'agit de la coiffure des accouchées et des femmes en réclusion de divorce.

Ibrahim et moi repartons au dispensaire avec Salim et Waghlassan, un autre descendant d'anciens esclaves, amener le repas et le thé. Je reste avec les femmes dans la salle d'attente. Il y a toujours Néliga, Assalama et Yacine avec Asitou et Amatoulaye. Une autre femme d'origine servile nommée Ghaïshatou est venue les rejoindre. Contrairement aux autres femmes, qui ne parlent que *temajeq*, Ghaïshatou parle également le haussa et elle pose des questions au personnel du dispensaire.

Zeinebou n'est pas encore revenue de la salle d'accouchement. Waghlassan commence à préparer le thé et, sur la demande d'Amatoulaye, Ibrahim repart avec Salim pour amener une grande natte. Au retour, on pose la natte dans la salle d'attente, en bouchant largement l'accès à la salle de l'accouchement, mais personne ne fait de remarques. Zeinebou sort de la salle — elle a changé ses habits — et s'assoit sur une grande couverture repliée, à côté de sa mère. Zeinebou a le visage marqué par la douleur. Le bébé est maintenant couché sur la couverture entre Asitou et Zeinebou. Elle ne regarde, ni ne touche son nouveau-né. Elle ne parle pas, les femmes ne lui parlent pas. Elle chique du tabac.

Amatoulaye demande à son petit frère Ibrahim d'aller chercher les « versets » (*alayaten*) pour le « frottement du palais » (*awet n anyā*). Je pars avec lui. Ibrahim rentre d'abord à la maison et demande à sa mère qui va faire les « versets » pour le frottement du palais. Sa mère dit : « Moukhamad (le père de l'accouchée) ». Puis, elle fait appeler Essebet, la fille de Néliga, pour qu'elle prépare la bouillie de l'accouchée. Ibrahim envoie son neveu Sidi Mokhtar (le fils de son demi-frère agnatique, Khamed Akhmad, grand frère d'Abdou) chez Moukhamad pour chercher les « versets ». Entre temps, Ibrahim et moi prenons le repas de midi. Sidi Mokhtar revient une trentaine de minutes plus tard avec une petite tasse en inox recouverte d'un couvercle et la donne à Ibrahim. Il regarde, c'est de l'eau coranique simple, sans datte. Il demande à sa mère s'il ne faut pas y ajouter une datte. Elle lui dit de mettre un peu de sucre. Selon elle, il faut quelque chose de sucré, datte ou sucre, peu importe. À la demande d'Amatoutan, le sucre est ajouté tout de suite. Elle dit que c'est mieux de le mettre tout de suite au lieu de l'ajouter seulement au dispensaire. Nous repartons avec Salim qui amène l'eau coranique chez les femmes. Asitou,

l'actuelle épouse du père de l'accouchée, en donne aussitôt trois cuillerées au nouveau-né et demande au bout de la troisième si cela lui suffit. Amatoulaye lui répond que oui et Asitou pose le reste de l'*əlḥəjjab* au pied du mur. Yacine amène la bouillie chaude de l'accouchée. Elle dit qu'elle était rentrée à pied à la maison pour la préparer, mais que la grand-mère en avait déjà chargé Essebet. Il s'agit d'une grande tasse pleine de bouillie de mil (plusieurs litres) que Zeinebou prend avec une petite louche. Elle ne veut pas boire toute la tasse, les femmes l'encouragent à continuer à en boire, mais elle laisse plus que la moitié.

Néliga s'était rendue tout à l'heure au dispensaire pour prendre le placenta. Quand Ibrahim, Salim et moi sommes revenues vers le dispensaire avec l'*əlḥəjjab* du rite du frottement du palais, nous l'avions croisée sur la route. Ibrahim voulait s'arrêter, mais elle lui a fait un signe de la main pour lui dire de continuer. Elle tenait un petit sac à la main contenant le placenta. Au Niger, les hôpitaux et les dispensaires donnent généralement le placenta à la famille pour qu'il soit enterré selon les usages. Je n'ai malheureusement pas pu observer l'enterrement du placenta, ni avoir des informations précises sur l'endroit où elle l'a enterré dans l'enceinte de la concession.

Je passe toute l'après-midi avec les femmes au dispensaire. Le bébé ne pleure pas une seule fois. Zeinebou ne le met pas au sein pendant toute cette période dite d'observation. À un moment Assalama dit : « Il faut le faire téter. Qu'est-ce que vous attendez ? Son palais va se refroidir ». Amatoulaye répond : « Il n'a pas pleuré jusqu'à présent. » Il est question plusieurs fois de tétée durant l'après-midi. Une femme dit que Zeinebou ne peut pas commencer l'allaitement au dispensaire, car elle doit d'abord laver ses seins avec de l'eau chaude. À un moment, une femme envisage la possibilité qu'Amatoutan donne le sein au bébé une fois arrivé à la maison.

Au fil des heures, d'autres femmes viennent. Mannat, une *tanleslemt* voisine, passe par hasard à côté du dispensaire et s'assoit avec les femmes. Elle est accompagnée d'une autre *tanleslemt* dont j'ignore le nom et que les autres femmes ne connaissent pas. Il y a aussi la forgeronne Tahî, attachée à la famille de Mariam. La discussion va bon train. Les femmes me posent toutes sortes de questions qui ont trait aux enfants, à la naissance, à la vie de couple. Elles m'interrogent entre autres sur l'existence et le sort des bâtards chez nous, et sur notre cérémonie de baptême. Elles veulent savoir si les hommes européens fréquentent d'autres femmes après le mariage, puis si les femmes font de même. Ghaïchatou me demande si on fête la sortie de naissance (*agamad n*

*amzor*). Je réponds qu'autrefois, les femmes ont connu les « relevailles », mais qu'aujourd'hui, cela ne se fait plus. Ghaïchatou me demande alors : « Et quand est-ce que la femme recommence à voir son mari ? » (sous-entendu quand est-ce qu'ils reprennent les rapports sexuels). Amatoulaye est un peu gênée devant ces questions posées « en public » — et qu'elle me pose elle aussi en d'autres occasions, mais en tête-à-tête — et couvre sa bouche avec un pan de son voile.

Waghlassan nous apporte du thé. Les femmes en proposent à Zeinebou qui refuse d'en boire. Une femme dit que le thé fait du bien à une accouchée, mais Asitou est d'un autre avis : « Le thé ne sert à rien, il n'apporte rien à une accouchée. » Zeinebou reste immuablement assise sur la couverture et ne se couchera pas une seule fois durant toute l'attente de quelques heures. Le bébé, quant à lui, reste couché entre sa mère et Asitou, recouvert du pagne et sans qu'on lui prête une attention particulière. À un moment, la vieille aide-soignante s'approche et sort le bébé subitement du pagne. Elle lui parle à voix forte, en haussa et en rigolant. Elle le tient en hauteur, à deux mains et le balance vigoureusement de gauche à droite, en lui tapotant le dos. Elle dit aux femmes : « Mais le petit va bien. Il vaut mieux lui faire comme ça ! » Amatoulaye est tellement surprise par cette attitude qu'elle s'en couvre la bouche avec son voile. Le bébé commence à pleurer — pour la première fois mis à part les premiers cris de naissance — et les femmes le recouchent rapidement, enveloppé de nouveau complètement dans son pagne où il se calme immédiatement. Un peu plus tard, une autre femme haussaphone, peut-être une parente de l'autre femme en train d'accoucher, vient ouvrir spontanément le pagne du bébé pour lui souhaiter des bonnes choses. Les femmes la laissent faire, mais elles sont visiblement surprises par ces gestes où des femmes inconnues découvrent le petit corps nu devant tout le monde. Des femmes haussas qui se trouvent devant l'entrée du dispensaire félicitent vivement Ibrahim, l'oncle maternel de l'accouchée, pour cette naissance, en le prenant pour le père du nouveau-né. Ibrahim reste la majeure partie de l'après-midi avec Salim et Waghlassan dans la cour du dispensaire, après avoir effectué toutes les tâches ordonnées par sa grande sœur Amatoulaye.

La femme haussa, qui avait annoncé le sexe du nouveau-né, n'a toujours pas accouché en fin d'après-midi. Elle est assise par terre dans la porte de la salle d'accouchement. Une femme qui lui tient compagnie lui amène de l'eau à boire dans une tasse. Il s'agit de l'eau dans laquelle ont macéré trois petites branches d'arbre qui viendraient de la Mecque. L'arbre s'appelle « Main de Fatima ». Amatoulaye m'explique qu'il s'agit d'un arbre dont les branches ressemblent à

une main fermée. Quand on le met dans l'eau, elle s'ouvre lentement comme les doigts d'une main. Quand la « main » est ouverte, on fait boire l'eau à la femme qui va accoucher aussitôt. Ghaïchatou demande qu'on nous montre la plante, inconnue chez les Touaregs. Elle n'a pas d'odeur et ressemble à une petite branche de corail foncé.

Nous attendons et discutons ainsi tout l'après-midi. À un moment, les femmes parlent même de la mort du nouveau-né, aucun sujet ne paraît tabou devant une femme qui vient d'accoucher. La discussion est très gaie. De temps en temps, Zeinebou intervient doucement dans la conversation, mais elle reste la plupart du temps silencieuse. Sa mère réajuste à plusieurs reprises le voile de tête de sa fille. Sur la demande d'Amatoulaye, je demande vers 18 heures à une infirmière quand ils allaient « libérer » l'accouchée. Elle me répond que toute femme doit rester en observation pendant au moins 6 heures, mais promet de « voir ce qu'on peut faire au moment de la descente à 18 h 30 ». (Rappelons que Zeinebou a accouché vers 13 h 30). J'apprends plus tard que Ghaïchatou avait déjà demandé cela auparavant à la même infirmière, en haussa. Ghaïchatou l'aurait grondée en disant qu'une autre femme haussa, qui avait accouché avant Zeinebou le même matin, aurait été libérée depuis longtemps. Ghaïchatou se méfie du personnel du dispensaire. Amatoulaye demande aussi à plusieurs reprises à Ibrahim de donner un billet au personnel, « sinon, ils ne vont rien faire pour libérer Zeinebou ».

L'infirmière nous libère effectivement à la fin du service, sans que personne ne se soit inquiété de l'état de Zeinebou. Pendant l'après-midi, le médecin lui avait seulement pris la tension et la température. La vieille aide-soignante avait amené un coton avec un désinfectant et l'a donné à Asitou pour l'ombilic. Avant cela, elle avait donné des gouttes pour les yeux que Ghaïchatou a administrées au bébé. Au moment du départ, la sage-femme me donne une ordonnance pour Zeinebou : une paire de gants, un antibiotique (amoxicilline), de la chloroquine et une ampoule de vitamine A. Le prix des médicaments est inclus dans le forfait accouchement qui comprend également la consultation du matin : 900 FCFA, fixé par le système de recouvrement de coûts introduit par les Pharmaciens sans Frontières. Je récupère les produits à la pharmacie adjacente et nous ramenons Zeinebou et sa mère Amatoulaye à la maison. Le bébé est tenu dans les bras de Yacine. Là-bas, les enfants nous attendent avec une certaine excitation. Les servantes restées à la maison (Essebet et Alma-deina) ont préparé le lit avec la natte-paravent (*šitək*) de Zeinebou dans la partie sud restante de la *tafala* de Mariam où se trouvent désormais deux ac-

couchées. Amatoutan se trouve dans la partie nord, normalement réservée aux accouchées. La grand-mère dort entre les deux. Yacine présente le nouveau-né à Mariam assise sur son lit. Elle prend l'enfant dans ses bras et ouvre le pagne. La fille aînée de Zeinebou, âgée de 5 ans, se précipite sur le lit de sa grand-mère pour voir son petit frère et Mariam lui dit : « Doucement, je vais le voir d'abord ». Elle regarde la tête, puis le sexe, le tout assez brièvement et dit pour seul commentaire : « Il n'a pas de cheveux ». Yacine lui dit : « Si c'est tout ce que tu as à réclamer, le fait qu'il n'a pas de cheveux, ça va. » Amatoutan, qui est installée dans son lit, demande à son tour à voir le bébé. Elle jette un coup d'œil rapide, de loin (Mariam continue à tenir l'enfant dans ses bras) et dit : « Eheen. » Puis, elle rit discrètement sans rien dire.

Dès que Zeinebou a pris place dans son lit, on lui donne le nouveau-né, couché à ses côtés. Les servantes ont enroulé la *šitək* autour du lit de Zeinebou et ont installé au-dessus une moustiquaire opaque. La *šitək* a une petite ouverture vers l'Est, dissimulée par un drap faisant office de rideau. À part sa mère, les servantes et la forgeronne Tahi, aucune femme nous a suivi jusqu'à la maison. Asitou et Ghaïchatou sont rentrées directement chez elles, de même que Mannat et son amie. Tahi est venue avec nous, mais elle est repartie à la tombée de la nuit. Néliga, sa fille Essebet, Assalama et Yacine restent un moment à la maison, mais partent également chez elles au début de la soirée. Seule Almadeina reste sous la *tafala*, comme tous les soirs. Bien qu'elle dispose de sa propre maison dans le voisinage, elle dort toutes les nuits auprès de Mariam. La grand-mère du nouveau-né, Amatoulaye, rentre un moment chez elle, puis revient durant la soirée.

Je quitte Zeinebou, sa grand-mère et sa tante au moment du dîner, vers 20 heures. Vers 21 heures, Almadeina vient me chercher pour me demander quels sont les médicaments que Zeinebou doit prendre. Je pars la voir. Il y a sa mère Amatoulaye avec elle sur le lit. Le problème est en fait le suivant : j'avais auparavant expliqué à Amatoutan et à Mariam la posologie à prendre, en disant qu'il fallait que Zeinebou mange d'abord un peu avant de prendre les antibiotiques et les autres produits. Le soir, elle a bu seulement du lait. Or, selon Mariam, boire de l'eau (pour avaler les comprimés), après avoir bu du lait provoque la *tagnut*, des maux de ventre, en particulier chez une accouchée. Je leur dis que le pharmacien avait insisté sur le fait qu'elle devait prendre les médicaments dès le soir même. Amatoulaye se concerta alors avec Mariam et cette dernière conclut de la façon suivante : elle peut boire les médicaments tout de suite si elle dit « Bismillahi » avant. Le lendemain, Zeinebou me dit

qu'elle avait commencé à prendre les comprimés, y compris les antibiotiques, seulement le lendemain. Elle me dit : « Je les ai oubliés. »

Le nouveau-né n'aura pas été allaité par Amatoutan, la tante maternelle de Zeinebou. La jeune mère a lavé ses seins avec de l'eau chaude, puis a mis le petit aux seins tard durant la nuit. Je tiens cette information des femmes, mais je n'ai pas pu l'observer moi-même à cette heure avancée, où l'observation devient également difficile à cause de l'obscurité. Un couteau a été placé près de la tête de l'enfant.



Cette description appelle plusieurs commentaires. Sur le plan des personnes impliquées dans l'événement, l'on constate tout d'abord que Mariam, la grand-mère maternelle de l'accouchée, détient l'autorité, y compris pour les décisions qui concernent le monde médical « moderne », relevant d'une structure étatique. Vis-à-vis de celui-ci, il existe une grande méfiance, justifiée par des actes de discrimination graves de la part du personnel appartenant majoritairement aux ethnies dominantes, en particulier durant les années du conflit armé avec le gouvernement. Malgré cela, certaines femmes d'Abalak accouchent maintenant dans le dispensaire, ou du moins s'y présentent peu après la naissance — ce qui n'est pas sans danger — pour recevoir des soins. Afin de faire contrepoids à cet univers auquel on ne fait pas entièrement confiance, nous avons été réquisitionnée à titre de témoin et également de traductrice, car peu de femmes touarègues de ce milieu parlent haussa ou français.

Dans cet exemple, le monde « traditionnel » et le monde « moderne » s'entremêlent sans cesse. La grand-mère, la mère et la sœur soupçonnent des contractions prématurées, parce que la veille, Zeinebou aurait été trop en contact avec la chaleur du sol, tout en faisant vérifier cette hypothèse par le personnel soignant du dispensaire. Pour la prise des médicaments prescrits par le médecin-accoucheur, il y a conflit, car une accouchée ne peut pas boire de l'eau après avoir bu du lait selon la médecine traditionnelle touarègue, le compromis proposé par la grand-mère n'ayant pas été suivi finalement par l'accouchée. Les rites du premier jour, à savoir le chuchotement de l'appel à la prière et le frottement du palais, ont été transposés dans l'espace du dispensaire. Il en est de même pour la coutume d'une assistance féminine nombreuse, venue dans ce cas après-coup, car l'accouchement s'est passé très rapidement. En apportant des nattes, du thé et de la nourriture, les femmes ont investi le vestibule de la salle d'accouchement, le transformant en un espace « domestique ».

Pour la préparation de la protection magique pour l'accouchée et le frottement du palais, la mère de Zeinebou a fait appel à son ex-mari reconnu comme un grand savant. Comme il se doit, celui-ci n'est même pas au courant de la grossesse de sa fille. Son épouse actuelle, pendant féminin du grand-père maternel dont elle prolonge les actions, est sollicitée pour effectuer l'appel à la prière et le frottement du palais qui n'a pas été accompagné par un allaitement non maternel. Il en est question durant l'après-midi, mais la nourrice suggérée, à savoir la tante maternelle de l'accouchée, n'a finalement pas donné son lait. Le fait que le bébé n'ait pas pleuré, sauf au moment où il est secoué avec virulence par une étrangère, a sans doute facilité cette décision. À cet endroit, il faut remarquer que l'allaitement non maternel devient de plus en plus rare de nos jours, surtout en milieu urbain. Il y a plusieurs raisons à cela, qui ont trait au changement des relations que l'on entretient avec les autres (les tissus de solidarité se rétrécissant de plus en plus), mais qui se justifient également par le risque de transmission de maladies comme le sida<sup>54</sup>. Ce qui a par ailleurs des conséquences dramatiques pour les orphelins de mère et les enfants dont les mères manquent de lait.

Le rôle important joué par les descendants d'esclaves de la famille, côté maternel et paternel, est également à souligner. L'accouchée s'appuie sur les genoux de Yacine, sa « mère affective », pas sur celle de sa mère avec laquelle elle maintient une distance respectueuse. Salim accompagne l'oncle maternel de Zeinebou chez le grand-père paternel, qu'il informe de l'accouchement en cours, puis annonce la nouvelle de la naissance à Mariam, conformément à son rôle de médiateur dans les situations de parole délicates. Il est chargé d'amener les repas et des nattes, tandis que Waghlassane prépare du thé aux femmes qui se trouvent au dispensaire. Enfin, les hommes d'origine servile servent d'intermédiaire entre les femmes et l'oncle maternel qui se charge de faire la navette entre le dispensaire, la maison de Mariam et celle de Moukhamad. On voit ici le rôle important que joue l'oncle maternel de l'accouchée, au point d'être confondu avec le père du nouveau-né par les femmes appartenant à d'autres ethnies où ce dernier joue un rôle plus actif qu'en milieu touareg où il est au contraire discret et passif. De leur côté, les femmes d'origine servile se chargent de préparer et d'amener la bouillie de l'accouchée, de récupérer et d'enterrer le placenta, puis de préparer le lit de l'accouchée. Ces services volontiers rendus par les descendants des anciens esclaves représentent un moyen privilégié pour

---

<sup>54</sup>Voir à ce sujet les travaux d'A. Desclaux, 2000.

raffermir, au moment des événements fondamentaux comme la naissance, le mariage et la mort, les liens anciens qui n'ont plus rien à voir avec des liens de dépendance, mais soulignent au contraire que tous font partie d'une même grande famille.

La rencontre au dispensaire avec les femmes appartenant à d'autres ethnies est également intéressante, car elle souligne les différences culturelles existant autour de la naissance. Alors que les Touaregs n'expriment aucune joie, ni tristesse, en ce qui concerne le sexe de l'enfant qui n'est annoncé que d'une manière très discrète, le fait que l'enfant était de sexe masculin était la première chose rapportée à voix haute par une femme haussa qui observait l'accouchement de Zeinebou. Ces femmes ont ostensiblement félicité celui qu'elles ont pris pour le père de l'enfant, alors que personne ne ferait une chose pareille en milieu Inesleman. Enfin, l'accueil du nouveau-né est également très différent. Dissimulé dans un pagne et à peine regardé, il est mis à nu et manipulé sans vergogne par les femmes haussas. L'ensemble de ces gestes se focalisent sur le père de l'enfant comme « créateur » principal de l'enfant, tandis que la fonction paternelle est au contraire tue chez les Touaregs. Ce n'est pas non plus au père que l'on présente l'enfant en premier, mais à Mariam, l'arrière-grand-mère maternelle (et grand-mère paternelle par alliance) du bébé qui est aussi la première autorisée à faire des commentaires sur l'enfant, comme si celui-ci n'existait pas tant qu'il n'a pas été approuvé par elle. Enfin, l'accouchée elle-même reste extrêmement silencieuse et passive, avant comme après la naissance, faisant le moindre bruit possible autour de cet événement intime dont on s'efforce de gommer la réalité biologique.

## 2.8 Le rituel de nomination du nouveau-né

### 2.8.1 Le cadre général de la nomination

Comme dans la plupart des sociétés musulmanes, le nouveau-né reçoit chez les Inesleman de l'Azawagh un nom sept jours après sa naissance. Les Touaregs procédant à un calcul par nuits (*adan*, sg. *ehad*), allant du crépuscule à l'aurore, la cérémonie de nomination a lieu à partir du lever du soleil suivant la septième nuit après l'accouchement. Si, par exemple, l'enfant naît avant le coucher du Soleil d'un jeudi, il sera nommé le mercredi suivant. Mais que l'accouchement aie lieu après le crépuscule, et la nomination interviendra un jour plus tard, soit le jeudi.



Jour civil	Jeu.	Ven.	Sam.	Dim.	Lun.	Mar.	Mer.	Jeu.
Jour touareg	Jeu.	Ven.	Sam.	Dim.	Lun.	Mar.	Mer.	Jeu.

A1 -----> N1  
 A2 -----> N2

Tableau 2.1 : Calendrier de la nomination. A = Accouchement. N = Nomination.

Tout enfant à droit à cette cérémonie, à l'exception des enfants illégitimes (*iniba*, sg. *anibaw*), conçus hors mariage. La cérémonie est identique pour les nouveau-nés des deux sexes. Elle est désignée par le terme *ismawan*, qui signifie littéralement « les noms », bien qu'en principe, l'enfant ne reçoit à cette occasion qu'un seul nom officiel. La cérémonie a lieu dans le campement des parents de l'accouchée. Dans la société traditionnelle, elle rassemble avant tout des femmes et non pas des invités hommes. Il s'agit généralement de parentes des deux côtés, maternel et paternel, vivant dans les campements environnants. Plus le rang statutaire de l'enfant est élevé, plus le nombre de participantes est grand. Le père participe rarement à la cérémonie et n'invite pas non plus de son côté des hommes. S'il réside dans le campement où a lieu la naissance, il prendra le thé avec les hommes présents. Ceux-ci goûteront de la viande du sacrifice de nomination, mais sans se mêler à la fête des femmes. Aujourd'hui, les choses changent, les hommes font désormais partie des invités, timidement en milieu nomade et de façon de plus en plus remarquée en milieu sédentarisé et urbain. Nous y reviendrons dans le chapitre 5.

Le rituel de nomination proprement dit comporte une série de rites dont la mise à mort d'un bélier, conformément à la recommandation religieuse. Ce sacrifice de naissance, associé à la nomination de l'enfant, est la seule tâche masculine du rituel. En revanche, les femmes exécutent durant la matinée et l'après-midi du septième jour un ensemble de rites centrés sur le corps du nouveau-né. Ces rites, comme le sacrifice du bélier, ont un caractère plutôt privé en ce sens qu'ils ne se déroulent pas devant un nombre important de personnes. Les rites féminins du matin ont lieu tôt le matin entre 7 h et 9 h, tandis que le rite de l'après-midi clôture la journée des « noms » entre 16 h et 17 h. Or, la plupart des invitées ne viennent qu'en fin de matinée, vers 11 h. Celles qui résident dans des campements un peu éloignés repartent souvent à partir de 16 h, dès que la chaleur commence à diminuer. Seul le rite de l'après-midi est donc exécuté devant un certain nombre de spectatrices venant généralement des tentes voisines.



Figure 2.6 : La *tafala* (le « toit ») remplace la tente en milieu sédentaire. Comme la tente, elle constitue un espace féminin, par opposition à la maison en banco qui appartient aux hommes. Elle est construite exclusivement par des femmes lors de séances de travail collectives.

### 2.8.2 L'organisation spatiale des rites

Les rites exécutés par les femmes se déroulent au sein de l'espace domestique qu'est la tente en milieu nomade et la *tafala* et/ou la maison en milieu sédentaire.

Aussi bien dans la tente qu'à l'intérieur de la *tafala*, les rites du matin par les femmes se déroulent, en fonction de l'orientation de l'habitat, en principe dans la partie sud-ouest ou sud-est, devant le lit de l'accouchée qui se trouve dans la partie latérale nord. En général, la tente/*tafala* est ouverte vers l'ouest durant les heures matinales. Durant l'après-midi, le rite est le plus souvent exécuté dans la partie sud-est de l'espace domestique ouvert dans cette direction dès que le soleil se trouve à l'ouest. À l'intérieur de la maison de ville, l'orientation spatiale est moins marquée. Selon la disposition de la pièce où se trouve l'accouchée, les rites se déroulent en principe devant ou à côté du lit de l'accouchée. Celle-ci assiste passivement au rituel, observant l'ensemble depuis son lit, si elle le désire, ou restant à l'abri de la *šitāk*.

Le sacrifice du bélier se pratique à plusieurs dizaines de mètres de la tente, souvent à proximité immédiate d'un arbre. Le lieu du sacrifice n'est pas systématiquement fixé en fonction des points cardinaux, l'essentiel étant d'égorger l'animal couché sur son flanc gauche en direction de la Mecque à l'est. En milieu sédentaire, les Inesleman égorgent l'animal à l'intérieur de la concession, parfois seulement à une dizaine de mètres de la *tafala* ou de la maison, à cause de l'exiguïté du terrain. Là aussi, l'emplacement du lieu varie selon les cas. S'il s'agit souvent d'une même aire d'abattage qui se confond en ville

avec l'aire où sont stockés d'autres déchets (tas de fumier, par exemple), nous avons observé des lieux se trouvant aussi bien à l'est, à l'ouest ou au sud des lieux d'habitation. En revanche, on ne pratique jamais l'abattage d'un animal au nord qui est le côté des génies. On évite aussi d'égorger l'animal devant la maison, c'est-à-dire dans la rue, comme on peut l'observer chez d'autres ethnies en ville, car égorger un animal à la vue de tout le monde est considéré comme un comportement vaniteux (*ibaragan*) et peu honorable.

### 2.8.3 La toilette rituelle du nouveau-né, « *alwalla* »

#### *L'assistance*

Le rite qui ouvre le rituel de nomination consiste en un bain purificateur du nouveau-né appelé par le terme *alwalla* qui désigne au sens large les ablutions. Il débute entre 7 et 8 heures du matin devant l'assistance réduite des femmes et enfants, garçons et filles, du foyer. La mère et les sœurs de l'accouchée sont toujours présentes, quelques tantes maternelles et/ou des cousines proches participent également au rituel. Les forgeronnes et femmes d'origine serviles attachées à la famille de l'accouchée jouent elles aussi un rôle important le jour de la nomination et se rendent au foyer très tôt le matin. En revanche, aucun homme adulte ou adolescent ne participe à ces rites féminins. Ils affirment tous de ne jamais avoir observé ces rites et de ne pas être au courant de leur nature, bien qu'ils y aient tous participé dans leur enfance. De leur côté, les femmes entretiennent ce savoir-faire rituel comme un savoir spécifiquement féminin qu'elles nomment parfois le « secret des femmes » (*æssir n tidoden*).

#### *Les ingrédients de l'eau du bain*

La toilette du nouveau-né est réalisée par au moins deux femmes, dont une forgeronne attachée à la famille de l'accouchée et une femme d'honneur. Dans la pratique, d'autres femmes, nobles, forgeronnes et femmes d'origine servile, participent de façon informelle au lavage du corps du nouveau-né (cf. chapitre 5). Avec l'aide et en tous les cas sous la surveillance de la mère de l'accouchée ou d'une mère classificatoire, l'eau du bain est préparée en principe par la forgeronne. Celle-ci ramasse sept crottes de chameaux et sept crottes de chèvres et les jette dans l'eau fraîche du bain contenu dans un récipient ou une bassine. De nos jours, on utilise souvent une petite bassine en plastique ou en émail. Ensuite, la forgeronne y fait tremper une ou plusieurs chaînes en or appartenant à des femmes d'honneur (*šimæssərha*) qui ne sont pas forcément



Figure 2.7 : L'eau du bain rituel du nouveau-né.

présentes au rite. Dans les cas que nous avons observés, l'une des chaînes appartient souvent à la grand-mère maternelle de l'enfant ou à une tante maternelle, mais une femme remarquable d'une tente des environs peut également prêter sa chaîne à cet effet. Il n'est pas impératif que cette femme soit une parente du côté de la mère de l'enfant. Il peut également s'agir d'une femme de la parenté paternelle. Dans la pratique, il est plutôt rare que la femme d'honneur ne soit pas une parente. Sans oublier que, chez les Touaregs, les individus sont souvent apparentés par leurs pères et mères respectifs. En plus des chaînes d'or, la forgeronne ajoute au moins une paire de boucles d'oreille en argent massif (*šizabaten*) appartenant également à une femme d'honneur.

Le port de chaînes en or peut surprendre, car les Touaregs sont avant tout connus pour leur bijouterie d'argent. En effet, les femmes de la noblesse religieuse de l'Azawagh portent traditionnellement des éléments en or intégrés dans leurs colliers, dont le plus important est le pendentif nommé *zakkat* dont la structure de base est circulaire. Dans la partie inférieure de l'anneau se déploient cinq branches pointues (cf. figure 2.8 ci-contre).

De chaque côté du pendentif, l'orfèvre enfile un certain nombre de petites pièces cylindriques creuses nommées *idufan*<sup>55</sup>. La forme classique des *idufan* présente une renflure médiane. Entre les cylindres se trouvent des perles anciennes en grenats, tandis que le fermoir de la chaîne est constitué d'une perle de verre également ancienne. Il s'agit le plus souvent d'une perle nommée *iji*, la mouche. Elle est en pâte de verre noire parsemée de pois blancs. Entre les perles de grenats, on enserme parfois de minuscules anneaux d'or.

<sup>55</sup>Ce terme désigne aussi la partie inférieure des pattes animales, ainsi que les os à moelle.



Figure 2.8 : Jeune femme portant trois chaînes avec une *zakkat* en or à l'occasion de la cérémonie du voile. Abalak, septembre 1999.

Autrefois, le pendentif *zakkat* était fabriqué en argent, tandis que seuls les *idufan* étaient en or, métal alors précieux et très onéreux. On dit qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, un gramme d'or pouvait être échangé contre une vache. La sœur de l'imam actuel fut la première à porter une *zakkat* en or dans les années cinquante. Depuis, cette pratique s'est généralisée aux autres femmes de la noblesse religieuse. Les *idufan* en or seraient par contre anciens, car, dit-on, les nomades trouvent parfois encore des terres cuites anciennes, contenant des éléments en or, enterrées à l'époque des pillages et des guerres d'honneur. Mais, aucune étude n'existant de nos jours sur l'orfèvrerie ancienne en milieu touareg, il nous est impossible de dater précisément l'origine de ces bijoux. De nos jours, l'or provient de pièces de monnaie britanniques ou originaires de l'Arabie saoudite. Certains *idufan*, ainsi que les perles en grenats et en pâte de verre sont transmises en voie utérine depuis plusieurs siècles. Les femmes sont capables de préciser la provenance de chaque élément qui compose leurs chaînes. D'autres éléments sont plus récents et proviennent le plus souvent

de dons de la part des mères, pères, frères et époux. Une femme riche peut également acheter de l'or avec ses propres moyens et enrichir ainsi sa chaîne.

Chaque jeune femme porte un tel collier à partir du moment où elle porte le voile de tête (cf. chapitre 4). Les éléments manquants sont à ce moment donnés par ses parents, mais la fille commence à collecter des perles et des *idufan* dès son jeune âge. Dès l'âge de sept ans, marqué par la coiffure des jeunes filles dite *iyaryawan* (cf. chapitre 4) et jusque dans les années 1970 par le début des séances de gavage, elle porte un petit collier autour du cou qui peut intégrer certains de ces éléments. Mais le plus souvent il s'agit d'un collier en perles de verre bleues, le même que celui qui est porté par les femmes d'origine servile. C'est aussi à sept ans qu'une forgeronne perce les oreilles de la fille pour recevoir des petits anneaux en argent. Au fur et à mesure, on introduit des anneaux plus grands et plus lourds, sans changer leur forme caractéristique, jusqu'à ce que la fille puisse porter les anneaux massifs au moment où elle reçoit son premier voile de tête. Il est aussi d'usage que des femmes d'honneur donnent une perle de grenats ou un petit anneau d'or provenant de leurs propres colliers. Ce don spécifique fait par une *tamassarhayt* à une fillette ou jeune fille s'appelle *təməywant*. Il peut aussi prendre la forme d'un sous-vêtement usagé (petit pagne, *afər*). Le don de *təməywant* est fait dans le but précis de transmettre à la fille l'honneur de cette femme, qualifiée tantôt de *sarhaw*, tantôt par le terme *alḥurma* qui connote l'idée de sacralité liée aux origines.

Selon nos interlocutrices, les mêmes principes de transmission interviennent également dans l'eau du bain rituel du septième jour.

### *La toilette*

Pour la toilette, le nouveau-né est soit tenu dans les mains de la *tamassarhayt* au-dessus d'une autre bassine, soit placé sur les chevilles de celle-ci. Ses pieds peuvent être posés à l'intérieur de la seconde bassine. L'ordre de la toilette suit dans le discours des femmes les mêmes principes que les grandes ablutions du corps en islam, d'où l'appellation *əširad* (grandes ablutions) qui est également donnée à ce premier bain. Les femmes touarègues procèdent avec beaucoup de douceur et par petites touches, en faisant ruisseler des petites gouttes d'eau sur le corps. Dans le chapitre 5, nous procéderons à une description plus détaillée de la toilette en l'illustrant par une série de photos tirées de documents vidéographiques. Nous ferons de même pour l'ensemble des rites du septième jour qui varient d'un cas à un autre. Les exemples que nous allons présenter proviennent de deux cérémonies de nomination. L'une s'est dé-

roulée dans une famille Inesleman Kel Eghlal dans la ville de Tchintabaraden en septembre 1997, l'autre dans une famille des Aytawari n Adghagh en milieu nomade en décembre de la même année (Teggart, région de Tahoua). Dans le premier cas, il s'agit d'un enfant né après une série d'ainés morts, tandis que le second bébé est le premier-né d'une jeune femme récemment mariée.

À la fin de la toilette, la *tamassarhayt* recueille le nouveau-né dans un tissu neuf, de préférence de couleur blanche. L'enfant y est essuyé et enveloppé des pieds à la tête, en attendant le prochain épisode rituel. Les chaînes en or et les boucles en argent sont rendues aussitôt à leurs propriétaires, tandis que l'eau avec les crottes dissolues est jetée sans précautions particulières à côté de la tente.

#### 2.8.4 Le rite des voiles, « *ifəwan* »

Après une courte pause a lieu le rite particulier nommé « les voiles » (*ifəwan*, sg. *afəw*). Il réunit idéalement sept femmes d'honneur qui ont toutes donné naissance à un garçon lors de leur première grossesse. À défaut, il peut aussi s'agir de cinq, voire de trois femmes, en tous les cas, elles doivent être en nombre impair. S'il n'y a pas assez de femmes mères de premier-né garçon, on fait appel à celles qui n'ont jamais accouché mais qui sont déjà en âge de porter le voile sans être forcément mariées. Parmi les femmes du rite d'*ifəwan* peuvent aussi se trouver des artisanes, à condition de satisfaire aux critères énoncés. Chaque femme doit recueillir le nouveau-né dans son voile en indigo, tenu par les deux mains au-dessus des genoux, et le passer ensuite dans le voile de sa voisine, dans le sens est-ouest. Le nouveau-né passe ainsi de voile en voile jusqu'à faire sept fois le tour complet du cercle de femmes.

Il existe également une variante de ce rite qui consiste à balancer l'enfant à l'intérieur d'un voile de femme en indigo. Celui-ci est tenu de chaque côté par deux femmes. Nous avons pu observer ce rite à l'occasion de la nomination à Tchintabaraden. L'enfant était balancé enveloppé d'un pagne blanc et avec des chaînes en or posées, comme lui, à l'intérieur d'un voile en indigo. En revanche, nous n'avons jamais observé cette façon de faire en milieu nomade ou en milieu Inesleman à Abalak. Aussi, les femmes avaient certaines hésitations à Tchintabaraden en ce qui concerne l'exécution du rite. Cependant il ne semble pas s'agir d'une innovation, mais plutôt d'une variante originale d'un autre groupe touareg. En effet, la forgeronne qui avait exécuté les rites de naissance ce jour-là n'est pas attachée traditionnellement à cette famille kel eghlal, mais appartient à une fraction des Imajeghan Iwellemmedan. Mais





Figure 2.9 : Remplissage du moule de tête. Tchintabaraden, septembre 1997.

ce rite est surtout exécuté par les groupes touaregs de la région d'In Gall au nord-est de l'Azawagh.

### 2.8.5 Le rite de l'aumône, « əjəbjan »

Le troisième rite qui fait suite à celui des voiles est nommé *əjəbjan*. Ce terme dérive de la racine *BJ* qui signifie « payer au comptant ». Le mot *əjəbjan* donne par ailleurs son nom à l'ensemble des rites féminins de naissance du matin. La forgeronne et la femme d'honneur, ou une autre femme, le choix étant ici plus souple, prennent à l'aide d'un voile en indigo de bonne qualité les mesures du crâne du nouveau-né. Pour ce faire, l'une d'elles tend un pan du tissu autour du front, puis suit la bordure de la chevelure vers l'arrière de la tête jusqu'à la nuque où le pan est maintenu grâce à une ficelle ou simplement par la main. Elles obtiennent ainsi un moule de la tête de l'enfant. Celui-ci est rempli, au-dessus d'un van, par des graines de mil, en faisant attention à ce qu'aucune graine ne tombe sur le sol. Ceci risquerait de rendre l'enfant fou, de lui ôter son intelligence. Le remplissage se fait de façon minutieuse, à la manière des commerçants remplissant une mesure, et avec l'intervention de toutes les femmes présentes, tenant chacune un bout du moule et rembourrant les graines à l'aide de leurs doigts.

Une fois le moule de la tête jugée suffisamment remplie, les femmes versent les graines dans le van, toujours en évitant que certaines tombent par terre. La mère (réelle ou classificatoire) de l'accouchée distribue ce mil aux artisanes présentes, en donnant la majorité à celle qui exécute les rites. Toutes les femmes présentes, libres ou esclaves, reçoivent également quelques pincées de mil. L'ensemble des femmes mâche quelques graines et les appliquent en-



suite sur le milieu du front, les deux joues, le bout du nez et le menton. Le reste des graines est noué dans un pan du voile ou du pagne et distribué aux femmes de l'entourage qui ne sont pas présentes au rituel. L'idéal est que le plus grand nombre de femmes, et de femmes exclusivement, toutes catégories sociales confondues, goûte à ce mil d'*ejəbjan* que nos interlocutrices considéraient comme une aumône (*takutay*). Suivant les moyens, le moule peut être rempli à trois reprises, soit avec du mil, soit avec des dattes, puis du tabac. Mais l'intervention des dattes et du tabac serait d'apparition récente.

Si une femme souhaite se marier dans l'année, elle ne distribue pas le mil qu'elle a reçu pour les autres femmes de son entourage, mais le garde, le pile chez elle, puis le mange. Les autres femmes gardent aussi parfois une quantité infime des graines qu'elles ont reçues et les conservent dans un petit sachet. C'est un porte-bonheur pour les voyages, caché dans les bagages.

#### 2.8.6 La coupe des cheveux et sacrifices, « *əgəwəji* » et « *šigiyjaz* »

La coupe de cheveux du nouveau-né est un rite très répandu dans les cérémonies de nomination en terre d'islam (cf. F. Aubaile-Sallenave, 1999). Chez les Inesleman de l'Azawagh, par contre, ce n'est pas le crâne entier qui est rasé. La forgeronne coupe seulement trois petites touffes de cheveux, toujours du côté de la tempe droite. C'est pour cette raison que la coupe s'appelle *egəwijji*, de la racine *GWJ* qui signifie « couper les cheveux », par opposition à « raser la chevelure » (*telazay*). Du fait de la faible quantité de cheveux coupés, certains utilisent la forme féminine *təgəwijit* qui marque en touareg le diminutif. La forgeronne mouille les cheveux du bébé avec un peu de sa salive et les coupe à l'aide d'une lame de rasoir. Elle donne les cheveux au fur et à mesure qu'elle les coupe à une femme présente, généralement la grand-mère maternelle du nouveau-né. Celle-ci les coince la plupart du temps entre une traverse et la natte du lit de l'accouchée. Elle peut également les serrer dans une fente ou un trou qui existe à quelque endroit du bois du lit.

Juste après la coupe des cheveux, la forgeronne pratique avec la même lame quelques incisions (*šigiyjaz*) dans la peau du bébé. En théorie, la coutume voudrait qu'elle pratique une série de scarifications parallèles, par nombre de trois, à différents endroits précis du corps : sur les tempes, les épaules, sur chaque avant-bras au niveau des coudes et des poignets, de chaque côté du nombril, sur les deux genoux, en dessous des omoplates, puis au niveau des reins. Mais nous n'avons jamais observé la réalisation de l'ensemble de ces

incisions. Dans la pratique, la forgeronne se contente dans la majorité des cas d'inciser la peau au niveau des tempes, parfois en ajoutant celle des genoux. Nous n'avons observé qu'une seule fois une trentaine d'incisions. Il n'est pas rare de constater que, dès que le nouveau-né commence à saigner et à pleurer, l'assistance insiste pour que la forgeronne arrête, répétant un « ça lui suffit » (*igda-s*). Les enfants nés à la suite de fausses couches ou d'aînés morts n'ont pas les cheveux coupés, ni la peau incisée à l'occasion de leur nomination. Par contre, ils participent à tous les autres rites, sans traitement particulier, si ce n'est qu'on veille à ce que le rituel soit particulièrement bien exécuté.

Après les rites du matin, le nouveau-né est habillé pour la première fois avec une petite chemisette cousue dans un tissu blanc ou bleu clair. De nos jours, il s'agit souvent d'un petit ensemble, robe ou T-shirt et pantalon, importé et vendu sur les marchés locaux.

### 2.8.7 Le sacrifice du nom, « *esəm* »

D'après les femmes, il faut d'abord que les rites du matin soient terminés avant que le bélier puisse être égorgé, soit dans la matinée entre 9 h et 10 h. Mais, dans la pratique, les hommes n'attendent pas toujours la fin des opérations qu'ils n'observent jamais directement. Nous avons ainsi remarqué plusieurs fois que le sacrifice de nomination a été pratiqué au moment de la coupe de cheveux ou des scarifications<sup>56</sup>. Selon les hommes, ce n'est pas l'argument des rites des femmes qu'ils évoquent, mais la coutume islamique qui voudrait que l'animal soit égorgé dans la matinée, bien après le lever du soleil. En ville, les choses changent encore, car le sacrifice de nomination s'y déroule juste après le lever du soleil, entre 6 h et 7 h du matin, avant les rites exécutés par les femmes.

L'animal destiné au sacrifice de naissance est appelé *esəm*, c'est-à-dire « le nom ». Le septième jour, on s'apprête littéralement à « égorgé le nom » (*agazam n esəm*). L'animal est choisi par le père du nouveau-né, ou, s'il est encore jeune, son grand-frère ou son père s'en charge à sa place. Le choix de l'animal suit en principe les mêmes règles que celles qui prévalent pour le choix de l'animal sacrifié à l'occasion de la *tafaskay*. Dans l'idéal, il s'agit d'un bélier blanc ou blanc tacheté de noir, âgé d'un an au minimum et ne présentant aucun défaut physique (oreilles abîmées, pattes boiteuses, sans cornes, borgne

---

<sup>56</sup>Ce qui est par ailleurs moins pratique pour l'ethnologue qui ne peut pas observer les deux événements à la fois.



Figure 2.10 : Le frère de l'accouchée « égorge le nom ». Tchintabaraden, septembre 1997.

etc.). L'animal est conduit au campement de l'épouse peu avant le jour de la nomination par un délégué du père, soit un ancien serviteur, un forgeron ou un parent. Le matin du septième jour, l'animal est le plus souvent mis à mort par un grand-frère de l'accouchée, sinon par le père ou l'oncle maternel de la mère. Au moment de trancher la gorge, il prononce la formule *bismillah* et *Allahu akbar*, puis le nom de l'enfant, à voix basse ou de façon silencieuse.

Dans les discours, le choix du nom du nouveau-né incombe en principe à la famille paternelle de l'enfant. Mais dans la pratique, il n'est pas exclu que la famille maternelle propose également un nom. D'autres noms, puis surnoms peuvent s'y ajouter par la suite (cf. §3.4, p. 286).

Après avoir égorgé le « nom », un ou plusieurs hommes (un artisan et/ou, un ancien serviteur ou des adolescents) se chargent de dépecer, puis de vider et de découper la carcasse, en commençant par la couper en deux, au milieu de la colonne vertébrale, puis chaque moitié est coupée également en deux, les pattes antérieures (*tayt*) gardant les côtes (*iyərdəššan*) attachées. Les pattes postérieures sans côtes sont nommées par un terme différent, à savoir *idaran*. Le cou est en principe réservé à celui qui a dépecé l'animal, c'est-à-dire l'artisan attaché à la famille de l'accouchée. La peau de l'animal est, quant à elle, donnée à une femme des *inadan*, en principe celle qui a aidé la femme à accoucher. Recevoir la peau d'une nomination est considéré comme un honneur, au point où les forgeronnes se souviennent généralement de qui elles ont reçu la peau du « nom ».

La tête de l'animal est donnée aux enfants qui se font souvent un plaisir de la griller eux-mêmes. Comme nous l'avons déjà remarqué, une exception est faite à cette règle pour les sacrifices de nomination d'enfants dont les aînés sont morts. Dans ces cas, c'est la mère du nouveau-né qui doit consommer la tête

de l'animal sacrifié. La patte droite de devant est réservée au père ou au grand-père du nouveau-né, mais cette attribution n'est pas systématique, car cette patte peut aussi être donnée au religieux qui a fait une protection à l'accouchée au moment de la naissance, en particulier si l'accouchement a été difficile. Dans ce cas, les paternels reçoivent la patte antérieure de gauche, sinon elle est donnée aux parents du côté maternel. Si la femme a accouché dans le campement de son mari (naissance prématurée, par exemple, ou si sa famille réside dans le même campement), la patte droite antérieure est donnée aux maternels ou à l'homme qui a confectionné la protection de l'accouchée, tandis que les paternels reçoivent la patte antérieure gauche. Si les paternels résident loin du lieu de la nomination, on leur fait parvenir cette viande sous forme de viande séchée (*kələsan*). En tous les cas, la moitié supérieure de l'animal revient aux hommes, tandis que la moitié inférieure est réservée aux femmes. La colonne (des deux moitiés) est réservée à l'accouchée à qui on peut également donner la patte postérieure gauche. Aussitôt l'animal vidé, les abats (*isəkwa*) contenant le foie (*tasa*), le cœur (*ul*), les poumons (*turaten*), la panse (*tagazawt*) et un morceau de graisse de l'épiploon (*afadayan*) sont coupés en petit morceaux, puis bouillis à l'eau salée. Aujourd'hui, cette préparation peut contenir parfois des tomates séchées et des condiments divers. Elle est servie aux femmes présentes dans la matinée, en particulier à celles qui sont considérées comme des hôtes de marque. La préparation des abats provenant de l'animal de nomination diffère de celle que l'on peut observer à l'occasion des autres abattages rituels et sacrifices, car elle intègre la panse qui est d'ordinaire donnée aux femmes d'origine servile. Or, la panse du septième jour doit être consommée par toutes les femmes présentes, c'est-à-dire essentiellement par les parentes de la mère de l'accouchée. En revanche, elle est interdite aux hommes. Pour cette raison, la marmite dans laquelle on fait cuire les abats, faisait autrefois l'objet d'une lutte entre les hommes et les femmes du campement maternel. Les hommes tentaient de la ravir aux femmes, afin de consommer cette partie exclusivement réservée aux femmes. Cette lutte aboutissait souvent à ce que le contenu de la marmite soit versé par terre, devenant ainsi inconsommable. Elle a aujourd'hui disparu et seule subsiste le fait que la panse de la nomination soit réservée aux femmes.

La viande est, quant à elle, coupée en petits morceaux et bouillie avec de l'eau et du sel, à l'exception des parts réservées à l'accouchée qui ne doit pas consommer du sel durant la période post-partum. De nos jours, les cuisinières (femmes d'origine servile, parentes proches de l'accouchée) y ajoutent parfois

des oignons, des condiments autres que le sel, des cubes « Maggie » et du concentré de tomates. En fin de cuisson, elles y incorporent également du riz et des pâtes, soit des denrées alimentaires de luxe. Ce repas est consommé surtout par les invitées femmes et les enfants qui affluent au milieu de la journée à la cérémonie de nomination. Les hommes proches de la famille d'accueil y goûtent également, mais sans forcément s'en rassasier. L'essentiel est, dit-on, que tout le monde goûte la viande du sacrifice du nom. Afin de ne pas attiser l'envie des génies, on brûle également un morceau de graisse (*tadant*).

La préparation actuelle du repas de nomination diffère du repas traditionnel pris à cette occasion. En effet, autrefois, les femmes des environs amenaient chacune un récipient en bois (*aḡəzu*) plein de nourriture à base de mil. Ce geste est connu sous le terme *ikassan*, soit la forme plurielle du mot « récipient ». Elles amenaient soit une polenta de mil (*əššink*), soit de la farine de mil (*tədda*). D'autres pouvaient également apporter du lait frais. Contrairement à ce que l'on peut penser, l'apport de cette nourriture n'était pas considéré comme une contribution ou une aide à la famille chez qui avait lieu la nomination. Au contraire, chaque femme amenait sa propre nourriture, celle « qu'elle a l'habitude de manger ». Les femmes de l'Azawagh semblent avoir consommé ces nourritures dans une séance commune, mais sans les mélanger. Les femmes de la région d'In Gall, en revanche, amenaient autrefois des *ikassan* dont les contenus étaient mélangés sur place, puis partagés entre les femmes.

Chaque femme goûte la viande du sacrifice assimilé à une aumône (*takutay*), mais pas dans l'intention de se rassasier. Pour ce faire, la famille maternelle pouvait égorger d'autres animaux comme lors du rituel de l'hospitalité (*amagaru*) destiné aux hôtes de marque.

### 2.8.8 Le tatouage du front du nouveau-né, « *abbadilum* »

La cérémonie de nomination prend fin avec l'application d'un dessin (*adalag*) sur le front du nouveau-né. Il est peint par la forgeronne, ou, à défaut, par toute autre femme Inesleman qui sait le faire. Parfois, elle tient seule l'enfant sur ces genoux, ou bien une autre femme de l'assistance le prend et la dessinatrice exécute le dessin par derrière. Elle commence par préparer une peinture noire à l'aide de la moelle contenue dans l'os de la patte droite de devant de l'animal sacrifié (*aduf wan ayil*), mélangée à de l'antimoine. Parfois, l'os lui-même sert de récipient au mélange. Ensuite, elle prépare un peu de pâte de henné. Au moyen d'une brindille, la dessinatrice commence par noircir les sourcils du nouveau-né. Puis, elle trace la base d'un triangle sur le front. Le



Figure 2.11 : Dessin du sablier (dessin de Steffen Walentowitz).

motif du dessin nommé *abbadilum* représente un double triangle entrecroisé en forme de sablier. Suivant le talent, l'inspiration et aussi la patience de la dessinatrice (et du bébé), le motif est réalisé au complet, avec plusieurs lignes parallèles dédoublant ainsi la forme, ou seul le triangle du front est dessiné, tandis que l'autre n'est qu'ébauché. Mais, dans l'idéal, il s'agit du motif du sablier et, interrogées sur la forme de ce dessin, c'est ainsi que les femmes le dessinent dans le sable.

Après le traçage du sablier, la femme applique de la peinture de moelle sur les lèvres et les gencives du bébé, en prévention contre les « maux de la bouche » (*tawarna n imi*). Ensuite, elle remplit les triangles avec du henné. Là aussi, la dessinatrice peut soigneusement remplir tous les espaces du motif ou se contenter d'appliquer un peu de henné à l'intérieur des triangles. Ensuite, elle pose un peu de henné dans les creux des paumes, sous les aisselles, dans les creux de l'aîne, en haut du nombril, dans les creux des genoux et sous la plante des pieds. Comme pour les scarifications, on n'applique pas systématiquement le henné sur tous ces endroits du corps dans la pratique. Selon les femmes, le henné un remède contre les maux attribués à la chaleur, *tuksay*. Le henné est considéré comme un produit « froid ». Les femmes qui ont assisté à la séance du dessin, et en particulier les forgeronnes et servantes, peuvent se mettre un peu de henné sur le nez, le front et sur les deux joues, comme le matin avec la datte mâchée. Certaines l'appliquent sur les ongles des orteils.

Le henné est grossièrement enlevé du front et de la tête du bébé dès qu'il a séché et laissé une coloration rouge sur la peau. La peinture noire du dessin reste visible quelques jours, mais est censée se graver à jamais dans l'os du crâne où il restera la marque de tout enfant légitime au-delà de la mort.

## 2.9 Les relevailles

Le rituel qui marque la fin de la période post-partum, la « sortie de naissance » (*agamad n amzor*), a idéalement lieu un lundi, jour faste pour tous les rites de passage féminins qui préludent à l'union homme-femme. Ce rituel n'a lieu que si le mari respecte au préalable l'étiquette qui convient à la situation. En effet, au terme de la quarantaine, il doit envoyer une délégation de forgerons, accompagnés d'anciens serviteurs, dans le campement des parents de son épouse et inviter formellement celle-ci à venir le rejoindre avec le nouveau-né. En signe de sincérité, il doit envoyer à l'intention de sa femme au moins deux pagnes et une tunique neufs, des sandales en cuir ouvragé, un ou plusieurs voiles en indigo neufs, un voile en coton blanc ou bleu clair, un sac de céréales, un sac de sucre et plusieurs mesures de thé et de tabac. Les plus fortunés peuvent y ajouter des parfums ou des bijoux. L'ensemble de ces biens est appelés *imutag n ašikl*, le « nécessaire du voyage ». Pour dire qu'une femme va rejoindre le campement de son mari, on dit : « Le nécessaire du voyage d'Unetelle est arrivé, elle va voyager dans l'après-midi » (*ad tadu*). Sans recevoir cette panoplie de biens, aucune femme digne de ce nom ne se déplacerait de nouveau vers le campement de son époux. Elle interpréterait cela comme un divorce ou, si les biens envoyés sont insuffisants ou de mauvaise qualité, elle peut à son tour exiger la séparation. À chaque nouvelle naissance, le mari doit donc de nouveau prouver la dignité de son rang, comme s'il s'agissait d'un mariage.

Une fois l'étiquette respectée, la mère de la femme fixe le jour de la sortie de naissance. Dans la matinée, la femme commence par pratiquer les grandes ablutions (*əširad wan agamad*, litt. la « toilette de sortie ») qui mettent fin à son statut de *tanamazart*, l'accouchée. Sa mère fait appel à une forgeronne pour le rituel de la sortie de naissance. Celui-ci consiste avant tout en l'apposition de henné sur les mains et les pieds, la réalisation de la coiffure dite *sanatat*, le maquillage des yeux avec du khôl (*tazolt*) et l'habillage de la femme avec les vêtements envoyés par son mari. La forgeronne commence, en début d'après-midi (ou plus tôt s'il faut faire un voyage), par lui laver, puis parfumer la chevelure à l'aide d'un mélange d'encens (*agguz*). L'eau du lavage des cheveux



Figure 2.12 : *Sanatat* du premier voile en cours de réalisation. Abalak, septembre 1999.

contient de la poudre de l'herbe *maloxiya* (*Corchorus tridens*) qui lui donne une consistance gluante.

Ensuite, elle lui pose le henné — souvent avec l'aide d'autres jeunes femmes présentes — et commence le tressage (*alataf*). La réalisation de la *sanatat* qui consiste en de multiples petites tresses et torsadées superposées ou entrecroisées est si complexe qu'elle dure plusieurs heures. Elle part de la structure classique de tout tressage de femme, divisée en cinq parties grâce à deux raies, l'une allant de front à la nuque, l'autre d'oreille à oreille. Un cercle parfait au sommet de la tête constitue la cinquième partie de la coiffure.

La *sanatat* se termine par le tressage des cheveux contenus dans le cercle du sommet. Avant de tresser ceux-ci, la forgeronne sépare les cheveux en sept mèches et introduit dans chaque raie une petite pincée de tabac. Les femmes présentes à ce moment en prélèvent immédiatement quelques fragments de feuilles et les placent à leur tour dans leurs *əjəkad* à elles. Si la femme a une chevelure très abondante, on parle de *sanatat tan aljaynan*, « la *sanatat* des génies », le cas échéant, la coiffure est nommée « *sanatat* du Prophète » (*sanatat tan ənəbbi*).

Une fois la coiffure terminée, la forgeronne enlève la pâte de henné rougi (*ilutafan*) des mains et des pieds de la femme et s'applique elle-même un peu





Figure 2.13 : *Sanatat* de mariage en cours de réalisation. Akoubounou, juillet 1999.

de ce henné usagé sur les ongles des pieds ou des mains. Elle procède ensuite à l'application de l'antimoine, précisément trois traits sur l'œil droit et deux traits sur l'œil gauche. La femme reçoit ensuite plusieurs chaînes en or, en principe trois, prêtées pour l'occasion par des femmes d'honneur de l'entourage. Ces chaînes trempent préalablement dans un mélange d'eau, de henné et de clous de girofle, puis sont restituées à leurs propriétaires au terme de sept jours suivant la reconduite de l'épouse dans le campement du mari. Les clous de girofle sont aujourd'hui remplacés par du parfum synthétique importé des pays du sud. Aussi bien la femme que le nouveau-né reçoivent à cette occasion une amulette de protection neuve, contenue dans un étui en cuir rouge, suspendue visiblement au cou, par-dessus les habits neufs. En revanche, dès que la femme se réinstalle dans sa vie quotidienne, cette amulette est portée « cachée » près du corps, à l'intérieur de la tunique.

La forgeronne applique également de l'antimoine dans les yeux du nouveau-né. Une petite fille reçoit à cette occasion sa première application de henné sur les mains et la voûte plantaire des pieds, tandis que le corps du petit garçon n'est pas marqué autrement. Il s'agit-là de la première différenciation rituelle des sexes.

Une fois coiffée, fardée, parée et maquillée, la femme revêt ses habits et voiles neufs envoyés par son mari. Aujourd'hui, elle se parfume en plus avec une eau de toilette du commerce. Une femme rejoint son mari uniquement après la tombée de la nuit. En milieu nomade, lorsqu'il faut effectuer un voyage pour rejoindre le campement des alliés, le temps de voyage est calculé de sorte que la délégation arrive au campement après le coucher du soleil. En

milieu sédentarisé, la femme retourne généralement très tard dans la soirée à la concession conjugale, entre 22 h et minuit. Lorsqu'elle est prête à quitter sa maison familiale, elle se rend auprès de sa mère et de son père qui lui font des prières de bénédictions, en apposant leurs mains droites sur le sommet de la tête.

Le lendemain de son arrivée, l'homme pratique un sacrifice de bélier en l'honneur de son épouse. Celle-ci se comporte comme une nouvelle mariée durant les sept premiers jours, portant des habits neufs, ne vaquant à aucune occupation particulière, et ne quittant guère sa tente où elle reçoit des visites de courtoisie de la part des femmes du campement et du voisinage. En somme, l'épouse est accueillie dans le respect de toutes les règles de l'hospitalité de la part des membres du campement allié, et ce quel que soit la durée du mariage et le nombre d'enfants qu'elle déjà a mis au monde.

# 3

## « Soi en l'Autre, l'Autre en Soi »

### La construction symbolique, physiologique et sociale du corps et des identités

*Au cœur de la croyance, la matière*

(F. Héritier, 1985 : 121)

#### 3.1 Création mythique des enfants et parenté originelle

##### 3.1.1 Procréation et création originelle

La venue au monde d'un enfant pose à toutes les sociétés humaines la question primordiale des origines de l'être et de son existence métaphysique qui renvoie aux composantes immatérielles de la personne et à sa destinée lors de son passage terrestre. De nombreux auteurs ont évoqué la grande variation de divinités ou puissances numineuses, êtres invisibles ou ancêtres intervenant irréductiblement dans la constitution d'un nouvel humain qui ne doit jamais la vie à la seule intervention de ses géniteurs<sup>1</sup>. Que ces entités agissent comme instigateurs du processus vital, en qualité de géniteurs surnaturels ou comme principe de vie qui se matérialise ou se réincarne, intégralement ou partiellement, en le nouveau-né, l'enfant est toujours considéré comme un arrivant de l'Autre Monde. La conception de ce dernier présente de nombreuses constantes qui le définissent comme un monde parallèle ou double dans lequel évoluent les puissances invisibles à l'image, souvent inversée, de la communauté des vivants. Elles recèlent de pouvoirs à la fois fastes et néfastes à l'égard de ces humains qui entretiennent avec eux des liens continuels au moyen de pratiques spirituelles et rituelles susceptibles de les attirer ou, au contraire, les éloigner, afin d'assurer la pérennité de la vie intrinsèquement liée à la mort.

---

<sup>1</sup>Voir à ce sujet par exemple la synthèse proposée par P. Erny, 1988 ; S. Lallemand, 1978.

La cosmogonie touarègue, telle qu'elle a été mise en lumière par H. Claudot-Hawad (1994 ; 1996c ; 2002b), s'organise elle aussi sur le mode de la gémellité :

« L'idée que l'univers se structure selon deux axes jumeaux, à la fois complémentaires et antagonistes, parcourt l'appréhension de réalités d'ordre divers chez les Touaregs. La lecture du monde, quel que soit l'angle de vue et la distance focale adoptés, s'organise par rapport à ce cadre gémellaire où chaque objet, chaque élément, chaque être identifiable dans l'espace connu possède nécessairement un double dans l'espace inconnu. Cette dualité entre le monde de « l'intérieur », balisé et domestiqué, et le monde de « l'extérieur », inexploré et sauvage, s'exprime selon le niveau de réalités considérées par des oppositions et des complémentarités diverses concernant les relations individuelles ou collectives entre les acteurs sociaux (par exemple femmes/hommes, fils/neveu, parents maternels/parents paternels), entre les catégories sociales, entre les unités sociales (qu'il s'agisse des campements, des tribus, des confédérations...), entre les sociétés, entre les mondes visible et invisible » (H. Claudot-Hawad, 1996c : 223).

L'originalité de la cosmogonie nomade réside dans le fait qu'elle est appréhendée de façon dynamique en intégrant la fonction fondamentale de la médiation entre les deux mondes :

« Selon la vision nomade de l'univers, tous les éléments qui composent celui-ci sont perçus dans leur aspect dynamique, c'est-à-dire en mouvement, lancés dans un parcours cyclique dont l'aboutissement marque le début d'un nouveau parcours. L'itinéraire que suit chaque chose, chaque élément, chaque être est vu comme un déplacement à la fois circulaire et ascensionnel, où le franchissement des étapes successives remodèle chaque fois les frontières du connu et de l'inconnu, de l'intérieur et de l'extérieur, de l'identique et de l'exotique. Entre deux marches, entre deux mondes, la cosmogonie touarègue fait intervenir un temps-espace intermédiaire où tout existe à l'état latent et qui est nommé littéralement « celui de l'entre-deux », *wan gérésnat* ou encore « l'entre-elles », *gérésnet* (« elles » sous-entendant les « mondes », *timmittén*, ou les « univers », *ellamatén*, noms féminins en touareg. » (*op. cit.* p. 224).

Et c'est cet « intervalle spatio-temporel » qui est « considéré comme l'espace originel, la matrice, d'où nous venons et vers où nous retournons, ou selon une autre image comme le chaudron où les graines germent, mûrissent, meurent et renaissent » (*op. cit.* p. 225).

En tant que musulmans, tenants de l'ancien courant de l'islam « maraboutique »<sup>2</sup> des *əššixan* et descendants du Prophète (*iššərifan*), ce ne sont pas ces images de la cosmogonie touarègue qui sont exprimées par les Inesleman de l'Azawagh quand on les interroge sur l'origine de la vie et la « fabrication mythique » des enfants. Comme on peut s'y attendre, c'est Allah, le Créateur (*amaxlak*) et Maître (*məšš-ina*), qui est à l'origine de toute nouvelle vie humaine, conformément à l'enseignement du Coran, notamment à travers la sourate XXII, verset 5 :

« Nous déposons dans les matrices ce que nous voulons jusqu'à terme, et nous en sortons un bambin qui atteindra sa maturité. »

Depuis la Création originelle d'Adam à partir de poussière, puis de Hawwa à partir d'une côte gauche d'Adam, Allah crée les êtres humains (*awedan*, pl. *aytedan*, litt. « fils d'Adam »), les fait naître et mourir, puis ressusciter encore. Comme les textes du Livre et de la Tradition développent peu l'architecture de l'univers dans ses parties visibles et invisibles, les Inesleman de l'Azawagh ne sont guère loquaces au sujet de ces représentations. Pas plus qu'ils ne le sont sur l'origine mythique de la société, là où la majorité des groupes Touaregs pense que le féminin précède systématiquement le masculin. Nous sommes *a priori* bien loin, dans les discours de cette communauté qui s'inscrit dans la droite filiation des « fils d'Adam », des mythes d'origine qui placent au commencement de la société des mères-fondatrices donnant naissance à des enfants suite au commerce avec des génies, les *kel əssuf*<sup>3</sup>. Nous sommes loin encore des récits mythiques qui font émerger la société à partir de femmes se baignant dans des sources ou dans les eaux primordiales, fécondées par des héros civilisateurs (et pré-islamiques) comme Amérolqis<sup>4</sup>. Enfin, ce groupe à idéologie patrilinéaire ne se réfère guère aux contes d'Aligurran et de son neveu utérin Adelésagh qui situent au commencement de la société un couple frère-sœur mettant en place, « au temps où la pierre était encore molle », tous les attributs culturels, sociaux, politiques, savants etc. d'une civilisation pastorale matriliénaire (H. Claudot-Hawad, 1993). Ces mythes et ces récits sont, certes, connus

---

<sup>2</sup>Nous rappelons ici la distinction démontrée par H. Claudot-Hawad (1996) entre l'islam « maraboutique » qui s'incarne dans la catégorie des Inesleman et l'islam « mystique » qui s'exprime à travers les ordres confrériques (voir à ce sujet le chapitre 1).

<sup>3</sup>Voir à ce sujet H. T. Norris, (*Saharan Myth and Saga*, 1972) et D. Casajus (1987) qui a publié une série de ces mythes.

<sup>4</sup>Certains de ces récits concernant Amérolqis et Aligurran et ont été publiés par M. Aghali-Zakara et J. Drouin (1979).

dans le milieu Inesleman, mais ils sont systématiquement confinés au domaine des « histoires pour enfants », car il serait, bien entendu, une hérésie de s'en réclamer<sup>5</sup>. Cela signifie-t-il que nous sommes face à un groupe touareg patrilineaire et fortement islamisé qui serait désormais étranger à ces savoirs impies s'opposant comme des traditions orales archaïques à des traditions savantes scripturaires ? Que la religion musulmane a effacé toute trace des représentations cosmogoniques anciennes ? Les analyses que nous proposons dans cette seconde partie de la thèse montreront que toute vie résulte de la nécessaire complémentarité des contraires traverse l'ensemble des représentations et des pratiques qui entourent l'avènement d'un enfant chez les Inesleman qui ont su concilier avec beaucoup d'ingéniosité la religion et la tradition. Seulement, comme le dit H. Claudot-Hawad (1994), la cosmogonie ne se livre pas aisément à l'observateur étranger, car il s'agit d'un savoir fortement intériorisé et vécu au quotidien. À l'instar des connaissances relatives au corps et à la procréation qui fonctionnent sur le mode de la prétériton, ces savoirs ne sauraient être recueillis sous la forme d'une théorie à laquelle il suffirait de prêter son attention

---

<sup>5</sup>Bien qu'il concerne les Iwellemmedan que les Inesleman n'hésitent pas de qualifier parfois d'« enfants naturels », l'auteur autochtone Gh. ag Alwjely (1975) est critiqué dans ce milieu pour avoir osé publier dans un livre traitant de l'histoire de la Tagaraygarayt un mythe d'origine qui fait intervenir également des génies : « Une légende dit que telle est l'origine des Iwellemmedan : il y avait autrefois deux amenokals berbères, l'un d'eux razzia beaucoup de femmes, et en fit transmettre cent, en guise de cadeau, à l'autre amenokal. En chemin la caravane qui transportait les femmes fut surprise par la nuit dans un certain ravin naturel, et on demanda l'autorisation de descendre des montures pour se coucher. Alors un homme dit aux autres : « Ne vous couchez pas dans ce ravin ! C'est un champ de djinns, les hommes ne peuvent pas y coucher. » Cependant la caravane était bien fatiguée, et on se coucha. Le lendemain ils reprirent le voyage et arrivèrent chez l'amenokal où ils allaient, ils lui transmirent son cadeau et s'en retournèrent. Peu de temps après, le fait était que les femmes étaient enceintes fut apparent, et l'on dit que c'étaient les djinns de ce ravin où elles avaient couché alors qui les avaient attirées à eux, et elles avaient conçu dans la même nuit. Lorsque leurs enfants grandirent, ils devinrent des coquins querelleurs. L'amenokal les réunit, se mit à les frapper jusqu'à ce qu'il soit fatigué, les laissa là, et se détourna d'eux à cause de leur coquinerie. Cependant il ne se passa pas longtemps avant qu'ils ne recommencent à incommoder les gens, et l'amenokal les envoya chercher de nouveau, contenta l'envie qu'il avait de les battre, et leur dit : « Vous ne voulez pas apprendre ? » Les gens se mirent à dire que c'étaient de mauvaises gens, incapables d'apprendre ni de la mort ni des coups, et ce nom-là leur resta attaché depuis lors. L'amenokal les chassa de son pays et les envoya dans le désert. Ces gens sont d'après cette légende à l'origine des Iwellemmedan. Mais Dieu le sait » (p. 28/30). Ce récit fait allusion à l'étymologie donnée en milieu touareg à l'appellation Iwellemmedan : « *Wer-lemmedan*, ils n'apprennent pas, ne se conforment pas. »

pour qu'elle se donne à entendre et à voir<sup>6</sup>. Au contraire, c'est à travers l'ensemble des éléments relatifs à une culture que ces savoirs et représentations s'expriment :

« D'un point de vue formel, il ne saurait y avoir de notions ou d'institution qui ne s'ouvre sur une cosmologie en tant que matrice générale d'intelligibilité : dans les catégories grammaticales comme dans la danse, dans la vengeance comme dans la poterie, il y a toujours une image du monde livrée par la culture. (...) Il existe une relation intrinsèque entre l'ordre universel et l'ordre humain : chaque cosmologie porte en elle une anthropologie — même négative —, et le contraire est également vrai » (E. Viveiros de Castro, 1991 : 179).

Le propos du présent chapitre consacré à la construction symbolique, physiologique et sociale du corps et des identités, est explicitement celui de reconstituer le puzzle de ces représentations et savoirs qui ordonnent en filigrane et donnent sens aux discours et aux gestes qui accompagnent l'émergence d'un nouvel individu au sein de la société. Nous nous intéresserons tout d'abord à la question de la « fabrication mythique » (N. Belmont, 1987) d'un enfant, notamment en explorant les représentations symboliques autour de l'utérus. Ensuite, nous aborderons la construction du corps et des identités consubstantielles de l'enfant par l'intermédiaire des substances sperme, sang et lait et tenterons de dégager les fondements symboliques du système de parenté et d'alliance profondément cognatique des Inesleman, basé sur la complémentarité entre le féminin et le masculin.

### 3.1.2 La tente-matrice comme abri intra-utérin

Une première observation importante s'impose en considérant les représentations touarègues de la génération, à savoir l'assimilation de l'utérus (*igəlla*)<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>Ce qui n'exclut pas que la cosmogonie constitue un enseignement théorique dans certains milieux de la noblesse à travers un foisonnement de disciplines comme la philosophie, la mythologie, les sciences naturelles ou la médecine (H. Claudot-Hawad, 1994).

<sup>7</sup>La racine sémantique *GL* du terme *igəlla* n'est pas évidente à déterminer. Dans son dictionnaire portant sur le vocabulaire du corps dans l'Adagh, E. ag Sidiyène (1994) cite sous l'entrée « utérus » (p. 176-177) le terme *agəll*, signifiant le « bol alimentaire ». La forme féminine, *tagəlla*, désigne en langue berbère la « nourriture », généralement à base de céréales (cf. par ex. pour le kabyle J.-M. Dallet, 1989 : 255), et en touareg le pain cuit sous le sable. Or, il est intéressant de signaler que certains groupes berbères, comme les Chleuhs du Maroc (N. Boucher, 1998 : 214), pensent que l'enfant se développe dans les intestins et assimilent

à la « tente de l'enfant » (*ehan n barar*), ainsi que la dénomination *ebawel n igəlla*, « l'*ebawel* de l'utérus » du lieu plus spécifique de la conception au sein de la matrice. La conception d'un enfant ne peut avoir lieu qu'au sein de cette tente-matrice, quand celle-ci s'ouvre dans les trois jours précédant ou suivant la menstruation, prête à accueillir les deux semences féminine et masculine. Ces substances parcourent la matrice d'abord seules, et en compétition l'une vis-à-vis de l'autre, avant de s'unir à l'abri de la petite niche de l'utérus. Celle qui parvient la première dans ce refuge parvient à s'imposer en déterminant le sexe de l'être en devenir.

Ces représentations de la tente-matrice et de l'*ebawel* de l'utérus renvoient au concept fondamental de l'abri dans la société touarègue, tel qu'il a été mis en lumière par H. Claudot-Hawad et M. Hawad (1984 ; 1987 ; 1993). Les auteurs ont montré que dans la cosmogonie touarègue, aucune vie n'est possible en dehors de l'abri, refuge qui représente à la fois le point de départ et l'aboutissement des différentes étapes que parcourent tout être et toute chose. Suivant l'opposition commune à toute culture entre les domaines de l'intérieur et de l'extérieur, l'abri ou *ebawel* qui est conçu comme un espace féminin protecteur, s'oppose à l'espace non domestiqué, l'*əssuf*, espace masculin qui est le domaine des génies et des animaux sauvages, de l'étrange, de l'inconnu et de la solitude.

« Le terme *ebawel* a plusieurs acceptions. Il désigne d'abord une petite cavité où s'immobilisent et stagnent les éléments et les objets ; c'est un lieu qui fournit un abri, qui offre une protection et autorise une certaine stabilité. Le mot dénomme également le creux dans lequel les femelles qui pondent déposent leurs œufs pour qu'ils soient protégés jusqu'à l'éclosion. C'est encore le trou où s'installe le petit bétail (chèvres et moutons) au sein de l'enclos ou de l'aire où il passe la nuit (*esegen*). C'est aussi le gîte où se terre l'animal sauvage pour échapper à la solitude et au danger, à l'intérieur de sa propre solitude. C'est le creux où s'abrite le feu pour que ces flammes ne soient pas éteintes par le vent de l'extérieur. C'est le renforcement qu'aménagent dans le sable les voyageurs et les bergers pour se préserver du froid et de la solitude environnante. » (1993 b : 68).

---

entre autres la gestation à l'action du pétrissage et de la fermentation lors de la fabrication d'un pain. Peut-être que le terme *igəlla* participe à l'origine de ce même champ sémantique et symbolique et renvoie plus largement à la fonction nourricière de la matrice.



Chez les Touaregs matrilineaires, le terme d'*ebawel*<sup>8</sup> désigne sur le plan de l'organisation sociale toutes les femmes de la parenté matrilineaire, incluant depuis l'ancêtre fondatrice (*təmarawt*) toutes les descendantes d'une même mère, jusqu'à son unité sociale la plus petite, représentée par la tente qu'une fille acquiert auprès de sa famille lors de son premier mariage. Les hommes, les frères et les fils de ces femmes sont nommés les *kel ebawel*, et sont considérées comme des « excroissances » (*inəmbayən*) de l'*ebawel* de leur mère. Les frères des femmes appartenant à un même *ebawel* ont la charge de le « nourrir » en lui donnant sa « substance », le plus souvent sous forme de troupeaux. L'aînée des femmes, la « maîtresse d'*ebawel* » (*təmuzart n ebawel*), aidée par l'aîné de ses frères, gère les biens et en contrôle la répartition orientée par les mariages et les divorces. Lorsqu'une femme se marie, on lui confie une partie des biens d'*ebawel*, afin d'assurer son autonomie économique en tant que représentante de sa lignée vis-à-vis de ses alliés chez lesquels elle va s'installer avec sa tente. Dans ce cas, c'est généralement le mari qui assure la gestion de ces biens et bénéficie, comme les frères et les fils des femmes, de ce que les biens d'*ebawel* produisent. Ces derniers (lait, dattiers, animaux mâles etc.) sont aussi désignés par la métaphore de la « mousse du lait » (*təkəffe*). En cas de divorce, la femme réintègre son campement d'origine et ses biens sont réincorporés dans le grand *ebawel*. Chaque mariage amorce la naissance d'un nouvel *ebawel* qui peut à terme devenir autonome à son tour.

Les biens collectifs d'*ebawel*<sup>9</sup> sont investis de fortes valeurs morales qui renvoient à leur statut sacralisé. La règle générale veut que ce « lait nourricier de la société » ne soit jamais dilapidé, au risque sinon de mettre en péril la pérennité du groupe. Celui qui enfreint cette règle est menacé dans son intégrité physique ou psychique, s'expose lui-même et sa famille à la maladie, à la folie ou à la pauvreté. On peut ajouter à cette analyse des biens d'*ebawel* faite par H. Claudot-Hawad et M. Hawad le fait que la métaphore même du lait participe étroitement de leur statut sacralisé. En effet, le lait est la substance nourricière par excellence des nomades. Dans la société touarègue, le lait est géré et transformé exclusivement par les femmes. Comme l'a montré

---

<sup>8</sup>Selon les régions, *ebawel* est synonyme d'*abatol* et d'*ebatey* dans ses acceptions à la fois matérielles, sociales et symboliques.

<sup>9</sup>Selon les régions (Aïr, Gourma, Ahaggar), il existe différentes catégories de ces biens dont les règles de dévolution et d'usufruit sont variables. Pour le propos de ce chapitre, nous retenons essentiellement les concepts d'abri et de pérennité sous-jacents, associés à la dialectique du féminin et du masculin.

C. Figueiredo-Biton dans sa thèse portant sur les Kel Adagh et les Imedédagh du Mali (2001), cette gestion féminine du lait s'inscrit dans un ensemble de valeurs qui associent la femme et le sacré, y compris dans le domaine religieux. Par ailleurs, comme l'eau qui a touché des versets écrits du Coran, le lait ne peut être jeté par terre chez les Inesleman, et doit être conservé loin du sol, sous peine de diminuer l'*albaraka* ou bénédiction divine.

Dans l'Azawagh, où des biens collectifs exclusivement féminins n'existent pas sous la forme d'un « lait d'*ebawel* », l'acception symbolique, sociale et parentale du terme renvoie cependant à des réalités comparables. Tout d'abord, le terme connote également l'idée d'abri et de protection, comme le montre par exemple le proverbe « Le récipient est renversé, le petit creux que protège-t-il (*ayəzu inyal, ebawel ma ogaz*) ?<sup>10</sup> ». Ensuite, le terme d'*ebawel* désigne le campement ou famille d'origine (*ayiwan*) d'un groupe de parents, hommes et femmes, appartenant à une même lignée. Si celle-ci est théoriquement définie en référence à une règle de filiation patrilineaire, la notion d'*ebawel* renvoie plus précisément à un ensemble de frères et sœurs et de leurs descendants issus du même « dos »<sup>11</sup>. Quand on interroge les Inesleman sur l'acception parentale de l'*ebawel*, les interlocuteurs dessinent souvent un cercle dans le sable pour symboliser l'unité parentale, tandis qu'ils tracent plutôt une ligne verticale faite de points représentant chacun un descendant pour illustrer le concept du « dos ».

Ce bref rappel du concept d'*ebawel*<sup>12</sup>, auquel la niche spécifique de la conception emprunte sa dénomination, nous permet d'avancer qu'il renvoie non seulement à la dimension macrocosmique de l'être, mais également à sa dimension microcosmique au sein du monde intra-utérin. L'image de la tente-

---

<sup>10</sup>Se dit lorsque l'on a pris une précaution trop tard. (A. ag Solimane, S. Walentowitz, 1994).

<sup>11</sup>Sur le plan économique, relevons qu'il existe également des biens collectifs connus sous le terme « lait vivant » (*ax iddaran*) et qui recouvre dans cette communauté la notion d'*al habus* islamique. Ces biens sont dévolus par une personne de son vivant à un groupe de parents, hommes et femmes, appartenant notamment à un même *ebawel*. Il faut également signaler que même dans le cas d'un héritage coranique, il est considéré comme honteux de séparer les biens partagés par les membres de la famille restreinte. Il arrive ainsi fréquemment qu'un frère laisse sa part héritée de son père auprès de celles de ses sœurs ou de sa mère.

<sup>12</sup>Nous ne nous attarderons pas à cet endroit sur ce concept et sur les réalités économiques auxquelles il renvoie, car celles-ci sont bien connues des spécialistes du monde touareg et abordées avec plus ou moins de finesse par plusieurs auteurs à la suite des premiers travaux de H. Claudot-Hawad et Hawad en 1982 (par exemple A. Bourgeot, 1986 ; D. Casaïus, 1987 ; C. Oxby, 1987 ; B. Worley, 1991).

matrice ne se résume pas à une simple métaphore nomade de l'utérus en tant que contenant, mais participe, sur le plan symbolique et mythique, de la prééminence du principe féminin dans la création originelle des êtres et des choses. En effet, la tente ne désigne pas seulement l'habitat qui appartient le plus souvent aux femmes chez les Touaregs, mais également l'épouse, l'ancêtre féminin et toutes les unités sociales définies dans la plupart des groupes en référence aux mères (H. Claudot-Hawad, 1996a). Chez les Insleman « patrilinéaires », la tente est également conçue comme un espace féminin et est synonyme d'épouse. La prééminence du féminin sur le plan de la création originelle se traduit également à travers un nombre d'autres représentations qui tissent un lien étroit entre le féminin, l'engendrement et la parenté au sens général du terme.

### 3.1.3 L'utérus et le versant féminin de la parenté

En effet, on constate que le terme *temeṭ* qui traduit le concept général de « parenté » et de « consanguinité » chez les Touaregs, renvoie au champ sémantique bâti autour de la racine pan-berbère *Mḍ* qui englobe les termes désignant le « cordon ombilical », le « nombril » et le « placenta ». Le terme *šimeden* qui désigne également l'utérus, ainsi que le placenta et le « gras foetal » (*vernix caseosa*), est la forme plurielle de *temeṭ*. Bien que chez les Touaregs de l'Azwagh, le nombril soit nommé *tabutut*, qui représente le diminutif (sous la forme féminisée) du terme *abutu*, « cordon ombilical », le mot *temeṭ* désigne dans plusieurs parlers berbères ces parties du corps liées à la génération de l'enfant<sup>13</sup>. C'est le cas notamment dans le parler touareg de l'Adagh (E. ag Sidiyène, 1994 : 162) et en temajeq de l'Air (Gh. Alojely *et al.*, 1998 : 210). On le retrouve également en kabyle (J.-M. Dallet, 1982 : 488) et en tamazight, le parler du Maroc central (M. Taïfi, 1991 : 405). En ce qui concerne les représentations touarègues de la gestation, le placenta et le cordon ombilical sont féminins, non seulement parce qu'ils renvoient au pouvoir de fécondité de la femme, mais aussi parce qu'ils sont censés être constitués exclusivement du sang de la mère.

Le terme *təttirəwa* est un synonyme de *temeṭ* et dérive du verbe *aru* (de la racine pan-berbère *R*), « engendrer », signifiant littéralement « celle qui a été engendrée ». La même racine donne le dérivé verbal *amaraw / təmarawt*

---

<sup>13</sup>Par ailleurs, les termes *abutu*, *tabutut* sont construits sur la racine pan-berbère *Bḍ*, et on peut se demander si, à l'origine, ils ne renvoient en fait à la même racine primaire *Bḍ*, *Mḍ*. En tamazight, par exemple, « nombril » se dit également *tabuṭṭ* (M. Taïfi, 1991 : 11).

qui désigne « le parent / la parente », puis l'ancêtre (masculin ou féminin). Dans l'Azawagh, le terme *ara* (l'engendrement) renvoie à la parenté utérine et est synonyme du « ventre » (*tedist*) utilisé ailleurs dans le monde touareg comme métaphore de la parenté côté maternel. Cette dernière expression est parfaitement connue chez les Inesleman, mais peu usitée dans son acception parentale. Chez les Touaregs de l'Adagh, le nom pluriel *imarawan* est enfin un synonyme d'*igølla*, donc de la matrice. Dans cette même région comme dans le reste du monde touareg, *imarawan* signifie par extension « parentèle, parents géniteurs (mère et père) ; ancêtres, aïeux, ascendants, géniteurs, procréateurs, parents collatéraux » (E. ag Sidiyène, 1994 : 176).

Ces quelques exemples provenant de la linguistique montrent le lien étroit entre le champ de la parenté et de la consanguinité et la notion de l'engendrement au féminin. Dans le monde touareg en général, ce lien s'inscrit sans aucun doute dans la tradition matrilineaire du système de parenté. Preuve de son ancrage profond, il s'exprime également chez les Touaregs patrilineaires, particulièrement marqués par l'islam. S'agit-il ici d'un « rudiment » d'une matrilinearité originelle ? Si cette hypothèse n'est pas exclue, voire vraisemblable (cf. chapitre 1), il convient de rappeler que même dans les sociétés arabo-berbères à idéologie agnatique, la dimension féminine semble irréductiblement inscrite au cœur des systèmes de parenté dans la mesure où ces derniers sont fondés, pour reprendre l'hypothèse de P. Bonte (2000a), sur la différence sociale et symbolique des sexes. Sur le plan de la religion du reste, ce versant féminin de l'engendrement, de la création et de la parenté, est loin d'être incompatible avec certains concepts mêmes de l'islam qui instaure pourtant de multiples façons la prééminence du masculin dans ces processus (E. Conte, 1991, 1994a, 1994b). En effet, E. Conte (1994b : 152-155 ; 2000) a montré qu'il existe dans la Tradition islamique une étrange figure féminisée de la Parenté portant le nom de *rahim* :

« Ayant créé l'univers, Dieu s'entretient sur un ton ferme, non dénué d'accents passionnels, avec une entité féminine douée de raison et à quelque degré de libre-arbitre à son égard, *ar-rahim*. Dieu lui demande sa volonté, la satisfait : « La parenté, qui est un rameau suspendu au Trône, dit : « Oh mon Dieu ! Lie-toi à celui qui se lie à moi, et coupe-toi de celui qui se coupe de moi. » (Ibn Manzûr, *s.v. RHM*). « Dieu dit : « Je me lie à quiconque se lie à toi, et me coupe de quiconque se coupe de toi. » (Bukhârî, cité d'après E. Conte, *op. cit.*, p. 154).

Or, le terme *raḥim* signifie en arabe, au féminin<sup>14</sup>, «la matrice, l'utérus, le siège du fœtus» et partage la même racine avec celui de *raḥman* dont le sens premier est «être compatissant, avoir pitié de quelqu'un». Les deux apparaissent comme attributs féminins de Dieu dans la formule *bismillhi-r-raḥmni-r-raḥim* précédant chaque sourate du Livre. Généralement rendue par «Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux», A. Chouraqui traduit cette formule précisément par «Allah le Matriciant, le Matriciel». Cette tradition confère un caractère éminemment sacré à la parenté, *raḥim*, en islam.

La figure du *raḥim* fait vraisemblablement écho, comme les représentations touarègues autour de la tente et de l'*ebawel* à l'échelle de l'utérus, à un même fonds symbolique ancien autour de la Méditerranée en ce qui concerne la question des origines et de l'engendrement décliné au féminin<sup>15</sup>. Sur le plan de la parenté mythique des Inesleman, il renvoie à la figure de Fatima, la fille du Prophète, à laquelle l'on attribue également la maternité des rites de naissance. Bien que nous n'ayons pas l'intention d'explorer ce fonds symbolique commun, une autre métaphore de la matrice utilisée en milieu touareg, celle de l'outre en peau de chèvre, nous permet néanmoins de dégager quelques pistes intéressantes à ce sujet.

### 3.1.4 La matrice-outre comme espace procréateur inviolable

Les représentations touarègues relatives à la matrice et à l'engendrement contrastent avec l'idée selon laquelle le rôle de l'utérus se limite à celui, passif, de réceptacle de la semence masculine. Cette représentation semble, en effet, fréquente dans beaucoup de sociétés arabo-musulmanes, par exemple dans la société bîdan de Mauritanie :

---

<sup>14</sup>E. Conte remarque que ce terme est du genre masculin s'il est utilisé pour désigner au sens figuré les liens de consanguinité. En revanche, ceux qui rapportent les traditions du Prophète l'utilisent souvent au féminin même s'il signifie «parenté» (p. 152).

<sup>15</sup>Voir à ce sujet l'article de M. Gast 1986 : 159-189), «L'ancêtre féminine, clé de l'organisation sociale des Touaregs : l'exemple des Kel Mertutek» : «Par-delà l'exemple de la société touarègue de l'Ahaggar, nous devons nous interroger sur la permanence très ancienne de la femme comme référence première de la communauté, qu'elle soit urbaine ou pastorale. De la reine de Sabab maîtresse d'un royaume sud-arabe à la reine Didon fondatrice de Carthage, de la «Louve» mère de Remus et Romulus fondateurs de Rome à la Kahéna, femme berbère et chef de guerre résistant à l'invasion arabe et Tin Hinan ancêtre des suzerains de l'Ahaggar, il nous semble que nous tenons un trait fondamental des sociétés méditerranéennes et orientales anciennes.»

« Selon les représentations locales, le corps de la femme joue un rôle de réceptacle passif dans ce processus où l'utérus féminin (*raḥim*) recueille le sperme (*maniy*) fécondant » (C. Fortier, 2001 : 104-105)<sup>16</sup>.

L'image de l'utérus en tant que contenant est également exprimée par les femmes touarègues de l'Azawagh. Dans ce cas, la métaphore utilisée pour désigner l'utérus est généralement celle de l'outre en peau (*abayoy*) destinée à contenir de l'eau. Rappelons également que le même terme *abayoy* donne son nom à la poche amniotique. Mais cette métaphore de l'outre n'est pas aussi univoque que l'on pourrait le penser. L'analyse du traitement réservé à l'enfant né prématurément nous permettra de comprendre que cette métaphore ne se résume pas à un simple contenant passif, mais nous amène au contraire plus loin encore dans la compréhension du rôle féminin dans la procréation.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les causes qui provoquent un accouchement avant terme sont les mêmes que celles qui engendrent les fausses couches. Il s'agit soit d'une rupture de l'équilibre thermique, soit d'un choc émotionnel, soit d'une blessure de l'âme (*təkma*) du fœtus qui n'est pas encore en mesure de se maîtriser. Parmi les *təkma* mortels, l'on compte avant tout les actes déshonorants et asociaux commis par un homme, en l'occurrence le père de l'enfant. Nous avons également évoqué le fait que les accouchements particulièrement difficiles sont provoqués par ces mêmes causes et nécessitent des « rites de dénonciation » et de réconciliation, afin de réparer le manquement masculin à l'honneur féminin. Cette façon d'imputer l'échec procréatif, ainsi que les complications à la naissance à un tiers, masculin de surcroît, semble assez exceptionnelle. En effet, dans la grande majorité des sociétés, la faute de l'arrêt précoce de la grossesse et des complications revient à la femme, parce que celle-ci a transgressé un interdit ou ne s'est pas comportée de la manière qui sied à son état (N. Belmont, 1989). Chez les Touaregs, au contraire, une femme enceinte n'est jamais accusée d'avoir mis la vie de son enfant en danger à cause de sa conduite irresponsable ou asociale. Ceci est également vrai pour les situations où la mort du fœtus, ou sa venue au monde avant terme, sont dues à la chaleur du sol ou à une rupture de l'équilibre thermique alimentaire. Comme on vient de le voir en début de ce chapitre, le rôle de la femme touarègue est celui d'une maîtresse de tente, digne ambassadrice de sa lignée au sein du

---

<sup>16</sup>Et encore on peut se demander s'il ne faut pas nuancer ces représentations justement en raison déjà du terme *raḥim* désignant l'utérus. Pour une analyse de la part du féminin dans la parenté arabe, voir entre autres P. Bonte, (1998) ; E. Conte (2000).

campement de ses alliés. Elle est associée à l'espace protecteur de l'intérieur, espace qui s'oppose à l'espace non domestiqué de l'extérieur. Or, pour une femme, être exposée à la chaleur du sol signifie être obligée de se tenir hors de la tente, situation qui est, entre autres, synonyme de travaux domestiques, dont elle ne devrait pas être chargée, déjà, dans la vie quotidienne, et encore moins pendant une grossesse. De même, le fait de consommer trop d'aliments « chauds » ou « froids » ne signifie pas que la femme n'a pas su s'alimenter convenablement, mais qu'elle ne disposait pas d'une nourriture diversifiée en quantité suffisante pour maintenir son équilibre thermique. Or, dans les deux cas, cela revient à dire que le mari ne prend pas soin de son épouse comme il convient.

Cette manière de voir renvoie aux rôles respectifs de l'homme et de la femme analysés par H. Claudot-Hawad (1987; 2002b). Dans la société touarègue, le premier est assimilé au « dehors », au « vide » qui représente la contre partie dangereuse mais nécessaire du « dedans », l'abri protecteur indispensable à la vie qui est le domaine du féminin. L'intérieur, c'est d'abord le refuge matériel de la tente que la femme acquiert au moment de son mariage, puis le foyer, la famille, la lignée et les ancêtres qu'elle représente. Dans ce schéma, la femme incarne la stabilité, le « pilier central » de la société, dont elle assure la continuité, tandis que l'homme est considéré comme un « voyageur entre les tentes », celui qui fait le lien. Dans cette vision du monde, l'extérieur seul représente une menace pour l'intérieur qui doit, à son tour, lui résister, afin de le domestiquer. Sur le plan de la procréation, le rôle de la « femme-abri » ou « femme-pilier » implique l'idée que la femme ne peut être contre la vie, car elle est « naturellement » du côté de la vie<sup>17</sup>. Cette idée s'exprime également à travers le fait que la stérilité féminine est pensée comme une pathologie réversible, liée à la « détérioration du dos » de la femme. Or, étant donné que les causes de cette affection sont toujours les mêmes que les fausses couches et les naissances prématurées, on peut dire que l'homme endosse une responsabilité importante dans la stérilité féminine. Ceci transparaît également dans l'idée selon laquelle les affections du dos renvoient à un manque masculin de maî-

---

<sup>17</sup>F. Héritier (2002) a montré que dans la grande majorité des sociétés, au contraire, la responsabilité de l'échec procréatif et de la stérilité relève exclusivement des femmes et résulte de la déduction logique du fait que ce sont les femmes seules qui donnent la vie. Ne pas procréer relèverait même d'un « mauvais vouloir du féminin, qui lui serait naturel et consubstantiel » et qui « doit alors parfois être forcé et contraint par la puissance mâle » (p. 22).

trise de soi sur le plan sexuel. Dans le chapitre 5 nous développerons d'autres arguments en faveur de la même conception qui veut que la femme soit chez les Touaregs naturellement du côté de la vie.

Associé à l'*æssuf*, au monde sauvage, l'homme qui ne respecte pas les règles du monde civilisé, dont l'honneur est le paradigme, représente en revanche une menace pour la pérennité de la vie. Suivant cette logique, ce ne saurait donc être par la faute de la femme, mais seulement sous l'action directe ou indirecte d'un autre, homme ou géniteur, que l'enfant est poussé à quitter précipitamment l'utérus assimilé à la « tente de l'enfant » (*ehan n barar*).

Cette métaphore de la tente fait apparaître autrement la nature déshonorante de l'acte asocial qui provoque un accouchement avant terme. Car la tente représente le lieu de protection par excellence de l'hôte ou « étranger » (*anaftay* ou *amagar*) auquel le nouveau-né est identifié entre le moment de sa naissance et le jour de sa nomination. Tel un étranger, on lui offre aussi, avant même qu'il tète le sein de sa mère, les nourritures de l'hospitalité nomade : une datte mâchée et bénie par un homme renommé pour son savoir, et le lait d'une femme d'honneur. Dans ce contexte, provoquer un accouchement avant terme revient à chasser l'enfant-étranger de la tente-matrice et à manquer honteusement à son devoir de protection qui est fondamental dans la société touarègue où elle est associée aux rites de l'hospitalité. Enfin, dans le langage de la cosmogonie touarègue étudiée par H. Claudot-Hawad (2002b), naître avant que l'enfant n'ait pu achever son parcours intra-utérin représente également une confrontation anticipée et dangereuse avec l'extérieur. Les Touaregs pensent la vie comme une succession d'étapes entre l'*æssuf* et l'abri, l'intérieur et l'extérieur, où l'accomplissement de chaque étape prépare l'individu à affronter l'étape suivante. Par conséquent, faire quitter prématurément l'abri intra-utérin à un enfant, c'est le forcer à « brûler » une étape et ainsi le mettre en danger. Sur le plan de l'ordre cosmique, qui entretient toujours des affinités subtiles avec l'ordre biologique et social, la naissance prématurée représente une perturbation de la « marche de l'univers », à l'image du fœtus interrompu dans sa migration entre le lieu spécifique de la conception, l'*ebawel* de l'utérus, et l'orifice maternel où il procède à sept mouvements giratoires qui marquent, comme lors des rites de passage ou des pèlerinages, la fin d'une étape et le début d'une autre. Cette représentation montre clairement l'idée d'un télescopage de l'espace où, pour reprendre les termes d'H. Claudot-Hawad, chaque unité représente à la fois le tout et la partie du tout. Le concept d'*ebawel* étant un synonyme de l'abri féminin chez les Touaregs, l'utérus est ici à la fois vu comme un abri dans sa



globalité (la « tente-matrice »), mais aussi comme un espace où l'enfant migre progressivement de l'abri-conception à la tente maternelle en passant par la tente-matrice.

C'est à la lumière de ces représentations que l'on doit comprendre l'expression disant qu'un enfant prématuré est « un enfant qui n'a pas atteint son lieu<sup>18</sup> ». Les soins spécifiques qui lui sont réservés vont aider le prématuré à affronter malgré tout ce monde qu'il a dû intégrer avant d'avoir la maturité requise.

#### *Les soins donnés à l'enfant prématuré*

Nous avons vu que la grand-mère maternelle ou une autre femme proche de la mère du prématuré l'aide à grandir en durcissant sa peau lavée deux fois par jour avec de l'eau contenant de la poudre d'*aggar* obtenue par pilage des gousses de l'*Acacia nilotica* (*təggart*). Le durcissement de la peau du prématuré est obtenu grâce au tannin contenu dans la poudre d'*aggar* communément utilisée pour le tannage des peaux. Il rendrait la peau imperméable et résistante<sup>19</sup>, permettant au nouveau-né non seulement de faire face aux agressions de l'extérieur (vent, chaleur, froid, sable etc.), mais également aux forces maléfiques qui, en raison de sa fragilité, le guettent davantage encore que les bébés nés à terme. Pour cette raison, l'on renforce également les gestes protecteurs, en le soustrayant notamment aux regards des autres. Le prématuré est dissimulé dans des tissus jusqu'à ce qu'il ait « rattrapé » son poids, et ce même le jour de sa nomination<sup>20</sup>. Si ce jour met d'habitude fin à la phase liminale de naissance et autorise l'entourage à regarder l'enfant, seule la mère et la grand-mère maternelle, ainsi qu'une femme artisanne rattachée à la famille maternelle, ont le droit de voir et de toucher l'enfant prématuré ce jour-là. Tant que l'enfant présente les signes de la prématurité, ces femmes le tiennent à l'écart des dangers de l'extérieur qui risquent de s'infiltrer à travers la peau et les ouvertures du corps. Pour la même raison, le prématuré ne franchit pas non plus le seuil de la tente avant la fin de la période post-partum de deux

---

<sup>18</sup>Le terme *edag* traduit ici par « lieu » signifie également « endroit, place », par extension « lieu d'origine, famille, bonne famille ; *ag edag* : de bonne famille, de noble extraction » (Gh. Alojaly *et al.*, 1998 : 30).

<sup>19</sup>Chez nous, le tannin est utilisé en pharmacie pour ses propriétés antiseptiques et astringentes.

<sup>20</sup>Durant les sept premiers jours, l'enfant prématuré reçoit les mêmes rites qu'un enfant né à terme.

mois. Les enfants nés à terme peuvent au contraire sortir de la tente après leur nomination, tandis qu'ils pourront quitter le campement à la suite des relevailles.

La nature de la substance utilisée pour le traitement de la peau en révèle d'autres aspects symboliques. Tout d'abord, les gousses provenant de l'*Acacia nilotica* représentent en elles mêmes une protection pour les nourrissons et les enfants qui en portent deux graines en amulette autour du cou, afin de ne pas attraper la varicelle (*təbas*). Dans le cadre de cet usage, l'*aggar* est appelé par le terme *əlhəjab* qui désigne les protections magiques, y compris celles qui font intervenir l'islam (prières, amulettes, écritures coraniques). Ensuite, les écorces pilées du *təggart* sont utilisées par les accouchées pour absorber le sang lochial et comme soin de la plaie ombilicale. Là encore, le choix de cet arbre n'est pas fortuit, car il protège contre les génies qui sont très friands du sang natif, contrairement à d'autres arbres comme le jujubier (*ajayn*) qui attirent les mauvais esprits.

Une autre particularité de ce traitement par l'eau contenant le tannin est qu'il apporte à l'enfant une fraîcheur humide, alors que sous nos latitudes, l'enfant prématuré est tenu au chaud à l'intérieur d'une couveuse. Dans cette région aux confins du Sahara où les températures montent fréquemment au dessus de la température du corps, on ne craint pas une déperdition de chaleur à la naissance, mais au contraire l'excès de chaud. C'est pour cette raison que les prématurés, comme les bébés nés à terme, peuvent par ailleurs être couverts d'un fin linge mouillé pendant les heures les plus chaudes de la journée. Mais si cette fraîcheur est réelle, elle est tout autant symbolique, car l'eau contenant du tannin est considérée comme un produit « froid ». Et bien que ce traitement soit en apparence à l'opposé des couveuses reproduisant la chaleur du ventre maternel, il recrée en fait également un milieu utérin considéré par les Touaregs comme un milieu frais et humide<sup>21</sup>. En raison de cette caractéristique et de sa fonction de contenant, l'utérus est non seulement assimilé à une tente qui s'oppose à l'extérieur chaud et sec, mais également à une outre en peau destinée à contenir l'eau du puits.

---

<sup>21</sup>Ces représentations participent de l'opposition fondamentale mise en lumière par F. Héritier (1984 ; 1996 : 88-89) entre la fécondité associée à l'humide et la stérilité associée au sec. Exprimant « une homologie de nature entre le monde (naturel), le corps individuel et la société », ces représentations se fondent sur « une particularité évidente, visible, que sous une forme générale on peut énoncer ainsi : des flux de tous ordres sont nécessaires à la production de toute vie. »

On peut relever d'autres analogies entre l'utérus, l'eau contenant du tannin et l'outre en peau. Sur le plan de la médecine en l'occurrence, il est intéressant de remarquer que les femmes de l'Azawagh traitent le prolapsus de l'utérus par l'eau d'*aggar*. L'utérus est soigneusement lavé avec cette solution, repoussé à l'intérieur du corps, puis la femme doit rester allongée, les jambes serrées et maintenues surélevées par une corde attachée autour des pieds et fixée sous le vélum de la tente. Ensuite, les affections gynécologiques provoquées par l'excès de chaud dû à la chaleur du sol sont soignées par des applications d'une outre fraîche sur le bas ventre. Chez les Touaregs de l'Adagh (Mali), E. ag Sidiyène (1994 : 182) rapporte pour le parler de la *tadyaq* également des éléments lexicologiques très intéressants. En effet, sous l'entrée « vagin » de son lexique des parties du corps, on trouve le terme composé *ašəbrəš n iddid* qui signifie littéralement « orifice de l'outre » et désigne aussi « l'orifice commune des cavités génito-urinaires ». Ensuite, le terme *amaggaršu* qui signifie la « fente vulvaire » se retrouve dans l'expression *amaggaršu n-iddid*<sup>22</sup>, pour désigner « la déchirure pratiquée en longueur du cou d'une peau de chèvre (spécialement sur la peau destinée à la confection d'une outre) »<sup>23</sup>.

Ces représentations montrent clairement que le traitement du prématuré par l'eau d'*aggar* revient à recréer l'abri utérin quitté trop tôt, en tannant, telle une peau d'outre, sa propre peau pour que celle-ci puisse le protéger<sup>24</sup>. Autrement dit, nous retrouvons ici toute la symbolique touarègue de l'abri-protection, exprimée cette fois par la métaphore de l'outre destinée à contenir

---

<sup>22</sup>Le terme *iddid* correspond au terme *abayoyh* dans les parlers de l'est (*təmajeq*) pour désigner l'outre en peau (E. ag Sidiyène, 1994 : 46).

<sup>23</sup>L'association entre l'utérus, la gestation et l'outre en peau se retrouve dans d'autres parties du monde berbère. En témoigne, par exemple, dans l'Anti-Atlas marocain le travail de N. Boucher chez les Aït Youssef qui désignent la matrice par le terme « outre d'en-bas » (1998 : 214). Dans le Rif, le terme pan-berbère *abayoy* (outre en peau de chèvre) est un synonyme du « ventre (d'une femme enceinte) » (K. Naït-Zerrad, 1998 : 147). Il est également intéressant de remarquer que le terme *abakot* désignant chez les Kel Adagh le prépuce est synonyme de « peau tannée ou morceau de celle-ci déjà en usage, découpé dans une peau ou dans un objet en peau qui a déjà servi » (E. ag Sidiyène, 1994 : 180).

<sup>24</sup>Signalons à cet endroit le fait que dans le parler de l'Air, le verbe *afəl* construit sur la racine pan-berbère *FL* (« tanner ») veut dire à la fois « être tanné » et « être immunisé (contre une maladie) » (Gh. Alojaly *et al.*, 1998 : 61). Selon une communication personnelle de C. Hincker (6 novembre 2001), les affections cutanées provoquée par la maladie d'*anayu* due à une rupture des habitudes alimentaires sont soignées par l'eau contenant du tannin chez les Imededaghan du Gourma malien. Au sujet de cette maladie typiquement touarègue, voir chapitre 5.

de l'eau qui représente, avec la tente, l'autre point d'ancrage fondamental des nomades. Mais, au-delà de la fonction protectrice de l'outre-matrice, le traitement particulier du prématuré renvoie au processus de la gestation lui-même. Dans un ouvrage dédié à l'art des femmes berbères, P. Vandebroek (2000) consacre un passage à la symbolique, autour de la Méditerranée, de la peau de chèvre associée au pouvoir de la procréation. Le tannage des peaux lui-même renvoie à la fécondation souvent liée à la putréfaction, à l'image de la vie liée à la mort, car la technique du tannage consiste précisément à transformer une peau putrescible en un cuir imputrescible. À Marrakech au Maroc, cette analogie entre la gestation et le tannage du cuir est particulièrement manifeste :

« (...) la peau de chèvre, en particulier, est mis en gestation dans le ventre maternel figuré par l'*iferd*, la mare d'eaux en putréfaction, qui représente également le monde souterrain fécondé par les âmes des ancêtres et par *Sidi Yaqqub* le saint patron... c'est parce que la peau de chèvre a été fécondée dans l'*iferd*, domaine de l'eau et des morts, qu'elle est chargée de contenir l'eau et d'apporter la pluie » (D. Jemma d'après M. Gast, 1994 : 2152, cité par P. Vandebroek).

La symbolique de la peau de chèvre associée à la protection et au renouvellement de la vie est extrêmement riche en Afrique du Nord. L'on doit notamment citer le rituel d'obtention de la pluie dit « la fiancée de la pluie (ou *anzar*)<sup>25</sup>. Lors de ce rituel, les femmes promènent en procession une grande cuillère en bois, parée comme une mariée et souvent recouverte d'une peau de chèvre. Chez les Inesleman de l'Azawagh, ce rituel se retrouve sous le nom d'*ewajakkan*, pratiqué au cours du renouvellement d'une tente faite dans cette région avec des peaux. À l'occasion des séances de travail collectif, les femmes jettent des morceaux de cuir du vélum de tente aux hommes de passage qui doivent leur égorger un animal s'ils ont été touchés. Ici, il ne s'agit plus d'un rituel de la pluie à proprement parler, mais néanmoins d'un rituel qui assure la bénédiction et la pérennité de la tente et du foyer qu'elle symbolise. Du reste, il concerne avant tout la confection de la tente en vue d'un mariage qui est le plus souvent célébré durant la saison des pluies.

C'est dans ce même registre symbolique que puise, chez les Touaregs de l'Azawagh, l'expression « retourner à l'eau d'*aggar* » (*tewaɣle n aman n aggar*) connotant l'idée d'une régénération. Cette expression désigne le « rajeu-

---

<sup>25</sup>Voir l'article de G. Camps (1989) et l'ouvrage de P. Vandebroek (2000 : 127) contenant de nombreuses références.

nissement » d'une personne observé à la suite d'un changement positif, tel l'avènement d'une situation plus confortable. « Untel est retourné dans l'eau d'*aggar* » veut dire que la personne en question a « bonne mine », reflet des bonnes conditions dans lesquelles elle se retrouve désormais.

Le lien particulier entre l'outre en peau de chèvre et la gestation d'un enfant dans le ventre maternel semble relever d'une mythologie très ancienne parmi les sociétés berbères et méditerranéennes. P. Vandembroeck (*op. cit.*) remonte, entre autres, la source de cette mythologie jusqu'à l'égide de la déesse Athéna, à laquelle certains spécialistes attribuent une origine libyenne. Par ailleurs, il rappelle que la linguistique n'exclut pas cette possibilité, car le terme grec de l'*égide* dérive vraisemblablement de la racine pan-berbère *T ʔd* signifiant la « chèvre » (G. Camps et S. Chaker, 1996). La protection de la déesse, faite en peau de chèvre et ornée de la tête de la gorgone, renvoie selon l'auteur à une double signification : la virginité inviolable (le regard « glauque » d'Athéna sous l'aspect d'une chouette et l'image effrayante de la gorgone incarnant l'aspect angoissant du pouvoir procréateur et de la sexualité féminine) d'une part, et la fécondité associée à l'étonnante vitalité de la chèvre, par exemple incarnée par Amalthée, la chèvre nourricière de Zeus. C'est à cette même symbolique que semble renvoyer le double aspect de l'outre en peau de chèvre en tant que contenant à deux faces, la face externe laissée brute en conservant les poils, et la face interne tannée<sup>26</sup>.

À la lumière de ces représentations, qui renvoient par ailleurs à l'idée d'une parthénogenèse que l'on retrouve dans nombre de mythes fondateurs Touaregs (H. T. Norris, 1972 ; D. Casajus, 1987), l'on peut conclure que le traitement du prématuré rétablit symboliquement le pouvoir procréateur féminin mis à mal par un acte asocial masculin et restaure l'image de la matrice comme espace protecteur inviolable, base indispensable pour toute vie.

### 3.1.5 Activités féminines et fabrication mythique des enfants

Avant de clore cette partie consacrée à la procréation originelle, il nous faut dire encore quelques mots quant aux liens entre certaines activités réservées aux femmes chez les Touaregs et la fabrication mythique des enfants.

---

<sup>26</sup>Signalons à cet endroit que les femmes Kel Ewey de l'Air portent leurs nourrissons jusqu'à l'âge du sevrage, c'est-à-dire jusqu'au parachèvement de leur corporéité, dans une sorte de sac faite d'une peau entière de chèvre. Contrairement à ce qu'affirme M. Gast (1994 : 2152), la peau, et en particulier la peau de chèvre, est bien porteuse d'un symbolisme particulier dans la société touarègue, comme dans les autres cultures du Maghreb.

Plusieurs auteurs comme N. Belmont (1988b) et M. Virolle-Souibès (1989b) ont montré les analogies attestées depuis Hippocrate et Aristote entre certains gestes féminins, comme la fabrication du fromage et du pain, et la procréation. Cette analogie se base sur le parallèle établi dans les traditions savantes et populaires entre les processus de fermentation / pétrissage et la gestation de l'enfant dans le ventre maternel. La technique du pétrissage renvoie également aux techniques du lavage du linge<sup>27</sup> et du foulage des cuirs<sup>28</sup>. La fermentation, la panification et le tannage représentent toutes des techniques de transformation qui font écho à l'animation de la matière inerte. Associées à la putréfaction, elles rappellent également que l'émergence de toute vie est inextricablement liée à la mort, le fœtus étant souvent considéré comme un être ambigu qui se situe entre le monde des morts et des vivants. Si les femmes touarègues ne se servent pas du vocabulaire relatif à la fermentation ou à la macération pour dire la procréation, l'association entre la peau de chèvre et l'utérus, ainsi que le tannage de la peau du prématuré, n'en révèlent pas moins l'existence de telles analogies. Rappelons également que les Touaregs de l'Azawagh comparent le tout premier liquide résultant de la rencontre des deux semences, féminine et masculine, à une eau trouble qui est aussi caractéristique du bain de tannage.

Ce qui nous intéresse dans le cadre de ces métaphores quasi universelles de la procréation, est que le travail du cuir est une tâche exclusivement féminine chez les Touaregs. De plus, ce travail du cuir n'est pas du seul ressort des artisanes, mais commun à toutes les femmes touarègues qui ne le considèrent donc nullement comme un travail déprécié. Bien au contraire, signale M. Gast (1994 : 2147-2148), « c'est une tradition d'offrir leurs ouvrages aux invités, aux personnes qu'elles estiment et qu'elles veulent honorer ». Compte tenu de la place importante que prennent les objets en cuir dans le rituel féminin de l'hospitalité étroitement liée à la notion de protection qui passe par l'intégration de l'étranger dans la tente, elle-même métaphore de l'utérus, l'on est tenté d'avancer à cet endroit l'hypothèse selon laquelle le fait que le travail du cuir, de même que l'élevage des chèvres soient considérés comme des activités féminines par excellence n'est pas étranger à leur lien avec la procréation. Autrement dit, la division sexuelle du travail renvoie ici au rôle prééminent que

---

<sup>27</sup>Y. Verdier (1990) a analysé l'efficacité symbolique des grandes lessives dans le village français de Minot, associée par l'intermédiaire de l'eau qui coule et l'aspect cyclique des grandes lessives au passage de la mort et de la naissance.

<sup>28</sup>S. Pandolfo (1989) décrit comment le vocabulaire du travail du cuir permet de dire la gestation au Maroc.

les femmes touarègues en tant que femmes-abri jouent sur le plan symbolique mais aussi social.

En partant du même raisonnement, l'on peut dire la même chose à propos du travail de la transformation du lait en milieu nomade, qui se fait par ailleurs grâce à des outres en cuir. Comme le travail du cuir, cette tâche est également réservée exclusivement aux femmes, toutes catégories sociales confondues. N. Belmont (1988b) s'est particulièrement intéressée aux théories philosophiques et médicales anciennes de la procréation qui font état d'une analogie entre la « fabrication des enfants » et la solidification du lait lors de sa fermentation ou du barattage, le transformant ainsi en lait caillé, fromage ou beurre. Aristote utilisa cette métaphore dans sa théorie *De la génération des animaux*, comparant l'effet produit par la présure sur le lait au rôle joué par le sperme masculin dans la transformation du sang menstruel (la matière) en un corps animé (la forme et le mouvement). La plupart des théories élaborées sur ce thème au fil des siècles émettent cette même vision aristotélicienne selon laquelle la semence de l'homme est le principe actif, permettant grâce à sa nature chaude de transformer le sang de la femme, élément passif, car naturellement froid<sup>29</sup>. Ainsi, l'image de la présure, conclut N. Belmont, « permet de dire que l'efficacité de la mise en contact des substances masculine et féminine n'est pas de nature matérielle et que l'efficacité procréatrice appartient entièrement aux hommes » (*op. cit.*, p. 25). Des données ethnographiques provenant d'une communauté pastorale basque étayaient cette hypothèse, montrant comment les hommes reproduisent la création physique des enfants à travers la fabrication de fromage de brebis dont les femmes sont exclues.

Chez les Touaregs de l'Azawagh qui attribuent, contrairement à Aristote, une semence aux femmes et la considèrent, comme déjà Hippocrate et Galien, comme une substance de nature et de fonction équivalentes à celle des hommes sur le plan de la procréation, nous n'avons pas relevé un tel modèle symbolique. Au contraire, le fait que ces techniques de transformation du lait soient exclusivement féminines confirmerait plutôt la prééminence des femmes en ce domaine de la « fabrication mythique des enfants »<sup>30</sup>. De plus, il faut souligner que les femmes utilisent le plus souvent du lait caillé de la veille, afin de faire

---

<sup>29</sup>Aristote n'accorde de liquide séminal qu'à l'homme, seul capable de transformer grâce à sa chaleur la nourriture en sperme à partir de son élaboration première en sang. En revanche, la nature froide de la femme ne lui permet pas cette élaboration qui se limite donc au niveau de la transformation de la nourriture en sang menstruel (cf. à ce sujet F. Héritier, 1996)

<sup>30</sup>Nous y reviendrons dans le chapitre 4.3 consacré aux nourritures de l'accouchée.

cailler une nouvelle quantité du lait. Ce procédé ferait plutôt écho à l'idée de la parthénogenèse évoquée plus haut.

Si les femmes touarègues utilisent de la présure provenant de l'estomac d'un veau, cette substance ne semble guère assimilée au sperme masculin. Par contre, il existe chez les Inesleman le terme *imetras*<sup>31</sup> qui signifie « petit-lait » en langue touarègue et peut désigner le sperme masculin. Or, à l'opposé de la présure qui induit le processus du caillage, le petit-lait est un « liquide résiduel de l'écémage du lait (lait écrémé), de la fabrication du beurre (babeurre), de la fabrication du fromage (lactosérum) » (*Le Petit Larousse*, 2001 : 771). Bien que cette métaphore reste difficile à interpréter, elle suggère pas moins une certaine participation masculine que l'on retrouvera pleinement sur le plan de la reproduction biologique.

## 3.2 Procréation et physiologie de la parenté

### 3.2.1 Un modèle duogénétique de la génération

Dans le chapitre 2, nous avons décrit les représentations touarègues concernant la conception et l'embryogenèse en rapport avec les principales substances vitales que sont le sperme, le sang et le lait. Nous allons à présent mettre en perspective ces données en les situant dans le contexte des savoirs et représentations autour de la génération en islam et autour de la parenté et de l'alliance chez les Touaregs de l'Azawagh.

Les personnes que nous avons interrogées au sujet de la conception se réfèrent presque toujours aux « Livres » en décrivant les rôles équivalents de l'homme et de la femme dans la procréation. En effet, bien que le Coran véhicule plutôt l'idée que le sperme de l'homme est l'unique source de la création humaine, plusieurs textes religieux reconnaissent une semence féminine au côté du sperme masculin nommé par le même terme *manî*. En ce qui concerne les Inesleman de l'Azawagh<sup>32</sup>, nos interlocuteurs évoquent le plus souvent la *Risâla* et la Tradition du Prophète (*hadith*), sans d'autres précisions. En revanche, nous disposons depuis plusieurs années d'un certain nombre d'études présentant un tableau assez complet des mentions faites dans la tradition sun-

---

<sup>31</sup>Dans la pratique, ce terme est en revanche très rarement employé pour désigner le sperme de l'homme.

<sup>32</sup>La *Risâla* d'al-Qayrawâni parle également d'un liquide jaunâtre (1996 : 28).





Figure 3.1 : Petite fille d'un campement Aytawari n Adragh, Akoukou, décembre 2000.

nite des substances de la génération<sup>33</sup>. C. Fortier (2001 : 108) résume ainsi ce qu'elle appelle à la suite de C. Delaney (1991) la théorie « duogénétique » de la conception :

« La mention d'une substance féminine renvoie à la théorie juridique sunnite de la conception, développée dans la littérature religieuse islamique au XIV<sup>e</sup> siècle par Ibn Qayyim (Musallam, 1983 : 49-52). Elle se fonde sur les hadith (*al hadîth*) et sur Galien, pour affirmer la contribution des deux semences à la formation du fœtus ; la semence masculine est blanche et épaisse, la semence féminine plus subtile et jaunâtre, mais toutes deux contiennent de façon égale la faculté de génération, et c'est de leur mélange que l'enfant est conçu. Comme l'a montré D. Jacquart (1993 : 158), la théorie galénique d'une double semence chez les auteurs religieux de l'islam médiéval l'a majoritairement emporté sur la position « masculine » aristotélicienne, s'accordant davantage aux principes islamiques et en particulier au verset coranique (XLIX, 13) : « Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle » (Masson, 1967, T 2 : 641).

Dans cette même littérature religieuse, on trouve également l'idée d'une transmission parallèle du sexe : « La semence mâle est blanche et la semence femelle est jaune. Quand les deux se mélangent et que la semence masculine domine la semence féminine, cela sera un garçon ; quand la semence femelle domine la semence masculine, cela sera une fille » (Al-Suyûtî, 1994 : 275). Les Inesleman expliquent la domination de l'une ou l'autre semence en fonction du désir et de la jouissance. Or, selon eux, les femmes jouissent le plus souvent après l'homme, car elles ont une plus grande capacité à maîtriser leur plaisir et donc également leur « éjaculation ». Cette qualité féminine relève de la patience (*təzaydart*) et de la retenue (*takarakayt*) qui ne correspond pas à la notion de pudeur dans le sens de chasteté, mais renvoie à l'honneur (*aššak*) et au rôle de la femme-pilier. Les femmes se moquent fréquemment des hommes « qui

---

<sup>33</sup>Notamment B. F. Musallam, 1983, *Sex and Society in Islam*, G. H. Bousquet, *L'éthique sexuelle de l'islam*, C. Delaney, 1991, *The Seed and the Soil*, D. Jacquart, 1993, « Sexualité, Médecine et Islam au Moyen Age », E. Conte, 1994, « Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'Islam » et 2000, « Énigmes persanes, traditions arabes. Les interdictions matrimoniales dérivées de l'allaitement selon l'Ayatollah Khomeyni », et F. Héritier (1994), « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe ». C. Fortier (2001) propose entre autres une synthèse d'une grande partie des données écrites disponibles à ce sujet dans son récent article « Le sperme, le dos. Et le sang ? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure » tiré d'un chapitre de sa thèse (2000).

tremblent dès qu'ils touchent une femme», tout en interprétant le fait qu'un homme n'éjacule pas rapidement comme un manque d'amour (*tara*)<sup>34</sup> pour elle. Ainsi, on pense que c'est finalement la femme qui joue un rôle plus important dans la détermination du sexe de l'enfant, détermination qu'elle peut aussi influencer par le choix de ses positions (couchée sur son flanc gauche ou droit) durant le rapport sexuel. Afin de faire preuve d'honneur, une femme souhaite un garçon comme premier enfant, car cela montre qu'elle se maîtrise, qu'elle peut tenir le rôle de femme-pilier face à ses alliés.

La théorie touarègue de la conception semble conforme à ce modèle duogénétique de la tradition islamique, constat qui ne permet cependant pas de conclure qu'elle en est héritière. Car, d'une part, le modèle préexiste à l'islam qui véhicule lui-même des traditions médicales grecques anciennes<sup>35</sup>. D'autre part, les théories locales de la conception se basent selon F. Héritier (1994a ; 1996) sur un nombre réduit d'invariants culturellement construits à partir de l'observation du corps et de ses humeurs. On retrouve ainsi, par exemple, la même théorie d'une transmission parallèle du sexe déterminé par la domination de l'une ou l'autre semence, masculine ou féminine, chez les Baruya de Nouvelle-Guinée (M. Godelier, 1982 : 90)<sup>36</sup>. Pour ces raisons, plutôt que de parler de diffusion par l'intermédiaire de l'islam, nous préférons dire que les Touaregs font certainement une lecture sélective de la tradition islamique en retenant parmi les deux modèles mono- et duogénétique qu'elle véhicule, la théorie des deux semences, conformément à l'idée qu'ils se font de la conception d'un enfant. À l'inverse, d'autres sociétés fortement arabisées et islamisées, par exemple en Mauritanie ou en Algérie, attribuent un rôle unique au sperme dans

---

<sup>34</sup>Ce terme signifie à la fois « amour », « envie », « volonté ».

<sup>35</sup>Voir également le traité d'Hippocrate, (1970 : 48-49), *De la Génération. De la nature de l'enfant. Les Maladies IV. Du fœtus de huit mois*. Hippocrate pense également que la femme possède, comme l'homme, une semence. L'enfant est conçu à partir du mélange des deux. Le sexe est déterminé par les deux parents, la semence de chacune détenant en quantité variable aussi bien de la semence mâle que de la semence femelle. La semence masculine est plus forte que la féminine. Si la quantité de semence féminine émanant des deux partenaires est globalement plus élevée, il naîtra une fille, si c'est la semence masculine, il naîtra un garçon. Lorsque les semences se mélangent, la plus faible en quantité « tourne » à la semence la plus forte.

<sup>36</sup>« Pour les Baruya, un enfant est d'abord et avant tout le produit de l'homme, du sperme de l'homme, de son « eau ». Mais le sperme de l'homme, une fois enfermé dans la femme, se trouve mêlé aux liquides de la femme, à son eau. Si le sperme de l'homme l'emporte sur l'eau de la femme, l'enfant sera un garçon, si c'est l'inverse, ce sera une fille » (*ibidem*).

la génération, en dépit des traditions religieuses qui attestent d'une semence féminine active (C. Fortier, 1998 ; 2001).

Si l'islam reconnaît une fonction équivalente au *manî* féminin et au sperme de l'homme qui doivent se combiner, afin de permettre la conception, la question de leurs apports respectifs ne semble pas complètement élucidée. E. Conte (2000a : 175-176) résume la discussion qu'Ibn Qayyim mena au XIV<sup>e</sup> siècle au sujet de la transmission différenciée des deux semences à partir de deux hadiths aux implications contradictoires. En effet, selon une tradition, « lorsque la semence (de la femme) domine la semence de l'homme, l'enfant ressemblera aux frères (de la femme), et lorsque la semence de l'homme domine la semence (de la femme), l'enfant ressemblera aux frères de l'homme. » Ibn Qayyim mit en question cette tradition qui établit le *manî* féminin comme une simple substance médiatrice transmettant des identités exclusivement masculines et agnatiques. L'idée d'une certaine autonomie féminine dans la transmission est par contre explicite dans l'autre hadith précisant que la semence de l'homme forme les os et les tendons, tandis que la femme forme la chair et le sang. Autrement dit, la transmission est toujours différenciée mais plus parallèle, les apports masculin et féminin sont complémentaires, du moins sur le plan physiologique. Le propos de cette thèse n'est pas d'approfondir ni de discuter les différents modèles de transmission qui coexistent dans la littérature religieuse. Selon les spécialistes de cette question (E. Copet-Rougier, 1994), celle-ci demeure largement ouverte, car les données concernant la nature et les fonctions des substances, notamment féminines, de la génération manquent encore cruellement. Or, c'est justement la connaissance précise des apports masculins et féminins et de leur transmission qui permettrait de mieux comprendre la logique sous-jacente aux systèmes de parenté et d'alliance, dans une grande partie des sociétés musulmanes en l'occurrence la logique qui sous-tend le « mariage arabe ». Notre propos est ici simplement d'enrichir ce débat, en développant cette approche à partir de l'exemple de la parenté chez les Touaregs de l'Azawagh qui présentent des données assez précises et originales à ce sujet.

### 3.2.2 Les issues de l'ancêtre : une transmission cognatique de l'identité

En effet, les représentations touarègues se distinguent des données arabes et musulmanes aussi bien par la définition des apports masculin et féminin que par le fait que les semences se transforment en sang *ifaqqan* qui véhicule

explicitement des traits identitaires<sup>37</sup>. L'identité consubstantielle du fœtus résulte d'apports différenciés, non pas en référence à un principe de transmission parallèle et/ou complémentaire, mais en vertu de la « force » du « sang de ressemblance » issu respectivement des deux semences. Contrairement à d'autres groupes touaregs patrilineaires, en l'occurrence les Kel Adagh du Mali (C. Figueiredo-Biton, 2001)<sup>38</sup>, qui considèrent que le sang masculin porté par le sperme est par principe plus fort, les Touaregs de l'Azawagh pensent que cette force dépend de chaque personne, indépendamment de son sexe. Qu'est-ce qui détermine alors cette force du sang et par là la transmission des identités consubstantielles ? C'est à cette question que nous allons essayer de répondre dans la suite de cette section.

Selon les Inesleman, il est possible de déduire l'appartenance tribale d'un individu de sa constitution physique et de ses traits de caractère. « Untel porte le sang de telle *tawšit* » (*ih-ay zni n tawšit n mandam*), dit-on. Chaque tribu a ainsi ses caractéristiques propres en ce qui concerne la physionomie, les gestes, la démarche et des traits psychologiques particuliers. Nous avons vu qu'en ce qui concerne les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem, ces traits s'articulent

---

<sup>37</sup>En effet, chez les anciens Arabes et en islam, le sang représente le siège de l'individualité et un principe vital, mais n'est pas un vecteur d'hérédité (E. Conte, 1994).

<sup>38</sup>Nous n'avons pas relevé dans la théorie actuelle de transmission des identités consubstantielles un concept de l'hérédité tel que l'*etəri* des Kel Adagh, capital « génétique » qui passe par la mère et transmet systématiquement les traits de parents spécifiques comme ceux de l'oncle maternel. En revanche, il existe un proverbe disant que l'« enfant se fait dans la partie inférieure de la jambe (*elay*) de son oncle maternel ». Ce proverbe fait allusion à la transmission de force localisée dans le genou chez les Berbères (P. Galand-Pernet, 1970) et constate, chez les Inesleman, que l'enfant ressemble souvent à son oncle maternel et qu'il suit les traces de ce dernier. Ce proverbe témoigne probablement d'une époque où la filiation utérine était plus affirmée qu'aujourd'hui et nous verrons que le frère de la mère joue toujours un rôle structurel, social et symbolique important dans ce système. Le terme *etəri* désigne par contre également les qualités et les défauts hérités des parents. Cependant, les Touaregs de l'Azawagh ne l'utilisent pas lorsqu'ils parlent de la logique de transmission et de la notion de personne, mais usent surtout des concepts d'*azar* et du sang de ressemblance. Mais il s'agit ici seulement de nuances linguistiques, les mêmes termes existant dans les différents parlars de la langue touarègue qui mettent l'accent tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre de ces mots pour exprimer, en tant que termes génériques, des concepts proches, mais au contenu variable d'un groupe à l'autre.

autour d'une dialectique de la fermeture et de l'ouverture, de la jalousie et de la générosité<sup>39</sup>.

« Le sang, c'est le sang de la parenté (*azni n temet*). Le sang, c'est fort (*azni issohan*). C'est ce qui fait reconnaître la parenté (*temet, tattirəwa*). Celui qui connaît les gens, il peut reconnaître le sang de tel et tel groupe. Des gens qui se ressemblent partagent le même sang »<sup>40</sup>.

L'idée selon laquelle chaque tribu partage un même « sang de parenté » indiquerait que ses membres sont tous apparentés et que la grande majorité des alliances sont conclues entre parents qui transmettent un sang de ressemblance similaire. Les Touaregs de l'Azawagh expriment ainsi l'idée d'une souche d'identité consubstantielle commune à chaque tribu<sup>41</sup>. Compte tenu de l'idéologie patrilinéaire des Inesleman et face à la récurrence du « mariage arabe » dans les sociétés musulmanes, on pourrait s'attendre ici à une préférence pour le mariage entre personnes appartenant au même « dos », et donc à la même *tawšit*, autrement dit entre « enfant d'hommes » (*ara n meddan*) ou cousins parallèles patrilatéraux. Or, il n'en est rien chez les Inesleman de l'Azawagh qui pratiquent non seulement de fréquents mariages intertribaux (cf. chapitre 1), mais n'expriment aucune préférence parmi les différentes catégories de cousins. Selon eux, tous les cousins du côté de la mère comme ceux du côté du père sont « bons » (*ihossayan*) et sont épousés dans la pratique. Pour comprendre comment il est possible de garantir la transmission du sang du « dos » sans recourir au principe du « mariage arabe », ni attribuer une plus grande force intrinsèque au sang masculin qui se transmettrait davantage aux garçons qu'aux filles, par exemple, il faut saisir plus précisément la façon dont les Inesleman pensent l'identité consubstantielle. En articulant ces représentations à la façon dont ceux-ci parlent eux-mêmes de la parenté, afin de connaître l'identité d'une personne sur le plan généalogique, nous allons essayer dans la suite de ce chapitre de dégager la logique sous-jacente au système de parenté et d'alliance des Inesleman.

<sup>39</sup>Par ailleurs, le terme *təzne* désigne la « coutume traditionnelle, tradition culturelle, bonne conduite, instinct, disposition innée (pour qqch), manie, inclination, penchant, tendance (à) » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 376).

<sup>40</sup>Entretien à Abalak avec S., quinquagénaire des Kel Eghlal, août 1996.

<sup>41</sup>Cette idée est rendue par l'expression *aytedan win ədrawan*, « des gens qui ont en commun » (*ədrəw*, « avoir en commun, s'associer, se mettre en commun, être possédé en commun etc. » Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 42).

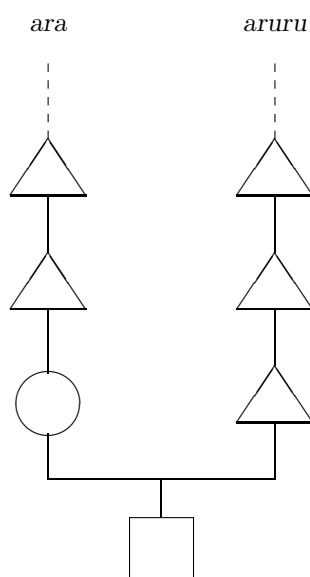


Figure 3.2 : Le « dos » du père d'Ego et le « dos » de sa mère

Nous avons déjà mentionné le fait que les Touaregs de l'Azawagh distinguent tout d'abord la patrilignée du père d'Ego de la patrilignée de sa mère (si celle-ci est différente de la première). L'expression qui est utilisée pour désigner l'affiliation patrilinéaire à la tribu est « la *tawšit* avec laquelle Untel fait le dos » (*tawšit ta dər iga aruru*). En revanche, pour désigner la parenté maternelle, on ne parle pas de « ventre » (*tədist*) comme dans les autres groupes touaregs, mais de *ara*, « l'engendrement ». Si le père d'Ego est Kel Eghlal et sa mère Aytawari Seslem, on dira : « C'est la tribu des Aytawari Seslem qui l'a engendré » (*tawšit n aytawari səsləm tu-terawat*)<sup>42</sup>. Les ascendances paternelle et maternelle sont connues d'Ego qui possède généralement des généalogies écrites (*tarix*) énumérant les membres qui forment la patrilignée de son père et celle de sa mère.

En plus de ces filiations en lignes agnatiques directes du côté du père et du côté de la mère, il importe aux Inesleman de connaître les différents liens qui conduisent Ego à un ancêtre masculin de renom, « fondateur » de son « dos ». À ce niveau, on se demande « combien de fois Untel est sorti d'Untel » (*ma n eket gamadan mandam ad iga i mandam*). Afin de comptabiliser ces « sorties » (*agamad*, pl. *igamadan*), le spécialiste de la parenté interrogé énumère tous les

<sup>42</sup>Si l'on se rappelle ce que nous avons dit du lien entre la parenté, la matrice et l'engendrement, on constate que cette notion de *ara* est finalement proche de la notion de « ventre ».

liens de filiation indifférenciés qui relie Ego à cet ancêtre. Pour ce faire, il part de l'ancêtre en question et descend, en dessinant pour chaque descendant un point dans le sable (les « points de la parenté », *šibətaqaten n temet*) et en passant indifféremment par les chaînons masculins *et* féminins, jusqu'à aboutir à chaque fois à Ego. Le diagramme de parenté de la page suivante permet de mieux comprendre ce calcul.

Dans ce cas de figure précis, le spécialiste de la parenté commence par énumérer les ancêtres masculins par l'intermédiaire desquels Ego descend en ligne directe, autrement dit ceux qui forment son « dos » : « Alfaruk (0B) a engendré Untel (1F), qui a engendré Untel (2D), qui a engendré Untel (3C), qui a engendré Untel (4F), qui a engendré Untel (5N), qui a engendré Untel (7M) qui a engendré Ego (8B). » Ensuite, il procède à l'énumération des « sorties » du côté du père (7M) : « Alfaruk a engendré Untel (1F), qui a engendré Untel (2D), qui a engendré Unetelle (3B), qui a engendré Untel (4F), qui a engendré Untel (5J), qui a engendré Unetelle (6G), qui a engendré Untel (7M), qui a engendré Ego (8B) ». Le tableau page 222 représente les chaînes de « sorties » énumérées ainsi successivement.

Dans la pratique, ce ne sont pas toujours toutes les possibilités logiques qui sont retenues par la mémoire généalogique, mais on comptabilise souvent seulement les « sorties » établies par l'intermédiaire de chacun des enfants, fils et filles, de l'ancêtre, en retenant les chemins les plus variés. Dans cet exemple, l'on peut dire qu'Ego est d'une part sorti quatre fois d'Alfaruk du côté du père (7M), par l'intermédiaire des quatre frères et sœurs de l'ancêtre, sans retenir la sortie n° IVa (marquée en gris). En effet, cette « sortie » a été qualifiée d'identique à la « sortie » n° Ia. Lorsqu'on situe les « sorties » Ia et IVa à l'intérieur des généalogies, on constate qu'elles concernent deux cousins germains (2C et 2D) unis par le mariage et parents de 3B et 3C. Retenir la « sortie » n° IVa reviendrait à comptabiliser deux fois les enfants issus d'une même paire frère et sœur (3B et 3C). *Or la règle qui semble sous-jacente au*

---

<sup>43</sup>Les généalogies (figures 3.3 et 3.12) présentées dans les sous-chapitres 3.2 et 3.4 concernent une même famille. La numérotation appliquée à ces schémas de parenté se réfère à la généalogie représentant le plus grand nombre d'individus (§ 3.4., figure 3.12). Les numéros renvoient au niveau généalogique, tandis que les lettres différencient les personnes se situant sur un même niveau (lecture de gauche à droite). Les individus conservent leurs identifiants d'un schéma à l'autre, afin de pouvoir situer leurs positions au sein de chaque généalogie. Pour des raisons graphiques, nous avons simplifié ces généalogies, les réduisant aux liens strictement nécessaires pour illustrer nos propos.



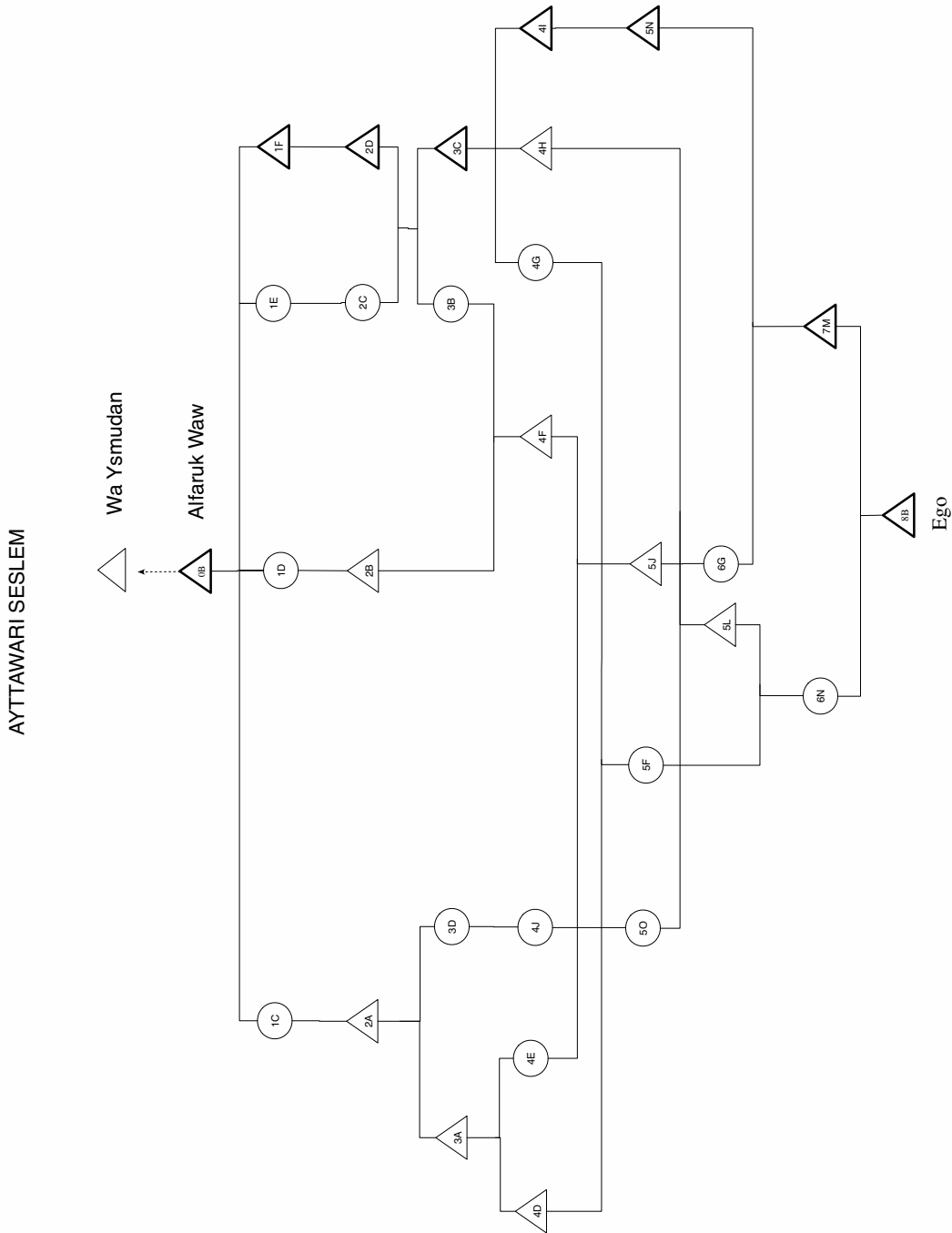


Figure 3.3 : « Sorties » d'Ego de l'ancêtre de son « dos », Alfaruk Waw<sup>43</sup>

Alfaruk Waw (0B)				
« Sortie » Ia	« Sortie » IIa	« Sortie » IIIa	« Sortie » IVa	« Sortie » Va
1F	1C	1E	1E	1D
2D	2A	2C	2C	2B
3B	3A	3C	3B	4F
4F	4E	4I	4F	5J
5J	5J	5N	5J	6G
6G	6G	7M	6G	7M
7M	7M	Ego	7M	Ego
Ego	Ego		Ego	

Tableau 3.1 : Les « sorties » de l'ancêtre par l'intermédiaire du père

*calcul des sorties est celle qui retient les liens qui relie Ego aux frères et sœurs issus de l'ancêtre de référence, par l'intermédiaire de leurs enfants et petits-enfants respectifs.* Dans l'exemple cité, il s'agit en réalité de demi-germains agnatiques (1C et 1F sont issus de Zuhad et 1E et 1D de Mamma), mais chez les Touaregs de l'Azawagh ceux-ci sont, comme les demi-germains utérins, considérés comme des frères et sœurs de même père et de même mère.

Cette notion de « sortie » éclaire en retour le type d'ancêtre masculin auquel on se réfère dans cette lecture. En effet, il ne s'agit pas d'un ancêtre fondateur absolu, car nous avons vu que l'ensemble des Inesleman de l'Azawagh a pour ancêtre fondateur initial Afalawas ayant vécu à In Teduq dans le courant du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>44</sup>. En fait, l'ancêtre qui représente le point de départ des « sorties » est, dit-on, « celui qui a des enfants et des petits enfants » (*ihayawan*) et qui

<sup>44</sup>Afalawas se situe en fait à un moment charnière de l'histoire des Inesleman où la mémoire généalogique de ceux-ci passent du niveau « mythique » agnatique (I) à un niveau « historique » agnatique (II), puis à partir des ancêtres de référence pour les « sorties » à un niveau « généalogique » cognatique (III). C'est à partir de la descendance d'Afalawas que l'on cesse de parler d'Ibarkorayan en général, pour instaurer une distinction entre les différentes tribus qui se présentent à cet endroit comme des « branches frères » issus des différents fils d'Afalawas nommés Masil pour les Kel Eghlal et Abuyakhya, puis Wa Ysmudan pour les Aytawari Seslem. Le niveau « généalogique » cognatique concerne au maximum une dizaine de générations au-dessus d'Ego. Au-delà, l'on ne retient que les chaînons masculins (niveau II). Il est fort probable que le niveau généalogique s'est situé plus loin dans l'histoire à un moment donné, avec le même cognatisme et en partant des ancêtres de renom plus anciens, comme Wa Ysmudan pour les Aytawari et Masil pour les Kel Eghlal etc. Ensuite, au fil des générations, l'on n'a retenu pour les périodes reculées que les chaînons masculins, puis l'on se réfère à un ancêtre descendant en ligne directe de Wa Ysmudan, Masil etc.

offre donc également de nombreux chemins pour les « sorties » par l'intermédiaire d'un ensemble de frères et sœurs.

Plus le nombre de ces « sorties » est élevé, plus l'individu est dit « fort » parmi la tribu paternelle. On dira par exemple qu'« Untel est important / fort parmi les Aytawari Seslem » (*mandam izuwat / issohat day aytawari səsləm*), car « il est descendu tant de fois d'Alfaruk Waw ». Par comparaison avec une autre personne, l'on peut dire également qu'« Untel rend faible Untel parmi les Aytawari Seslem » (*mandam isərkam mandam day aytawari səsləm*), car « il y a beaucoup d'Aytawari en lui » (*mandam ihan-t aytawari*). Ces deux affirmations signifient également que la personne jouit d'un rang statutaire élevé, qu'il appartient à une famille considérée, élevée » (*kel ikket*, sg. *ag ikket*). Le nombre de « sorties » est donc un moyen de définir l'identité généalogique et par conséquent le rang statutaire de la personne. À la lumière de ce qui précède et conformément à la théorie de la procréation selon laquelle les femmes et les hommes transmettent le « sang de ressemblance » de façon équivalente, l'on est en mesure de conclure que la « force » du sang de chacun dépend du nombre de ces « sorties », car c'est ce nombre qui détermine la quantité de sang transmis à partir de l'origine. Par ailleurs le terme *ələsəl* désignant la « bonne origine » ou « l'origine noble » d'une personne fait directement allusion à l'idée d'une transmission, d'une qualité innée, car il dérive du verbe *ərsel* qui signifie « posséder dès l'origine ; être né avec une qualité, capacité, tradition ; hériter une qualité, capacité, être inné » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 278).

À ce niveau des représentations de la parenté, la tribu se présente comme un groupe de descendance partageant le sang d'un même ancêtre, mais dans des proportions variables qui produisent des effets hiérarchiques entre les membres d'une même tribu. Par conséquent, la position généalogique et statutaire d'un individu ne dépend pas d'une simple règle de filiation unilinéaire, mais est le résultat des alliances conclues aux générations ascendantes du côté paternel et du côté maternel. Dans cette perspective, il est en effet impossible d'affirmer que le sang de la femme ou celui de l'homme est par principe plus fort sur le plan de la transmission des identités consubstantielles. Il ne suffit pas d'appartenir à un « dos » prestigieux, encore faut-il en descendre par des chemins variés, grâce à un savant jeu d'alliances avec des partenaires qui présentent un nombre élevé de « sorties » et qui jouissent donc d'un rang important. Compte tenu de la règle sous-jacente au calcul des « sorties », l'on peut dire qu'*un individu jouit d'un rang élevé grâce à une identité consubstantielle forte, parce*

Alfaruk Waw (0B)				
« Sortie » Ib	« Sortie » IIb	« Sortie » IIIb	« Sortie » IVb	« Sortie » Vb
1F	1E	1E	1C	1C
2D	2C	2C	2A	2A
3C	3C	3C	3A	3D
4H	4H	4G	4D	4J
5L	5L	5F	5F	5O
6N	6N	6N	6N	5L
Ego	Ego	Ego	Ego	6N
				Ego

Tableau 3.2 : Les « sorties » de l'ancêtre par l'intermédiaire de la mère

*qu'il cumule le sang d'un ensemble de frères et sœurs qui se retrouve ainsi reproduit aux générations descendantes.*

C'est à ce niveau qu'intervient également la possibilité de parler en termes de « sorties » quand il s'agit des liens de filiation indifférenciés qui relient Ego à l'ancêtre du « dos » par l'intermédiaire de la mère. En effet, la généalogie (figure 3.3) illustrant les « sorties » d'Ego d'Alfaruk Waw montre qu'Ego en est également sorti cinq fois du côté de sa mère (6N) en empruntant les chemins suivants du tableau ci-dessus.

Là encore, la « sortie » n° IIb (marquée en gris) est considérée comme n'étant pas vraiment une « sortie », car très proche de la « sortie » Ib. Les deux concernent le même couple de cousins germains (2C et 2D) dont il a été question tout à l'heure. En revanche, on retient les deux « sorties » IVb et Vb issues de 1C, car elles cheminent respectivement par un couple frère-sœur, à savoir 3A et 3D. Ego (8B) est ainsi considéré comme une personne particulièrement forte parmi les Aytawari Seslem, car il cumule huit « sorties » d'Alfaruk Waw.

En raison du caractère fortement cognatique de la parenté et de cette particularité que les hommes comme les femmes transmettent le sang de façon équivalente, sans que celui-ci ne s'altère, ni ne diminue au fil des générations, perpétuer le sang du « dos » ne signifie pas épouser exclusivement les membres d'un même « dos » et donc d'une même tribu. Autrement dit, l'identité d'une tribu en tant que « dos » ne se reproduit pas exclusivement grâce à des mariages endogames vrais, mais grâce à des alliances entre individus partageant le même sang. Or, ces individus peuvent ainsi tout à fait appartenir à des « dos » différents. Il suffit qu'ils présentent des « sorties » du même ancêtre du

« dos » de référence pour assurer la transmission du sang de ce même « dos ». Dans l'exemple cité, la mère d'Ego (6N) appartient elle aussi au « dos » des Aytawari, son père (5L) descendant en ligne direct d'Alfaruk Waw par l'intermédiaire de ses « pères » 1F, 2D, 3C et 4H. Mais les « sorties » respectives de ses parents 7M et 6N passent par des individus (2A, 2B, 3A, 3D, 4D, 4E, 4J, 4F, 5O, 5F et 5F, 6G) appartenant au « dos » des Kel Eghlal.

### 3.2.3 Deux semences, deux « dos »

Dans le cas des Kel Eghlal<sup>45</sup> et des Aytawari Seslem, nous avons vu que les deux tribus jouissent d'un grand prestige. Nous avons également remarqué lors de l'analyse de la transmission de la *tətsərret* qu'il serait honteux de vouloir établir une hiérarchie entre les deux. Dans cette perspective, il ne suffit pas qu'Untel soit sorti de nombreuses fois de l'ancêtre de l'un ou de l'autre tribu. Au contraire, en termes d'identité consubstantielle, l'on valorise fortement le fait qu'un individu sorte plusieurs fois aussi bien de l'ancêtre Kel Eghlal que de l'ancêtre Aytawari Seslem. Et l'imbrication des liens qui lient les deux *tawšiten* est telle que ceci est également vrai lorsque le père et la mère appartiennent respectivement au « dos » de l'un et de l'autre tribu. La figure de la page suivante montrant les liens de parenté cognatique de deux cousins parallèles matrilatéraux illustre ce fait. L'un (7H) est rattaché au « dos » des Kel Eghlal par le père et au « dos » des Aytawari Seslem par la mère, tandis que l'autre (8B), qui correspond à Ego dans la figure 3.2, appartient au « dos » des Aytawari Seslem par son père et par sa mère.

Cette généalogie montre que 7H est, en plus de la ligne directe du « dos », sorti deux fois de l'ancêtre Assha par l'intermédiaire de sa mère (6M) appartenant aux Aytawari Seslem (0A, 1B, 2A, 3D, 4J, 5O, 5L, 6M, 7H; 0A, 1B, 2A, 3A, 14D, 5F, 6M, 7H). B en est sorti, quant à lui, quatre fois, deux fois par l'intermédiaire de sa mère (0A, 1B, 2A, 3D, 4J, 5O, 5L, 6N, 8B; 0A, 1B, 2A, 3A, 4D, 5F, 6N, 8B) et deux fois par l'intermédiaire de son père (0A, 1B, 2A, 3A, 4E, 5J, 6G, 7M, 8B; 0A, 1B, 2B, 4F, 5J, 6G, 7M, 8B). Du côté des Aytawari Seslem, 7H est sorti huit fois d'Alfaruk Waw, trois fois par l'intermédiaire de son père (0B, 1C, 2A, 3A, 4D, 5B, 6L, 7H; 0B, 1E, 2C, 3C, 4I, 5M, 6L, 7H; 0B, 1F, 2D, 3C, 4I, 5M, 6L, 7H) et cinq fois par sa mère (6M).

---

<sup>45</sup>Rappelons qu'il s'agit ici des Kel Eghlal récemment nommés Kel Eghlal « central » et non pas des autres *tawšiten* qui se rattachent aux Kel Eghlal, mais qui possèdent un nom propre comme les Ilokan, les Tarz Abarkaw etc.

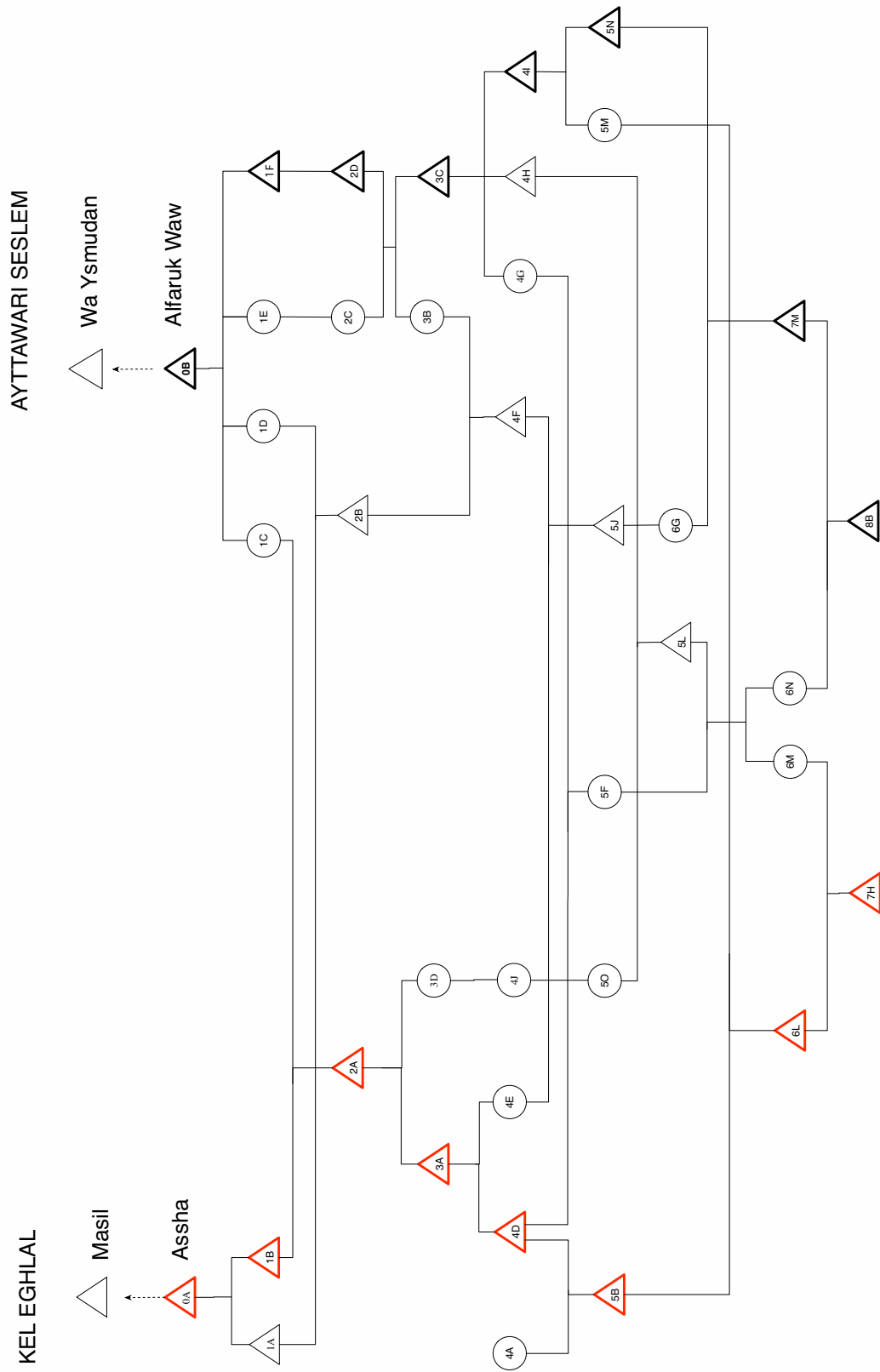


Figure 3.4 : Les « sorties » de deux cousins germains (7H et 8B)

Celle-ci étant la sœur de 6N, ses « sorties » d'Alfaruk Waw sont les mêmes que les « sorties » Ib, Iib, III3b, IVb et Vb énumérées dans le tableau précédent. 8B en est sorti dix fois en tout, cinq fois donc par sa mère (6N) et cinq fois par son père (7M), plus la ligne directe du « dos ». Étant donné que les deux mères sont sœurs de même mère et de même père, et que par conséquent leurs voies de « sorties » sont identiques, le spécialiste interrogé a fini par ne retenir que les sorties respectives par l'intermédiaire des pères pour conclure que 7H est sorti trois fois, tandis que 8B est sorti quatre fois d'Alfaruk Waw, quatre fois au lieu de cinq, car il n'a finalement pas comptabilisé la « sortie » IVa. Ce calcul « unilatéral » procède, certes, par économie pour savoir lequel des deux cousins est plus « fort » en « sorties » que l'autre, mais c'est aussi un moyen pour ne pas trop dire que 7H est, en termes d'identité consubstantielle, davantage issu des Aytawari Seslem, c'est-à-dire du « dos » de la mère, que des Kel Eghlal, c'est-à-dire du « dos » de son père. En comptabilisant deux « sorties » des Kel Eghlal pour 7H et quatre « sorties » des Kel Eghlal de 8B, puis trois « sorties » des Aytawari Seslem pour 7H contre quatre « sorties des Aytawari Seslem pour 8B, le spécialiste de la parenté a conclu que les deux se valent, qu'ils sont tous les deux autant issus d'Assha et d'Alfaruk Waw, autrement dit qu'ils sont tous les deux « forts » parmi les deux tribus, en dépit de leur appartenance respective à l'un et à l'autre « dos ». Mais, d'un point de vue de leur identité consubstantielle, on observe d'une part que les « sorties » de 7H des Kel Eghlal se font exclusivement grâce à sa mère de « dos » Aytawari Seslem, et qu'il est d'autre part même davantage Aytawari Seslem que Kel Eghlal. Ensuite, 8H qui est de « dos » Aytawari Seslem par son père et par sa mère, possède davantage de « sorties » des Eghlal que son cousin 7H. Mais c'est une vérité qui n'est pas bonne à dire, quand il s'agit d'établir par la lecture des généalogies en termes de « sorties » l'équivalence de « force » entre les deux tribus dont il s'agit de transmettre l'identité agnatique grâce aux alliances matrimoniales.

La distinction entre les deux « dos » résulte donc chez les Inesleman d'une lecture purement idéologique des généalogies suivant le principe de filiation patrilinéaire, alors que les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem forment en réalité un tissu de parenté cognatique. Les métaphores du lait et de l'eau, de la paille et de l'argile employées par Budal ag Katimi (chapitre 1) pour illustrer la nature des liens entre Kel Eghlal et Aytawari sont très parlantes. La métaphore du lait coupé d'eau et du couteau montre la nature inextricable des liens, tandis que celle de l'argile montre le caractère complémentaire des deux tribus, car pour servir de matériau de construction, l'argile doit être mélangé

à de la paille. De même, celui qui possède les identités des deux tribus est vu comme une personne particulièrement « forte ». Sur le plan social et politique, nous avons vu dans le premier chapitre que les Inesleman nomment cette qualité des identités plurielles par le terme *əzzuwəy*, c'est-à-dire « le fait d'être cher », et par extension « le fait d'être influent ». On constate que cette manière de voir est à l'opposé des concepts de « pureté de la lignée » ou de « pureté du sang », telles quelles ont été à maintes reprises attribuées depuis l'époque coloniale à la noblesse touarègue en référence à une certaine vision de la société féodale européenne. Du point de vue des intéressés, au contraire, il ne suffit pas d'appartenir au « dos » et de sortir plusieurs fois d'une seule tribu noble, mais de partager des identités plurielles. Une anecdote concernant deux demi-sœurs utérines (A et B) illustre ces propos :

« Un jour, deux jeunes filles accompagnèrent la mariée hors de son campement lors de la cérémonie des noces. Elles passèrent devant les invités et à la vue des deux fillettes, un homme demanda : « Laquelle des deux rend faible l'autre ? » « C'est A., car elle est forte parmi les Kel Eghlal et forte parmi les Ayttawari Seslem », répondit un autre. « Non, les deux se valent, car leur parenté, c'est la même chose », conclut un troisième. »<sup>46</sup>

La mère des deux demi-sœurs en question est Kel Eghlal par le « dos ». Le père de A est Ayttawari Seslem, tandis que le père de B est Kel Eghlal lui aussi. Cette anecdote est d'autant plus instructive quand on sait que la mère est la fille de l'imam Khamed Almomin wan ag Abdulkarim, tandis que le père de B est le fils de l'imam Shafighu wan ag Abdulkarim, grand-frère de Khamed Almomin. Autrement dit, B est issue du mariage entre cousins parallèles patrilatéraux, descendants directs de deux chefs confédéraux de la Tagaraygarayt. Mais ni cette position généalogique, ni le titre politique des grands-pères ne rendent B supérieure à A dont le père était le chef de fédération des Ayttawari Seslem. Au contraire, si les hommes finissent par admettre que B

---

<sup>46</sup>D'autres anecdotes circulent sur le même sujet. Un jour, par exemple, un homme appartenant au « dos » des Kel Eghlal était opposé à un homme appartenant au « dos » des Ayttawari Seslem dans une querelle. Pendant qu'il portait plainte devant l'imam, il fut saisi par la colère et déclara qu'il en avait fini avec les Ayttawari. Mais, pendant toute la durée de la séance, il ne cessait de dessiner dans le sable la marque de propriété *mim* des Ayttawari Seslem. L'imam l'écouta avec patience, puis lui dit : « Je ne sais pas ce que je vais faire à un homme qui ne peut s'empêcher de dessiner la marque des Ayttawari dans le sable, alors qu'il ne veut plus en entendre parler ! »



vaut autant que A, c'est seulement en vertu du fait que, grâce à l'imbrication des liens de parenté, elles partagent un grand nombre d'ascendants du côté des deux tribus et présentent toutes les deux plusieurs sorties des ancêtres Kel Eghlal et Ayttawari Seslem<sup>47</sup>.

Nous constatons à travers ces représentations et le fait que l'on comptabilise aussi bien les « sorties » du côté paternel que du côté maternel, que l'affiliation tribale ne se fait pas exclusivement en référence à une règle de filiation unilinéaire, mais que l'individu appartient en définitive à la tribu par l'intermédiaire de son père et de sa mère. Non seulement si Ego est issu d'une alliance intertribale, mais même si ses parents appartiennent au même « dos », il appartient en fait aux deux tribus à la fois. À terme, l'on pourrait penser que la distinction entre les deux cesse d'être pertinente et que les deux identités fusionnent pour n'en faire qu'une. Ceci semble vrai si l'on considère la parenté cognatique réelle, comme l'exprime l'anecdote à travers l'expression « leurs parents, c'est la même chose ». En revanche, sur le plan idéologique, la distinction entre les tribus n'en reste pas moins opérationnelle. Chez les Inesleman, la parenté et la lecture cognatiques des généalogies servent avant tout à exprimer l'identité agnatique des tribus définie au moyen d'une identité de sang. Il faut d'abord qu'un individu ait reçu plusieurs parts du même sang des origines pour assurer la pérennité de cette identité. C'est ensuite que le caractère et la lecture cognatique de la parenté permettent également de renforcer un individu en le reconnaissant comme une personne qui porte en plus du sang en provenance d'un ancêtre prestigieux d'une autre tribu.

Dans le cadre de la théorie des fluides corporels, la distinction entre les tribus reste également pertinente, car les identités consubstantielles ne se mélangent pas, mais se juxtaposent et s'additionnent. Les deux liquides masculin et féminin se rencontrent, puis se transforment chacun en « sang de ressemblance » porteur des deux identités. La ressemblance de l'enfant d'avec ses ascendants dépend de la quantité d'un même sang hérité de ses ancêtres, quantité qui diffère d'un individu à un autre suivant l'alliance de laquelle il est issu et suivant les alliances dont sont issus ses ascendants paternels et maternels. De ce fait, au lieu de parler d'une fusion des deux semences au moment de la conception, nous comparons plutôt ce processus à celui d'une émulsion. Enfin, il nous semble que cette idée d'une possible et souhaitable transmission d'identités fortes mais distinctes se reflète non seulement dans le fait que les identités

---

<sup>47</sup>A apparaît sous le n° 6C et B sous le n° 6 M dans les différents schémas de parenté.

consubstantielles des différents « dos » sont transmises indifféremment par les médiations masculines *et* féminines, mais aussi dans les représentations touaregues de l'origine des deux semences masculine et féminine respectivement générées dans le dos de l'homme et dans le dos de la femme<sup>48</sup>.

La logique sous-jacente au système de parenté et d'alliance semble être jusqu'ici le cumul d'identité agnatique à partir d'un ancêtre fondateur du « dos » *tout en* cumulant de l'identité agnatique différente (autre « dos » prestigieux), et non pas le cumul d'identité agnatique tout court. Ce serait le cas si l'on se mariait entre frères et sœurs réels, par exemple, mais aussi si l'on valorisait le mariage avec la CCP exclusivement. Le système de parenté et d'alliance des Inesleman paraît ici très différent des systèmes dits à « mariage arabe ». En effet, le système de parenté arabe met l'accent sur la seule reproduction de l'identité agnatique issue du dos et du sperme de l'homme, en minimisant ou en occultant les apports féminins (P. Bonte, 1994, 2000a et b ; E. Conte, 2000 ; C. Fortier, 2001). Les Touaregs de l'Azawagh reconnaissent au contraire pleinement les apports féminins, reconnaissance grâce à laquelle cette logique de perpétuation de soi tout en recherchant à intégrer et à consolider un apport autre devient possible. La transmission des identités agnatiques initialement transmises par Fatima, la fille du Prophète, se fonde ici structurellement sur la nécessaire complémentarité entre le féminin et le masculin.

---

<sup>48</sup>Dans le contexte précis qui est le nôtre, l'on pourrait aussi parler de la complémentarité entre la « parenté par les femmes » ou *ara* et la « parenté par les hommes » ou *aruru*. Chez les Touaregs matrilineaires, cela renvoie à l'opposition du « ventre » et du « dos », alors que dans le contexte patrilineaire des Kel Azawagh, cette opposition sous-jacente entre les maternels et les paternels prend la forme d'un rapport de force entre deux patrilignées (« dos »). Cette particularité s'inscrit sans doute dans l'histoire particulière entre les deux tribus Kel Eghlal et Aytawari Seslem (cf. chapitre 1). Il serait intéressant de comparer les concepts autour de l'opposition entre le « ventre » et le « dos », la parenté par les hommes et la parenté par les femmes, en rapport avec les différentes théories des fluides qui ont cours dans les différents groupes touaregs. C. Figueiredo-Biton (2001) avance des données intéressantes à ce sujet pour les Touaregs de l'Adagh. Elle montre entre autres la nécessaire médiation des femmes dans la transmission du sang considéré comme masculin, mais transmis initialement par Fatima, la fille du Prophète. Les Kel Adagh soulignent aussi la nécessité de « refroidir » ce sang grâce à sa transmission par les femmes qui jouent également un rôle prééminent sur le plan du lait.

### 3.2.4 Les « veines-nerfs » *izorwan* avec d'autres tribus

Pour les Inesleman, ce remarquable accent mis sur les identités plurielles ne s'arrête pas là. Nous avons présenté et analysé dans le chapitre 2 les différentes étapes du développement foetal. L'une des originalités de ce modèle réside dans le fait que le développement foetal à partir d'une boule de chair issue du caillot de sang initial débute par l'émergence des réseaux des *izorwan*, sg. *ažar*. Nous avons vu que ce terme pan-berbère signifie sur le plan du corps humain à la fois le « nerf » et la « veine » et, avec l'adjectif « blanc » (*ažar mallan*) le « tendon ». Par extension, ce terme signifie aussi le « pouls », le « filet d'eau », le « cordon spermatique », le « filet de la langue », mais aussi la « fibre du palmier » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 390). Il existe également l'expression *ažar n agoras* qui désigne une petite vallée qui relie deux vallées plus grandes et en assure la bonne répartition des eaux de pluie et de ruissellement. Dans d'autres dialectes de la langue berbère, comme en kabyle ou en chleuh, *ažar* ou *azrur*, signifie également « racine », « veine », « artère », « souche familiale » (J.-M. Dallet, 1982 : 954) et « tendon » (N. Boucher, 1998 : 105). Le champ sémantique de ce terme couvre donc les notions de « lien », et d'« articulation » mais aussi ce qui assure, à partir d'une source commune, l'« irrigation », celle du corps par l'intermédiaire du sang, celle de la plante ou de la terre grâce à l'eau conduite par les racines ou les cours d'eau. Sur le plan de la parenté, le *Lexique touareg-français* lui donne le sens de « lien familial », « sang des ancêtres » et « origine » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 390). Si ce terme semble avoir dans tous les groupes touaregs le sens général de « parents »<sup>49</sup>, nos enquêtes parmi les Inesleman ont relevé un sens plus précis. En effet, l'*ažar* est le terme consacré à tout lien de parenté indifférencié qui relie les ascendants et ascendantes paternels et maternels d'Ego à des femmes issues d'autres tribus que celle de son père et celle de sa mère (si celle-ci est différente de la tribu de son époux). La généalogie de la page suivante en donne un exemple.

D'après cette généalogie, Ego (6A) possède des *izorwan* avec sept tribus différentes (Issherifan, Kel Tamerkest, Kel Ajget, Idaberan, Ilokan, Tarz Abar-kaw, Daghmenna) outre sa descendance de l'ancêtre paternel Assha (01) des Kel Eghlal (02), marquée en rouge. La généalogie ne reproduit pas ici les différentes « sorties » d'Ego de Assha, ni celles d'Alfaruk Waw duquel Ego est issu à plusieurs reprises, notamment par sa mère (« dos » Kel Eghlal, mère de « dos »

<sup>49</sup>(E. ag Sidiyène, 1996 ; C. Figueiredo-Biton, 2001).

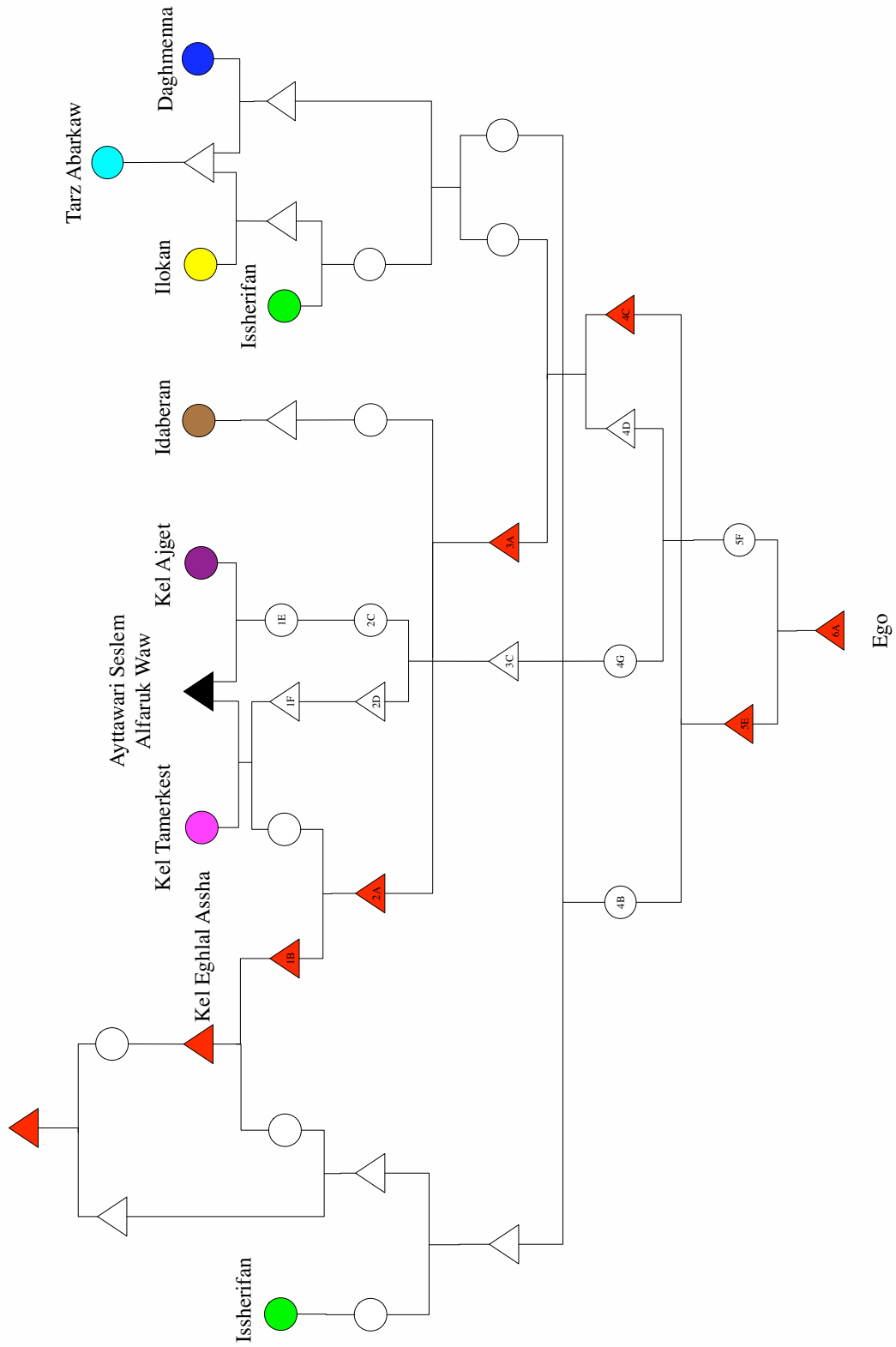


Figure 3.5 : Les izorwan avec d'autres tribus

Ayttawari Seslem Alfaruk Waw)<sup>50</sup>. Elle ne représente pas non plus les liens de parenté avec des personnes d'origine servile, ni avec d'autres tribus protégées comme par exemple les Ayttawari win kawalnen (les Ayttawari « noirs » issus d'une alliance entre l'imam Busarî (2D), le petit-fils d'Alfrauk Waw, avec une esclave), mais la mémoire généalogique retient également ces liens réactivés notamment dans le cadre des relations de plaisanterie où les cousins aiment indexer une manie caractéristique d'un groupe statutaire inférieur en disant par exemple : « Voilà que la veine de telle *tawšit* vient de bouger en lui ! » De même, on dit qu'« Untel porte une veine de telle tribu » (*mandam ih-ay azar n tawšit tamandamt*)<sup>51</sup>. Comme pour les « sorties », les Inesleman pensent que la « veine » est transmise *ad infinitum*, sans s'affaiblir, ni s'altérer au fil des générations. En effet, un adage dit que « la veine est éternelle et elle se réveillera un jour pour démontrer l'origine ». Le paradigme de l'*azar* éternel étant celui qu'on a avec le Prophète.

---

<sup>50</sup>Une généalogie similaire a été fixée par un membre de la famille dans un document écrit dans les années 1940, afin de démontrer ses liens de parenté avec les Kel Eghlal auxquels il appartient par son père et par sa mère. En effet, les Kel Tamerkest, les Daghmenna, les Tarz Abarkaw, les Idaberan et les Ilokan se disent appartenir aux Kel Eghlal. En fait, ils faisaient partie, comme les Issherifan dont relèvent également les Kel Ajget, de la grande fédération de tribus des Kel Eghlal gouvernée par des chefs issus de la lignée de Assha. Il s'agit ici probablement d'une volonté de brouiller les pistes, car le document comporte les « sorties » d'Ego de Assha, mais pas celles d'Alfaruk Waw, ni les *izorwan* qui le lient à d'autres ancêtres Ayttawari Seslem non issus directement d'Alfaruk Waw. Or, il faut savoir que l'établissement du document coïncide avec la période de scission du 2<sup>e</sup> Groupe des Kel Eghlal d'avec les Ayttawari Seslem qui formèrent désormais l'élite du 8<sup>e</sup> Groupe. L'accent mis sur les ancêtres « Kel Eghlal » par l'intermédiaire des *izorwan* illustre bien l'usage idéologique que l'on peut faire des généalogies, masquant ici l'apparement aux Ayttawari Seslem auxquels les Kel Eghlal proches du pouvoir sont et restent pourtant inextricablement liés. Interrogé sur cette « lacune », un de nos interlocuteurs, visiblement embarrassé, nous a répondu que « les liens avec les Ayttawari Seslem sont tellement connus de tous qu'il n'est pas nécessaire de les fixer par écrit ». Par ailleurs, l'on constatera que la lignée dorsale de Assha s'arrête à celui-ci et continue par l'intermédiaire de sa mère Hata, fille de l'imam Ousamatou. On est ici face à une ligne de fracture à partir de laquelle Assha devient l'ancêtre de référence et on peut supposer que les générations au-dessus de Assha pratiquait une lecture « agnatique » similaire de la parenté cognatique à partir d'un ancêtre comme Masil, à moins que dans ces temps reculés, la filiation par les femmes n'ait joué un rôle plus déterminant, comme l'importance des médiations féminines laissent le supposer.

<sup>51</sup>On peut également utiliser l'expression « Untel a un point de parenté avec telle tribu » (*mandam təh-ay tətəbeqayt n tawšit tamandamt*).

Dans la mesure où une « sortie » est un lien de filiation indifférencié et qu'elle renvoie au sang comme vecteur d'identité, celle-ci pourrait également être qualifiée d'*ažar*. Ce qui distingue les deux concepts, c'est précisément que les « sorties » concernent exclusivement les « dos » du côté des paternels comme les « dos » du côté des maternels et relie par conséquent des parents qui possèdent en principe un rang statutaire équivalent, notamment dans le cas des Aytawari Seslem et des Kel Eghlal. Cet aspect hiérarchique exprimé par l'intermédiaire de la proximité consanguine est le principal argument invoqué pour expliquer que les liens avec les ancêtres du « dos » côté maternel représentent également des « sorties » et non pas de simples *izorwan* qui désignent dans cette acception des liens de parenté avec des individus appartenant à des tribus qui présentent une certaine distance consanguine (définie en termes d'identité de sang) et donc statutaire par rapport aux tribus paternelle et maternelle. Mais cela ne signifie pas que la notion d'*ažar* englobe uniquement des liens avec des individus de rang inférieur, mais plutôt qu'elle peut concerner des individus de tous les rangs, y compris des affranchis et des esclaves (liens résultant de l'hypogamie masculine). En revanche, la notion de « sortie » ne fait référence qu'aux liens avec des individus de rang égal ou supérieur (isogamie et hypergamie féminine). Mais ceci n'est que partiellement vrai, car tout dépend en fait du point de vue de l'intéressé. Pour un membre des tribus religieuses nobles comme les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem, le terme *agamad* ne s'applique qu'aux liens conduisant à leurs ancêtres de référence, tandis que celui d'*ažar* est réservé aux liens avec toutes les autres tribus avec lesquelles il existe des alliances matrimoniales. En revanche, dans la perspective d'un membre d'une tribu protégée, par exemple les Aytawari n Adghagh dirigée par les Seslem, les *izorwan* qui le conduisent à un ancêtre des Seslem, comme Busarî wan ag Akhmad wan ag Alfaruk Waw, sont volontiers qualifiés de « sorties ». Autrement dit, la lecture généalogique en termes de « sorties » permet ici à un individu de se rapprocher des tribus qui forment l'élite politique et religieuse et ainsi de se valoriser<sup>52</sup>. Sinon, tout lien avec les Aytawari Seslem qui n'aboutit pas à un ancêtre de référence est nommé *ažar* et est dans ce cas également mis en avant. Autrefois, dit-on, le prestige des Aytawari Seslem était tel que tous affichaient le moindre *ažar* avec cette tribu. Dans ce cas, on parle aussi d'une « veine de l'honneur » (*ažar n ələllu*). Lorsqu'une personne fait une action louable, l'on

---

<sup>52</sup>C'est également le cas des Aytawari win kawalnen qui descendent de l'union de Busarî et d'une esclave.

peut dire que « la veine de l'honneur a bougé en lui » (*mandam imatakway day-as azar n ələllu*). À l'inverse, lorsqu'une personne fait une mauvaise action, celle-ci peut-être mise sur le compte d'une « veine du manque d'honneur » (*azar n iba n ələllu*) provenant d'une tribu « inférieure ».

Du point de vue de la noblesse religieuse qui associe la notion de « sortie » au « dos », certains pensent qu'*agamad* représente la « parenté par les hommes » (*temet tan meddan*). De l'autre côté, la notion d'*izorwan* est qualifiée comme représentant la « parenté par les femmes », et ce bien que dans les deux cas, les liens passent indifféremment par les médiations féminines et masculines. En fait, en raison de la défense de l'hypogamie féminine, les *izorwan* avec d'autres tribus qui sont le plus souvent de rang inférieur par rapport aux tribus paternelle et maternelle, ramènent obligatoirement à une ancêtre féminine et non pas à l'inverse à un ancêtre masculin. Dans cette perspective, on exprime une relation hiérarchique par l'intermédiaire de l'opposition masculin / féminin. Dans l'optique des tribus protégées, cette « parenté par les femmes » permet au contraire de monter dans la hiérarchie. En somme, patrilinéarité et cognatisme relèvent de principes qui offrent encore une fois des lectures sélectives et idéologiques des généalogies suivant l'identité du locuteur et l'intérêt qui le motive pour évoquer ses différents liens de parenté. Mais il faut souligner que, comme pour les « sorties », et quelle que soit la position statutaire de la personne, c'est le fait de posséder un nombre varié d'*izorwan* avec différentes tribus qui est valorisé par les Inesleman à travers le concept d'*əzzuwəy*.

Si les Touaregs de l'Azawagh accordent tant d'importance à ces identités plurielles, c'est aussi parce que seul un individu qui est « fort » parmi plusieurs tribus, en l'occurrence les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem, peut avoir l'étoffe d'un chef. Le même argument est invoqué pour justifier l'importance des *izorwan* d'un individu avec des tribus autres que celles de son père et de sa mère. Sur le plan socio-politique, le principe d'*əzzuwəy* n'est pas sans rapport avec le fait que le titre d'imam soit purement électif parmi les Inesleman, sans faire appel à une règle de filiation unilinéaire pour procéder au choix des candidats en tant qu'ayant droits (cf. chapitre 1)<sup>53</sup>. Mais l'on constate ici également la limite du caractère « électif », car les critères d'éligibilité font

---

<sup>53</sup>La valorisation des liens de parenté avec plusieurs tribus n'est pas exclusive aux Touaregs de l'Azawagh, mais semble être un trait structural de l'organisation sociale touarègue. H. Claudot-Hawad cite à ce titre un très joli adage disant « nous sommes du métal parfaitement noble, mais sans alliage nous ne pourrions tenir debout » (1993 : 8). En revanche, la majorité des autres groupes touaregs fait généralement appel à une règle de filiation

finalement intervenir la parenté. La devise kharejjite selon laquelle le gouvernement doit être attribué « au meilleur musulman, fut-il un esclave noir » ne s'applique pas à l'imamat de la Tagaraygarayt. Le candidat idéal pour l'imamat est ainsi celui qui, en plus des autres critères énoncés dans le chapitre 1, est « fort » parmi toutes les différentes tribus de la Tagaraygarayt, celui qui possède à la fois de nombreuses *igamadan* des ancêtres prestigieux, en l'occurrence parmi les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem, et qui présente parallèlement un nombre varié d'*izorwan* parmi les autres tribus religieuses (Daghmenna, Issherifan etc.)<sup>54</sup>. Celles-ci comprennent également les tribus d'affranchis, issues d'alliances avec des femmes esclaves. À l'exception des groupes de forgerons qui sont eux-mêmes considérés comme des médiateurs avec lesquels les Inesleman ne se marient pas<sup>55</sup>, l'imam incarne ainsi idéalement tout le corps social et politique de la société<sup>56</sup>. Et c'est cette identité consubstantielle particulière qui lui permet de « comprendre tout le monde » et de jouer parfaitement son rôle de chef-arbitre, car « chacun peut se reconnaître en lui » ; « l'imam, c'est celui qui fait l'union »<sup>57</sup>. Enfin, l'on peut conclure que l'image généalogique

---

unilinéaire, afin de déterminer les ayants-droits au pouvoir politique qui est attribué après élection au sein d'une assemblée confédérale parmi plusieurs candidats.

<sup>54</sup>Le concept d'*əzzuwəy* reste limité aux tribus Inesleman, les alliances matrimoniales avec les Imajeghan et leurs protégés étant très rares. Al Jilani avait apparemment ouvert cette voie en épousant la fille de l'amenokal Budal ag Katimi, mais son exemple n'a pas été suivi par d'autres imams. L'une des raisons invoquées pour expliquer le fait que les Inesleman ne se marient pas en principe avec les Imajeghan est que la femme n'y jouit pas des mêmes privilèges matériels que chez les Inesleman. La tente, par exemple, ne lui appartient pas dans ce groupe et elle serait également lésée sur le plan de l'héritage. Cet état de fait serait en rapport avec un manque de respect de l'islam qui se traduit également parfois par la pratique du mariage par rapt, sans sceller le mariage par le versement du don nuptial (*taggalt*). Ces explications sont intéressantes en ce sens qu'elles se rapportent à l'autonomie économique de la femme comme fondement de sa fonction de représentante de la lignée d'origine face aux alliés. Ces représentations se rapportent à l'image de la femme comme dépositrice de l'honneur (*alḥurma*) de la lignée et renvoient à l'idéal isogamique et son corollaire, à savoir la défense de l'hyogamie féminine. Du reste, c'est aussi du fait que les Inesleman ne considèrent pas les Imajeghan comme leurs égaux sur le plan statutaire que les femmes n'épousent pas des guerriers.

<sup>55</sup>Nous verrons qu'il existe avec les forgerons des liens par le lait.

<sup>56</sup>Autrefois les grands chefs épousaient également des femmes appartenant à d'autres groupes ethniques. Busarî a ainsi épousé une femme toubou, par exemple.

<sup>57</sup>L'analogie entre le corps social et politique et le corps humain se retrouve plus généralement dans le monde touareg, notamment dans les différentes appellations des unités socio-politiques. Ainsi, le terme de *tawšit* signifie « poignet », celui de *tayma*, c'est-à-dire la



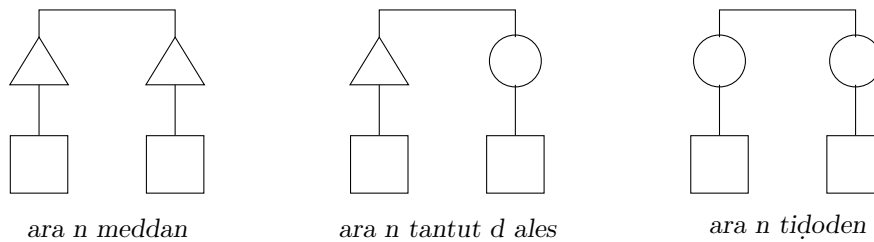


Figure 3.6 : Les catégories de cousins

elle-même reflète l'ontogenèse du schéma corporel. Celle-ci débute par l'émergence de la tête, c'est-à-dire l'ancêtre, ainsi que par la chair et le squelette, la substance et la structure qui renvoient aux différentes « sorties » paternelles et maternelles, tandis que les *izorwan* articulent, tels les membres inférieurs et supérieurs, l'ensemble du corps et assurent à celui-ci la mobilité et la souplesse.

### 3.2.5 Identité consubstantielle et choix du conjoint

Jusqu'ici, nous avons essayé de dégager la logique du système de parenté et d'alliance des Inesleman de l'Azawagh en partant de l'embryogenèse et des concepts émiques de la parenté. Nous allons à présent aborder la problématique des différents types d'alliances permettant de mettre en pratique cette logique. À la lumière des modalités de transmission du sang, l'on comprend que les Touaregs de l'Azawagh font l'économie d'un mariage préférentiel au sens classique du terme, car aucune catégorie de conjoints n'est *a priori* à même de transmettre davantage d'identité consubstantielle par l'intermédiaire du sang. En effet, aussi bien l'union entre « enfants d'hommes » (*ara n meddan*, CPP) que le mariage entre « enfants d'un homme et d'une femme » (*ara n tantut d aləs*, CCP / CCM) et l'alliance entre « enfants de femmes » (*ara n tiḍoden*, CPM) peuvent offrir le même nombre de sorties du même dos, car le sang est transmis d'une manière équivalente indépendamment du sexe de celui par lequel il passe.

Pour les Inesleman de l'Azawagh, il peut même paraître honteux d'afficher une préférence ouverte pour telle ou telle catégorie de conjoints ou d'exprimer une hiérarchie entre le côté maternel et le côté paternel<sup>58</sup>. Il est au contraire

« cuisse » est utilisé pour désigner la confédération, tandis que *tegeze*, la « taille », désigne la fédération de tribus (cf. H. Claudot-Hawad, 1993).

<sup>58</sup>Par ailleurs, l'ethnologue doit vraiment insister afin de savoir précisément de quelle catégorie de cousins il s'agit, car cela ne semble pas intéresser outre mesure les Inesleman.

recherché de varier les cas de figures, d'imbriquer les fibres de la parenté autant que possible, afin « qu'elles soient aussi serrées que celle d'une belle natte ». Comme la position de chacun dépend des alliances conclues aux générations précédentes, « on regarde l'ensemble des parents des deux côtés, afin de juger de la valeur du mariage proposé ». Le seul fait d'être cousins parallèles ou croisés, patri- ou matrilatéraux ne signifie pas grand-chose en dehors du contexte des généalogies concrètes. Du reste, la distinction entre *ara n meddan*, *ara n tidoden* et *ara n tantut d aləs* est rarement faite dans la pratique. La distinction entre cousins croisés, *ibobazan*, et cousins parallèles assimilés aux « germains », *imədrayan*, tend également à être masquée. Une cousine directe, parallèle ou croisée, est toujours appelée *tamadrayt*, « petite-sœur », dans le contexte de l'alliance et on utilise parfois aussi l'expression *imadrayan ibobazan*, comme si tous les cousins étaient en voie d'être assimilés à des « germains »<sup>59</sup>. Enfin, comparées à d'autres groupes touaregs, les relations à plaisanterie que l'on observe d'habitude entre cousins croisés ne sont pas très développées.

L'absence de mariage préférentiel ne signifie pas pour autant qu'il n'existe pas une notion de « bon mariage » (*azalaf wan ihossayan*)<sup>60</sup>. Le bon mariage est en fait le mariage isogamique dans un degré rapproché que les Inesleman appellent « mariage dans la *tamikka* ». Quand on demande à un Touareg d'expliquer la notion de *tamikka*, il rapproche ses deux index à hauteur égale et dit : *ogdan*, *olan*, « ils sont égaux », « ils se ressemblent ». Selon les Inesleman, ceux qui font partie de la même *tamikka* par excellence sont avant tout les cousins de premier degré, qu'ils soient croisés ou parallèles, matri- ou patrilatéraux. On dit que les cousins germains « font deux » (*əššin a igan*), tandis que les cousins issus de germains « font quatre » (*əkkoz*), les cousins de troisième degré « six » (*sədis*) et ainsi de suite.

Cette relation de collatéralité est aussi qualifiée par le terme *tugdat*, c'est-à-dire « l'égalité ». Au lieu de dire que deux personnes « font deux », « quatre »

---

Vue la fréquence des mariages entre Kel Eghlal et Aytawari (Seslem), ceci reviendrait à remettre en cause leur égalité, ce qui est une offense à l'honneur (cf. chapitre 1 pour la transmission du dialecte *tətsərret*).

<sup>59</sup>Du point de vue de la terminologie, on est ici dans le cas inverse que celui que l'on observe chez les Touaregs Kel Ewey (A. Bourgeot, 1986). Là toutes les catégories de cousins sont assimilées à des cousins croisés *ibobazan*. Pour la terminologie de parenté et d'alliance, en *təmajaq* et en *tətsərret* voir l'annexe de la thèse.

<sup>60</sup>Nous préférons de parler de « bon mariage » plutôt que de « mariage idéal », car il n'y a justement pas de modèle unique chez les Inesleman.

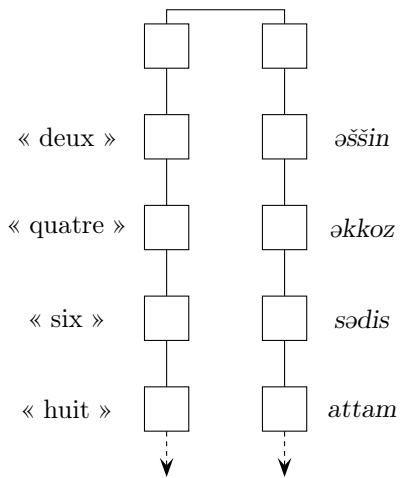


Figure 3.7 : Les degrés de parenté

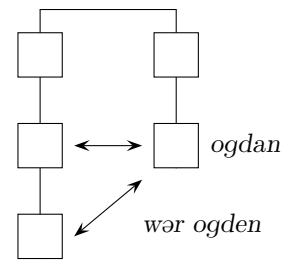


Figure 3.8 : Relation de germanité et relation de filiation classificatoires

ou « six », on peut simplement dire « Untel et Untel sont égaux » (*mandam d mandam ogdan*), sans préciser le degré de parenté. Au-delà du premier degré et du second degré canon, l'appréciation en termes d'égalité est même préférée, car « les gens n'aiment pas dire qu'ils sont loin ». Deux personnes qui font deux ou quatre sont dites « proches » (*inamahazan*), tandis que ceux qui font six et plus sont déjà des parents éloignés (*inamaggagan*)<sup>61</sup>. Ces derniers diront qu'ils sont « égaux », c'est-à-dire des « frères », car les « gens égaux » sont assimilés à des germains. Il nous est souvent arrivée que nos interlocuteurs résistent à la question de savoir quel degré de parenté les lie plus précisément.

De l'autre côté, le lien entre cousins appartenant à des générations contiguës est assimilé à une relation de filiation. « Untel et Unetelle ne sont pas égaux » (*mandam d mandam wər ogden*) est synonyme de l'expression « Untel a engendré Unetelle » (en touareg). « Untel et moi-même, nous ne sommes pas égaux ; c'est mon fils ».

Parallèlement à cette notion de *tugdat*, la plus grande proximité généalogique étant réalisée par les cousins de premier degré suivant le modèle de la germanité, on dit chez les Inesleman que « deux personnes d'une même *tamikka* se ressemblent ». Cette notion appelée *tulat*, la « ressemblance », concerne en fait la proximité statutaire définie en fonction de l'identité consubstantielle qui est, elle, appréciée en référence aux ascendants maternels et paternels des

<sup>61</sup>Les notions de « proche » et de « lointain » connotent ici la même idée de proximité et de distance dans l'espace comme en français.

conjoints et donc en fonction des alliances conclues par les générations précédentes. Pour expliquer ce concept, on dit que l'humanité issue d'Adam et Eve ne formait à l'origine qu'une seule *tamikka*. De même, ceux qui appartiennent aujourd'hui à une même *tamikka* partagent une même origine, les mêmes ancêtres.

C'est le fait que la *tamikka* renvoie toujours à la parenté (*temet*) qui la différencie de l'autre modèle de mariage, c'est-à-dire du mariage lointain qui se contracte idéalement dans un même *asakku*. Ce concept est défini non plus en référence à la proximité généalogique, ni à la proximité statutaire définie en termes d'identité consubstantielle, mais en termes de « ressemblance » (*tulat*) statutaire en dehors de la parenté. Les conjoints sont respectivement « forts » sur le plan de l'identité consubstantielle sans partager forcément le sang d'un même ancêtre, mais en ayant reçu plusieurs parts de sang d'un ancêtre comparable en honneur relative aux origines (*alhurma*). Les Inesleman définissent la notion d'*asakku* en disant que « les membres d'un même *asakku* sont ceux qui peuvent aller ensemble ». En effet, sur le plan étymologique, le terme dérive du verbe *akku* et signifie littéralement « le fait de faire aller ensemble, de se fréquenter ». La notion de *tamikka* est bâtie sur la même racine *KK*, et les deux concepts expriment l'idée de l'égalité statutaire traduite par le terme *tulat*. Seulement, le premier se joue à l'intérieur de la parenté, de sorte que l'on peut définir la *tamikka* comme un « *asakku* dans la parenté » (*asakku day temet*). En somme, il existe donc deux modèles de mariage chez les Inesleman, l'un dans un degré rapproché, l'autre entre non-parents ou parents éloignés, mais qui renvoient tous les deux à l'idéal de l'isogamie.

De même que les alliances conclues dans la même *tamikka* ou dans le même *asakku* renvoient à l'identité consubstantielle en termes de « sorties », les mariages hypogamiques (masculins) et hypergamiques (féminins) renvoient dans le contexte de notre approche de la parenté par l'intermédiaire des substances du corps aux *izorwan* qui établissent des liens avec d'autres tribus que celles des origines. Si les mariages isogamiques se situent du côté de la perpétuation se soi, c'est-à-dire du ou des « dos » comme élément qui assure et renforce la stabilité du groupe, les mariages lointains sur les plans de la consanguinité ou des rangs statutaires, introduisent une mobilité sociale à l'image de la mobilité du corps biologique. Ces deux modèles du mariage, proche et lointain, entre conjoints de même rang ou de rang différent, s'inscrivent en fin de compte dans l'opposition complémentaire du féminin et du masculin qui renvoie à son tour au couple frère-sœur, ainsi qu'aux rôles différents de la femme en tant

que « femme-pilier » et de l'homme en tant que « voyageur entre les tentes » (H. Claudot-Hawad, 2002).

Suivant la logique que nous venons de définir, il existe en fait non pas un seul type de bon mariage mais plusieurs dont la combinaison sur plusieurs générations ascendantes d'Ego aboutit à une définition plus précise de ce que l'on pourrait cette fois qualifier de mariage idéal : celui qui permet d'accumuler des « sorties » d'ancêtres prestigieux et d'intégrer parallèlement un nombre important d'*izorwan* avec différentes tribus. La question qui s'impose est celle de savoir s'il existe une ou des stratégies particulières qui seraient à même d'aboutir à ce type d'alliances. Par exemple, on peut se demander si le mariage entre toutes les catégories de cousins germains inscrits dans un réseau dense de parenté cognatique permet davantage de réaliser cet idéal. C'est une question dont l'énoncé est simple mais dont la solution est loin d'être triviale. En fait, elle fait appel à la théorie mathématique des graphes selon laquelle on peut prouver que ce problème, nommé « pathway elucidation » en anglais, trouve des analogues dans des domaines aussi variés que la généalogie, la biologie cellulaire ou la chimie (R. E. Valdès-Pérez, H. A. Simon, R. F. Murphy, 1992). Dans ces deux derniers cas (mais pas pour la généalogie), des systèmes informatiques ont été développés pour automatiser plus ou moins la recherche des « pathways ». Un système adapté à la généalogie, ou mieux une théorie globale, reste cependant à développer.

À défaut d'une telle théorie, on ne peut guère supposer davantage que logiquement un nombre important de mariages conclus dans la *tamikka* sur plusieurs générations permet le cumul de « sorties » grâce au caractère cognatique de la parenté qui en résulte. De l'autre côté, il faut également qu'un certain nombre d'ascendants aient contracté des mariages lointains pour pouvoir établir des connections avec des *izorwan* variés<sup>62</sup>. Mais pour avoir une réponse claire et précise à cette question, il faudrait procéder à une enquête généalogique d'envergure en recensant, pour un nombre représentatif d'individus et pour plusieurs tribus, tous les liens de parenté bilatéraux et ce sur

---

<sup>62</sup>Une enquête exploratoire portant sur 150 mariages a montré que la majorité des alliances est conclue entre cousins croisés (51 %), puis entre cousins parallèles patrilatéraux (26 %) et matrilatéraux (17 %). Les 6 % restants concernent des parents très éloignés ou des non-parents. En retenant uniquement le lien de parenté le plus proche — la majorité des personnes étant apparentée à la fois par le père et la mère — 55 % de ces unions sont conclues entre cousins de premier degré (*aššīn*), 35 % entre cousins de second degré (*ekkož*) et 10 % entre cousins de troisième degré (*sadis*) ou entre non-parents.

plusieurs générations. Et encore, pour que ces données puissent être exploitées, faudrait-il disposer d'un logiciel analogue à ceux qui permettent la recherche de « pathways » en chimie ou en biologie cellulaire.

Dans le cadre de notre thèse, nous n'avons évidemment pas mené à bien une telle étude dont la problématique nous est apparue seulement grâce au fait que nous avons abordé la parenté non pas par le biais d'une analyse formelle, mais par celui des identités consubstantielles. C'est donc seulement la possibilité d'une recherche ultérieure que nous évoquons ici.

### 3.2.6 Compléments concernant les préférences pour les filles ou les garçons

La compréhension de la logique sous-jacente au système de parenté et d'alliance des Inesleman permet également d'éclairer autrement les préférences qu'expriment ceux-ci en matière d'identité sexuelle de l'enfant. En effet, nous avons dit dans le chapitre 3 que les Touaregs de l'Azawagh n'affichent aucune préférence systématique pour le garçon ou pour la fille et accueillent de façon discrète aussi bien les nouveau-nés garçons que les nouveau-nés filles. Nous n'avons relevé aucune attitude dépréciative pour les nouveau-nés de sexe féminin et une femme qui n'a engendré que des filles n'est pas stigmatisée ou accusé de stérilité<sup>63</sup>. Il est cependant souhaité que le premier enfant soit de sexe mâle et que, par la suite, un couple ait des enfants des deux sexes. Les hommes aiment avoir un fils qui représentera la continuité du « dos » paternel. Puis, du point de vue des femmes, nous avons déjà dit qu'avoir un garçon lors de la première grossesse est une preuve de leurs capacités de retenue (*takarakayt*) et de maîtrise de soi (*iduf n iman*), et donc de leur honneur (*aššak*) vis-à-vis des alliés. Par la suite, avoir des enfants des deux sexes montre que les conjoints se respectent mutuellement et que chacun peut laisser la place à l'autre. En effet, selon une autre opinion, chacun préfère que l'enfant soit de son propre sexe, de sorte que le fait d'avoir des enfants des deux sexes reflète l'équilibre sur le plan de la réalisation des désirs des conjoints respectifs<sup>64</sup>. Mais il nous semble qu'au-delà de ces considérations particulières, le fait

---

<sup>63</sup>C'est le cas par exemple dans le Touat algérien où une femme qui n'a engendré que des filles est assimilé à une femme stérile (C. Fortier, 1998).

<sup>64</sup>D'autres arguments sont également mis en avant. Les Touaregs de l'Azawagh aiment avoir des filles, car ce sont elles, dit-on, qui s'occupent généralement des parents, car les hommes sont très souvent amenés à être absents. Par contre, les arguments concernant les travaux domestiques et pastoraux ne sont pas très présents dans les discussions sur la pré-

d'avoir un premier-né mâle, puis de souhaiter des enfants des deux sexes, renvoie également à la structure sous-jacente de la transmission cognatique des identités consubstantielles à partir d'un ancêtre masculin, puis en passant par des médiations masculines et féminines.

Nous allons maintenant poursuivre l'analyse du processus de construction des identités consubstantielles et de la logique sous-jacente du système de parenté des Inesleman par l'intermédiaire des pratiques autour du lait maternel et non maternel.

### 3.3 Lait d'honneur et seins charitables : représentations et pratiques autour de l'allaitement

Dans de nombreuses sociétés à travers le monde, le lait maternel est considéré comme un aliment qui parachève le corps de l'enfant après la naissance. En corollaire, le sevrage marque généralement la fin de la construction physiologique. Parallèlement à ce rôle nourricier primordial, toutes les sociétés humaines attribuent des valeurs symboliques au lait de femme qui est censé participer à la transmission des identités consubstantielles de la personne. À travers ces valeurs qui lui sont associées, le lait occupe également une place importante dans la création des liens collectifs et comporte des enjeux aussi bien politique qu'économique et social. Bien au-delà de la simple symbiose entre la mère et son enfant, l'allaitement engage ainsi toute la communauté, des conjoints et de la parentèle plus ou moins élargie aux personnes issues de catégories sociales différentes, voire de groupes sociaux ennemis<sup>65</sup>. Dans les pages qui vont suivre, nous essayerons de dégager les rôles que joue le lait aussi bien sur le plan de l'ontogenèse que sur le plan des liens sociaux qu'il met en place

---

férence pour les garçons ou les filles, peut-être du au fait que les Inesleman possédaient autrefois de nombreux esclaves. Enfin, selon une autre opinion, les hommes souhaitent souvent la naissance de garçons, car ils auraient trop d'affection pour les filles, s'attachent trop à elles, ce qui n'est jugé bon pour leur éducation.

<sup>65</sup>Dans certaines sociétés, l'allaitement crée non seulement des liens de parenté juridiquement reconnus, mais est parfois sollicité pour sceller une alliance politique ou conclure un pacte de paix, faciliter les échanges commerciaux entre régions hostiles ou créer des liens entre individus de statuts sociaux inégaux. Voir pour les différentes facettes de l'anthropologie de l'allaitement l'ouvrage de V. Maher *et al.*, 1992, le livre d'A. Desclaux et B. Taverne sur l'allaitement et le VIH en Afrique de l'Ouest, 2000, ainsi que l'ouvrage collectif pluridisciplinaire consacré à l'allaitement en marge (D. Bonnet, C. Legrand-Sébille et M. F. Morel, 2002).

ou qu'il réactualise chez les Touaregs de l'Azawagh. Pour ce faire, nous nous intéresserons non seulement au lait et à l'allaitement maternel proprement dit, mais aussi aux mises au sein par des femmes autres que la mère.

### 3.3.1 L'allaitement maternel

Chez les Touaregs comme dans d'autres sociétés musulmanes, l'allaitement maternel est d'abord un acte nourricier recommandé par Dieu, et en particulier dans la sourate II, 233 du Coran :

« Les mères allaiteront leurs enfants deux années entières, si elles veulent un allaitement complet. Aux pères de les pourvoir en subsistance et en vêtue, selon l'usage. Un être est imposé selon ses possibilités. Une mère ne subit pas de dommage à cause de son enfant. Un père ne subit pas de dommage à cause de son enfant. Il en est de même pour un héritier. S'ils veulent le sevrage, d'un commun accord, après s'être consultés, pas de grief contre les deux. Si vous voulez mettre en nourrice vos enfants, pas de grief contre vous, quand vous acquittez ce que vous devez donner, selon l'usage. Frémissez d'Allah ! Il voit ce que vous faites<sup>66</sup>. »

Les femmes touarègues interrogées au sujet de la durée de l'allaitement se réfèrent en général à cette recommandation et répondent unanimement allaiter leurs nourrissons pendant deux ans, sauf si elles tombent enceintes d'un autre enfant au cours de la période d'allaitement. En effet, comme dans de nombreuses sociétés traditionnelles, y compris en Europe, (D. Bonnet, 1996 ; A. Fine, 1994c), elles pensent qu'une nouvelle grossesse altère le lait (ax) qui devient *l̄ho*<sup>67</sup>, « mauvais lait » censé rendre malade l'enfant au sein.

Les femmes affirment que la nouvelle grossesse engage la fabrication d'un nouveau lait. Or, l'aîné au sein ne peut digérer le lait destiné au cadet. Un enfant ayant absorbé ce lait souffrira de diarrhées et autres affections digestives jusqu'à une période de trois ans<sup>68</sup>. Inversement, en revanche, un jeune nourrisson supporte bien le lait d'un enfant plus âgé, ce qui est du reste le cas lors des allaitements non maternels. Cette affirmation renvoie à notre avis plus généralement à la relation aîné-cadet qui veut que, chez les Touaregs, les

<sup>66</sup>Traduction d'A. Chouraqui, 1990.

<sup>67</sup>Pour le moment, nous n'avons pas pu rattacher ce terme à une racine sémantique.

<sup>68</sup>Délai qui correspond à l'espacement idéal des naissances chez les Touaregs et au temps de grossesse et d'allaitement du cadet *in utero*.



cadets jouissent du droit de préséance en ce qui concerne la consommation du lait animal et des aliments en général. Si un aîné se sert du lait avant son cadet, il est rappelé à l'ordre en disant qu'il est en train de « boire du sang ». Le sang provenant de la transformation de la nourriture ingérée, il « vampirise » en quelque sorte l'enfant plus jeune en consommant la part qui lui est réservée en priorité.

La mauvaise qualité du lait de la femme enceinte résulte plus généralement d'une incompatibilité entre la semence (masculine et féminine) et le lait, car le second résultant du premier, les deux substances sont de même nature (F. Héritier, 1987) et ne devraient pas coexister. Le fait de tomber enceinte avant le sevrage traduit donc un déséquilibre physiologique qui met en péril aussi l'espacement idéal des naissances, de l'ordre de trois ans chez les Touaregs. La femme en bonne santé ne devrait pas être féconde durant la lactation, car sa semence générée dans le dos se transforme entièrement en sang utérin qui nourrit l'enfant *in utero* et qui, après la naissance, est convertie en lait à partir de la souche lactée initiale, résultant d'une transformation d'une partie du sang de ressemblance au moment de la conception. Une fois enceinte, la combinaison entre le sperme masculin et la semence féminine n'est plus possible. Le sperme masculin joue tout au plus, lui aussi, un rôle nourricier par l'intermédiaire du lait dont certaines femmes, en particulier celles qui ont reçu un enseignement religieux approfondi, disent que « l'homme l'augmente » (*alās eššiti ax*). En revanche, il n'intervient pas dans la croissance du fœtus<sup>69</sup>. De ce fait, l'absence de rapport sexuel durant la grossesse ne provoque pas l'endormissement de l'enfant au sein comme dans d'autres sociétés musulmanes (J. Colin, 1998). L'apport de sperme d'un autre homme par l'intermédiaire de relations extra-conjugales ne présente pas non plus un danger pour le fœtus<sup>70</sup>. En revanche, la réapparition des règles prouve que la semence féminine n'est pas entièrement convertie en sang nourricier et par conséquent évacuée de ce

---

<sup>69</sup>Nous avons vu que l'homme joue un rôle indirect par nourriture interposée, se transformant en sang nourricier du fœtus. Dans le contexte touareg, où la femme était économiquement indépendante et toujours accompagnée de ses propres animaux laitiers, on doit se demander si cette représentation n'est pas relativement récente, liée à la paupérisation de la société et aux changements des rapports de genre que celle-ci entraîne.

<sup>70</sup>Notons que les hommes soulignent l'avantage de vivre une première relation sexuelle avec une femme enceinte, car il n'y a pas de risque de grossesse illégitime. L'âge masculin au mariage étant souvent tardif (entre 25 et 30 ans), de nombreux hommes vivent leur sexualité auprès de femmes mariées.

fait hors du corps maternel. Cette situation peut momentanément interrompre le développement du fœtus. Les Touaregs parlent dans ce cas également d'un « enfant endormi » (*barar insan*)<sup>71</sup>. Une fois nés, on appelle ces enfants-là des « enfants blancs » (*bararan win mällulnan*), comme les enfants nés de femmes qui tombent enceinte sans n'avoir jamais eu leurs règles. Le retour des menstrues durant la grossesse ou la lactation est dû à un déséquilibre sur le plan de la mécanique des humeurs féminines (la « détérioration du dos »). Dans ce cas, une partie de la semence féminine n'est pas transformée en sang utérin / lait et devient par conséquent disponible pour une nouvelle conception dans un délai trop rapproché de la grossesse précédente<sup>72</sup>.

Dans le chapitre 3, nous avons évoqué les causes de cette affection du « dos », à savoir un excès de chaud / sec ou un excès de froid / humide<sup>73</sup>. Au-delà des logiques des humeurs sous-jacentes à ces représentations (F. Héritier, 1994a), il est intéressant de remarquer que ne pas s'exposer à la chaleur du sol comme respecter les précautions liées à la menstruation, afin de préserver l'équilibre génésique, revient pour une femme à rester à l'abri de la tente et à respecter sa place de femme à l'intérieur de l'espace féminin protecteur. Autrement dit, l'équilibre des humeurs renvoie ici également aux rôles complémentaires entre le féminin et le masculin, l'intérieur et l'extérieur, qui sont à la base de l'organisation sociale et symbolique chez les Touaregs.

Cette idée transparait aussi dans d'autres représentations autour des enfants rapprochés. En effet, concevoir un enfant en deçà des deux ans d'allaitement suivant un accouchement est mal vu par les Touaregs. Le fait de mettre au monde des enfants rapprochés est mis en relation avec un manque de maîtrise de soi (*iban n iduf n iman*), en particulier de la part du mari, car on considère que la femme sait naturellement mieux maîtriser son désir que l'homme. Les Touaregs exigent de l'homme digne de ce nom qu'il soit patient sur le plan sexuel, qu'il accepte de pratiquer *l'intra crura* (*gər taymiwen*) et le

---

<sup>71</sup>Au dire des Touaregs de l'Azawagh, la croyance en l'enfant endormi semble beaucoup moins sollicitée chez eux dans le cadre de filiations paternelles ambivalentes que dans les sociétés arabophones voisines.

<sup>72</sup>Les enfants rapprochés s'appellent *inəmarkasan*, littéralement les « noués », comme s'ils étaient attachés par le cordon ombilical de l'un et de l'autre.

<sup>73</sup>Rappelons que l'excès de chaud / sec ou de froid / humide peut provoquer non seulement l'hyperfécondité, mais aussi l'hypofécondité, voire l'infertilité qui se manifeste par des aménorrhées ou des règles trop abondantes. On dit aussi d'une femme qui tarde à concevoir un nouvel enfant qu'elle a le « dos long » (*aruru-net izəgrin*).

coïtus interruptus, voire l'abstinence, afin d'éviter que sa femme ne retombe trop rapidement enceinte. Infliger à une femme des grossesses rapprochées par manque de maîtrise de soi et donc d'honneur vis-à-vis d'elle (*alyar*) revient à forcer une femme au travail physique (*əššyəl*) auquel on assimile la grossesse. L'exigence de l'honneur masculin sur le plan sexuel témoigne plus généralement du respect de la femme qui ne doit en aucun cas être vue comme un simple « objet » de plaisir. C'est à cela que renvoient en dernière analyse les différents types de rapports sexuels considérés comme contraceptifs, car ils permettent à l'homme de réguler son désir sexuel, et ainsi de ménager le corps de la femme, afin que celui-ci puisse préserver son équilibre génésique qui est le meilleur garant contre des grossesses rapprochées<sup>74</sup>. Les rapports sexuels ne sont donc pas interdits pendant la période de lactation, comme c'est le cas dans beaucoup de sociétés d'Afrique subsaharienne où le lait résulte souvent exclusivement du sperme de l'homme ou du sang de la femme avec lequel il est jugé incompatible. Chez les Touaregs, où le lait résulte des deux semences, masculine et féminine, les rapports sexuels sont permis, mais à condition qu'ils permettent aux partenaires de canaliser leurs désirs. La pratique d'une sexualité canalisée contribue ainsi à la bonne santé génésique de la femme, santé toujours assurée par l'équilibre du corps et des affects et qui ne s'accommode pas mieux des frustrations qui accompagneraient l'interdiction totale des rapports durant la période de la lactation.

L'idéal de naissance de trois ans et son corollaire, à savoir l'allaitement maternel pratiqué durant deux ans, reflète ainsi l'honneur et l'équilibre du couple. Et c'est la raison pour laquelle les naissances rapprochées entraînant un sevrage précoce sont ici jugées honteuses, relevant de pratiques de sociétés ou de personnes qui se situent en dehors du système de l'honneur, comme les sédentaires appartenant à d'autres groupes ethniques ou les personnes d'origine servile<sup>75</sup>. De ce fait, l'on comprend que contrairement aux femmes de la noblesse européenne qui mettaient systématiquement leurs enfants en nourrice

---

<sup>74</sup>Nous développerons d'autres aspects de la sexualité conjugale dans le chapitre 4 traitant de la période post-partum.

<sup>75</sup>On peut penser que l'idéal d'un espacement de naissance de trois ans est plus général dans la société touarègue. Il est par exemple partagé par les Kel Ewey de l'Air (G. Spittler, 1998 : 363) qui distinguent les « enfants rapprochés » (*inamahazan*) des « enfants éloignés » (*inamagugan*). Voir aussi l'article de S. Randall et M. Winter (1985) qui analysent la question sous l'angle de l'approche socio-économique. Selon ces auteurs, la femme touarègue aurait peu d'enfants, parce que c'étaient les esclaves qui assuraient autrefois la reproduction de la main d'œuvre. De plus, le divorce étant fréquent dans la société touarègue, les femmes libres

(E. Badinter, 1980 ; F. Fay-Sallois, 1997), les femmes Inesleman allaitent elles-mêmes leurs enfants, et ce, si possible, aussi longtemps que le recommande le Coran<sup>76</sup>. Néanmoins, cette référence à l'islam ne résume pas les représentations et attitudes touarègues vis-à-vis de l'allaitement maternel qui participe étroitement au système de l'honneur et aux relations harmonieuses entre les sexes.

Chez les Touaregs de l'Azawagh, la valorisation de l'allaitement maternel s'articule avec l'encouragement d'allaitements non maternels, aussi bien auprès de femmes libres qui sont souvent des parentes, qu'auprès de femmes d'origine serviles, voire des femmes du groupe des artisans. Au fait, le premier allaitement *maternel* du nouveau-né n'a jamais lieu immédiatement après la naissance, mais seulement plusieurs heures après la mise au monde, à partir du moment où l'accouchée est de nouveau « disposée » (*təkna tantut*). Il faut d'abord qu'elle fasse son entrée en quarantaine (*amzor*) au moyen d'une série d'actes par lesquels elle deviendra une « accouchée » dite *tanamazart*. Dans le chapitre 3, nous avons décrit en détail l'ensemble de ces gestes parmi lesquels figurent notamment l'isolement de la jeune mère au sein de l'espace domestique et l'ingestion d'une copieuse bouillie de mil spécifique aux accouchées. Ce n'est qu'après s'être installée sur son lit dans la partie septentrionale de la tente que la femme pourra allaiter son nouveau-né. Pour ce faire, elle doit au préalable purifier ses seins, en les frottant avec de l'eau chaude, et en commençant, comme pour les ablutions rituelles, par le côté droit et en le faisant précéder de la formule *Bismillahi* qui marque le début de tout acte important de la vie. Ainsi, il se passe souvent de longues heures, voire une demi-journée avant que le bébé soit mis au sein maternel. Mais il s'agit là du premier allaitement *maternel* du nouveau-né. La toute première tétée, elle, lui est en principe offerte par une femme autre que la mère.

### 3.3.2 Le lait d'honneur, l'allaitement rituel des nouveau-nés

De nombreuses sociétés imposent au nouveau-né une période de jeûne après la naissance, considérant que l'enfant doit d'abord se débarrasser de son méconium et qu'il faut attendre l'arrivée du véritable lait maternel après le colos-

---

vivraient de nombreuses années hors mariage durant lesquelles elles éviteraient d'avoir des enfants illégitimes.

<sup>76</sup>L'alimentation par le sein est en général exclusive jusqu'à ce que l'enfant se tienne de lui-même en position assise, puis reste mixte jusqu'au sevrage (*agamad n fəfan*, la « sortie des seins »).

trum considéré souvent comme un mauvais lait. Pour les Touaregs de l'Aza-wagh, au contraire, se rassasier aussi vite que possible après la venue au monde est une nécessité vitale. Selon eux, le palais (*anya*) du nouveau-né ne doit en aucun cas se « refroidir ». Or, les Touaregs pensent que le premier lait qui monte après l'accouchement ressemble davantage à de l'eau simple (*aman win kawalnen*, litt. « eaux noires ») qu'à du lait et n'a pas encore de valeur nutritive. L'enfant recevra ce colostrum qui n'est pas entouré de représentations autrement négatives<sup>77</sup>, mais ce lait n'est pas à même d'entretenir la chaleur du palais. Le « vrai lait » (*ax wan tidat*), substance nutritive par excellence des nomades, ne coulerait des seins qu'au terme de deux à trois jours suivant l'accouchement. C'est pour cette raison, dit-on, qu'il faut impérativement faire appel à une autre femme allaitante, afin que le nouveau-né puisse boire du lait à temps et à satiété.

Nous avons également vu lors de la description des rites de naissance que le lait non maternel n'est pas la seule première nourriture du nouveau-né. Car cet allaitement est associé au rituel très ancien du frottement du palais (*ewet n anya*, litt. « frappement du palais ») avec une substance sucrée, généralement une datte. Ainsi, le nouveau-né absorbe dès sa première heure d'existence l'aliment divin avec lequel le Prophète Mohamed rompit le jeûne du Ramadan. Chez les Touaregs, le lait figure au côté des dattes également au premier plan des nourritures destinées à rompre le jeûne.

Le rite du frottement du palais est bien connu dans les sociétés musulmanes, mais trouve son origine dans le monde sémitique préislamique où il est connu sous le nom de *tahnik*. Dans un article sur les rites de naissance en terre d'islam, F. Aubaile-Sallenave (1999) montre que ce rite est déjà attesté chez les anciens Hébreux. Elle démontre qu'il a aussi bien valeur de transmission que valeur propitiatoire et valeur de protection. Souvent associé à l'envoi d'un jet de salive dans la bouche du nouveau-né, tel qu'il fut pratiqué par le Prophète en

---

<sup>77</sup>Les bienfaits du colostrum animal (*adayas*) sur la santé du petit sont reconnus par les nomades. Mais contrairement à ce dernier, le premier lait de femme ne porte pas de nom spécifique et n'est pas censé procurer des avantages particuliers à l'enfant. Il arrive cependant que certaines femmes le nomment *adayas* du nom du colostrum animal. Outre *laho*, le lait d'une femme enceinte, il existe encore le lait qui a stagné plusieurs heures dans le sein d'une femme ou les mamelles d'une laitière. Ce lait appelé *tamanat* est censé rendre fou (présence des génies) le bébé qui le tète ou la personne qui consomme ce type de lait animal. Pour cette raison, les femmes pressent et jettent le lait qui a trop longtemps stagné dans leurs seins.

personne, ainsi qu'à l'application d'autres substances douces et/ou protectrices (beurre, huile, plantes aromatiques...), il a pour signification de transmettre les vertus et la *baraka* des personnes remarquables qui l'exécutent. Par analogie avec la douceur agréable de la substance sucrée, ce rituel est souvent censé conférer une « parole douce » et « bonne » à l'enfant. L'étymologie du terme *tahnik* renvoie, quant à elle, à l'idée de compréhension, car « chez les Hébreux, qui pratiquaient déjà le rituel avec le miel et le lait, le terme *hanaka*, « mettre quelque chose dans la bouche », signifie aussi, par une métaphore courante, « faire goûter », « comprendre », puis « initier, commencer quelque chose »<sup>78</sup>. Ce sont là aussi des significations énoncées par les Touaregs de l'Azawagh, souhaitant en particulier que l'enfant sera plus tard en mesure de maîtriser sa parole et par là ses sentiments pour que l'enfant ait une parole et des attitudes conformes au code de l'honneur<sup>79</sup>. Chez les Touaregs Kel Ewey de l'Air, nous avons pu noter que c'est une vieille femme honorable, et non pas un homme, qui mâche la datte pour le nouveau-né. Elle lui frotte le palais non seulement avec cette substance douce, mais aussi avec le fruit amer d'un acacia, pour qu'il ait un avant-goût de la vie, parfois douce et parfois amère.

On peut relever d'autres niveaux de significations de ce rite. Chez les nomades, les dattes, comme le lait animal et autres aliments symboliques, figurent également au premier plan des nourritures offertes à un hôte. Dans ce sens, on peut analyser le rituel du frottement du palais comme un rituel d'hospitalité offert au nouveau petit arrivant qui, du reste, est désigné chez les Touaregs par le terme *anaftay*, c'est-à-dire « étranger »<sup>80</sup>. Or, les rituels d'hospitalité marquent dans les sociétés sahariennes une certaine intégration de l'étranger dans la famille, voire dans la tribu, et par-là même la protection de l'étranger par son hôte. Ce droit à la protection prend notamment effet quand l'étranger a pris place à l'intérieur de la tente, espace féminin qui représente l'abri et le

<sup>78</sup>D'après Prideaux Tregelles cité par F. Aubaile, 1999 : 129.

<sup>79</sup>Il est intéressant de noter que la parenté spirituelle en Europe implique également l'idée d'une transmission de la bonne parole à l'enfant (A. Fine, 1994).

<sup>80</sup>Certaines données relatées par F. Aubaile-Sallenave (1999 : 129, note 10 ; p. 138) en citant d'autres auteurs, notamment Granqvist et Barrère, vont dans le sens de cette analyse. Ainsi, les Palestiniens offrent du miel à l'hôte et au nouveau-né. Le jour de la nomination chez les Touaregs de l'Ahaggar, les invités du père mangent des dattes et du lait « en signe de bienvenue pour ce nouvel arrivant » (p. 138). En langue touarègue (*temajeq*) on qualifie tout invité, fut-il un proche parent, par le terme « étranger » (*anaftay* ou *amagar*).

refuge par rapport au domaine de l'extérieur non domestiqué et dangereux<sup>81</sup>. Pour le nouveau-né, le rituel du frottement du palais marque ainsi une première étape dans le processus complexe de sa naissance sociale, et en particulier le passage de la tente-utérus à la tente maternelle où il restera un « étranger » jusqu'au moment de sa nomination le septième jour de son existence. Il participe également de la séparation du nouveau-né d'avec sa mère. Cet aspect du rite apparaît plus clairement dans d'autres groupes touaregs, notamment chez les Ifoghas de l'Aïr, car le rite de la datte y intervient au moment précis du sevrage de l'enfant, sans cependant être associé à un allaitement rituel.

Dans les jours qui suivent, il arrive que la même femme donne encore d'autres tétées au nouveau-né, jusqu'à ce que le lait de sa mère soit à même de le rassasier. Mais on fait également appel à d'autres nourrices, en l'occurrence à une femme d'origine servile, voire à une artisane. Autrefois, lorsque la femme vivait en compagnie d'une esclave domestique attitrée, celle-ci allaitait régulièrement l'enfant de sa maîtresse et en devenait la mère de lait. L'enfant nouait avec elle une relation de grande proximité et la considérait comme une seconde mère. Son petit frère ou sa petite sœur de lait étaient inséparables et se suivaient comme des jumeaux à la semelle, l'enfant esclave suivant l'enfant noble. Par l'intermédiaire de l'allaitement, l'enfant avait très souvent aussi un double parmi les forgerons attachés à sa famille.

Dans le cadre des allaitements non maternels pratiqués par des femmes d'origine servile ou artisane pendant les trois premiers jours, on met par contre l'accent sur l'aspect nourricier de l'allaitement qui suit la naissance, tandis que le premier allaitement rituel a explicitement une forte valeur de transmission et oblige de ce fait à une exigence particulière quant au choix de la nourrice. En effet, pour pratiquer cet allaitement rituel, il ne suffit pas de trouver une femme allaitante, mais cette femme doit impérativement être une femme d'honneur. Elle doit posséder les mêmes qualités honorables que l'homme pieux qui mâche la datte, à savoir plus précisément *ələllu*, *aššak sarhaw* et *alḥurma*. Nous avons vu que la première catégorie d'honneur, *ələllu* désigne « la noblesse de caractère, la grandeur d'âme, l'excellence » et engage l'honneur individuel (H. Claudot-Hawad, 2000b : 3498). La seconde catégorie, *aššak*, concerne l'honneur et la dignité sur le plan collectif. Comme *ələllu*, il est l'apanage des nobles et s'acquiert essentiellement au mérite, mais est également

---

<sup>81</sup>Voir à ce sujet l'article d'H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1987. Au sujet des rituels d'hospitalité au Sahara, voir P. Bonte, 1994, 1999b.

transmissible par l'intermédiaire du sang et du lait. Les notions de *sarhaw* et *alḥurma* ont également déjà été définies dans le chapitre précédent, la première comme la renommée et prestige dont jouit une personne aimée de tous et la seconde comme l'honneur liée à la sacralité des origines. Si les désignations *ələllu*, *aššak sarhaw* sont d'origine berbère, le terme d'*alḥurma* vient de la racine arabe *HRM*, signifiant « inviolabilité, interdiction, sainteté » et connote tout ce qui est en rapport avec le sacré. Terme intraduisible, il désigne chez les Touaregs de l'Azawagh une valeur de prestige corollaire à *sarhaw*, mais prenant sa source dans l'origine sharifienne des individus. *Sarhaw* est du côté de la renommée profane dont le mode de transmission est horizontal (être connu de tous dans un large réseau de connaissances), tandis qu'*alḥurma* est en le versant sacré dont le mode de transmission est vertical (sorte d'aura venant des origines nobles et religieuse d'une personne).

Ce qu'il faut souligner ici est que ces catégories de l'honneur concernent aussi bien les hommes que les femmes<sup>82</sup>. Les femmes possèdent leur honneur propre qu'elles sont capables de transmettre, entre autres, par l'intermédiaire de l'allaitement. En témoigne par ailleurs une expression disant que « n'a d'honneur que celui qui l'a tété dans le lait de sa mère » (*ələllu kundaba awedan a t-id inkasan day ma-s*).

Nos interlocutrices qualifient cet allaitement rituel de *arid*, notion qui désigne des actes et des paroles qui anticipent un événement souhaitable<sup>83</sup>. Parallèlement, le lait est considéré comme un puissant vecteur d'identité qui « entre dans le cerveau » (*ad d-iggəz əkəlkəl*) du nourrisson. Le nouveau-né est censé hériter non seulement des qualités morales et spirituelles de l'homme savant qui mâche et bénit la datte, il incorpore également des vertus par l'intermédiaire du lait d'honneur de sa nourrice rituelle. De ce fait, l'on pourra qualifier aussi bien l'homme que la femme de parents spirituels de l'enfant, même si cette parenté spirituelle n'engendre pas de relations codifiées et, du côté de l'homme, d'interdits matrimoniaux comme c'est par exemple le cas en Europe

---

<sup>82</sup>H. Claudot-Hawad (*op. cit.*) souligne que l'honneur de la femme touarègue ne correspond en aucun cas à l'honneur féminin, tel qu'il est entendu dans les sociétés méditerranéennes, c'est-à-dire réduit à « la modestie sexuelle et à la virginité souvent synonyme de « pureté » (p. 3500).

<sup>83</sup>Il existe aussi son contraire, le *ark* (« mauvais ») *arid*.



dans le cadre du parrainage<sup>84</sup>. L'homme qui transmet sa salive et la femme qui donne son lait ne jouent pas par la suite un rôle social particulier dans la vie de l'enfant comme le font les parrains et les marraines. Mais ils contribuent au façonnage du caractère du nouveau-né, exactement comme ces derniers transmettent à l'enfant certaines caractéristiques, notamment sur le plan du langage (A. Fine, 1994a).

Si le frottement du palais avec une datte ou autre substance sucrée est très répandu dans les sociétés musulmanes, l'association explicite d'un allaitement à l'antique rituel de la datte semble spécifique aux sociétés nomades sahariennes. C. Fortier (2000) relate par exemple qu'en Mauritanie, les nouveau-nés sont allaités par une femme de qualité dans les trois premiers jours après la naissance, car on considère que le colostrum est mauvais. En revanche, la nourrice est dans cette société choisie en fonction du mari qui doit être d'origine sharifienne. Cette même nourrice presse quelques gouttes de lait dans le mélange de datte mâchée par un homme savant en vue du frottement du palais<sup>85</sup>. Elle propose une analyse intéressante de cette pratique, en rappelant que la salive est associée au souffle qui est le véhicule de l'âme spirituelle en islam<sup>86</sup>. C. Fortier en conclut dans sa thèse que le rituel du frottement du palais représente aussi un façonnage de l'âme du nouveau-né et est censé adoucir son âme charnelle liée aux passions et aux affects. En revanche, elle ne précise pas si le lait intervient au niveau de l'âme, s'il existe également un lien entre le lait et le souffle spirituel en Mauritanie.

Sur le plan du façonnage de l'identité spirituelle de l'enfant, le double héritage masculin / féminin à travers la datte et la salive, ainsi que l'apport d'autres laits par l'intermédiaire de femmes d'origine servile et appartenant

---

<sup>84</sup>La parenté spirituelle engendre en Europe différents interdits matrimoniaux analysés par F. Héritier (1995) grâce à sa théorie de l'inceste du deuxième type. L'allaitement rituel engendre une parenté de lait et par conséquent des interdits d'alliance.

<sup>85</sup>Dans le chapitre 3, nous avons également signalé que les Touaregs de l'Ahaggar ajoute quelques gouttes de lait à la première nourriture du nouveau-né contenant des dattes et d'autres ingrédients à base de plante. Enfin, il faut noter que chez les Kel Ewey de l'Aïr, c'est directement une vieille femme qui mâche la datte et assure ainsi un acte de transmission qui est ailleurs dans le monde musulman assimilé à un acte religieux masculin, d'origine préislamique certes, mais entièrement intégré par les sociétés musulmanes. Le terme *awet n anyo* désigne chez eux le fait de faire adopter un chamelon par une chamelle autre que sa mère, afin qu'il puisse téter son lait. Il serait intéressant de comparer les différentes variantes du frottement du palais qui font intervenir le lait.

<sup>86</sup>Voir à ce sujet l'article consacré par L. Massignon (1943-1945) au souffle dans l'islam.

au groupe des forgerons, prend un sens très subtil. Nous avons exposé dans le chapitre 3 la conception qu'ont les Touaregs des deux âmes, *iman* et *infas*, en rapport avec le sang et le lait. Il faut ajouter ici que les concepts de *tafrit* et de *tākma n iman* englobant les facultés de la sensation et de la perception de soi, incluent également l'idée selon laquelle il est tout aussi important qu'un individu est capable de ressentir et de percevoir les mouvements de l'âme d'autrui. Les apports en sangs différents, transmis par les multiples *izorwan* avec d'autres personnes appartenant à des tribus et rangs sociaux, formels ou informels, divers, puis les apports en lait différents de ceux des parents — correspondant également à des *izorwan*, car le « lait se fait dans le sang » — renvoient à ces facultés inscrites dans l'essence même des deux âmes portées et nourries par le sang et le lait<sup>87</sup>. Les facultés de la sensation et de la perception de soi s'inscrivent, elles, dans la transmission des « sorties » *igamadan*, par l'intermédiaire du sang et du lait maternel ou « parental » devrait-on dire. L'on peut ainsi compléter le schéma 2.3 illustrant dans le chapitre 3 la conception de l'identité spirituelle par la figure ci-contre.

Ainsi, la personne est capable, par un jeu de réflexion, d'opérer et d'ajuster ses réactions vis-à-vis de l'autre, selon la place et le rang que cet autre occupe dans la hiérarchie sociale. Car il ne s'agit pas simplement de faire preuve de maîtrise de soi dans l'absolu, mais cette exigence dépend de l'identité de la personne à laquelle l'individu est confronté. Les apports en sang et en lait provenant à la fois de personnes égales en honneur, de personnes protégées ou se situant hors du système de l'honneur, fournissent à l'être la base consubstantielle et spirituelle, afin de réaliser un idéal de soi acquis parallèlement par l'intermédiaire de l'éducation. L'identité consubstantielle et l'identité spirituelle sont ici intimement liées, de sorte qu'une personne « chère » (principe d'*əzzuwəy*) qui a hérité de multiples parts d'ancêtres prestigieux, ainsi que de multiples parts d'ancêtres d'autres tribus et d'autres catégories sociales jouit non seulement d'un rang statutaire élevé, mais possède dans l'intimité de son corps et de son âme les conditions nécessaires, innées, qui lui permettent davantage de mettre en œuvre l'idéal de soi que d'autres qui ne possèdent pas aux mêmes degrés ces identités multiples, mais qui ne sont pas non plus soumis aux

---

<sup>87</sup>Le lien que l'on peut établir entre le palais et l'âme-souffle du nouveau-né se traduit dans le terme même d'*anya*. En effet, celui-ci est bâti sur la même racine *Ny* (« tuer, mettre à mort ») que les termes désignant les points sensibles du corps où l'âme siège temporairement, le premier cri et le sacrifice animal centré autour de l'âme qui s'échappe au moment de l'égorgeage rituel.

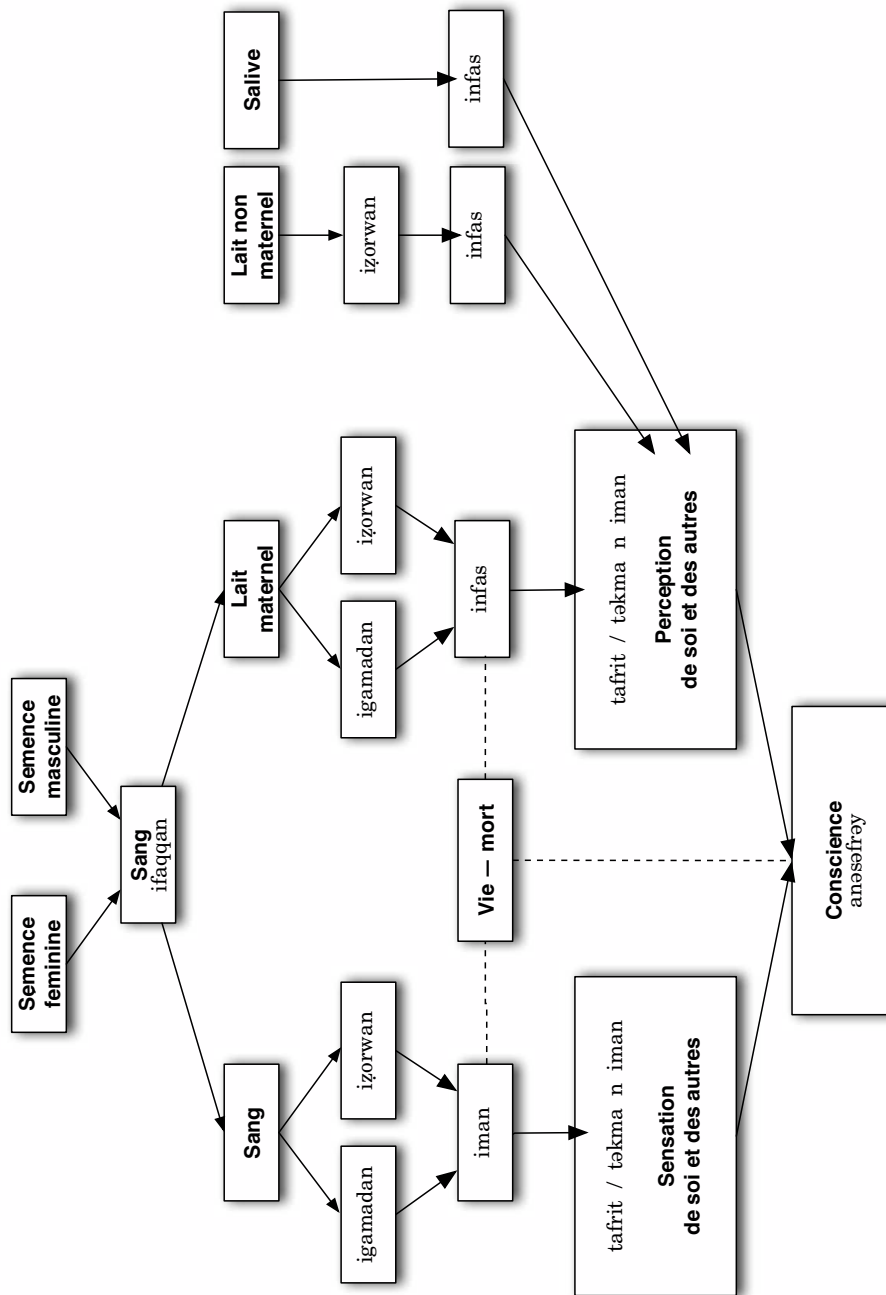


Figure 3.9 : Identité consubstantielle et identité spirituelle de la personne

mêmes exigences, car celles-ci sont proportionnelles aux rangs hiérarchiques qu'ils occupent.

Ces développements nous permettent de conclure que, comme la transmission des sangs par l'intermédiaire des « sorties » *igamadan* et des *izorwan* qui renvoient à des mariages dans la proximité et dans la distance consanguine et / ou statutaire, l'allaitement maternel et l'allaitement non maternel forment système sur le plan de la construction des identités corporelles, consubstantielles et spirituelles de la personne. Nous allons poursuivre l'analyse en ces termes lors de la section consacrée à la parenté du lait. Mais, préalablement, nous allons démontrer l'articulation structurelle de l'allaitement maternel et non maternel par l'intermédiaire d'autres représentations et pratiques relatives au lait. Celles-ci nous permettront de montrer sous un autre angle encore combien la femme touarègue ne joue pas, sur le plan du fondement symbolique de la parenté et de la personne, le simple rôle d'une médiatrice, comme le veut l'idéologie de l'agnatisme véhiculée par l'islam, mais un rôle actif complémentaire à celui de l'homme. Elles nous permettront également de souligner les dimensions sociales et affectives de l'allaitement qui en font un principe constitutif des liens sociaux.

### 3.3.3 Les seins charitables

Nous avons vu à travers l'analyse de l'allaitement rituel que le lait transmet des caractères de la nourrice, notamment l'honneur qui lui est propre. Il semble donc bien y avoir dans le lait de la femme touarègue ce qu'E. Conte appelle un « principe d'autonomie féminine » qui s'exprime également par l'existence d'une sécrétion mammaire particulière. En effet, le lait en gestation dès le début de la grossesse et le colostrum sont comparés et parfois assimilés à une substance mammaire nommée *azanza*. Cette substance se présente comme un liquide translucide, légèrement visqueux et de couleur rosâtre. *Azanza* est surtout présent dans les seins des femmes qui ont beaucoup de *tahanint*, notion que les Touaregs traduisent fréquemment par le terme français de « pitié ». *tahanint* est une forme de compassion dont peuvent faire preuve aussi bien les femmes que les hommes face à la souffrance des autres. Par exemple, à la question de l'attitude adoptée par la communauté envers une femme ou un homme sans enfants, beaucoup répondent : « J'ai de la compassion pour elle » (*alley tahananint-net*). Ensuite, *tahanint* renvoie plus particulièrement à l'idée d'un sentiment affectif pour les plus faibles, par exemple, les malades, les nécessiteux ou les enfants. Dans ce sens, *tahanint* se traduit non seulement

par des sentiments mais aussi par des gestes et des actes de générosité, comme soigner, donner à manger ou chérir.

Les Touaregs de l'Azawagh considèrent d'abord *taḥanint* comme une qualité plus ou moins innée qui fait partie du caractère (*alxal*) de la personne et se transmet par l'intermédiaire du lait maternel comme l'indique aussi l'expression « manquer de lait » (*wər ih-ay ax*) pour désigner une personne égoïste qui manque de générosité envers ses proches. Ainsi, tout être humain indépendamment de son sexe et de son statut peut et doit idéalement avoir de la compassion, mais en pratique, on reconnaît que « les gens ne se ressemblent pas » (*aytedan wər olen*)<sup>88</sup>. Dans son acception générale, la compassion renvoie au cœur, *ul*, et est le propre des personnes qui ont le « cœur blanc » (*ul mellan*), c'est-à-dire qui ont des bonnes intentions envers autrui. Elle s'oppose aux personnes malintentionnées qui ont le « cœur dur » (*ul issohan*) ou « noir » (*kawallan*) et manquent de sensibilité.

Associé au lait maternel, *taḥanint* est considérée chez les Touaregs comme un sentiment féminin par excellence et renvoie au foie, *tasa*, dont on a vu qu'il est aussi le siège de l'affectivité<sup>89</sup> et de l'amour maternel. Terme pan-berbère<sup>90</sup>,

---

<sup>88</sup>Compte tenu de la logique sous-jacente au système de parenté et d'alliance, selon laquelle l'identité consubstantielle et spirituelle de chaque individu est déterminée en fonction des alliances conclues dans les générations ascendantes et par les apports en sang et en lait « parental » et « non parental », les gens ne peuvent effectivement se ressembler.

<sup>89</sup>Le foie renvoie également à l'âme-corps, *iman*. Nous en parlons dans le chapitre 2, § 2.3.3 page 134, où nous exposons l'identité spirituelle du nouveau-né.

<sup>90</sup>Dans le parler du Maroc central, *tasa* signifie « foie ; affection, tendresse, pitié, amour maternel, attachement pour ses enfants, courage » (M. Taïfi, 1991 : 611), comme en kabyle « foie ; amour maternel, attachement pour ses enfants (entrailles maternelles) ; tendresse, affection qui unit les parents par le sang, les proches » (J.-M. Dallet, 1982 : 752). Signalons également que dans le parler touareg de l'ouest, *tesa* signifie le ventre et la parenté utérine. S. Rasmussen (1986) a montré dans sa thèse portant sur la possession chez les Touaregs de l'Air que l'organe du foie est fréquemment évoqué dans les chants de possession (*gumatan*) comme siège des affections liées à l'emprise des génies, les *Kel əssuf*. Pour pouvoir réintégrer l'univers humain représenté par la tente des femmes, la personne possédée réclame souvent de l'eau et du lait pour « rafraîchir le foie ». Le foie représente ici l'organe du monde féminin par excellence, ce qui explique par ailleurs que l'urine de femme est utilisé pour conjurer les forces maléfiques émanant de l'extérieur invisible. En effet, l'urine est considéré chez les Berbères (M. Taïfi, *op. cit.*) comme de « l'eau de foie », représentation qui apparaît clairement en *tətsərret*, parler dans lequel l'urine est nommé *məntašan*, c'est-à-dire « eaux des foies ». Chez les Touaregs de l'Azawagh, on trouve l'usage magique de l'urine de femme dans le rituel dit *tabagez* réalisé pour neutraliser les effets de la *tagəršek* (une forme de « mauvais œil »). On prend un pot de chambre (*abagez* qui donne son nom au rituel) d'une femme

*tasa* désigne la relation viscérale entre une mère et son enfant et est un terme de tendresse par lequel une mère appelle ses enfants dans de nombreuses sociétés d'Afrique du Nord (M. Chebel, 1984 : 53). Chez les Touaregs de l'Azawagh, il désigne plus spécifiquement la progéniture féminine<sup>91</sup>. Le paradigme de la compassion est donc celle qu'une mère éprouve pour ses enfants et qu'elle leur transmet par l'intermédiaire de son lait. Mais au-delà de la maternité et de l'allaitement, *taḥanint* est étroitement liée aux concepts fondamentaux de l'hospitalité et de la protection et par conséquent au rôle de la femme-abri en tant que mère non seulement de ses propres enfants mais aussi des protégés (*šiləqawen*, litt. les pauvres) incluant autrefois les esclaves. En ce sens, la compassion est aussi une qualité féminine acquise et augmentée par l'expérience de la souffrance des femmes dont celle provoquée par la grossesse et l'accouchement, ainsi qu'au moment du gavage qui fait partie intégrante de l'éducation de la jeune fille<sup>92</sup> (cf. chapitre 4).

Les femmes qui ont beaucoup de *taḥanint* ont toujours *azanza* dans leurs seins, cette substance qu'elle périphrase parfois par l'expression « lait de la compassion » (*ax n taḥanint*) sans cependant le confondre avec du « vrai lait » maternel. Qu'il s'agisse d'une jeune fille n'ayant pas encore eu ses premières menstrues, d'une femme en âge de procréer, d'une mère de famille ou d'une vieille femme ménopausée, *azanza* s'écoule des seins charitables indépendamment d'une grossesse. « *Azanza*, c'est comme les larmes quand quelqu'un est triste, ça vient avec le sentiment de la compassion »<sup>93</sup>.

---

respectée, le remplit de braises, puis on fait cracher dessus chaque personne présente dans le campement, afin de ne pas suspecter officiellement une personne précise. L'usage d'urine féminin pour exorciser les mauvais esprits se retrouve également en Mauritanie (P. Bonte, 1998).

<sup>91</sup>Voir par exemple le conte « Elle est morte, elle est vivante » publié par A. ag Khamidun (1976 : 37-40). Il raconte l'histoire d'une femme qui s'est fait passer pour morte, afin de vivre avec son amant. Une fois découverte, celle-ci continue de nier ses propres enfants, même lorsqu'on fait semblant de les égorger, afin de la faire avouer sa véritable identité. Elle se tait jusqu'à ce que l'on s'apprête à tuer son unique fille, et soudain elle s'écrie : *Ayy-i kudde tasa-nin!* « Laissez-moi au moins mon foie! »

<sup>92</sup>C. Figueiredo-Biton (2001 : 337) rapporte des données très proches en ce qui concerne le concept de *taḥanint* chez les Touaregs Kel Adagh et cite un témoignage intéressant disant que les femmes ont de naissance plus de compassion que les hommes et que les anges ouvrent le cœur de la femme pour compenser la douleur de l'enfantement.

<sup>93</sup>Les Touaregs connaissent également « le lait de vierge », c'est-à-dire la présence de lait dans les mamelons de certains nouveau-nés. La présence de ce lait montre que l'enfant naît particulièrement bien portant, car bien nourri *in utero*. Il porte le joli nom de *biduga*, terme

En dépit de la dissociation entre *azanza* et grossesse, il n'est pas rare d'entendre qu'*azanza* est aussi une sorte de « lait asséché » (*ax iqqoran*), un « reste » (*əglez*) de lait du dernier enfant, même si cet allaitement remonte à plusieurs décennies. De même, le « premier lait » (*ax wa izzaran*) qui précède le « vrai lait » les deux à trois jours suivant l'accouchement est parfois assimilé à *azanza*. D'ailleurs, cette substance est tout à fait réelle et aisément montrée par les femmes, en particulier les femmes âgées. Elles nous en ont fait la démonstration à maintes reprises, soulevant leur tunique, puis pressant des gouttes d'*azanza* de leurs seins. Certaines nous ont affirmé par boutade que lorsqu'elles étaient jeunes, grosses et belles, elles étaient en mesure de faire sortir ce liquide par jets entiers. Signalons également que *azanza* est utilisé, comme le lait maternel, dans la médecine traditionnelle pour soigner les blessures de l'œil (*abuḫ n šatt, ənefəg*). Considéré comme cicatrisant, les personnes se rendent chez une femme connue pour avoir *azanza*, afin qu'elle lui en presse une goutte dans l'œil affecté.

Les femmes qui ont beaucoup de *tahaḫant*<sup>94</sup>, qu'elles soient allaitantes ou non, aiment mettre au sein les petits enfants de leur entourage par simple « jeu » (*addal*). Si cela occasionne un vrai allaitement, l'aspect purement ludique est souligné par le fait que l'« enfant n'a pas faim à ce moment » (*wərt-iha gələk*), et qu'il n'a donc pas besoin de ce lait. Par conséquent, cet allaitement n'engendrerait pas une parenté de lait (§ 3.3.4). Quant aux femmes non allaitantes, et surtout les femmes âgées, leurs seins servent souvent de simples tétines, utilisées pour calmer l'enfant, surtout quand il pleure<sup>95</sup>. L'une de ces situations nous a particulièrement frappée un jour de nomination d'un nouveau-né en milieu nomade. Lors de l'application du dessin *abbadilum* sur le front de l'enfant, le bébé a été tenu ce jour-là sur les genoux de l'une de ses « grand-mères » (la sœur du grand-père paternel), pendant qu'une autre femme exécutait délicatement le motif avec du khôl, de la moelle et du henné.

---

qui désigne chez les nomades les gouttes de pluie précoces qui tombent avant la saison des pluies proprement dite.

<sup>94</sup>Cette qualité va souvent de pair avec une autre nommée *əšəmməllu* et qui désigne la sympathie particulière qu'une personne, homme ou femme, manifeste envers les petits, y compris les animaux, avec lesquels elle aime jouer ou qu'elle affectionne de caresser.

<sup>95</sup>On peut penser que la stimulation fréquente de ces seins charitables n'est pas étrangère à l'apparition de cette sécrétion mammaire spécifique qui serait considérée comme un signe de pathologie dans nos systèmes médicaux.



Figure 3.10 : Nouveau-né qui tète le sein d'une « grand-mère ». Cérémonie de nomination à Teggart, décembre 1997.

Tout au long de cette opération, qui dura une bonne demi-heure, la vieille femme faisait téter l'enfant sur ces genoux (cf. figure ci-dessus).

Dans le même registre de représentation autour du lait, de la compassion et de l'amour maternel, il existe chez les Inesleman de l'Azawagh une multitude de récits qui relatent des montées de lait (*aggal n efaf*) spontanées chez des femmes âgées et en principe ménopausées. Ces montées sont le plus souvent provoquées par l'arrivée insoupçonnée d'un fils ou d'une fille adulte, longtemps absent. En voici un exemple<sup>96</sup> :

« Une femme perdit un jour son fils qui s'était trop éloigné des siens dans le désert. Les gens se mirent à le chercher mais ne le retrouvèrent guère. Les années passèrent et tout le monde pensa qu'il était mort de soif, mangé par les charognards. En réalité, des voyageurs arabes de Mauritanie le recueillirent, l'emmenèrent et l'élevèrent dans leur campement. Adulte, il se disputa avec ceux qu'il crut être ses parents. Dans la colère, ceux-ci lui révélèrent ses vraies origines. Le fils monta son chameau, quitta ses parents et se mit à chercher le campement de celle qui l'avait engendré. Lors qu'il arriva à quelques jours de distance de ce campement et bien que la mère ne l'ait jamais revu depuis de très nombreuses années, elle informa les siens de l'arrivée prochaine du fils perdu. Elle sentit en effet ses seins se gonfler de lait, signe infallible que son enfant était en vie, en train de s'approcher d'elle. »

<sup>96</sup>Recueilli auprès d'une femme des Aytawari Seslem à Abalak, Niger, mars 1997. Cette histoire est très connue dans l'Azawagh et tenue pour être véridique.



Nous avons aussi noté plusieurs cas comme celui d'une vieille femme dont le fils vivait à l'étranger et qui était venue rendre visite à sa mère sans la prévenir. Quelques jours avant son arrivée, cette femme disait à sa belle-fille : « Mon fils est en train de venir, car mes seins se gorgent de lait » (*barar-in izzay-du, fəll as ogalay*). Cette femme dit aussi sentir du lait monter dans ses seins lors de la venue du fils de sa sœur et pas simplement pour ses propres enfants. D'autres affirment qu'il suffit parfois de penser simplement à ses enfants absents pour sentir du lait, « même sans le voir ». Pour les femmes, ce phénomène est comparable au lait qui monte dans les seins d'une mère lorsque son enfant pleure : « C'est l'enfant qui le provoque par ses pleurs, et une mère peut sentir son enfant pleurer, même sans l'entendre, car ses seins se gorgent de lait »<sup>97</sup>.

Le sein conserve donc la mémoire du puissant lien entre une mère et son enfant et le matérialise par le lait, même si les enfants sont devenus adultes. Le sein représente aussi les liens privilégiés que les femmes entretiennent avec d'autres « enfants », ceux des parentes plus ou moins proches et, dans le contexte de la servitude, ceux des maîtres. Diverses expressions témoignent en langue touarègue de l'idée plus générale d'une communauté par le lait. Par exemple, pour appuyer une demande auprès de quelqu'un, un Touareg peut la faire précéder des formules d'adjuration « *Au nom du lait de nos parents* » (*ax n imərwan*) et « *Au nom du sein que nous partageons* » (*efəf a day nədraw*). Dans le langage courant, le seul mot *efəf* suffit pour donner une certaine insistance à la sollicitation. Enfin, si une femme souhaite particulièrement marquer son lien de filiation avec une personne, que ce lien soit réel ou classificatoire, il arrive souvent qu'elle soulève sa tunique, empoigne un sein, et dit en le brandissant : « C'est mon enfant, je suis sa mère ! » (*barar-in awa, anna-net a əmosay*). L'ensemble de ces représentations et attitudes connotent une certaine sacralité du lien par le lait qui n'est pas sans rappeler les valeurs sacrées qui entourent le lait chez les Touaregs en général (C. Figueredo-Biton, 2001) et les biens collectifs féminins nommés « lait d'*ebawel* » (ou *ebatey* selon les régions, H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1987) comme métaphore et

---

<sup>97</sup>L'idée qu'un enfant provoque des montées de lait après le sevrage est exprimée dans le champ sémantique de la racine *GL* même. Dans le parler touareg de l'Air, le terme *šugəl* signifie « s'abstenir de prononcer (+qqn + mot) ou s'abstenir de manger (+ aliment) / sevrer (+ bébé) / remplir les mamelles de lait (aliment) » ; le terme *ešagal* veut dire « bébé choyé (qui est la joie de sa mère et qui fait remplir ses mamelles de lait / p. ext. bébé sevré » (Gh. ag Alojaly, 1998 : 84).

garant inviolable de la parenté utérine en particulier. La valeur sacrée du lait et de l'allaitement liée au concept de la compassion féminine renvoie aussi au pouvoir de l'engendrement de la femme créatrice de Parenté et fait écho à la *rahim*, l'Utérus-Parenté du Coran et à la miséricorde divine (cf. début de ce chapitre). C'est cette dimension maternelle et féminine du lait qui est privilégiée dans le Coran (H. Benkheira, 2001) qui fait également apparaître un parallèle entre l'engendrement et l'allaitement. Chez les Aytawari Seslem, nous avons vu que le lait est le vecteur de la *tətsərret*, la langue sacrée de Fatima, fille du Prophète. Nous sommes loin ici de la vision des juristes musulmans qui ne voient en la femme qu'une médiatrice du lait comme substance masculine et qui lui nient tout pouvoir de création de liens sociaux positifs tels que l'adoption en Arabie ancienne (cf. §3.3.4). Ici s'exprime la nature féminine du lait, ainsi que sa fonction créatrice qui figure au premier plan. Les représentations autour d'*azanza* et surtout les récits de montées de lait extraordinaires indiquent qu'une femme peut bien avoir du lait sans passer par une grossesse, grâce au puissant sentiment de *təhanint*. Il s'agit ici sans doute d'une représentation très ancienne du lait de femme comme substance purement féminine, telle que l'on peut la trouver encore dans certains groupes touaregs comme les Kel Adagh du Mali (C. Figueiredo-Biton, 2001). Dans ce groupe, le lait provient de la seule respiration de la femme et est associé à l'omoplate et au sentiment de compassion. Chez les Ifoghas de l'Aïr, descendants de la même région, nous avons relevé au cours d'une brève enquête en décembre 2001 des données similaires, les femmes soulignant également que la fille est allaitée plus longtemps qu'un garçon, car « elle boit même le lait de l'omoplate »<sup>98</sup>.

### *L'allaitement des orphelins de mère*

Chez les Touaregs de l'Azawagh, les représentations du lait comme substance associée à la compassion féminine sont également au cœur de l'allaitement des orphelins de mère. En effet, nous avons noté plusieurs exemples de grand-mères qui ont provoqué une lactation après le décès de leur fille au moment de mettre au monde un enfant ou peu de temps après. Nos interlocuteurs affirment que ce type d'allaitement est tout à fait possible<sup>99</sup>, même chez « les

---

<sup>98</sup>Rappelons à cet endroit que selon les femmes de l'Azawagh, le début de la lactation va de pair avec des douleurs et tiraillements au niveau des muscles spinaux se situant entre les omoplates et les reins et que la montée de lait est déclenchée par le souffle de l'enfant.

<sup>99</sup>Du point de vue physiologique, il semble effectivement possible de provoquer une lactation sans grossesse. Selon F. Héritier (communication personnelle), une femme qui a mis au

femmes qui ont fini avec les enfants » (*šidoden əyradnat d bararan*). C'est que la mère a beaucoup de *tahanint* pour son petit-enfant, qu'une « mère, c'est fort », (*anna, issohat*), et qu'elle est par conséquent en mesure de fabriquer du lait. Pour ce faire, elle prépare une décoction à base de bractées de mil (*tašit*) qu'elle absorbe quotidiennement après l'avoir filtrée. La masse végétale qui reste après le filtrage est appliquée parallèlement en cataplasmes sur les seins. Outre ce remède, il faut que le nouveau-né stimule les seins par de nombreuses suctions. Afin que ce dernier ne soit pas découragé par des seins vides, on lui introduit alternativement du lait de chèvre dans la bouche, à l'aide d'une petite cuillère ou d'un biberon en bois (*ayalla*). Selon certains, le nouveau-né peut même téter à même le pis de la chèvre. Ces procédés permettraient normalement à toute femme qui a de la compassion pour les enfants de produire du lait dans les jours qui suivent<sup>100</sup>.

Ce type d'allaitement est gardé en mémoire par les personnes qui l'ont reçu, ainsi que par ceux qui l'ont vu ou su d'autres orphelins de mère. Afin de mettre en relief qu'il s'agit de « vrai lait », qui ne se différencie en rien du lait d'une femme allaitante, on insiste sur le fait que ces enfants sont devenus des adultes en bonne santé, grands et forts. D'après les informations que nous avons recueillies, les Inesleman de l'Azawagh semblent privilégier un allaitement par la grand-mère maternelle, plutôt qu'une autre femme de la parenté du côté de la mère et du père de l'enfant. Ailleurs dans le monde touareg, comme chez les Kel Ewey de Timia, cette pratique est également attestée mais ne concerne pas forcément la grand-mère maternelle. Dans cette communauté, dit-on, c'est plus généralement la femme de la parenté qui a plus de compassion qui allaitera l'enfant. Mais là encore, il s'agit d'une parente très proche, comme la sœur de la mère ou la mère du père de l'enfant<sup>101</sup>. D'autres témoignages écrits (P. Marty, 1931 et Anonyme, 1987) confirment cette même pratique de faire allaiter un

---

monde et longuement allaité plusieurs enfants met en place un cycle hormonal qui peut être réactivé par une simple stimulation des seins, déclenchant ainsi la production de l'hormone prolactine nécessaire à la lactation.

<sup>100</sup>C. Haxaire (2002) et M.-F. Morel (2002) rapportent également des exemples de lactations induites par des grand-mères chez les Gouro de Côte d'Ivoire et en Europe ancienne. Aujourd'hui, cette pratique existe auprès de femmes qui adoptent un enfant et qui souhaitent l'allaiter.

<sup>101</sup>Rappelons que la distinction entre paternels et maternels est peu pertinente dans le système de parenté fortement cognatique des Touaregs. Chez les Kel Ewey, le mariage entre « enfants de sœurs » est fréquent, de sorte que la grand-mère paternelle est aussi la grand-tante maternelle.

enfant par une parente très proche si la mère n'a pas assez de lait ou est décédée<sup>102</sup>. Dans tous les cas rapportés on préfère, comme chez les Touaregs de l'Azawagh, le lait de femme à du lait animal auquel on ne recourt qu'en cas d'indisponibilité d'une femme allaitante dans les environs.

La question qui s'impose est en fait de savoir pourquoi on provoque une lactation chez une grand-mère, alors que d'autres nourrices sont en principe disponibles, sinon sollicitées à l'occasion du rituel du frottement du palais. Autrement dit, l'on pourrait faire nourrir le nouveau-né par une cousine plus éloignée, auprès d'une femme de la parenté qui est déjà allaitante, ou, du moins autrefois, le faire mettre au sein par une domestique. En réalité, ces allaitements ont également lieu, à plus forte raison s'ils sont déjà pratiqués pour les enfants de l'entourage en général. Pour un orphelin de mère, ces situations de mise au sein non maternel sont même multipliées, car l'orphelin suscite beaucoup de compassion<sup>103</sup>. Aussi, nourrir un orphelin est un acte très

---

<sup>102</sup>La littérature ethnographique nous rapporte deux témoignages similaires, l'un chez les Touaregs de l'Air, l'autre chez les Kel Ahaggar :

« Chez les Touaregs, une femme qui ne nourrit pas est très mal vue ; cependant, il arrive que les femmes qui n'ont pas de lait se fassent aider par une autre. Mais alors, cette nourrice est toujours choisie dans la famille et la plus proche possible (sœur si possible) » (P. Marty, 1931 : 193).

« La *Targuiat* allaite elle-même son enfant ; si elle n'a pas de lait, ce qui arrive très rarement, le bébé est confié à une nourrice de la famille, aussi proche parente que possible ; il en est de même en cas de décès de la mère. Si aucune femme n'a de lait dans la région immédiate, on allaite alors le nouveau-né avec un biberon à bec (*amola*) assez peu pratique. Le lait de la femelle du zébu est le plus recherché ; s'il n'est pas possible de s'en procurer, on utilise le lait de chèvre coupé d'eau » (Anonyme, 1987 : 91).

<sup>103</sup>À titre d'exemples, citons le cas d'une jeune primipare souffrant d'un abcès du sein dès le lendemain de la naissance. Ayant accouché dans un campement constitué d'une seule tente, l'enfant est dans un premier temps porté plusieurs fois par jour auprès d'une femme haussa d'un village voisin qui accepte moyennant argent de lui donner le sein. La somme perçue varie entre 500 et 1000 FCFA donné au cas par cas. La nuit, le nouveau-né est nourri de lait de chèvre. Cette situation exceptionnelle et désespérée dure quinze jours, jusqu'au moment où la mère de l'accouchée donne elle aussi naissance à un enfant et allaite parallèlement l'enfant de sa fille. Parallèlement, l'enfant est allaité occasionnellement par trois parentes proches de passage dans le campement (et vraisemblablement à l'occasion de sa nomination). La première est l'*əššin* du père de l'accouchée ; la seconde « fait six » avec le père de l'accouchée et la troisième, est la sœur du père de l'accouchée. La jeune mère finit par guérir de l'abcès grâce à son père qui le perce avec une aiguille chauffée au feu. Elle

valorisé dans l'islam qui porte beaucoup d'attention aux orphelins en général. Nous avons entendu dire des femmes qu'elles se sont vidées les seins d'un surplus de lait en cherchant un orphelin.

Parfois, les allaitements non maternels sont tellement nombreux que ces personnes ont plus tard beaucoup de mal à se marier à l'intérieur de la parenté élargie. En milieu Inesleman, nous avons rencontré des hommes qui n'ont pu épouser que des femmes «étrangères», car toutes leurs cousines étaient des sœurs de lait. Ces hommes-là sont aisément repérables, car ils semblent fréquenter très librement le monde des femmes, par contraste avec les relations d'évitement qui caractérisent les relations hommes-femmes chez les Inesleman.

C'est parce que l'orphelin de mère est justement trop allaité par les autres, qu'il lui faut aussi un allaitement par une *mère de substitution*<sup>104</sup>. C'est bien cela que représente une grand-mère ou une tante maternelle pour l'enfant, de sorte qu'il paraît plus juste de qualifier plutôt ce type d'allaitement non maternel d'«allaitement maternel classificatoire». Une vieille femme ne sent-elle pas ses seins se gorger de lait lorsqu'un enfant de sa sœur approche, comme s'il s'agissait de sa propre chair? En somme, pour qu'il puisse y avoir allaitement non maternel, il faut qu'il y ait parallèlement allaitement maternel, quitte à provoquer artificiellement une lactation chez l'une des mères classificatoires proches du nourrisson. L'enfant doit d'abord être un enfant de Soi, par l'intermédiaire de l'allaitement maternel / «maternel», avant d'être aussi un enfant des Autres. Il est bon que les autres femmes lui transmettent des valeurs et des vertus, ouvrent ses âmes sur autrui, l'intègrent dans la communauté ou dans un réseau de solidarité par l'intermédiaire du «lait d'honneur» et des mises au sein plus ou moins ludiques, que des femmes de rang inférieur contribuent à la construction de son corps en lui donnant le sein, mais à condition que le lait maternel le constitue d'abord comme individu, ou comme élément central de cet ensemble.

---

réussit par la suite à allaiter son bébé avec un seul sein. Cet exemple illustre parfaitement la préférence pour le lait de femme, même si celui-ci provient d'une femme appartenant à une autre ethnie et qu'il est payant. La nuit où cet allaitement est impossible, l'enfant est nourri de lait de chèvre. Dès que possible, l'enfant est mis au sein de sa grand-mère maternelle accouchant quinze jours plus tard que sa fille. Trois parentes dont deux proches, une cousine germaine et la sœur du père, donnent occasionnellement le sein au bébé.

<sup>104</sup>Le terme *egeləm* traduit ici par orphelin de mère désigne en touareg précisément «enfant ou animal dont la mère est morte lorsqu'il était encore à la mamelle, orphelin» (Gh. Alojely *et al.*, 1998 : 87).

Dans cette perspective, le lait maternel apparaît comme un « lait de résistance » au sens où il assure la continuité de la lignée, du noyau familial de l'identité sociale, symbolique et spirituelle. Quant au lait non maternel, il ne peut se substituer au lait maternel. Il est par définition un « lait complémentaire » qui renvoie à l'identité consubstantielle et spirituelle avec les autres, la périphérie qui est tout aussi vitale pour garantir la pérennité du noyau. L'articulation hiérarchique des identités consubstantielles et spirituelles de soi et des autres, transmises par le lait maternel et non maternel *ex utero* et le sang des ancêtres agnatiques (« sorties ») et cognatiques (« veines ») *in utero*, représente le fondement symbolique de la parenté et de la personne chez les Touaregs de l'Azawagh. Le sang et le lait des parents correspondent à une transmission verticale de l'identité agnatique des ancêtres maternels et paternels, tandis que le sang et le lait des autres renvoient à une transmission horizontale de l'identité cognatique. Sur le plan des catégories transmissibles de l'honneur, la transmission de l'identité de soi renvoie à la notion d'*alḥurma* liée à la sacralité et la permanence des origines, tandis que la transmission de l'identité d'autrui correspond à son versant profane, à savoir le *sarhaw*. Enfin, dans le langage métaphorique de cette société nomade, l'articulation hiérarchique des deux identités correspond à l'image de la tente dont la stabilité est à la fois assurée par les piquets centraux et les piquets latéraux.

Ensemble, la transmission de ces identités, dans leurs multiples dimensions constitutives de l'être dans son unicité (corps, âmes, conscience), renvoient à un idéal communautaire et à des solidarités collectives, qui, au-delà des hiérarchies qui découlent du principe structurel même du système fondé sur l'articulation complémentaire du féminin et du masculin, font écho aux représentations englobantes de la tente-matrice et de l'outre-utérus, ainsi qu'au versant féminin de la Parenté, y compris dans son acception coranique de *raḥim*. Si cet idéal communautaire et ces solidarités collectives se réfèrent à une origine agnatique masculine sur le plan de la généalogie et du sang (Prophète, ancêtres masculins), ils semblent d'essence féminine sur le plan symbolique des origines et du lait (Fatima, compassion).

Nous verrons, dans le prochain paragraphe de ce chapitre la manière dont cette logique sous-jacente s'exprime dans le domaine de la parenté de lait et comment celle-ci s'inscrit dans l'ensemble du système de parenté et d'alliance des Touaregs de l'Azawagh. Par comparaison avec la parenté du lait, telle qu'elle est régie par la loi islamique dans un contexte d'idéologie agnatique, nous allons essayer de dégager la spécificité de la parenté de lait touarègue.

### 3.3.4 Cognatisme et parenté de lait

#### *Allaitement et prohibitions matrimoniales*

L'importance des valeurs féminines relatives au lait ne doit pas faire oublier que le lait de femme est considéré comme une substance bisexuée chez les Touaregs de l'Azawagh (cf. chapitre 2). La nature bisexuée du lait ne découle pas seulement de la théorie des fluides, mais apparaît clairement dans le rite du frottement du palais, en particulier dans les critères de choix de la femme allaitante. En effet, si c'est bien le lait d'une femme d'honneur qui est recherché, il est également impératif que la nourrice n'ait pas engendré un bâtard (*anibaw*), donc que le co-auteur du lait soit connu, et il est préférable que son mari soit lui aussi un homme remarquable. Les situations où une telle nourrice fait défaut sont également instructives à cet égard. Dans ces cas, on donne au nouveau-né soit le lait d'une femme d'origine servile, soit un lait animal, le plus souvent du lait de chamelle. Mais quelle que soit la solution adoptée, la *taklit* ou la chamelle<sup>105</sup> doit appartenir à la catégorie des esclaves / chammelles nées dans le campement (*taklaten / tolamen n tāsahawt*). Cela signifie que leurs origines (paternelle et maternelle) sont connues, qu'ils sont intégrés à l'histoire familiale dans laquelle va aussi progressivement prendre place le nouveau-né. Ainsi, on n'hésite pas à chercher une chamelle au loin pour la traire en vue d'un frottement du palais, même s'il se trouve des laitières à plus grande proximité du campement<sup>106</sup>.

Cette nature bisexuée du lait et sa valeur de transmission est centrale pour comprendre la parenté du lait que crée par la même occasion l'allaitement rituel des nouveau-nés. En islam, la parenté du lait donne lieu à une législation très complexe en matière de prohibitions matrimoniales. E. Conte (1991 ; 1994a) a montré que cette législation apparaît au terme d'un long processus de transformation du système de parenté et d'alliance en vigueur en Arabie ancienne depuis l'avènement de l'islam. En effet, cette forme de parenté élective existait déjà à l'époque pré-islamique où elle représentait une forme d'adoption légale d'un enfant ou d'un adulte par les femmes grâce à l'allaitement réel ou symbolique<sup>107</sup>. À cette époque, la parenté de lait (*radâ'a ou ridâ*) avait une fonction

<sup>105</sup>Le lait d'une servante et le lait de chamelle ont ici la même valeur.

<sup>106</sup>Les gens se souviennent, par exemple, qu'on avait envoyé quelqu'un chercher une chamelle à cheval, lors de la naissance du premier-né d'un chef des Aytawari Seslem.

<sup>107</sup>Nous nous référons ici essentiellement aux travaux les plus récents, à savoir ceux d'E. Conte, 1994a, et 2000a, ainsi qu'à l'article de F. Héritier, 1994b.

positive en ouvrant immédiatement le champ des conjoints potentiels. L'adopté pouvait se marier avec les filles des sœurs et frères de sa nourrice, devenues ses cousines matrilatérales directes. De plus, dans le contexte de l'agnatisme et du mariage préférentiel dit « arabe », une femme mariée à son cousin parallèle patrilatéral pouvait ainsi intégrer un « étranger » dans la parenté agnatique : les nièces du mari devenaient les cousines patrilatérales au troisième degré de son fils de lait. Avec l'avènement de l'islam, en revanche, la parenté de lait changea radicalement de sens, car l'adoption est désormais interdite et seule la filiation biologique est reconnue comme légitime<sup>108</sup>. Bien que l'islam n'ait pas aboli la *ridâ*, il a codifié la mise en nourrice en la réservant exclusivement aux nourrissons et dans une seule perspective alimentaire (voir le Coran II, 223, op. cit.). Dans ce contexte, la *ridâ* n'est plus créatrice de parenté proprement dite, mais engendre seulement de nombreuses prohibitions matrimoniales réduisant désormais le champ des alliés possibles. « Est défendu par la parenté du lait ce qui est défendu par la parenté par le sang », dit un *hadith* :

« Ce précepte interdit tout mariage avec une nourrice d'Ego, les mères, sœurs et filles de lait de ses ascendants ainsi qu'avec leurs épouses, les filles de lait de ses descendantes et des épouses de ses descendants. L'interdiction s'étend en outre aux ascendantes et aux descendantes de la nourrice d'Ego, aux enfants de lait de celle-ci et à leurs filles, aux ascendantes et aux descendantes de son époux, aux filles des grand-parents et parents et aux épouses de cet homme ainsi qu'à ses propres enfants de lait de ces épouses (E. Conte, 1994a : 173). »

Nombre de ces interdits deviennent plus tangibles à la lumière du paradigme islamique du « lait de l'étalon » ou *laban al-fahl* qui établit une relation de cause à effet entre le sperme et le lait (E. Conte, 1994a : 167). Dans cette perspective, fait remarquer F. Héritier (1994b), sont parents par le lait des personnes qui partagent par l'intermédiaire du sperme / lait du mari de la nourrice la même substance. Mais ce paradigme ne peut expliquer l'ensemble des interdits, et en particulier ceux qui se rapportent aux ascendantes du mari de la nourrice, car celles-ci n'ont pas été touchées par la substance de ce dernier. En tenant compte du rôle féminin dans la transmission des identités par l'intermédiaire du lait, rôle que la théorie du *laban al-fahl* tend à masquer, F. Héritier propose un modèle d'explication, permettant de rendre compte de l'ensemble

---

<sup>108</sup> « La parenté procède — tout comme la procréation dans les représentations populaires — de la seule volonté de Dieu et non du choix des hommes » (E. Conte, 1994 : 182).



des interdits résultant de l'allaitement comme un tout cohérent. Dans un premier temps, l'auteur postule qu'une fille reçoit plus ou différemment de sa mère, tandis qu'un garçon reçoit plus ou différemment de son père, de sorte qu'il suffit de deux générations pour que les apports masculins étrangers transmis au moyen de l'allaitement d'une femme autre que la mère disparaissent. En tirant la conclusion logique de ce postulat, F. Héritier propose ensuite que les interdits d'alliance empêchent en fait la reduplication de ces apports étrangers à la seconde génération. Autrement dit, ils permettent de contrôler l'introduction d'une part d'identité substantielle différente de celle du géniteur, introduction nécessaire, voire recherchée, mais qui ne doit être consolidée, afin de ne pas menacer la pérennité de l'identité agnatique du groupe<sup>109</sup> :

« Je pense que cette explication qui joint une idée de la substance et de l'identité, une idée de la transmission sexuée, une idée de la permanence et de la nécessaire mais contrôlée intrusion de l'autre, est la bonne. Que l'impératif soit double : nécessité de recourir aux autres pour la constitution de l'individu et la stabilité des groupes lignagers, et impossibilité de laisser ces autres envahir la substance propre et commune de l'individu et du groupe et donc que toutes les règles visent à contenir cette impensable effraction, j'en vois la preuve non seulement

---

<sup>109</sup>Notons que les données disponibles au sujet des substances de la génération en islam sont encore insuffisantes pour pouvoir se faire une idée plus précise des apports qualitatifs et quantitatifs des géniteurs :

« Ce n'est pas le sperme seul mais bien la combinaison de ces deux fluides qui permet la génération. Sans sperme associé au *maniy* de la femme, il ne peut y avoir de lait, et sans le lait il ne peut y avoir transmission des caractéristiques individuelles mâles que contient le sperme. Le lait n'est donc pas une substance féminine autonome mais bien une substance bisexuée, masculine de par son origine et certaine des vertus qu'elle incorpore, et féminine de par sa production et sa transmission. Les traits corporels et psychologiques masculins ne peuvent, dans cette représentation, être fournis par le père à l'enfant que grâce à la rencontre des deux fluides qui déterminent respectivement la nature du lait, au cours de la production du lait, par des traits spécifiques de la femme. *Elles peuvent aussi être affectées, dans une mesure difficile à mesurer, par l'héritage paternel qu'a assimilé la femme avec le lait de sa propre mère.* D'une part, le géniteur est considéré comme cause ou source du lait (*asl al-laban*). D'autre part, on affirme que «le lait de la nourrice ressemble à son *menî* [*maniy*, liqueur utérine] pour ce qui est de la filiation et ce lait devient une partie du nourrisson» (E. Conte, 1994a : 168 ; le *hadith* est rapporté par Al-Bajûrî, cité d'après G.-H. Bousquet, souligné par nous).

dans les faits, mais aussi subtilement dans ceci : nous avons vu toute une série d'équivalences, ou tout au moins de situations homologues entre consanguins d'une part, et parents par le lait d'autre part, et nous avons expliqué les apparentes discordances par le simple usage de la règle : le lait vient de l'homme » (F. Héritier, 1994b : 162-163).

Qu'en est-il maintenant des prohibitions matrimoniales résultant de la parenté de lait chez les Touaregs de l'Azawagh ? Étant donné le caractère cognatique de la parenté et la recherche systématique, sinon structurelle, d'identités consubstantielles plurielles par l'intermédiaire de l'alliance et de l'allaitement non maternel, comment s'articulent les représentations symboliques, ainsi que la pratique sociale de la parenté du lait chez des Inesleman à la norme religieuse et sa logique sous-jacente mise en lumière par F. Héritier ? En touareg, la parenté du lait est appelée *temet tan ax* (litt. « parenté de lait ») résultant d'une co-lactation nommée par le terme *anamənkas*, litt. « le fait de téter mutuellement », dérivé du verbe *ənkəs*, « téter ». Les interdits matrimoniaux qui en résultent sont nommés par le terme *arum*, signifiant « le fait de goûter ensemble ». Deux personnes qui ont goûté au même lait ne peuvent s'épouser, parce qu'il y a un *arum* entre eux.

En tant que lettrés, les Inesleman connaissent parfaitement les passages du *fiqh* concernant la *rīda* et les nombreuses extensions des interdits matrimoniaux résultant de la parenté de lait. Au moment de l'enquête, nous avons consulté au sujet des interdits résultant de l'allaitement plusieurs juristes (alfaqītan) qui ont suivi de nombreuses années d'études à l'université al-Āzhar du Caire. À partir de la sourate IV, 23 du Coran, ceux-ci ont commencé par énumérer les sept catégories de consanguines interdites, c'est-à-dire les « mères » (*anna*), les « filles » (*šibararen*), les « sœurs » (*šimədrayen*), les « tantes paternelles » (*tšiqiq n abba*), les « tantes maternelles » (*tšiqiq n anna*), les « filles des frères » (*əšš-əs n ašaqa*) et les « filles des sœurs » (*əšš-əs n tšiqaq*). Dans un second temps, les savants rappellent les femmes interdites par l'alliance (*arum n tədala*), c'est-à-dire la mère de l'épouse (*anna n tanarag*), les grand-mères paternelle et maternelle de l'épouse (*təljadaten n tanarag*), les filles d'un précédent mariage de l'épouse (*šigolayen n tanarag*), les épouses du père (*šidoden n abba*), les épouses des enfants d'Ego (*tənaragen n bararan*).

Ensuite, ils affirment qu'en vertu du principe selon lequel « la parenté par le lait est comme la parenté par le sang » (*temet tan əx šilat temet tan azni*), les interdits par le lait sont les mêmes que les interdits par la consanguinité (*temet*

ou *nasab* en arabe). Voici par exemple la réponse donnée par Moukhamad Al Mokhtari des Kel Eghlal<sup>110</sup> en partant d'un Ego masculin :

1. La nourrice (*tamasankast*)
2. La fille de la nourrice (*əll-əs n tamasankast*) et ses filles à l'infini (*əšš-əs har faw*)
3. Les sœurs de la nourrice (*tšiqiq n tamasankast*)
4. La mère de la nourrice (*anna n tamasankast*)
5. La fille du mari de la nourrice (*əll-əs n anarag n tamasankast*) et ses filles à l'infini (*əšš-əs har faw*)
6. La mère du mari de la nourrice (*anna n anarag n tamasankast*)
7. Les sœurs du mari de la nourrice (*tšiqiq n anarag n tamasankast*)
8. Les filles des fils de la nourrice (*əšš-əs n maddan n tamasankast*) et leurs filles à l'infini <sup>111</sup>

En dehors des catégories abstraites citées au cours des consultations juridiques, des femmes nous ont donné des exemples complexes de parenté de lait et des prohibitions qu'elle engendre. Ces femmes avaient reçu un enseignement religieux approfondi et étaient le plus souvent des filles de savants connus. Le cas représenté dans la figure 3.11 a été cité par une femme des Aytawari Seslem d'Abalak pour nous montrer que deux personnes peuvent être parents par le lait sans avoir tété le sein d'une même femme. Afin d'expliquer ce type d'interdit, les femmes évoquent directement la participation masculine à la fabrication du lait (*aləs idraw ax*, « l'homme est associé au lait »). En revanche, la connaissance de ce lien de causalité ne semble pas très répandue en dehors des milieux très instruits, car les cas concrets comme ceux qui nous ont été cités concernent justement des personnes qui se sont mariées malgré leur lien de parenté par le lait.

Dans la figure de la page suivante, A s'est marié avec la fille (B) de son frère de lait (C), les deux partageant la même substance de D par l'intermédiaire de deux femmes (E et F) que celui-ci a épousé successivement et qui ont respectivement allaité A et B. « Mais, au moment de leur mariage ces deux

<sup>110</sup>Entretien en temajaq du 18.03.1996 à Abalak.

<sup>111</sup>Dans l'énumération des interdits par le lait, les savants ne mentionnent généralement pas les grand-mères paternelles et maternelles de la nourrice et de son mari, ni les alliées des parents de lait (par ex. l'épouse du frère de lait ou l'épouse du grand-père de lait...), ni les parents de lait des alliées (par ex. la mère de lait ou la fille de lait de l'épouse).

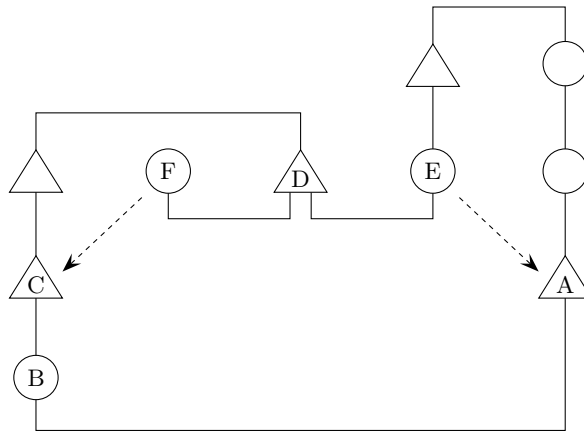


Figure 3.11 : Mariage entre parents de lait

personnes ne savaient pas qu'il y avait entre eux un interdit par le lait. Leur mariage n'est pas un péché, car ils ne savaient pas », commente notre interlocutrice qui n'en a jamais informé les intéressés<sup>112</sup>. Et même si on découvre un lien de parenté de lait entre deux personnes alors qu'ils sont déjà mariés, ils restent généralement ensemble, surtout s'ils ont des enfants. « Ces personnes ne divorcent pas, car il est difficile de prouver qu'ils sont vraiment parents par le lait. Personne ne va pouvoir se souvenir réellement ».

Ce dernier commentaire d'un juriconsulte Kel Eghlal montre que l'ignorance des liens et interdits par le lait paraît ici plus ou moins cultivée, car les mariages entre parents de lait ne sont pas une exception chez les Touaregs de l'Azawagh. En effet, nous avons noté plusieurs cas de mariages entre parents de lait pour la réalisation desquels il a fallu « ouvrir les Livres » (*in-olam alkitabān*). Cette expression signifie que les candidats au mariage ont consulté un savant, afin de déclarer nulle la parenté par le lait qui faisait obstacle au projet d'alliance. Pour ce faire, plusieurs procédés utilisant divers préceptes de l'islam existent. Tout d'abord, la nourrice doit être capable de fournir des informations très précises quant aux circonstances de l'allaitement. Elle doit dire où l'allaitement a eu lieu, quel habit elle portait au moment de la tétée et quel sein elle a donné à l'enfant. L'on peut aussi demander une confirmation des faits par des témoins, le plus souvent des femmes, car la parenté de lait

<sup>112</sup>Au moment de l'entretien, la femme du couple en question était décédée.

est considérée comme une affaire féminine. Or, les personnes sollicitées pour témoignage peuvent refuser de témoigner en disant qu'elles ne sont pas certaines de se souvenir. Si la nourrice se montre incapable de fournir les détails de l'allaitement, l'on peut simplement déclarer que l'allaitement n'a pas eu lieu. Le cas échéant, le savant peut insister sur le fait que la nourrice n'a pas demandé l'autorisation de son mari avant de mettre au sein un enfant autre que le sien. Or, cette autorisation préalable ne semble pas préoccuper outre mesure les femmes Inesleman qui allaitent divers enfants autres que les leurs au cours de leur vie, sans chercher à acquérir l'avis des hommes (cf. aussi le paragraphe consacré aux «seins charitables»). Le recours à la religion apparaît ici clairement comme un moyen de contourner les règles et les normes de l'islam en ce qui concerne la parenté du lait. Avec le même objectif, l'on peut aussi remettre en question l'âge que l'enfant avait au moment de l'allaitement. En islam, le nourrisson ne doit pas avoir atteint l'âge de deux ans et par conséquent «avoir besoin du lait» pour qu'une parenté de lait s'instaure. Au-delà de l'âge du sevrage mentionné dans le Coran, aucune absorption de lait non maternel ne crée légalement un lien de parenté<sup>113</sup>. La même règle s'applique aux nourrissons de moins de deux ans, à partir du moment où l'allaitement est intervenu après le sevrage. Chez les Touaregs de l'Azawagh, l'extension de la règle va même jusqu'à déclarer que l'enfant n'avait pas faim au moment de l'allaitement (cf. le paragraphe dédié aux «tétées ludiques»), alors que celui-ci n'est pas encore sevré<sup>114</sup>. Enfin, si un savant n'est pas enclin à autoriser le mariage, les candidats peuvent consulter plusieurs savants différents, afin d'obtenir au moins auprès l'un d'eux la non reconnaissance du lien par le lait. Nous avons même noté un cas où l'on a fait référence à une école autre que le malékisme en vigueur chez les Touaregs. En effet, selon le rite malékite une

---

<sup>113</sup>La Risâla, Ibn Abi Zayd Al-Quyrawani, 1996 : 193.

<sup>114</sup>Nous avons également noté un cas où un allaitement a été utilisé pour créer une parenté de lait entre une femme et un homme adulte. Il s'agissait d'un vieil homme qui s'était blessé un œil au cours d'un voyage. Arrivé dans un campement, on lui proposa de le soigner en distillant du lait de femme chaud directement du sein dans l'œil blessé. En raison de la relation d'évitement qui caractérise les relations homme – femme chez les Inesleman, celui-ci refusa d'abord, puis accepta à condition de devenir d'abord le fils de lait de cette femme en absorbant un peu de son lait pressé préalablement dans une cuillère. Aussitôt le lait absorbé, l'homme s'est assis sur le lit de la femme, dans l'intimité de la natte-paravent et celle-ci lui pressa quelques gouttes de lait dans son œil. Dans cet exemple, la loi religieuse en matière de parenté de lait est opportunément étendue au cas d'un adulte, afin de rester conforme à la coutume touarègue.

seule succion de lait suffit pour établir une parenté de lait, tandis que l'école chaféite demande un allaitement avec plusieurs tétées pendant 24 heures pour reconnaître ce lien (J. Khatib-Chahidi, 1992 : 117).

Une parenté de lait ne semble donc pas inéluctablement empêcher une alliance matrimoniale<sup>115</sup>. Au contraire, on dit que deux personnes qui désirent vraiment se marier se marient même s'ils sont parents par le lait :

« Si deux personnes s'aiment vraiment, on préfère trouver un arrangement pour que l'allaitement n'empêche pas le mariage. Sinon, elles risquent de faire l'amour en cachette et de faire un bâtard qui est considéré comme le plus grand mal »<sup>116</sup>.

Il y a donc un grand écart entre la norme religieuse parfaitement connue et la pratique légitimée à l'aide des préceptes de l'islam en matière d'allaitement. Cette manière de contourner la norme montre aussi que les Inesleman mettent l'accent sur le partage de lait provenant d'une même femme, en sollicitant le souvenir d'une co-lactation précise, sans discuter réellement les parentés de lait instaurées en raison de l'absorption de laits provenant de femmes différentes mais issus d'une même semence masculine. Même si ces types de liens sont identifiés par les personnes instruites, ils ne sont pas ébruités en général. Pour ces raisons, les liens « annulés » dans l'objectif d'un mariage concernent le plus souvent une parenté de lait résultant d'une co-lactation par une même femme, comme dans le cas suivant :

« Pour nous marier, il a fallu ouvrir les Livres, car ma mère a allaité le père de ma femme, donc sa fille est comme la fille de mon frère. Mais il paraît que son père avait déjà deux ans passés quand il a tété et le mariage était possible »<sup>117</sup>.

Si l'application de la norme en matière de prohibitions matrimoniales résultant de la parenté de lait paraît très souple, il existe en revanche des interdits par le lait respectés comme des interdits absolus, dont le paradigme est l'interdit qui porte sur la mère et la sœur de lait d'un homme, puis sur les filles, petites-filles, arrière petites-filles etc. de celle-ci :

---

<sup>115</sup>L'allaitement peut également être utilisé comme argument pour empêcher un projet d'alliance, surtout si l'on parvient à réunir des témoins qui confirment publiquement l'existence d'une parenté de lait. Un autre exemple qui nous a été rapporté concerne un homme d'origine servile qui aurait soudainement saisi le sein de sa femme en train d'allaiter leur fils et bu son lait, afin de provoquer une séparation irrémédiable entre eux.

<sup>116</sup>Entretien en français avec E., quadragénaire des Kel Eghlal, à Tahoua, le 8.3. 1996.

<sup>117</sup>*Idem.*

« Un homme qui a bu le lait d'une femme ne pourra jamais se marier avec cette femme, ni avec la fille de celle-ci, ni la fille de sa sœur de lait, sa fille, la fille de sa fille, jusqu'à l'infini. »

Cet énoncé est le plus fréquent et le plus spontané lorsque l'on interroge les Inesleman, hommes et femmes, sur les interdits du lait. Ensuite, les personnes interrogées précisent souvent que « le lait est comme le sang », donc, on ne peut pas se marier non plus par exemple avec le mari de la nourrice, car celui-ci est comme un « père ». Les interdits absolus résultant de l'allaitement paraissent donc se jouer dans cet atome de parenté de lait et concernent les germains et parents de lait « réels », c'est-à-dire ceux qui sont liés par un allaitement direct par une même femme : sœur de lait / frère de lait, mère de lait / fils de lait, père de lait / fille de lait<sup>118</sup>. Ce sont également ces catégories de parents uniquement qui sont nommées par une terminologie spécifique de la parenté de lait. Cette terminologie est identique à la terminologie de base de la parenté consanguine en ajoutant le suffixe « dans le lait » (*day ax*) :

- « père dans le lait » (*abba-net day ax*)
- « mère dans le lait » (*anna-net day ax*)
- « sœur dans le lait » (*tamadrayt-net day ax*)
- « frère dans le lait » (*amadray-net day ax*)

Pour désigner dans l'extension classificatoire de ces catégories les collatéraux et ascendants de la nourrice et de son mari, leurs alliés respectifs, ainsi que des parents de lait liés entre eux par des allaitements « indirects » en vertu du « lait de l'étalon », on utilise des termes descriptifs en expliquant, par exemple, « qu'Untel ne peut pas se marier avec Unetelle, car la fille d'Untel a allaité la fille du frère de son époux ». Mais le plus souvent on dit qu' « Untel et Unetelle partagent un interdit par le lait (*mandam əd təmandamt ənəraman*) », sans préciser l'origine de la parenté.

En dehors de l'atome de parenté de lait, les frontières de l'interdit deviennent perméables. Parallèlement aux cas de mariage concrets entre parents de lait, il existe un autre indice montrant les limites de la parenté de lait et des prohibitions qui en découlent. En effet, nous avons constaté que beaucoup de femmes continuent de se voiler devant certains parents de lait masculins, bien

---

<sup>118</sup>Si la parenté de lait concerne l'ensemble de la fratrie en islam et chez l'élite religieuse de l'Azawagh, il existe également l'opinion dans d'autres tribus selon laquelle sont parents par le lait seulement les enfants qui ont bu le même lait issu d'une même grossesse et les enfants nés après à l'exclusion donc des aînés. Parmi les forgerons, nous avons même entendu que la parenté de lait ne concerne ni les aînés, ni les cadets.

qu'elles pourraient théoriquement « s'asseoir avec eux comme avec un frère ». En fait, la parenté en question ne résulte pas d'une co-lactation directe, mais du partage d'une même substance masculine ou d'allaitements « différés », comme dans l'exemple cité plus haut où une mère ayant allaité son fils (Ego) a donné aussi du lait au père de l'épouse de celui-ci au moment où elle allaitait un grand frère d'Ego. Autrement dit, il s'agit de ces liens de parenté de lait que l'on « oublie » facilement ou que l'on a tendance à ne pas reconnaître légalement s'ils font obstacle à un projet d'alliance. Or, le fait de se voiler devant un homme signifie justement qu'une union matrimoniale est possible (cf. chapitre 4). Le fait de dissimuler quand-même son visage devant un parent de lait montre là encore l'ambiguïté qui entoure son statut légal sur le plan des interdits d'alliance dans la pratique<sup>119</sup>.

Si l'exemple touareg semble être un cas de figure extrême en raison de cette facilité à ignorer, oublier ou annuler les liens de parenté par le lait, la non reconnaissance, en dehors de la casuistique abstraite, de certaines prohibitions matrimoniales découlant du lait en vertu du « lait de l'étalon » est attestée dans d'autres sociétés musulmanes et la parenté de lait ne fait pas l'unanimité même parmi les juristes de la loi islamique. Dans un article portant sur la parenté de lait en Iran, E. Conte (2000) s'est intéressé aux désaccords concernant la *ridâ* et remarque qu'à la suite des Compagnons du Prophète, l'imam Shâfi'î ne reconnaît pas l'interdit portant sur le mari de la nourrice (il n'est pas de la « même chair » que celle de l'enfant allaité) ou l'auteur du lait de deux femmes ayant allaité respectivement deux filles. E. Conte postule que la majorité des gens du Proche-Orient opéreraient spontanément pour la position de l'imam Shâfi'î, souvent par ignorance de l'appareil juridique complexe, mais surtout parce qu'ils ne reconnaissent comme « vraie » parenté de lait, celle qui s'oppose au mariage par crainte de l'inceste, que la parenté qui existe entre la nourrice et le nourrisson et entre germains de lait, « à savoir là où la consubstantialité est apparente et immédiate » (p. 162). Cet écart entre la norme et la pratique suggère que les représentations locales des humeurs vitales ne rejoignent pas toujours celles des juristes focalisées sur le paradigme du « lait de l'étalon ». D'autre part, l'étude des prohibitions résultant du lait définies par l'Ayatollah Khomeyni montre que, même au sein de la jurisprudence, le « lait

---

<sup>119</sup>Notons que les femmes continuent aussi souvent de se voiler devant leurs beaux-frères. Ceci non seulement, parce qu'elles pourraient l'épouser en cas de décès de leur mari (lévirat), mais il arrive parfois qu'une femme épouse le frère de son mari après un divorce. Il existe également des mariages successifs avec deux soeurs.



de l'étalon » ne peut pas expliquer certains interdits, en l'occurrence ceux qui portent sur des personnes qui ne partagent aucune substance masculine commune. C'est par exemple le cas de l'interdit concernant la sœur de lait de la tante paternelle de la nourrice. Ce type d'interdits suggère en fait l'idée selon laquelle un même lait véhicule plusieurs essences masculines de sources différentes (d'où l'expression d'E. Conte « le lait vient des hommes »), et ce en passant par plusieurs générations et par l'intermédiaire de chaînons masculins et féminins alternés. Autrement dit, ces « énigmes persanes » semblent porteuses de représentations qui ne vont pas dans le sens d'une transmission parallèle différentielle de l'identité consubstantielle, de sorte que la substance s'effacerait au bout de deux générations dès lors qu'elle passe par le sexe opposé (postulat de F. Héritier, 1994b). Ces représentations posent la question cruciale, mais non résolue, des apports spécifiquement féminins par le lait, pouvant en certains cas même « dominer » le lait de l'étalon<sup>120</sup>. C'est ce qui ressort entre autres de la comparaison des interdits fixés par Khomeyni concernant le père de l'allaité et les sœurs de lait de son fils. Ce père (Ego) ne peut épouser les filles biologiques de la nourrice, afin d'éviter un inceste du deuxième type. En revanche, il peut épouser la fille de lait de la nourrice de son fils (A), ainsi

---

<sup>120</sup>Parallèlement au concept du *laban al-fahl*, E. Conte (1994a : 168) rappelle que l'islam véhicule en référence au modèle duogénétique de la procréation d'autres représentations qui mettent l'accent sur le rôle féminin dans la lactation et la transmission par le lait :

« Ce n'est pas le sperme seul mais bien la combinaison de ces deux fluides qui permet la génération. Sans sperme associé au *maniy* de la femme, il ne peut y avoir de lait, et sans le lait il ne peut y avoir transmission des caractéristiques individuelles mâles que contient le sperme. Le lait n'est donc pas une substance féminine autonome mais bien une substance bisexuée, masculine de par son origine et certaine des vertus qu'elle incorpore, et féminine de par sa production et sa transmission. Les traits corporels et psychologiques masculins ne peuvent, dans cette représentation, être fournis par le père à l'enfant que grâce à la rencontre des deux fluides qui déterminent respectivement la nature du lait, au cours de la production du lait, par des traits spécifiques de la femme. Elles peuvent aussi être affectées, dans une mesure difficile à mesurer, par l'héritage paternel qu'a assimilé la femme avec le lait de sa propre mère. D'une part, le géniteur est considéré comme cause ou source du lait (*asl al-laban*). D'autre part, on affirme que « le lait de la nourrice ressemble à son *menî* [*maniy*, liqueur utérine] pour ce qui est de la filiation et ce lait devient une partie du nourrisson » (le *hadith* est rapporté par Al-Bajûrî, cité d'après G.-H. Bousquet). »

que la fille du mari de la nourrice née d'une autre femme (D). Parmi ces deux dernières, A est cependant préférable à D, car la substance utérine partagée par le fils d'Ego (X) et A en raison de la co-lactation semble atténuer le risque d'inceste du deuxième type, ce qui n'est pas le cas avec D, car il n'y a pas de partage d'une même substance utérine entre X et D, car X n'a pas été allaité par la mère de D. Ici, l'apport spécifiquement féminin du lait introduit une valence différentielle entre les sœurs de lait.

Enfin, l'ambiguïté du lait engendrée par la variabilité des représentations concernant les apports masculins et féminins au lait remonte au temps du Prophète lui-même. En examinant la notion de *ghayla* dans la tradition de la *sunna*, notion qui signifie à la fois la mise en nourrice et les rapports sexuels pendant la grossesse et la période d'allaitement, E. Conte (1991 ; 1994) a montré la divergence de conceptions qui régnaient dans les deux villes saintes de l'islam, la Mecque et Médine, à l'avènement de l'islam. Tandis que les habitants de la Mecque favorisaient les rapports sexuels durant l'allaitement tout en proscrivant la mise en nourrice, les gens de Médine pratiquaient à l'inverse la mise en nourrice, mais considéraient l'apport excessif de sperme comme dangereux tant que l'enfant était au sein. Ces positions différentes renvoient à des représentations différentes d'apports féminins et masculins à la procréation et au lait (P. Bonte et S. Walentowitz, 2003 : 70-71) :

« Médine privilégie une vision masculine : le sperme masculin contribue de manière décisive à la croissance du fœtus et à la lactation, et les relations sexuelles renouvelées, comme dans les populations mélanésiennes étudiées par Maurice Godelier (1982), jouent un rôle décisif dans la reproduction sexuée. Par contre l'apport de lait, masculin, extérieur est prohibé. Les habitants de La Mecque acceptent une combinaison d'apports masculins et féminins, des apports excessifs de substances masculines, à travers des coïts renouvelés durant la grossesse et l'allaitement, du père-géniteur peuvent même être dangereux pour l'enfant ; par contre des apports masculins extérieurs véhiculés par le lait sont acceptables. »

Interrogé au sujet de cette divergence, le Prophète déclara finalement que les deux pratiques étaient licites et la question de la nature du lait resta ouverte. D'après les travaux récents de H. Benkheira (2001), la masculinisation du lait et sa codification comme « lait du père » au sein du droit islamique apparaît à une date tardive, à partir de l'époque umayyade et abbaside. Dans le Coran, au contraire, le lait apparaît comme une substance maternelle et féminine. Les

différentes sociétés musulmanes ont ainsi élaborées des représentations de la parenté de lait qui se réfèrent tantôt à la tradition juridique mettant l'accent sur la nature paternelle et masculine du lait, tantôt à la révélation coranique privilégiant la nature maternelle.

L'ensemble de ces travaux sur la parenté de lait en islam montre que les représentations qui sous-tendent la pratique sociale de la parenté de lait chez les Touaregs de l'Azawagh ne s'opposent pas comme une simple hérésie à une tradition islamique homogène et immuable. Elles reposent elles aussi sur des représentations particulières des apports masculins et féminins et des compatibilités et incompatibilités des substances de la génération. Dans le cas des Inesleman, il apparaît à la fois à travers la valorisation de l'allaitement non maternel, systématique dans le cadre de l'allaitement rituel, et à travers la faible extension ou le non respect des interdits résultant du lait, que les apports allogènes ne sont pas considérés comme dangereux pour la pérennité de l'identité consubstantielle. De même, l'apport de sperme durant la grossesse n'a aucun impact sur le développement ou la santé de l'enfant, de sorte que les rapports sexuels sont possibles pendant la grossesse, mais leur absence ne met pas en question le développement fœtal. Sur le plan de la lactation, le sperme joue tout au plus un rôle nourricier, mais n'a valeur de transmission qu'en combinaison avec la semence féminine, impossible en principe pendant la période d'allaitement. Ainsi, les Touaregs de l'Azawagh ne connaissent pas de notion similaire à la *ghayla*, car ils permettent à la fois des rapports sexuels (même avec d'autres hommes que le père de l'enfant) pendant la grossesse et l'allaitement et la mise en nourrice<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup>Dans un article récent, H. Benkheira (2003) analyse l'évolution des positions juridiques islamiques vis-à-vis du commerce conjugal pendant l'allaitement. En partant de la contradiction entre deux traditions prophétiques, l'une prônant la licéité des rapports simultanés à l'allaitement, l'autre au contraire les déconseillant, l'auteur formule l'hypothèse selon laquelle la première tradition (compilée par Malik) s'oppose dès la fin du IIe/VIII<sup>e</sup> siècle à la croyance de la nocivité des rapports sexuels durant l'allaitement pour des raisons juridiques, morales, voire théologiques, plus que pour des raisons médicales. H. Benkheira souligne que la croyance en la nocivité du coït pendant l'allaitement suppose que l'homme détient un pouvoir d'intervention sur le plan démographique qui n'appartient qu'à Dieu. Dans ce contexte, l'abrogation de la défense des rapports durant l'allaitement se rapporterait « au combat de certains milieux sunnites contre la doctrine des *qadariyya* » (p. 74). Outre cela, cette abrogation renvoie aussi au « refus d'une continence sexuelle trop difficile à observer » (*idem*). Cet article souligne par ailleurs la difficulté d'une analyse comparative entre des données ethnographiques provenant d'une société musulmane particulière et les traditions islamiques. Ces dernières ne sont pas homogènes et nécessitent une analyse pointue en rap-

La non reconnaissance définitive des interdits de lait résultant d'une consubstantialité non apparente et immédiate, pour reprendre les termes d'E. Conte, ne signifie pas que le lait ne véhicule pas des essences masculines et féminines diverses dès qu'il passe par plusieurs individus et/ou générations. Ces essences sont bien présentes dans le lait en raison de sa nature bisexuée et semblent bien être transmises à l'infini et de manière équivalente par les hommes et par les femmes. En effet, dans la partie consacrée à la parenté et à l'alliance, nous avons vu que la force du sang ne dépend pas du sexe, mais du nombre de sorties du ou des ancêtres prestigieux du côté du père et de la mère, puis qu'il véhicule et qu'il transmet parallèlement des « veines-nerfs » ou *izorwan* d'autres groupes tribaux et statutaires. Compte tenu du fait que le lait équivaut au sang en ce qu'il transmet les mêmes traits identitaires que le sang de ressemblance dont il résulte pour sa composante qualitative, on peut penser que tel le sang, le lait transmet également l'identité indifféremment par les hommes et par les femmes et de manière inaltérée à travers les générations. Cette idée est du reste exprimée par deux adages concernant la transmission de la *tətsərret* : « tout celui qui a un *ažar* des Aytawari Seslem parle *tətsərret* » et

---

port avec les différentes traditions juridiques, théologiques, médicales etc. sur lesquelles elles s'appuient. De l'autre côté, les données ethnographiques s'articulent à des représentations et des pratiques spécifiques qui peuvent être en contradiction avec celles que véhiculent les différentes traditions islamiques. Plus généralement, l'on doit se demander quel est l'objectif d'une telle analyse comparative : s'agit-il de montrer quels sont les apports de la ou plutôt des doctrines islamiques dans une société donnée ? Ou s'agit-il de faire une analyse anthropologique comparative des représentations et motivations sous-jacentes aux différentes pratiques, celles mises en œuvre dans la société et celles véhiculées dans les textes ? Le fait de trouver une similitude ou au contraire une divergence entre les pratiques d'une société donnée et les différentes traditions islamiques, dans quelle mesure cela contribue-t-il à la compréhension de la société en question ? Par exemple, si les Touaregs de l'Azawagh autorisent les rapports sexuels durant l'allaitement, est-ce qu'on peut en déduire qu'ils sont fidèles à la position de Malik ? Selon H. Benkheira, la permission des rapports durant l'allaitement est compatible avec l'exercice d'une sexualité conjugale légitime tout en remettant la protection de la progéniture à Dieu. Dans le contexte touareg, l'exercice de la sexualité pendant l'allaitement repose sur des représentations concernant l'honneur du couple et la nécessité de préserver l'équilibre génésique féminin grâce à une sexualité canalisée qui proscribit aussi bien des rapports excessifs que la continence absolue. Cette pratique se fonde sur d'autres représentations, notamment sur l'idée que la satisfaction du désir féminin est tout aussi important que la satisfaction du désir masculin. La comparaison avec les traditions islamiques est stimulante pour mieux saisir les spécificités des données touarègues, mais dans le cadre d'une étude comme la nôtre, se serait à notre avis une imposture que de prétendre à une analyse comparative digne de ce nom.

« tout celui qui a bu du lait des Aytawari Seslem parle *tatsarret* ». Nous avons vu dans le chapitre 1 que la dernière expression ne fait pas seulement allusion à ceux qui ont été allaités par une mère aytawari, mais inclut également les personnes qui ont au moins un *azar* avec les Aytawari Seslem, que ce soit du côté maternel ou paternel.

Dans cette perspective, on peut avancer que le fait d'« oublier » ou d'ignorer des liens résultant d'un allaitement non apparent et non immédiat ne vient pas du fait que l'apport en lait s'affaiblit en passant par d'autres individus, de sexe opposé, et plusieurs générations. Cela montrerait plutôt que ces liens sont plus propices à « l'oubli » que ceux résultant d'une co-lactation directe. La non reconnaissance définitive d'une grande partie des interdits légalement définis comme tels et les mariages conclus entre parents de lait semblent bien s'expliquer par le fait que le cumul d'apports allogènes ne posent pas problème chez les Touaregs de l'Azawagh. Comme l'a dit l'un d'eux, on préfère autoriser un mariage entre parents de lait, plutôt que de risquer la conception d'un bâtard. Autrement dit, on préfère procréer au sein d'un mariage entre très proches d'un point de vue consubstantiel que de risquer une distension des liens par manque de filiation paternelle.

Compte tenu de l'ensemble de ces représentations et pratiques autour du lait, nous formulons l'hypothèse selon laquelle la transmission des identités consubstantielles par le lait obéit à la même logique de parenté cognatique et à la même valorisation des identités plurielles que nous avons dégagées dans la deuxième partie de ce chapitre. Cette valorisation structurelle passant par une recherche systématique d'apports différents, ne saura composer avec l'impressionnante extension des interdits de lait en islam. Aussi indique-t-elle l'idée que la parenté de lait ne se réduit pas à son versant négatif — la réduction du champ des alliances matrimoniales — mais comporte également une fonction positive qui fait partie intégrante du système de parenté des Touaregs de l'Azawagh. C'est ce que nous allons essayer de démontrer à travers l'étude de l'identité des nourrices, ainsi que l'analyse d'autres pratiques de mise au sein non maternel, dont l'allaitement des orphelins de mère.

### *Rapprocher par le lait*

Les auteurs qui se sont intéressés à la parenté du lait dans le monde arabe (S. Altorki, 1980 ; J. Khateb-Chahidi, 1992) soulignent que les femmes en font également un « bon usage ». D'une part, l'allaitement leur permet d'empêcher certains projets d'alliance et donc de s'approprier, en le manipulant, un do-

maine où l'homme semble détenir l'autorité. D'autre part, il offre la possibilité d'alléger la pratique du voilement des femmes. Mais, en tous les cas, l'usage de l'allaitement non maternel reste occasionnel (décès maternel, agalactie) et parcimonieux en raison des nombreux interdits d'alliance qui en résultent.

Dans le cas des femmes Inesleman, une parenté de lait ne compromet pas forcément un projet d'alliance, ni ne fait abandonner le voile aux femmes devant tous leurs parents par le lait. Du reste, le mariage est le domaine réservé des femmes qui n'ont par conséquent pas besoin d'user de stratagèmes pour empêcher ou favoriser une alliance. Enfin, l'allaitement non maternel n'est pas limité à certaines occasions exceptionnelles, mais représente une pratique systématique dans son aspect rituel.

Lorsque l'on s'enquiert de l'identité des nourrices symboliques du premier jour, l'on constate qu'il s'agit le plus souvent d'une parente. D'après les exemples relevés, il s'agit toujours d'une cousine éloignée, c'est-à-dire d'une cousine de deuxième (« quatre »), de troisième (« six »), voire de quatrième (« huit ») degré d'au moins un des deux parents ou de l'enfant. Ce fait transparaît non seulement à travers les exemples d'allaitements rituels recensés, mais aussi à travers les exemples de refus d'allaitements sollicités. Les femmes interrogées au sujet de leurs enfants de lait racontent souvent spontanément pour quels enfants de quels parents elles ont refusé de donner du lait à l'occasion du frottement du palais. Dans la plupart des cas, ces demandes s'adressaient à une cousine *əššin* du père ou de la mère de l'enfant, parce qu'il ne se trouvait pas d'autres femmes dans les environs au moment de la naissance. Comme il n'en va pas de la survie de l'enfant dans ces cas, refuser de donner son lait à un nouveau-né n'est pas mal vu. En revanche, les femmes, fussent-elles proches parentes, ne refusent pas en principe d'allaiter un enfant dont la mère n'a pas de lait ou un orphelin de mère. Dans le cas d'un allaitement non maternel nourricier, on trouve par conséquent des nourrices qui sont des parentes proches.

Dans le cadre du frottement du palais, nos interlocutrices justifient ce choix d'une parente éloignée par le fait que l'allaitement crée des parentés de lait qui risquent de faire plus tard obstacle à des projets d'alliances conclues le plus souvent dans la parenté proche, c'est-à-dire entre *əššin* et *əkkoz* ou entre une personne et le fils de son *əššin*, voire de son *əkkoz*. De même, les femmes soulignent le fait que les parentés de lait établies avec des femmes d'origine servile ou appartenant au groupe des artisans dans les trois premiers jours de son existence, puis au cours des deux années d'allaitement comme « complément

nutritionnel», ne réduisent pas le champ des conjoints potentiels. En effet, les mariages avec des forgerons ne sont jamais pratiqués et ceux avec des personnes d'origine servile sont rares. Mais, ici, ce n'est pas tant la motivation de ne pas réduire le champ matrimonial qui importe que le fait même que ces allaitements non maternels sont recherchés en dehors des situations occasionnelles ou exceptionnelles comme l'agalactie, la maladie ou le décès de la mère. La pratique des allaitements non maternels, aussi bien auprès d'une parente éloignée qu'auprès de femmes d'origine servile ou appartenant au groupe des artisans, ne relève en elle-même pas d'une obligation, mais bien d'un choix, fut-il justifié explicitement par une nécessité « biologique » (ne pas laisser le palais du nourrisson refroidir). Si cette recherche indique déjà en elle-même une fonction « positive » de l'allaitement maternel, deux autres facteurs nous semblent aller dans le même sens. Premièrement, les femmes interrogées au sujet de leurs positions généalogiques par rapport aux enfants qu'elles ont allaité au titre de nourrice d'honneur sont souvent réticentes à révéler le lien de parenté exact et ont tendance à répondre que « ce n'est pas important », que « le père / la mère et elle sont frère et sœur / sœurs ». D'une manière générale, on souligne qu'on est des cousins germains *əššin*, mais on préfère se qualifier de « germains » ou « parent/enfant » au sens classificatoire du terme dès que le lien de consanguinité commence à s'éloigner. Le deuxième indice est que la terminologie du lait comporte un terme supplémentaire, celui de *əššin day ax*, c'est-à-dire des cousins au premier degré par le lait. Or, pourquoi disposer d'un terme désignant des parents par le lait non prohibés ?

Nous aimerions à cet endroit formuler une hypothèse. Il semble en fait que, dans le cas de l'allaitement d'honneur, on fait de préférence appel à une femme de la parenté qui satisfait les exigences statutaires (« femme d'honneur ») tout en présentant une distance consanguine par rapport à l'enfant. Ce choix se justifie à notre sens moins par le but d'éviter de réduire le champ des alliances matrimoniales que par l'effet qu'il produit : rapprocher des parents là où l'alliance ne semble déjà plus envisagée, où du moins pas idéale. Autrement dit, l'allaitement non maternel transforme en germains de lait ceux qui ne font déjà plus partie de la même *tamikka*. Par exemple, ceux qui ne font que « six » (cousins de troisième degré), voir « huit » par le sang (cousins de quatrième degré) deviennent, grâce à l'allaitement, des germains de lait, puis leurs enfants seront à leur tour cousins direct par le lait. Même si l'on ne va pas jusqu'à dire que le mariage entre cousins de lait équivaut à un mariage entre cousins germains, il y a dans cette terminologie comme en esquisse l'idée d'une *tamikka* par le lait,

d'une certaine ouverture du champ matrimonial grâce à la transformation de deux personnes éloignées par le sang en deux personnes proches par le lait<sup>122</sup>.

En ce qui concerne l'allaitement non maternel par des nourrices non parentes, choisies parmi les groupes serviles et artisans<sup>123</sup>, celui-ci a pour effet d'établir des liens de parenté entre personnes qui ne font pas partie d'un même *asakku*, et présentent par conséquent une trop grande distance statutaire pour être des conjoints possibles ou du moins idéaux<sup>124</sup>. Bien que l'aspect alimentaire de ces allaitements soit souvent mis en avant quant à sa raison d'être, l'effet créateur de liens sociaux et de proximité affective entre femmes et enfants de statuts inégaux figure au premier plan<sup>125</sup>. Cette proximité est exprimée par l'idée de « préférer » (*əssof*) son frère ou sa sœur de lait par rapport aux autres : « Tel forgeron est mon frère de lait et c'est lui que je préfère parmi tous les forgerons ». Il en est de même pour les mères et germains de lait parmi les anciens esclaves et quand on aborde le thème de la parenté de lait, les intéressés évoquent souvent en premier lieu les mères de lait d'origine servile.

Dans les deux cas, l'allaitement d'honneur et la mise au sein nourricier, l'allaitement non maternel est un moyen de rapprocher, et de ce fait, il est bien créateur de liens sociaux qui, même s'ils ne se traduisent pas par des droits et des devoirs mutuels légalement codifiés, engendrent des sentiments tout à fait réels. Dans le cadre des allaitements par des parentes, les femmes soulignent toujours qu'il est agréable de pouvoir « s'asseoir avec un frère de

---

<sup>122</sup>L'allaitement rituel se rapproche ici de l'allaitement réel ou symbolique pratiqué par les femmes en Arabie ancienne dans le but d'adopter un enfant ou un adulte. Chez les Berbères, l'adoption par le lait donnant droit à l'héritage au même titre qu'un fils biologique a également existé. Un exemple illustre concerne l'adoption du guerrier Khaled par la Kahina grâce à la consommation de galettes d'orge placées sur son sein. Au Maroc, l'on scellait encore au début du XX<sup>e</sup> siècle des pactes de lait entre tribus par l'intermédiaire d'une co-lactation (*tada*) des nourrissons et la consommation d'un couscous arrosé de lait de femme par les adultes (C. Agabi, 1994 ; G. Marcy, 1936).

<sup>123</sup>Il arrive également que l'enfant soit allaité par une femme appartenant aux tributaires *imyad*. Des parentés de lait existent par exemple entre Aytawari n Adghagh et Illabakan que les Aytawari considèrent comme des « cousins à plaisanterie » (*ibobazan*).

<sup>124</sup>Rappelons que le mariage entre hommes libres et femmes d'origine servile est possible.

<sup>125</sup>Voir à ce sujet aussi H. Claudot-Hawad (2000a : 241). L'auteur souligne que chez les Touaregs de l'Air, « les esclaves femmes qui s'occupaient de la tente jouaient souvent le rôle de mère et leurs enfants le rôle de frères ». (...) L'allaitement des enfants nobles par les femmes esclaves était fréquent, mais le cas inverse (femme noble allaitant un enfant d'origine servile) était également possible ». Nous n'avons pas rencontré un tel cas, ce qui ne signifie pas que l'allaitement d'enfants esclaves par des femmes libres n'étaient pas pratiqué.



lait », de « ne pas se cacher devant lui », de pouvoir converser librement avec cet homme, « comme avec un vrai frère ». Une femme se souvient même de n'avoir découvert que très tard que celui qu'elle considérait comme son oncle maternel n'était en réalité qu'un frère de lait de sa mère. Plus récemment, nous avons pu observer à l'occasion du décès d'une femme remarquable que sa fille de lait était venue lui rendre hommage. Après avoir fait un voyage de plusieurs centaines de kilomètres, elle a veillé, au même titre que les filles biologiques de la défunte, au sein de sa maison, pendant plus de deux semaines. Ces deux derniers exemples de parentés de lait ont été établis dans le cadre d'un fosterage et non pas d'un allaitement rituel.



L'allaitement non maternel, tel que nous l'avons défini plus haut par opposition à l'allaitement maternel et l'allaitement « maternel » classificatoire, est dans cette logique complémentaire à l'alliance. Nous avons vu dans la seconde partie de ce chapitre que l'ensemble des alliances conclues par les ascendants maternels et paternels, mariages au degré rapproché et mariages lointains définissent la position généalogique et l'identité consubstantielle d'une personne. La nature profondément cognatique du système de parenté des Inesleman va de pair avec une terminologie classificatoire qui met l'accent sur l'égalité / l'inégalité et la ressemblance / dissemblance entre personnes apparentées, dont les relations sont en fin de compte assimilées à des relations de filiation ou de germanité. La parenté de lait établie par l'intermédiaire de l'allaitement non maternel constitue dans ce système le pendant féminin de l'hyogamie masculine, en transformant les parents éloignés ou les personnes inégales sur le plan statutaire en germains de lait, puis leurs enfants en cousins de lait. Si le mariage dans la *tamikka* ou dans l'*asakku* (proximité consanguine et/ou proximité statutaire) auquel correspond l'idéal de l'isogamie et le refus de l'hyogamie féminine et l'allaitement maternel assurent la pérennité de la transmission de l'identité consubstantielle et spirituelle (*igamadan*) des ancêtres égaux en honneur relatif aux origines (*alhurma*), le mariage en dehors de la *tamikka* ou dans l'*asakku* (distance consanguine et statutaire) et l'allaitement non maternel garantissent l'intégration de l'identité consubstantielle et spirituelle (*izorwan*) provenant des Autres. Ensemble, l'alliance et l'allaitement participent à l'expression d'un idéal communautaire (principe d'*əzzuwəy* et solidarités par le lait) et d'un idéal de soi (sensation et perception de soi et des autres) basé sur la reproduction des identités agnatiques transmises de façon indifférenciée par

l'intermédiaire des frères et sœurs issus des ancêtres de référence et, parallèlement, l'assimilation des identités cognatiques par les mariages lointains et la transformation des personnes distantes en frères et sœurs de lait. En dernière analyse, le système de parenté et d'alliance semble se fonder sur l'opposition complémentaire du féminin et du masculin dont le couple frère-sœur est le paradigme.

### **3.4 Perpétuer les noms des ancêtres : le code onomastique**

Nous aimerions terminer le présent chapitre par l'analyse des noms attribués aux enfants chez les Inelsmean de l'Azawagh. Le nom que porte l'enfant et qui porte l'enfant (G. Tillion, 1993) fait partie intégrante de son identité, il fait corps avec la personne et influe profondément sur son être et sa destinée. Dans la plupart des sociétés, la personne reçoit au cours de son existence plusieurs noms qui représentent autant de facettes de son identité et révèlent également ses rôles dans la communauté, ainsi que les différentes relations qu'elle entretient avec les autres (F. Zonabend, 1990 ; 1994). Souvent, les changements de statut qui marquent diverses étapes dans le cycle de vie s'accompagnent également d'un changement de nom. Chez les Touaregs de l'Azawagh, l'individu reçoit lui aussi plusieurs noms, à savoir le nom du septième jour, puis un ou plusieurs surnoms, ainsi que des sobriquets de plaisanteries. Les règles qui sous-tendent l'attribution de ces différents noms nous éclairent sous un autre angle encore sur les principes fondamentaux qui interviennent dans la construction des identités, sociales et symboliques, individuelles et collectives, masculines et féminines.

#### **3.4.1 Le nom du septième jour**

Dans le chapitre 3, nous avons vu que le nouveau-né reçoit, conformément à la coutume islamique, son nom le septième jour après sa venue au monde, prononcé à voix basse par le sacrificateur au moment où celui-ci « égorge le nom » lors du sacrifice de naissance. Jusque-là, l'enfant se situant encore dans un état liminal entre la vie et la mort, il est appelé par le terme générique « enfant » et considéré comme un « étranger » qu'il convient d'intégrer progressivement dans la tente maternelle et le campement paternel. Par l'attribution d'un prénom, l'enfant est affirmé dans son humanité et reconnu comme un membre de la communauté. Le nom du septième jour est le nom officiel de l'individu.

C'est aussi le nom que l'on fait enregistrer par l'État civil à la naissance et que l'on utilise pour toute démarche administrative (scolarisation, acte de mariage, cartes électorales...). Il est suivi par le prénom du père, précédé du pronom *wan*, « celui de » au masculin, et *tan*, « celle de » au féminin. Chez les Inesleman de l'Azawagh, ce pronom remplace souvent la terminologie typiquement touarègue de *ag*, « fils de » et de *wəllət*, « fille de », ou alors elle est précédée de façon redondante par le pronom possessif, comme dans l'expression « Untel *wan ag* Untel ».

Le prénom du septième jour est toujours un nom musulman comme Moukhammad, Abdoulahi ou Abdourakhmane pour les prénoms masculins, et Fatimatou, Zeinebou ou Aminatou pour les prénoms féminins<sup>126</sup>. D'autres prénoms comme Ibrahim et Mariama font référence aux traditions bibliques intégrées par l'islam. Officiellement, l'on dit que le prénom de l'enfant est choisi par le père ou le grand-père paternel de l'enfant, mais dans la pratique, cela peut être également le grand-père ou l'oncle maternel. Tout dépend du charisme des uns et des autres et de la cohabitation avec l'un ou l'autre parent. Il n'est pas rare aussi que plusieurs parents, hommes et femmes, du côté paternel ou maternel, proposent un nom dont un seul sera retenu<sup>127</sup>. D'une manière générale, on constate que ce ne sont pas les parents du nouveau-né qui détiennent l'autorité en matière de prénoms, mais plutôt les grand-parents.

Hormis le fait qu'il s'agit toujours d'un prénom d'origine religieuse, il existe deux principes de base pour le choix du prénom. Le premier concerne le premier-né (*ayafadday*, fem. *tayafaddayt*) et veut que l'on donne à un garçon le nom du Prophète Moukhammad et à une fille le nom de sa fille Fatima, mais là encore, la pratique diffère du discours général et d'autres prénoms sont fréquemment attribués. Il arrive également que le premier-né ou la première-née reçoive deux noms officiels, un donné par les parents paternels et un autre par les parents maternels. Cette double nomination est maintenue durant toute la vie de l'enfant qui est appelé respectivement par ses parents maternels et paternels du prénom qu'ils lui ont donné. Elle s'observe surtout chez les premiers-nés issus d'un mariage entre deux lignées fortes mais équivalentes, comme entre Kel Eghlal et Aytawari Seslem. Cette façon de nommer le premier-né reflète sa co-appartenance aux deux « dos », celui du père et celui de la mère, ainsi

<sup>126</sup>Les noms sont adaptés à la structure de la langue touarègue, comme Fatimatou pour Fatima, Zeinebou pour Zeineb etc.

<sup>127</sup>Les hommes prennent conseil auprès des femmes qui peuvent tout à fait choisir un nom, tandis que les hommes annoncent la décision officiellement.

que l'équivalence de leurs rangs dans la hiérarchie statutaire. En même temps, cette double nomination marque la distinction entre les « dos » pourtant étroitement imbriqués par l'intermédiaire des alliances matrimoniales décrites dans ce chapitre. Aussi, faut-il relativiser la double affiliation par une nomination double à la lumière des prénoms concrètement donnés et de l'identité des personnes qui les ont choisis. Par exemple, la première-née d'un couple formé par un homme des Aytawari Seslem et une femme des Kel Eghlal est nommée par le grand-père maternel Amorliad et par la grand-mère paternelle Roqqaïatou. Or, le grand-père maternel et la grand-mère maternelle sont frère et sœur, tandis que les deux noms sont ceux de deux ancêtres des Kel Eghlal qui représentent le « dos » de la grand-mère maternelle et du grand-père paternel. Amorliad est la fille que le père du couple frère-sœur a eu d'un premier lit, tandis que Roqqaïatou est le nom porté par la fille de leur demi-frère agnatique Moukhamad, le frère d'Amorliad.

L'exemple que nous venons de citer illustre le second principe de nomination qui veut que le nom attribué à l'enfant soit le nom d'un aïeul ou d'une aïeule. Les Inesleman de l'Azawagh se distinguent sur ce point d'autres groupes touaregs qui s'interdisent de prononcer le nom de leurs défunts (J. Nicolaisen, 1966 ; E. Bernus, 1981). Les Inesleman soulignent eux-mêmes cette différence qui les oppose à leurs voisins Iwellemmedan par exemple et rapportent cette différence à l'importance qu'accorde l'islam à l'ascendance (*nasab*)<sup>128</sup>.

Le fait de transmettre à l'enfant le prénom d'un aïeul ou d'une aïeule fait que celui-ci n'est jamais le fruit du hasard, comme c'est le cas dans d'autres groupes touaregs qui tirent un prénom au sort, parmi plusieurs noms proposés (D. Casajus, 1987). Lorsque l'on a connaissance des généalogies, l'origine de certains prénoms donnés est aisément repérable. Dans les grandes familles Inesleman détentrices de l'imamat, on retrouve ainsi plusieurs fois les noms portés par des imams, comme celui de Khamed Attaher, le fils de Assha des Kel Eghlal, ou celui d'Abdoulkarim, petit-fils de Khamed Attaher.

Du côté des Aytawari, l'on trouve par exemple le nom d'Akhmad, le fils d'Alfaruk Waw et celui de son petit-fils Khamed Almokhtar. Chez les femmes, on retrouve fréquemment le nom de Zeinebou en l'honneur de la fille d'Abdoulkarim ou celui de Haïstou, en référence à la fille d'Alfaruk Waw. Ce principe

---

<sup>128</sup>Voir à ce sujet l'article de P. Bonte (2000) qui souligne cette différence entre le système de parenté arabe qui privilégie l'ascendance et le système touareg qui met en avant la descendance par l'intermédiaire de la distinction entre les fils et les neveux.

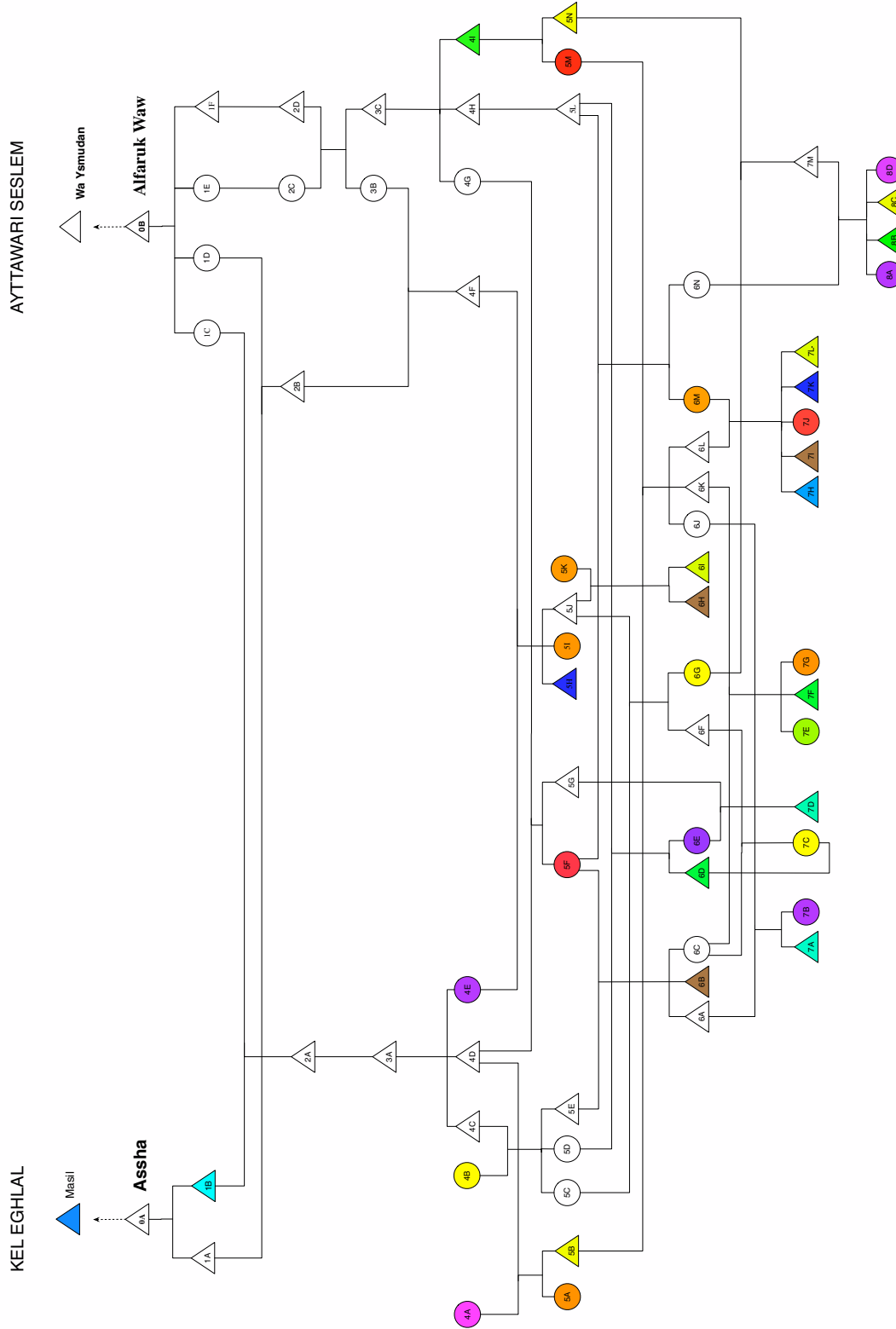


Figure 3.12 : Correspondances entre les noms

de nomination tisse des liens étroits entre les vivants et les morts et institue l'enfant comme un héritier de ses ancêtres dont il porte également le sang par l'intermédiaire des « sorties ». Pour chaque enfant, l'on choisit ainsi un prénom dans un stock assez limité de prénoms, qui, telles les « sorties », perpétuent à chaque génération l'identité des aïeux issus des ancêtres de référence. En même temps, le prénom fonctionne implicitement comme un indicateur du rang social de l'enfant.

Étant donné la nature profondément cognatique de la parenté, la question qui s'impose est celle de savoir si l'on donne au nouveau-né le nom d'un aïeul choisi indifféremment dans la parentèle de ses ascendants ou si les modalités de choix des prénoms obéissent à des principes plus précis. Pour tenter de trouver une réponse à cette question, étudions l'exemple des noms donnés aux enfants d'un couple « mixte », la mère, Amatourakhmane (6M), appartenant au « dos » des Aytawari Seslem et le père, Moukhamad Abdoulahi (6L), appartenant au « dos » des Kel Eghlal. La généalogie de la page précédente permet de situer la position généalogique de chacun des personnes dont l'enfant a hérité le prénom. Le premier-né (7H) s'appelle Masil, en référence à l'ancêtre fondateur des Kel Eghlal, dont la pierre tombale a été retrouvée dans le cimetière d'In Teduq au nord de la vallée de l'Azawagh (E. Bernus, 1999). Le premier-né s'inscrit ainsi dans la droite filiation agnatique du père. Mais à cet endroit, il faut préciser que la mère de l'enfant appartient également à cette même lignée Kel Eghlal par l'intermédiaire de sa mère (5F), Mariama, demi-sœur agnatique de Moukhamad wan Khamed Almomine (5B), le grand-père paternel de Masil. Pour le premier-né, l'on a ainsi doublement privilégié la lignée des Kel Eghlal d'où la mère de Masil est également « sortie » à plusieurs reprises.

L'enfant suivant est nommé Khamed Akhmad (7I), en référence à Khamed Akhmad (6H), fils d'Abdoulkadir (5J) issu de Zeinebou (4E), fille d'Abdoulkarim (3A) qui appartient au « dos » des Kel Eghlal issu de l'ancêtre Assha (01) et de Mansouroun (4F) fils de Kanza (2B) fils de Moukhamad ag Assha (1A) et de Haïshou (1D), fille d'Alfaruk Waw. Enfin, la mère de Mansouroun, Amintou (3B) est la fille de Busari (2D), fils d'Akhmad (1F), frère de Haïshou (1D). Il faut également préciser qu'Abdoulkarim est le fils d'Assahou (2A) dont la mère, Rakhmatoulla (1C) est l'une des filles d'Alfaruk Waw. Le second enfant porte donc le nom d'un aïeul issu du « dos » de son père, mais qui est à la fois issu des Kel Eghlal et des Aytawari Seslem. Par ailleurs, la mère de Khamed Akhmad (l'actuel) porte le même nom, Amatourakhmane, que la mère (5K) de Khamed Akhmad de référence (fils d'Abdoulkadir), tandis que

le demi-frère utérin d'Amatourakhmane (l'actuelle) s'appelle également Khamed Akhmad (6B). Amatourakhmane est encore le prénom de la fille (5I) de Mansouroun et de Zeinebou, donc de la sœur d'Abdoulkadir (qui a épousé une femme portant le même nom que sa sœur). Enfin, c'est également le nom de la fille (5A) de Khamed Almomine (4D), le grand-père maternel d'Amatourakhmane (l'actuelle), tandis que la fille (7G) de sa demi-sœur utérine (qui est la sœur de Khamed Akhmad) s'appelle également Amatourakhmane.

Le troisième enfant (7J), une fille, a été nommée Mariama (fille d'Abdourakhmane), prénom porté à la fois par la grand-mère maternelle<sup>129</sup> (issue d'un père Kel Eghlal et d'une mère Aytawari Seslem) et par la grand-mère paternelle appartenant au « dos » des Aytawari Seslem (lignée d'Alfaruk Waw). L'on peut dire que ce prénom est particulièrement bien choisi, car il fait honneur aux deux grand-mères qui étaient des femmes de grand renom, tout en faisant référence à la fois aux Kel Eghlal et aux Aytawari Seslem auxquels les parents sont rattachés par plusieurs chemins généalogiques.

Les deux fils suivants s'appellent Mokhamadoune (7K) et Khamed Ghousmane (7L). Le premier porte le nom du petit-frère d'Abdoulkadir (5H), fils de Zeinebou et de Mansouroun des Kel Eghlal. Le second renvoie au prénom du frère de Khamed Akhmad (6I), fils d'Abdoulkadir. L'on constate dans ces exemples que non seulement trois fils d'Amatourakhmane portent les noms d'aïeux rattachés à la fois aux Kel Eghlal et aux Aytawari Seslem, mais que ces aïeux sont respectivement frère et fils de femmes prénommées comme la mère Amatourakhmane, elle-même nommée en l'honneur d'une fille de Zeinebou, la mère et grand-mère des aïeux Mokhamadoune, Khamed Akhmad et Khamed Ghousmane. Enfin, la fille (5A) de Khamed Almomine (4D) et de Hindoune (4A), sœur de Moukhamad, s'appelle elle-aussi Amatourakhmane.

Un autre exemple provenant de la même famille montre les correspondances entre les prénoms des enfants issus d'un couple appartenant au même « dos » des Aytawari Seslem. Les enfants d'Asitou (6N), la sœur (de même père, même mère) d'Amatourakhmane citée ci-dessus, et de Khamed Abdoulahi (7M), son cousin parallèle patrilatéral de second degré (*əkkoz*), s'appellent, par ordre de naissance, Zeinebou, Abdourakhmane, Moukhamad et Hindoune. La première-née tient son prénom de la demi-sœur agnatique (6E) d'Asitou, issue d'un premier mariage de son père Khamed Attayoub (5L). Le même prénom a été aussi

---

<sup>129</sup>Celle-ci était encore vivante au moment de la naissance de sa petite-fille. En effet, les noms attribués peuvent aussi bien appartenir à des aïeux vivants qu'à des défunts.

porté par la fille d'Abdoulkarim (4E) des Kel Eghlal (fils d'Assahou) qui est la sœur de Khamed Almomine, le grand-père maternel d'Asitou. Par ailleurs, cette même Zeinebou (4E) est la tante paternelle de la mère de Zeinebou (6E), première épouse (5D) de Khamed Attayoub. La première fille porte donc le nom d'une aïeule et sœur issu du même « dos » que ses parents, lequel nom est aussi celui d'une femme de renom Kel Eghlal desquels cette fille est issue à plusieurs reprises.

Le second enfant (premier fils du couple), Abdourakhmane (8B), porte le nom de son arrière grand-père paternel (4I), fils de Khamed Almokhtar (3C) issu en ligne direct d'Alfaruk Waw. Cet Abdourakhmane de référence est aussi le frère du grand-père maternel (4H) et c'est également le nom du demi-frère agnatique (6D) de sa mère, frère de Zeinebou (6E). La première-née et son frère portent ainsi les prénoms d'un couple frère-sœur des Aytawari Seslem, demi-germains de la mère. Leur petit-frère Moukhamad (8C) tient son nom du grand-père paternel (5N), mais c'est aussi le nom de l'imam actuel (5B) qui est le demi-frère agnatique de la grand-mère maternelle (Kel Eghlal). Enfin, le nom de la dernière-née (8D), Hindoune, renvoie à la mère (4A) de l'imam actuel, donc à l'une des épouse de Khamed Almomine, qui appartient à la tribu des Daghmenna.

Dans ce second exemple, l'on a plutôt privilégié des noms du côté des Aytawari Seslem, surtout pour le premier fils qui a hérité le nom de l'arrière grand-père paternel. Ces choix s'expliquent par le fait que les parents appartiennent tous les deux au même dos, ainsi que par le fait que le père est l'actuel chef du 8<sup>e</sup> Groupe des Aytawari Seslem, tandis que la mère est la fille du précédent chef du 8<sup>e</sup> Groupe. Mais les prénoms Zeinebou et Moukhammad se retrouvent aussi du côté des Kel Eghlal desquels la mère est sortie plusieurs fois. Seul le prénom de la dernière-née semble faire exception, car celle-ci porte le nom d'une femme appartenant à une autre tribu. Ce choix s'explique par le fait qu'elle était une femme de renom et aussi l'épouse de l'imam, l'oncle maternel de la mère. Il existe d'autres noms comme celui d'Ibrahim que l'on retrouve à plusieurs reprises dans cette famille en référence à un ancêtre réputé de la tribu des Daghmenna.

Un troisième exemple, provenant toujours de la même famille, concerne les enfants de Rakhmatoulaye (6C, « dos » Kel Eghlal), la sœur de Khamed Akhmed (6B) et demi-sœur utérine d'Asitou (6N) et d'Amatourakhmane (6M). Sa première fille (7C) est issue de son premier mariage avec Ismaïl (6F), fils d'Abdoulkadir (5J) et de Mouhani (5C). Elle s'appelle Fatimatou, car c'est



une première-née, mais c'est aussi le nom de la demi-sœur agnatique du père (6G) et de la grand-mère paternelle de la mère (4B). Trois enfants sont nés ensuite d'un second mariage avec Akhmouddou (6K), le fils de l'imam actuel (et de Mariama, 5M) et petit-fère de Moukhamad Abdoulahi (6L). Ils sont prénommés Haïshtou (7E), Abdourakhmane (7F) et Amatourakhmane (7G), en référence aux mêmes aïeuls cités plus haut. Les deux premiers prénoms font référence à des ancêtres des Aytawari Seslem (1D et 4I), ce qui s'explique par le fait que c'est le beau-père, Khamed Attayoub, qui a élevé Rakhmatoulaye en même temps que les enfants qu'il a eu avec sa mère. Par ces nominations, le grand-père maternel par alliance a sans doute voulu marquer l'appartenance de Rakhmatoulaye aux Aytawari Seslem. Et du côté paternel, issu comme la mère du « dos » des Kel Eghlal, on l'a sans doute laissé faire, afin de ne pas marquer le rapport de force qui existe entre ces deux lignées étroitement apparentées<sup>130</sup>. Par ailleurs, le nom Rakhmatoulaye dérive du nom d'une des filles d'Alfaruk Waw, Rakhmatoulla (1C) et de sa grand-mère maternelle, Rakhmatou (4G). Enfin, il se trouve que Rakhmatoulaye est aussi le prénom de la petite sœur de Khamed Attayoub. La troisième fille a été prénommée Amatourakhmane comme la fille de Zeinebou tan Abdoulkarim et de Mansouroun ag Kanza. Ce prénom porté par une aïeule née de parents issus tous les deux d'une alliance « mixte », marque bien la double affiliation aux Kel Eghlal et aux Aytawari Seslem. Il est le même que celui de la demi-sœur utérine de Rakhmatoulaye avec laquelle elle a grandi.

Ces exemples de nomination permettent de dégager plusieurs principes qui influent sur le choix du prénom d'un enfant. S'ils ne s'appellent pas Moukhamad ou Fatimatou, le premier fils ou la première fille héritent le plus souvent du prénom d'un aïeul ou d'une aïeule du côté du « dos » paternel. Dans les couples de parents issus d'un même « dos », les enfants suivants sont en principe également nommés en référence à des ancêtres de ce même « dos ». Mais il existe des exceptions à ce principe, suivant les situations familiales de chacun, comme on vient de le voir avec les enfants issus du second mariage de Rakhmatoulaye. Dans les couples issus d'une alliance « mixte », les prénoms correspondent très souvent aux noms d'ancêtres appartenant au « dos » paternel, tout en étant issus du côté du « dos » maternel, marquant ainsi la double appartenance aux deux « dos » qui renvoie au principe d'*əzzuwəy* valorisant les « sorties » des ancêtres des deux tribus. De plus, plusieurs lectures sont

---

<sup>130</sup>Sans oublier que Khamed Attayoub fut chef du 8<sup>e</sup> Groupe.

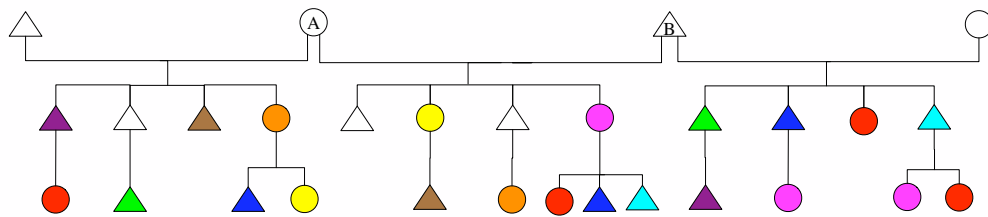


Figure 3.13 : Redistribuition des noms parmi les enfants d'une fratrie

possibles. Même si l'enfant hérite explicitement, au moment du choix du prénom, le nom d'un ancêtre du « dos » paternel, les parents du « dos » maternel peuvent généralement l'identifier à (au moins) l'un des leurs. On rencontre ici le principe de la double identité paternelle et maternelle qui préside également aux modalités de transmission de la *tətsərret* : un enfant de « dos » Kel Eghlal, mais issu des Aytawari Seslem du côté de la mère et *vice versa*, est considéré comme un Aytawari Seslem dans le territoire de ces derniers et ne s'adressent à eux qu'en *tətsərret*. L'on peut même avancer que les modalités de choix des prénoms suivent la même logique que la transmission des identités consubstantielles par l'intermédiaire des « sorties » : elles perpétuent l'identité du « dos » paternel, tout en honorant la mémoire des ancêtres du « dos » maternel. Les prénoms provenant d'un stock réduit de noms reproduits à chaque génération, l'on trouve en fin de compte les mêmes noms du côté des Eghlal et des Aytawari Seslem, parmi les morts comme parmi les vivants, de sorte qu'un enfant peut dans la plupart des cas être identifié à des aïeuls de l'un et de l'autre *tawšit*, quelques soient les « dos » du père et de la mère. Autrement dit, le choix du nom du septième jour participe à la transmission cognatique des identités plurielles en perpétuant *ad aeternam* la mémoire des ascendants liés entre eux par de nombreuses alliances matrimoniales conclues dans la parenté proche. Le principe de la transmission cognatique des noms peut même aboutir à ce que les noms d'une fratrie se retrouvent redistribués, comme dans un jeu de carte, parmi les cousins germains à la génération suivante (figure ci-dessus).

Cette fratrie est composée de quatre frères et sœurs issus de A (n° 5F) et B (5L) qui ont eu chacun quatre enfants d'un lit précédent. Leurs conjoints sont tous les deux décédés peu après la naissance du dernier enfant, de sorte que les enfants des premiers mariages et ceux nés du couple A et B ont grandi dans le même campement.

Compte tenu des principes sous-jacents au système de parenté et d'alliance, l'on peut avancer l'idée selon laquelle les modalités de choix des prénoms obéissent finalement, au-delà de la transmission cognatique des identités agnatiques formant la substance de deux « dos » forts étroitement imbriqués, à la logique d'une reproduction d'un ensemble de germains, réels ou classificatoires, issus des ancêtres de référence, eux-mêmes liés par alliance. Le jeu des noms aboutit également d'une manière récurrente à ce qu'un homme se marie avec une femme portant le nom d'une sœur et qu'une femme épouse un homme portant le nom d'un frère. L'on constate que la logique de parenté et d'alliance, fondée sur une logique de transmission cognatique du sang, du lait et du nom, opère symboliquement au plus proche de l'inceste frère-sœur<sup>131</sup>.

Parmi le stock réduit des noms sans cesse recyclés, il y a en revanche des noms qui ne se transmettent pas. Ce sont ceux des ancêtres qui se trouvent en tête des lignées, comme Assha et Alfaruk, ou encore les noms des grandes figures religieuses considérées comme des saints, tels que Moukhamad al-Busarî ou Moukhamad al-Jilani. On dit que ce sont des noms trop lourds à porter, car celui qui se prénommerait ainsi devra se plier à une exigence sans mesure pour ne pas les déshonorer, tandis que les autres ne pourront lui infliger des contraintes dans l'objectif de l'éduquer<sup>132</sup>. Devant ces ancêtres, le respect est immense et leur mémoire se passe du recyclage de leurs noms, car ils sont sans cesse évoqués comme étant la source des identités généalogiques et consubstantielles. Ces ancêtres représentent la substance inaltérable et inaltérée, l'*alḥurma*, transmise et partagée par l'ensemble des descendants, dont aucun ne saura par conséquent porter le nom de celui qui en dispense.

---

<sup>131</sup>Ceci s'exprime également au niveau de la terminologie, assimilant toutes les catégories de cousines à des « sœurs », et au niveau des fantasmes. Nous avons rencontré des hommes nous avons fait part de leurs expériences de mariage avec leurs cousines, « une sœur » qu'on leur a demandé de choisir parmi leurs « sœurs », et qui rêvent de rapports sexuels avec leurs sœurs réelles. On assiste parfois à des confusions, tel cet homme à qui on avait dit que sa sœur était malade pour dire que son épouse était en train d'accoucher, mais qui s'est rendu dans la ville où habitait sa sœur pour s'enquérir de son état.

<sup>132</sup>« Qui pourra oser demander de faire du thé à une personne portant le nom de Moukhammad al-Busarî » demande t-on pour expliquer ces nominations impensables. Nous avons un jour rendu visite à une famille habitant Akoubounou, la ville des Aytawari Seslem, en compagnie d'un vieux Kel Eghlal. La maison voisine était occupée par un instituteur touareg originaire de l'Aïr. Il s'adressa à l'un de ces fils en l'appelait al-Busarî. Le vieux Kel Eghlal en était très gêné, puis la surprise passée, il redemanda au garçon son nom. Lorsque celui-ci lui répondit « al-Busarî », il dit « Mon Dieu, quel nom » (*Bismillahi, ikket n esəm*) !

Si les noms hérités des aïeuls ne possèdent pas une telle aura, il convient cependant de les prononcer eux aussi avec beaucoup de respect. C'est la raison pour laquelle les personnes d'origine servile, souvent nées hors mariage, ne pouvaient être nommées par des noms religieux, appartenant de surcroît aux ancêtres des maîtres, car l'esclave se situe en dehors du système de l'honneur et ne peut par conséquent porter un nom exigeant un comportement honorable de sa part et vis-à-vis de lui. Les anciens esclaves portent de ce fait des noms arabes attribués aux esclaves, comme Bilal, ou des noms typiquement touaregs, faisant par exemple référence au monde animal ou encore au jour de la semaine où la personne est née. Mais dès qu'un esclave était affranchi, il adoptait un nom musulman.

Le code de l'honneur qui régit également le code onomastique veut même que la mère de l'enfant ne prononce pas le nom de son premier enfant qui symbolise l'union entre les époux. Elle le remplacera par le nom codifié *aklinin*, « mon esclave » ou s'y réfère comme « le fils / la fille de mon mari » (*barar / tabarart n anarag-nin*), litt, « mon voisin »). De même, une femme ne prononce pas le nom de son mari, mais dira « le père de ces enfants » (*abba n bararan win*), tandis qu'un homme nomme son épouse en l'appelant « ma tente, mon foyer » (*ehan-nin*).

Le nom officiel du septième jour est utilisé par toutes les personnes entretenant avec l'intéressé des relations de respect, c'est-à-dire par ses parents et les personnes qui sont de la même génération que les parents d'Ego, par opposition aux personnes de même génération qui entretiennent entre-elles des rapports plus détendus. « Le premier nom est pour les parents », dit-on, « car il renvoie au secret du groupe ». De ce fait, il n'y a pas lieu de le crier sur la place publique le jour de la nomination, mais il convient de le murmurer seulement à voix basse<sup>133</sup>. Par pudeur, personne parmi les invités ne demande le nom du nouveau-né, même si le nom semble être la principale raison d'être de la cérémonie d'*ismawan*.

---

<sup>133</sup>En milieu urbain où les Touaregs adoptent progressivement les rites de naissance des populations sédentaires voisines (cf. chapitre 5), nous avons assisté à des nominations où un forgeron ou un homme de l'assistance avait crié le nom de l'enfant à haute voix, comme cela se fait chez les Hausas. Cette manière était jugée honteuse et l'une de ses personnes s'est fait rappeler à l'ordre en disant qu'il n'y avait pas lieu de crier le nom de l'enfant qui ne concernait que ses parents.

### 3.4.2 Surnoms et sobriquets

#### *Le petit nom utilisé dans l'intimité familiale*

Parallèlement à ce premier nom officiel, l'enfant reçoit assez rapidement un petit nom (*əsamadaq*) de la part de ses parents proches, c'est-à-dire par sa mère, un grand frère ou une grande sœur. Ce nom naît souvent au cours des échanges de tendresse entre la mère et l'enfant. De ce fait, on qualifie ce nom aussi de « nom d'affection », *esəm n əsəmməllu* dont un exemple célèbre est celui de l'imam Assahou. Ce nom signifie « petite chose bonne », « douce » en *tətsərret*, ce qui laisse supposer que ce fut sa mère des Aytawari Seslem qui le lui donna. En *təmajaq*, il correspond à Ema (au masculin) et à Temat (au féminin), noms donnés souvent au dernier-né et à la dernière-née. Ces noms d'*əsəmməllu* permettent également aux proches parents de s'adresser aux petits enfants dans un langage affectif qui ne conviendrait pas aux noms hérités des ancêtres.

Une personne doit souvent son surnom aussi à un grand frère ou à une grande sœur qui babillent le nom de l'enfant, en imitant les adultes, jusqu'à lui donner une autre consonance. Autrement dit, c'est un nom résultant souvent de la déformation du premier, parfois à l'initiative d'un enfant qui a du mal à prononcer le nom officiel. Ainsi, Fatimatou devient Fafa, Mariama devient Alama ou Abdoulahi devient Abela. De la même manière, un petit enfant peut donner un second surnom à son père ou à sa mère adulte, en déformant les termes d'adresse comme « papa » (*abba*) qui devient Bouha, par exemple. Enfin, le surnom peut aussi être lié à un trait de caractère de l'enfant, comme par exemple le surnom Tekka donné à un enfant particulièrement mobile. En effet, Tekka dérive de la question « *ma təkka* » qui signifie « où va-t-elle ? »

Le petit nom est en principe utilisé seulement dans la famille restreinte, par les frères et sœurs et les cousins proches, mais aussi par certains parents des générations contiguës, quand on se retrouve dans l'intimité familiale. En « public », c'est-à-dire devant des alliés ou des personnes appartenant à d'autres tribus, l'on utilise le prénom officiel. Il en est de même pour toute personne extérieure qui ne fait pas partie de la famille. Le surnom marque l'individualité de la personne qui n'est pas la simple réplique d'un ancêtre, mais aussi le fruit d'une alliance particulière, conclue entre proches parents dans le cercle de la parenté cognatique et porteuse d'un destin individuel reçu quarante jours après la conception. En même temps, son usage privé en fait une marque de proximité et d'intimité qui n'est pas partagée avec n'importe quel membre de la société. En ce sens, c'est un nom de l'intérieur. Par opposition, le nom du

septième jour renvoie à la personne en tant qu'être collectif, membre intégrant d'une histoire familiale et généalogique spécifique.

#### *Des surnoms utilisés par la communauté*

Néanmoins, il arrive que certains surnoms traversent les frontières du cercle familial et deviennent si populaires qu'ils prennent quasiment le statut d'un nom officiel. Deux cas célèbres concernent le surnom de l'ancêtre de référence Assha, de son premier nom Moukhammad Alkhassane, et l'imam Assahou des Kel Eghlal dont le nom du septième jour est Moukhammad. Le cas d'Assahou s'expliquerait par le fait qu'il fut élevé par sa mère en milieu Aytawari Seslem, car son père est décédé peu après sa naissance. Mais si l'on regarde les autres cas où le surnom est devenu si populaire qu'il vient à supplanter le nom du septième jour, on constate qu'il s'agit toujours d'un grand personnage public, souvent un homme investi d'un titre politique, un imam, un ancêtre de référence ou une personne issue de deux lignées de chefs de fédérations de tribus. Ces personnes endossent des responsabilités importantes dans la communauté élargie, jouissent d'un grand prestige et possèdent beaucoup de *sarhaw*, de sorte qu'elles deviennent accessibles à tous de même que leurs surnoms. En même temps, ces personnes sont des personnes « chères » et « fortes » sur le plan de leur identité consubstantielle, possédant de nombreux *izorwan* avec différentes tribus de rangs sociaux divers. Incarnant le corps de la société, ce type de personne représente ses membres qui l'appellent de leurs petits noms de famille dont ils sont les protégés<sup>134</sup>.

En revanche, nous n'avons pas noté d'exemples où le petit nom d'une grande femme ait traversé les frontières de l'intérieur au point de devenir un nom officiel retenu comme tel par la mémoire généalogique. Pouvant jouir d'un prestige équivalent à celui d'un grand homme, mais appartenant au sacré, les femmes relèvent à l'opposé des hommes du domaine de l'« inaccessible », dont on ne saura s'approprier le surnom qui est le support de l'intimité familiale. Du côté des femmes, l'on observe au contraire que c'est la communauté extérieure à la famille qui lui attribue un surnom, différent du petit nom utilisé dans le cercle familial. Ce nom est souvent un nom de louange chanté par les poètes, comme celui de Madel signifiant « la voie lactée », attribué à la fille de l'imam

---

<sup>134</sup>Lorsqu'une personne souhaite solliciter un parent proche d'un des ces personnages publics, il lui demande les nouvelles de ce dernier en l'appelant par son surnom. Il signifie par-là qu'il est proche de cette personne et donne ainsi plus de poids à sa requête.

Khamed Almomine, demi-sœur de l'imam Moukhamad. Telle la voie lactée que l'on appelle encore « la route de la Mecque » chez les Inesleman, Madel fut une femme rayonnante, une femme de grand renom qui ne cessa d'être sollicitée par les femmes au cours des rites de passage, afin de recevoir ses bénédictions et d'hériter de son *sarhaw* et de son *alḥurma* (cf. chapitre 4). Contrairement aux grands hommes dont le surnom s'étend de l'intérieur jusqu'à l'extérieur, c'est l'extérieur qui va vers l'intérieur en attribuant un surnom aux grandes femmes.

#### *Le sobriquet de plaisanterie*

Il existe enfin des sobriquets forgés par les cousins et les cousines à plaisanterie (*tābbubōza*), c'est-à-dire les cousins croisés qui sont souvent des beaux-frères et des belles-sœurs. Contrairement au nom du septième jour et aux surnoms familiaux et communautaires qui demeurent, ces sobriquets sont plus ou moins durables, plus ou moins connus. Ils indexent les défauts de l'individu ou certaines caractéristiques cachées. En témoigne, par exemple, le nom de Zegerzeger qui dérive du verbe « circuler la nuit », donné à un homme connu pour rendre de fréquentes visites nocturnes aux femmes. Les aventures amoureuses donnent souvent lieu à des plaisanteries et deux cousins qui partagent une même femme peuvent s'inventer un nom identique, comme celui de Tanaga (« celle de la puisette »), désignant probablement un événement particulier qui rappelle l'objet de la conquête. On dit de deux personnes qui s'interpellent ainsi par le même surnom qu'« ils font le nom » (*igan esəm*).

Certains noms comme celui d'Emeskel signifiant le « fou » relèvent de plaisanteries plus codifiées, car les cousins à plaisanterie se traitent mutuellement de « fous » et de « folles ». Ce sont eux également qui révèlent au public certains *izorwan* qu'un cousin possède avec une famille d'origine servile ou avec une tribu connue pour ses tares, comme « avoir peur des chiens », métaphore pour dire qu'il s'agit de guerriers pas très vaillants. Le sobriquet de plaisanterie représente l'autre versant de l'identité transmise par l'intermédiaire des *izorwan*, celui qui souligne non pas l'idéal communautaire comme le font les surnoms évoqués précédemment, mais l'aspect hiérarchique de la parenté.

En résumé, l'analyse des modalités d'attribution des noms du septième jours, des surnoms et des sobriquets montre que le code onomastique obéit chez les Inesleman aux mêmes principes qui régissent la construction des identités individuelles et collectives, agnatiques et cognatiques, verticales et horizontales, égalitaires et hiérarchiques, matérielles et spirituelles. Enfin, la dif-

férence qui existe entre l'usage des surnoms familiaux masculins et féminins renvoient aux relations différentes qu'entretiennent les hommes et les femmes avec le domaine de l'intérieur et de l'extérieur. Dans le chapitre suivant, dédié aux soins et aux rites autour de l'accouchée, nous allons essayer de cerner davantage ces différentes relations et d'illustrer les fondements symboliques de ce système de parenté et d'alliance par le biais des articulations du masculin et féminin sur le plan rituel.



## 4

### « Des femmes qui font le poids »

#### Soins et rites autour de l'accouchée et de la réclusion post-partum

*Chez nous, tout tourne en fait autour de la même affaire :  
comment mettre ensemble un homme et une femme et comment les séparer*

Parole d'un homme des Kel Eghlal, Abalak

#### 4.1 La réclusion post-natale : lectures anthropologiques

##### 4.1.1 La réclusion post-partum comme rite de passage universel

Les anthropologues et historiens de la petite enfance qui se sont intéressés aux traitements réservés à l'accouchée ont généralement constaté le fait que de nombreuses sociétés à travers le monde imposent à celle-ci une période de réclusion post-partum allant de quelques jours à plusieurs semaines, voire plusieurs mois. Sur le plan formel, les anthropologues situent la réclusion de l'accouchée dans le cadre des rites de passage identifiés par A. van Gennep (1909). Au sein de cette théorie, elle correspond à la phase liminale, tandis que les rites relatifs à l'entrée et à la sortie de cette période de réclusion renvoient aux phases de séparation, puis d'agrégation de l'accouchée à sa communauté. Les représentations de la fragilité de la mère et de son nouveau-né, particulièrement visés en ce temps par des entités menaçantes du monde surnaturel, renvoient, au-delà des dangers physiques réels liés à l'enfantement, à cette mort symbolique qui caractérise les individus en état liminal. Par l'intermédiaire de ces rites de passage que sont la réclusion et les relevailles, la femme se voit attribuer son nouveau statut de mère et par là souvent aussi son véritable statut de femme.

Sur le plan des faits rituels, les chercheurs relèvent le plus souvent deux significations. Premièrement, cette période correspond au temps de repos de la jeune mère, momentanément dispensée des tâches ménagères et des travaux

quotidiens. Ensuite, ce temps d'isolement renvoie à l'état de souillure dans lequel est censée se trouver l'accouchée, notamment en raison de l'évacuation des produits de la naissance, placenta, liquide amniotique, et surtout, sang lochial. La réclusion post-natale est vue dans ce contexte comme une réparation de ces souillures (S. Lallemand, 1997 : 34)<sup>1</sup>, culminant le jour des relevailles avec divers rites de purification. Ces rites mettant en corollaire un terme à un ensemble d'interdits ou de restrictions, alimentaires, sexuelles et vestimentaires, auxquels la jeune mère était astreinte durant la réclusion post-natale. L'argument du repos et celui des souillures vont généralement ensemble, car la dispense des tâches quotidiennes résulte le plus souvent de ces interdits, par exemple celui de préparer la nourriture pour l'époux et père du nouveau-né. Le repos et la souillure renvoient donc à une double lecture de la réclusion post-natale selon laquelle l'accouchée est à la fois un être fragile qu'il faut protéger et un être impur et dangereux qu'il faut tenir à l'écart de la communauté, en particulier à l'écart des hommes.

À travers cette double lecture transparait selon une interprétation largement partagée un même dessein : assurer la pérennité de la société en assurant à la fois la vie de la mère et donc la survie de l'enfant, puis en préservant la société des dangers et désordres émanant des femmes en état d'impureté. Dans beaucoup de sociétés, ces dangers se traduisent par des représentations de l'ordre de la contamination engendrant toutes sortes de maux, comme la maladie, l'infortune ou l'impuissance.

#### 4.1.2 Réclusion post-natale et domination masculine

Ces représentations et pratiques liées à la réclusion post-partum participent à ce que F. Héritier nomme le contrôle par les hommes du pouvoir de fécondité des femmes et qui fonde selon elle, *la* différence entre les sexes :

« Ce n'est pas le sexe mais la fécondité qui fait la différence réelle entre le masculin et le féminin, et la domination masculine, (...), est fondamentalement le contrôle, l'appropriation de la fécondité de la femme, au moment où celle-ci est féconde (F. Héritier, 1996 : 230).

Dans son dernier ouvrage consacré à la question de la différence des sexes, F. Héritier (2002 : 22-23) franchit encore « un pas de plus » en disant que la valence différentielle des sexes ne trouve pas simplement son fondement dans le pouvoir de procréation des femmes, mais surtout dans leur capacité exorbitante

---

<sup>1</sup>Voir aussi P. Erny (1984 : 129-129-132) et M.-F. Morel, C. Rollet, 2001 : 50-53.

de produire non seulement des filles, mais aussi des fils, c'est-à-dire de produire non seulement de l'identique, mais aussi du différent. Par conséquent, « pour se reproduire à l'identique, l'homme est obligé de passer par un corps de femme », d'où la nécessité de dominer la femme, afin de pallier cette incapacité inscrite dans l'ordre de la reproduction humaine.

L'auteur affirme que l'appropriation masculine de cette capacité scandaleuse passe depuis l'aube de l'humanité par « l'appropriation de femmes elles-mêmes ou des produits de leur fécondité, répartition des femmes entre les hommes » (1996 : 230). S'y ajoute la division sexuelle des tâches induite par la mobilité réduite des femmes enceintes et allaitantes. Selon F. Héritier ce sont ces deux réalités, le « contrôle social de la fécondité des femmes et la division du travail entre les sexes (qui) sont vraisemblablement les deux pivots de l'inégalité sexuelle » (*op. cit* p. 231). L'anthropologue poursuit ce raisonnement en essayant de définir les mécanismes qui font de cette inégalité un rapport valorisé de domination. Selon elle, c'est la nécessité de l'échange de femmes et de leur pouvoir de fécondité, autrement dit la loi fondamentale et positive de l'exogamie comme corollaire de l'interdit de l'inceste, afin de prévenir la disparition du groupe de parenté replié, le cas échéant, sur lui-même, qui fonde ce rapport de domination. Cette appropriation finalement vitale du pouvoir de fécondité des femmes s'accompagne du confinement des femmes dans le rôle de mère, qui peut aussi se matérialiser dans le culte de la Mère idéalisée au point de devenir une divinité, à travers le thème de la déesse Mère notamment. À l'autre extrême de cette vision, l'on peut citer la fameuse phrase de Mary Douglas (1985 : 96) disant que « chaque menstruation est un être humain raté ».

Dans cette perspective théorique, dont nous n'avons rappelé ici que les grandes lignes, la réclusion qui fait suite à la naissance apparaît comme un temps privilégié pour légitimer, exercer et réactualiser ce contrôle du pouvoir de fécondité des femmes par les hommes.

Dans la société touarègue cependant, la question des dangers de la naissance semble se poser en des termes différents. Bien qu'on y relève une série de traits que l'on retrouve dans la plupart des autres cultures, comme l'isolement de l'accouchée, des restrictions diverses, ainsi que des soins spécifiques au corps, le sens de ces pratiques semble relever du même ordre inversé des genres déjà observé dans le chapitre précédent. En effet, nous avons constaté lors de l'analyse d'un certain nombre de représentations et de pratiques autour de la procréation et de la grossesse, que les Touaregs placent invariablement la

femme du côté de la vie, tandis que le déséquilibre sur le plan de la procréation relève plutôt de la responsabilité, directe ou indirecte, de l'homme. Nous allons voir dans ce chapitre que cet ordre inversé des genres se retrouve également au cœur des rites et gestes déployés à l'occasion de la période post-partum. Qu'en est-il dans cette perspective du sens de la réclusion post-partum chez les Touaregs ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre en analysant les représentations et pratiques relatives à la période post-partum dans le cadre plus large des rites de passage féminins auxquels elles renvoient. Afin de mieux en souligner les spécificités, nous partirons, pour chaque élément constitutif de la réclusion post-partum, des traits communs que les anthropologues ont pu relever dans différentes cultures en général, et au sein des sociétés musulmanes ou méditerranéennes en particulier.

## 4.2 Les dangers de la naissance : isolement de l'accouchée ou mise à l'écart des hommes ?

### 4.2.1 Retraites féminines et le statut du sang

#### *Le temps de la réclusion*

Le premier de ces éléments récurrents concerne le temps normatif de la réclusion fixé dans nombre de sociétés musulmanes à une durée de quarante jours. Nous retrouvons cette tradition de la quarantaine, ainsi que les rites qui lui sont associés à son terme, dans le monde sémitique, aussi bien chez les juifs qu'en terre d'islam, comme l'a montré F. Aubaile-Sallenave (1999) :

« Ces rituels ne se rattachent à aucune règle ou tradition religieuse orthodoxe islamique et sont associés, dans l'esprit populaire, aux relevailles des femmes qui ont lieu quarante jours après l'accouchement et à la sortie de l'enfant. L'islam ne reconnaît en fait à l'enfance que la fête du septième jour et la circoncision. On retrouve là, en revanche, une tradition orientale que les textes du Lévitique<sup>2</sup> ont reprise et qui est strictement appliquée par les juifs, enjoignant aux accouchées une

---

<sup>2</sup>« L'Éternel parla à Moïse et dit : Convoque les enfants d'Israël et dis : Lorsqu'une femme deviendra enceinte et enfantera un mâle, elle sera impure pendant sept jours ; elle sera impure comme au temps de son indisposition menstruelle. Le huitième jour l'enfant sera circoncis. Elle restera encore trente-trois jours à se purifier de son sang, elle ne touchera aucune chose sainte. Lorsque les jours de sa purification seront accomplis, elle apportera au prêtre, à l'entrée de la tente, un agneau d'un an pour holocauste ou une tourterelle pour le sacrifice d'expiation. Le prêtre les sacrifiera devant l'Éternel, et fera pour elle l'expiation ; elle

réclusion de quarante jours, suivie d'une purification par un bain et la présentation de l'enfant mâle au temple. Les Romains l'ont empruntée aux juifs qui l'ont aussi transmise aux chrétiens d'Occident, de même que les Byzantins l'ont transmise aux Turcs » (*op. cit.*, p. 148).

Nous avons déjà rencontré la symbolique du chiffre quarante, associée depuis l'Antiquité aux seuils fondamentaux de la vie et de la mort. Chez les Touaregs, cette temporalité se retrouve sur le plan de la gestation de l'enfant qui reçoit son destin à quarante jours, puis débute sa formation corporelle à partir du caillot de sang qui va se différencier progressivement jusqu'à l'attribution de sa première âme au terme de trois fois quarante jours. Après la naissance, le sang lochial est lui aussi censé s'écouler du corps de l'accouchée pendant une durée de quarante jours, d'où le nom donné à la période post-partum, *amzor*, désignant à la fois l'accouchement et le sang lochial.

Nous avons vu également que chez les Inesleman de l'Azawagh, ce moment précis n'est pas fixé au terme de quarante jours mais s'inscrit dans une durée de deux mois. Les femmes touarègues de la région d'In Gall l'observent pendant trois mois, tandis que les femmes Inesleman de la *tawšit* des Issherifan attendent même jusqu'à six mois avant de rejoindre de nouveau leurs maris. Si la durée de deux mois renvoie à une recommandation de la Rîsala, la raison principale de ces périodes de réclusion prolongées résident selon nos interlocutrices dans la nécessité de ménager la parturiente, afin de préserver son équilibre génésique, dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises : « Après un accouchement, il faut que la femme arrange son dos » (*dəffər amzor, ihor ad təknu tanṭut aruru-net*).

Dans cette perspective, il est tangible que cette nécessité est d'autant plus impérative que la femme a eu un accouchement difficile, a fait une fausse couche ou a donné naissance à un mort-né. Autrement dit, quand l'équilibre génésique a été troublé pour diverses raisons. Dans ces cas, la période de réclusion est très souvent prolongée au-delà de deux mois chez les Inesleman de l'Azawagh, alors que pour un accouchement normal, ce délai est jugé suffisant pour maintenir l'équilibre. Si nous retrouvons ici l'idée du repos indispensable à la parturiente, afin d'assurer sa survie et par conséquent celle de l'enfant, le fait d'accorder ce temps de repos, prolongé de surcroît, même en cas d'échec procréatif, témoigne encore une fois de l'égard que la société touarègue a vis-à-vis de la femme en

---

sera purifiée du flux de son sang. Telle est la loi pour une femme qui enfante. » (Lévitique, cité d'après P. Erny, 1984 : 127).

général et des accouchées en particulier. En aucun cas, la femme dont la grossesse n'aboutit pas à un « heureux événement » n'est stigmatisée ou considérée comme une porteuse de mort ou de malheur, mais elle est au contraire encore plus choyée, afin de préserver son intégrité physiologique et psychique.

### *Le lieu de la réclusion*

L'une des conditions *sine qua non* pour que l'accouchée puisse « arranger son dos » est de lui permettre de se retirer du monde à l'abri de la tente où elle donne naissance à son enfant. Le fait que la femme accouche et passe l'intégralité de sa réclusion au cœur de l'espace domestique représente une seconde spécificité du post-partum chez les Touaregs. En effet, l'accouchement et la réclusion post-partum se déroulent dans la majorité des sociétés dans un lieu écarté de l'espace domestique en raison de la souillure native<sup>3</sup>. Chez les Touaregs de l'Azawagh, au contraire, la parturiente s'installe non seulement au cœur de l'espace domestique, mais la tente devient même, le temps de la naissance, un espace exclusivement féminin, exempt de toute présence d'hommes qui restent en dernière analyse assimilés à des hôtes chez les Touaregs (H. Claudot-Hawad, 1996a ; D. Casajus, 1987). La structure bipartite de la tente, en temps ordinaire divisée en une moitié nord masculine et une moitié sud féminine, s'efface et la femme s'installe dans la partie nord, afin de pouvoir tourner le dos aux génies et porter son regard du côté sud considéré comme le côté bénéfique<sup>4</sup>.

Le fait que le lieu de la naissance se situe au cœur de l'espace domestique renvoie au statut particulier du sang lochial, ainsi qu'à celui du sang menstruel, car chez les Touaregs, ces deux substances féminines ne sont considérées ni comme polluantes et dangereuses, ni comme une preuve de l'infériorité naturelle des femmes, contrairement à de nombreux systèmes de pensée, par

---

<sup>3</sup>Voir à ce sujet M.-F. Morel et C. Rollet, 2001. Les auteurs soulignent qu'afin de limiter la souillure, la femme accouche dans la majorité des sociétés dans un lieu à part (case ou aire d'accouchement), voire au dehors de l'espace habité (forêt, brousse). Si la femme accouche à l'intérieur de l'espace domestique, elle le fait le plus souvent dans un lieu écarté (étable ou autre annexe utilitaire), et ce quel que soit le lieu de la naissance (dans la maison conjugale, chez les parents de la femme ou chez les beaux-parents).

<sup>4</sup>Nous retrouvons dans cette structure bipartite de la tente l'association de la femme à la culture et de l'homme à la nature.

exemple celui de la tradition aristotélicienne<sup>5</sup>. En témoigne déjà l'origine du sang menstruel regardé comme le résultat d'une transformation de la semence féminine en l'absence d'une fécondation. Le cas échéant, il se mue en sang nourricier intra-utérin, puis en lait, tandis que le sang lochial est considéré comme le surplus de la réserve de sang intra-utérin non consommé. Le sperme masculin, en revanche, ne se transforme en sang de ressemblance qu'en combinaison avec la semence féminine. Il ne joue pas de rôle nourricier *in utero* et participe, selon une théorie physiologique du lait qui se réfère au principe islamique du « lait de l'étalon », seulement au processus de la lactation. Bien que les deux substances féminine et masculine de la génération soient ici toutes les deux produites dans le dos et vraisemblablement à partir de la moelle épinière, elles se distinguent donc par leur faculté de transformation et leur valeur nourricière<sup>6</sup>.

Cette non-capacité de la semence masculine à se transformer sans combinaison avec la semence féminine semble être au fondement de la pratique sacrificielle masculine<sup>7</sup>. Chez les Touaregs de l'Azawagh, le jeune garçon touareg commence son apprentissage de l'égorgeage des animaux à partir de sa circoncision qui a lieu au plus tard vers l'âge de sept ans. On la nomme *amənkəd* et elle a en principe lieu sous l'arbre où les hommes pratiquent l'abattage rituel des animaux. Par ailleurs, l'acte de la circoncision d'un petit garçon et l'égorgeage d'un animal se ressemblent étrangement quand on les observe de loin. Du reste, les femmes présentes dans le campement demandent souvent au terme de l'opération « Alors, l'enfant a-t-il été égorgé ? » (*barar igzam*). À

---

<sup>5</sup>Rappelons qu'Aristote considère que la nature froide de la femme l'empêche de retenir complètement le sang — d'où les règles — et de le transformer en sperme, substance parfaite car porteuse de vie, de souffle, de forme et de pensée (F. Héritier, 2002 : 49-51).

<sup>6</sup>On peut penser que l'idée que le sang nourricier *in utero* provient partiellement de la nourriture provenant du mari est une autre manière d'introduire le mari là où la mécanique des substances de la génération l'exclut. Peut-être que nous sommes là aussi face à un processus de changement sur le plan du fondement symbolique des identités corporelles, se rapprochant peut-être à terme de la vision agnatique de la parenté plus conforme à l'islam. Rappelons aussi que la fonction nourricière du sperme dans la lactation n'est évoquée que par des femmes particulièrement instruites en matière de religion et qu'un certain nombre de représentations n'étaient pas ce lien de causalité (les rapports sexuels ne sont pas encouragés pour favoriser la lactation, les rapports sexuels avec d'autres hommes ne mettent pas en danger l'enfant au sein).

<sup>7</sup>Nous développerons ces questions dans le sous-chapitre 5.2. consacré aux pratiques sacrificielles.

partir de ce moment, l'enfant commence à égorger du petit gibier, lapins ou oiseaux, mais pas encore d'ovins ou de caprins. L'abattage rituel est en effet réservé au jeune adolescent à partir du moment où il commence la pratique de la prière, qui coïncide avec le moment où il a ses premières pollutions nocturnes, appelées en touareg par le terme plus poétique de «rêve» (*targət*)<sup>8</sup>. Autrement dit, un garçon commence à faire couler rituellement du sang à partir du moment où il produit du sperme, tandis que la jeune femme voit ses règles apparaître quand elle aussi produit de la semence. Quelle signification peut-on tirer de ce rapprochement entre le sang menstruel et le sang sacrificiel ?

Les divers rapports qui existent entre la menstruation des femmes et les pratiques de mises à mort (chasse, guerre) réservées aux hommes ont été étudiés par de nombreux anthropologues. F. Héritier (1984–1985) souligne une différence fondamentale qui réside dans le fait que la menstruation apparaît comme un processus naturel subi chez la femme, tandis que l'écoulement de sang par la chasse ou la guerre relève d'une volonté maîtrisée chez l'homme. C'est dans cette différence entre le subi et le choisi, qui renvoie aussi à l'opposition entre le passif et l'actif, que se fonde là encore la domination masculine et l'infériorité «naturelle» des femmes.

Dans ses travaux sur l'éducation et les conceptualisations du chaud et du froid, C. Figueiredo-Biton (2001 ; 2003) reprend cette argumentation à propos du sang menstruel et du sang sacrificiel chez les Touaregs de l'Adagh et de la Boucle du Niger. En analysant les représentations relatives à l'équilibre thermique du corps et à la maîtrise des processus émotionnels, elle montre que l'écoulement du sang menstruel, qualifié comme tout sang de «chaud», permet à la femme d'évacuer l'excès de chaleur correspondant aux émotions passionnelles refoulées (peur, colère, révolte, jalousie, envie etc.). Autrement dit, ce n'est pas la nature chaude du sang qui met la femme dans un état chaud, mais le sang est tributaire de son état émotionnel. L'écoulement du sang menstruel ne renvoie pas à un ordre biologique indépendant, mais traduit la capacité des femmes à éliminer du chaud, à se refroidir pour rétablir et maintenir l'équilibre de l'être et du corps. Par conséquent, la menstruation n'est pas vécue comme un processus naturel subi, mais au contraire comme un don qui s'inscrit dans la nature «froide» de la femme et qui exprime sur le

---

<sup>8</sup>L'expression *iwar-tu əzəm*, litt. «le jeûne est sur lui» en est un synonyme, car le jeune garçon commence également à observer le jeûne du Ramadan à partir de ce moment là. De même la version féminine, *iwar-tat əzəm*, désigne les premières règles.



plan physiologique la capacité, acquise au moyen de l'éducation féminine, de la maîtrise de soi.

L'homme en revanche ne dispose pas de cette faculté d'éliminer du chaud au moyen d'un écoulement du sang et doit de ce fait recourir à un procédé artificiel pour se refroidir, notamment en faisant couler du sang par le biais du sacrifice animal. En reprenant le point de vue original qu'ont les Touaregs sur cette question, C. Figueiredo-Biton propose donc une perspective d'analyse inversée selon laquelle l'absence de règles et le recours à l'artifice ne sont pas vécus comme un avantage qu'ont les hommes sur les femmes, mais comme le signe d'une incapacité « naturelle » du côté des hommes à faire couler du sang de leur corps comme le font les femmes au moment des menstrues. Chez les Touaregs de l'Azawagh — chez qui nous n'avons pas analysé les substances du corps sous l'angle de leur statut thermique, mais dont on peut penser qu'elles répondent à une logique similaire<sup>9</sup> — la pratique sacrificielle masculine semble bien se fonder sur cette incapacité des hommes à transformer seuls le sperme en sang<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup>Chez les Touaregs de l'Azawagh, il existe une même association de la femme plutôt au froid et des hommes plutôt au chaud, ainsi qu'une même idée de la complémentarité des contraires. Il serait certainement possible d'analyser les substances de la génération sous cet angle, mais la classification en chaud et en froid ne s'exprime pas d'une manière aussi systématique chez les Touaregs de l'Azawagh que chez les Touaregs où a travaillé C. Figueiredo-Biton. Chez ces derniers, ces conceptualisations ne se limitent pas au domaine de la médecine, mais semblent traverser, même au niveau du discours, l'ensemble des champs sociaux et symboliques. Cependant nous sommes convaincue que les structures classificatoires sous-jacentes sont les mêmes dans la société touarègue, mais que celles-ci s'expriment de multiples façons, mettant l'accent sur l'un ou l'autre de ces aspects selon les régions.

<sup>10</sup>Nous ne sommes pas ici dans une problématique de type aristotélicienne considérant le sperme comme l'ultime substance parfaite grâce à la chaleur masculine, tandis que la femme est tout au plus capable de transformer son sang en lait en raison de sa nature froide. Il serait intéressant de comparer les représentations des Touaregs de l'Azawagh avec celles des Touaregs du Mali à propos des statuts thermiques des semences féminines et masculines, mais les données nous manquent pour le moment. Étant donné le rapport étroit qu'entretiennent les processus de transformation des substances du corps avec les capacités ou non de réchauffement / refroidissement des hommes et des femmes, on peut se demander quelles valeurs thermiques sont à l'œuvre dans la transformation de la semence féminine en sang menstruel / nourricier et en lait et qui font apparemment défaut chez l'homme. On peut également se demander dans quelle mesure la capacité de refroidir intervient, à l'inverse des théories valorisant la capacité masculine à produire de la chaleur en quantité suffisante, dans les processus vitaux chez les Touaregs. Compte tenu par exemple de la représentation de la

Si la finalité, en terme d'équilibre thermique et émotionnel, de l'écoulement sanguin est le même côté féminin et masculin, C. Figueiredo-Biton souligne cependant qu'il existe une différence fondamentale entre le sang menstruel et le sang sacrificiel, car le premier n'est pas porteur d'un principe de vie, tandis que le sang animal véhicule l'âme de l'animal qui en fait un sang impur, dangereux et polluant. Sans entrer dans le détail de cette argumentation du pur et de l'impur en rapport avec l'âme<sup>11</sup>, on retrouve chez les Touaregs de l'Azawagh la même considération : le sang animal représente une substance souillante qu'il faut tenir à l'écart de l'espace domestique. En revanche, contrairement aux Touaregs de l'Ouest, le sang de la circoncision, comme le prépuce lui-même, sont assimilés chez les Inesleman au sang animal et sont de ce fait traités comme tel, c'est-à-dire tenus à distance de la tente et enterrés à la lisière entre l'espace domestiqué et l'*æssuf*.

### *Géographie des déchets corporels*

Le traitement du sang féminin (sang menstruel et lochial) enfoui près d'un arbre à proximité de la tente<sup>12</sup>, comme le placenta et le cordon ombilical, afin d'éviter que l'endroit ne soit piétiné, s'oppose donc à celui du sang masculin et animal. Ces traitements différents participent d'une projection différente des corps féminin et masculin dans l'espace à travers les déchets corporels. D'une manière générale, l'on observe que les substances émanant du corps féminin terminent leur parcours soit à l'intérieur de la tente, soit au sein de l'espace domestiqué, tandis que les substances masculines sont reléguées à l'extérieur de cet espace, c'est-à-dire à l'*æssuf*. Concernant l'urine, par exemple, les femmes de l'Azawagh ne quittaient autrefois guère la tente, mais urinaient dans un « pot

---

matrice comme un milieu frais, qui renvoie à la tente et au domaine de l'intérieur associé au froid et au féminin, par opposition à l'extérieur chaud et masculin, nous sommes tentée d'avancer que les Touaregs adoptent là encore une perspective inversée. Autrement dit, pour assurer la vie, il faut certainement un équilibre entre le chaud et le froid et la rencontre de deux substances masculine et féminine, mais sous l'égide d'un abri qui garantit un milieu frais.

<sup>11</sup>Il faut néanmoins souligner ici que l'écoulement de sang masculin par l'intermédiaire de la guerre et celui des femmes au moment de l'accouchement ont statut équivalent en islam et chez les Touaregs, car aussi bien l'homme mort au combat que la femme morte en couche vont au Paradis.

<sup>12</sup>Nous avons vu qu'il en est de même pour les fœtus morts durant les six premiers mois de gestation, lorsqu'il est encore inanimé ou n'a reçu que la première âme au sein du ventre maternel.

de chambre » en bois (*abagez*) vidé par une domestique à une distance relativement faible de la tente<sup>13</sup>. On peut encore observer cet usage chez certaines vieilles femmes aujourd'hui sédentarisées à Abalak et chez certaines accouchées au moment de la réclusion post-partum. Les hommes sont en revanche tenus de se soulager à l'extérieur du campement. Ne pas respecter cette distance est considérée par les Touaregs comme un *alyar*, c'est-à-dire un manquement de respect envers les femmes. Le sort réservé aux cheveux est également différent selon qu'ils proviennent d'une femme ou d'un homme. Les cheveux tombés (*šiweren*) lors des soins à la chevelure féminine sont le plus souvent enroulés autour d'un doigt, puis coincés entre le sommier et les traverses du lit. Nous avons vu qu'il en est de même pour les cheveux coupés lors de la nomination et le cordon ombilical séché. En somme, les cheveux féminins ou féminisés, parce qu'ils ont poussés dans l'utérus, disparaissent dans une sorte d'entre-deux symbolisé par le lit qui occupe une position médiane à l'intérieur de la tente, entre le sol et le vélum. Les cheveux coupés d'un homme sont par contre déposés dans un arbre à l'extérieur de l'espace domestique.

Les crachats féminins finissent sans gêne sur le sol de la tente, tandis que ceux des hommes sont évacués plus discrètement à l'extérieur du foyer<sup>14</sup>. En matière de déchets corporels, seuls les ongles des hommes peuvent être enterrés dans la tente<sup>15</sup>. Enfin, en ce qui concerne les excréments, fortement tabouisés chez les Touaregs (J. Drouin, 1987), ils doivent être indistinctement évacués à l'extérieur de l'espace domestique, à l'exception du méconium de l'enfant. Provenant du sang nourricier intra-utérin, celui-ci n'est pas considéré comme impur et est conservé durant sept jours sous le lit de l'accouchée, puis enterré dans l'espace domestiqué, afin que les génies ne puissent pas avoir d'emprise sur le nouveau-né. Le tableau suivant tente de schématiser ce traitement des différents déchets corporels en suivant la trame des oppositions masculine / féminine, intérieur / extérieur, haut / bas et en hiérarchisant les espaces, de la tente à l'*əssuf* en passant par l'espace domestiqué. Il inclut également les

---

<sup>13</sup>Rappelons aussi le pouvoir neutralisant de l'urine de femme (rituel dit *tabagez*, féminin du terme *abagez*, pot de chambre) face aux pouvoirs néfastes comme le *tagaršak*.

<sup>14</sup>Notons qu'avec le relâchement du port du voile masculin, l'on voit aujourd'hui de plus en plus d'hommes cracher à l'intérieur des tentes ou des maisons.

<sup>15</sup>Une observation plus fine permettrait peut-être de faire une distinction même au sein de la tente. En effet, l'on peut se demander si l'homme enterre ses ongles plutôt dans la partie nord qui lui est réservée, tandis que la femme les enfouit dans la partie sud.

produits animaux non utilisés et les restes d'opérations d'ordre magique ou rituel.

En résumé, nous constatons sur le plan des substances sexuées du corps et de leur projection dans l'espace ce même ordre inversé des genres, où ce sont les substances masculines qui sont plutôt assimilées à des substances polluantes et potentiellement dangereuses devant être tenues à l'écart de l'espace domestique. La même géographie sexuée de l'espace se retrouve encore dans la pratique qui consiste à faire absorber le sang lochial par des écorces pilées de l'*Acacia nilotica*, arbre associé au féminin et très valorisé dans la culture touarègue. On installe volontiers la tente à l'abri d'un *təggart*, ses fruits sont considérés comme des amulettes de protection pour les enfants portant le même nom que les protections magiques religieuses (*əlhəjjab*). Enfin, nous avons vu que la poudre obtenue par pilage de ses feuilles permet de renouveler la peau du prématuré et est utilisée dans les soins à l'ombilic durant les sept premiers jours. L'*Acacia nilotica* est l'arbre protecteur par excellence contre les menaces émanant de l'*əssuf*. À l'opposé des arbres « domestiques », comme le *təggart*, qui portent presque toujours des noms du genre féminin, il y a une série d'arbres comme l'*ajayn*, le jujubier, portant des noms du genre masculin. Associés aux génies, il faut s'en tenir à l'écart. Quand les femmes accouchent au cours d'un déplacement nomade, elles se mettent toujours à l'ombre d'un de ces arbres domestiques, jamais sous un abri réputé être habité par les génies.

L'ensemble de nos données converge avec celles recueillies par C. Figueiredo-Biton (2001 ; 2003) pour l'Adagh, mais aussi avec celles relevées par l'anthropologue S. Rasmussen (1987, 1991a) chez les Touaregs de l'Air au Niger : le sang menstruel et le sang lochial, qui sont de même nature, ne sont pas considérés comme une substance rendant la femme impure et polluante de manière intrinsèque. Au contraire, il s'agit d'une substance de vie qui témoigne du pouvoir de fécondité de la femme. Ce n'est qu'une fois écoulé du corps qu'il devient un sang mort et qu'il faut le traiter avec précaution, car en tant qu'élément corporel<sup>16</sup>, il peut servir de support intermédiaire aux forces maléfiques de l'extérieur pour porter atteinte à l'intégrité physique et psychique de la femme. Dans la société touarègue nous sommes ainsi plutôt face à une logique qui pense le danger de la naissance comme une source extérieure et masculine pesant sur la femme, d'où en fait la nécessité de la retraite féminine à l'abri de

---

<sup>16</sup>Le sang menstruel représente ici le corps de la personne au même titre que les rognures d'ongles et les cheveux.

		Espace domestique (tente)	Espace domestiqué (campement)	Espace non-domestiqué (əssuf)
F E M M E	Haut	—	—	—
	Milieu	Cheveux tombés (sous le sommier) Morve (piquets)	—	—
	Bas	Ongles Crachats	Sang (menstrues, lochies) Urine	Excréments
H O M M E	Haut	—	—	Cheveux tombés (arbre)
	Milieu	Morve	—	—
	Bas	Ongles	Crachats	Urine Excréments
E N F A N T	Haut	—	—	—
	Milieu	Morve (piquets) Ombilic séché et cheveux du 7 <sup>e</sup> jour (sommier)	—	—
	Bas	Méconium (7 jours) Ongles Crachats	Placenta, cordon ombilical Fœtus mort jusqu'à six mois de gestation Urine, excréments (petite enfance)	Sang de circoncision, prépuce Fœtus mort après six mois de gestation Excréments
A N I M A L	Haut	Os à moelle de la <i>tafaskay</i> Lait Amulettes	—	—
	Milieu	—	Lait en surplus (arbre) Restes coraniques	—
	Bas	—	—	Sang du sacrifice Parties non consommées

Tableau 4.1 : Géographie des déchets corporels

la tente — qui représente une mise à l'écart de l'extérieur et non pas celle de la femme — à un moment comme l'accouchement, c'est-à-dire à un moment où l'état de fragilité de la femme la rend particulièrement vulnérable. Cet ordre inversé renvoie là encore à la grammaire particulière du masculin et du féminin chez les Touaregs qui considèrent la femme comme l'être se situant naturellement du côté de la vie. La confrontation avec l'extérieur exige à ce moment des précautions renforcées qui sont proportionnelles au statut de la femme. Plus le rang statutaire de la femme est élevé, plus elle incarne l'honneur (*alḥurma*) du groupe relatif aux origines, plus elle a de responsabilités au sein de sa communauté, plus elle est considérée comme exposée à ce type de dangers, et plus il faut qu'elle respecte les précautions liées à l'écoulement du sang menstruel ou du sang des lochies. Pour la même raison, on peut observer que plus le rang de la femme est élevé, plus la durée de la retraite sera observée, voire prolongée en cas de déséquilibre physiologique.

#### *Le sang féminin et le sacré*

Enfin, les termes mêmes qui désignent le sang des règles sont significatifs à l'égard de cette substance féminine. Les Touaregs de l'Azawagh ne vont pas aussi loin que les Touaregs de l'Adagh qui le nomment par le terme *təməzgidda* désignant la « mosquée » (C. Figueiredo-Biton, 2001). Mais ce sang est dénommé par le terme *alḥadat*, dérivé de l'arabe, qui signifie chez les Touaregs la « culture », la « coutume », la « tradition » dont le maintien incombe surtout aux femmes, même s'il s'agit de pratiques contraires à la religion. « Déchirer la tradition est contraire à l'islam » dit-on pour résoudre ce « paradoxe »<sup>17</sup>. L'expression *iba n amud*, c'est-à-dire « l'absence de prière », pour désigner les règles est connue, mais n'est pas utilisée par les Touaregs de l'Azawagh qui la considèrent comme une expression vulgaire. Les Touaregs, y compris ceux des tribus religieuses, ne prient jamais avec ostentation. Aussi les femmes le font-elles très discrètement, sans être stigmatisées si elles ne le font pas toujours. Une femme ne se fera jamais remarquer comme une femme ayant ses règles, parce qu'elle ne prie pas<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> « Ce qui est licite selon la religion, peut être illicite selon la tradition » (*ill-ay a xalalan jambag*), dit encore un proverbe.

<sup>18</sup> Notons également que chez les Touaregs de l'Azawagh, le fait qu'une femme touche ses parties génitales n'annule pas les ablutions, tandis qu'un homme devra les renouveler, s'il pose sa main sur cette partie de son corps.

C. Figueiredo-Biton a montré que la retraite de sept jours qu'observent les femmes de l'Adagh au moment de la menstruation est considérée comme un moyen de rapprochement avec le sacré, d'où le terme de « mosquée ». Le sang des règles représente l'essence de la vie émanant de Dieu. « Voir ses règles » équivaut ici à voir « l'œuvre de Dieu » et la retraite est vécue comme un moment de recueillement et de méditation comparé aux retraites spirituelles que les hommes effectuent dans les lieux sacrés, souvent des grottes. On peut ajouter ici que les Touaregs de l'Air rapprochent du terme *agdu*, signifiant « être égal » (H. Claudot-Hawad, 1996b), le terme *təməzgidda*, de même que le terme *təgədda* désignant un point nodal du territoire et un abri naturel servant comme étape dans les pèlerinages appelés dans le même champ sémantique *tagdut*. Ce même terme signifie aussi « être bien équilibré (bagages) », « être bien rythmé, conforme au mètre, harmonieux (poème) » et encore « être capable (de) » (Gh. Alojaly *et al.*, 1998 : 78) et connote l'idée générale de l'harmonie et de l'entente. La retraite durant les menstrues, comme la retraite spirituelle, participe de l'exigence de l'harmonie et de l'équilibre du corps et de l'esprit passant par la maîtrise de soi et l'équilibre thermique. La perte de sang, source de chaleur, permet à la femme de se refroidir mais la rapproche également de la mort, d'où la nécessité de se ménager corps et âmes (C. Figueiredo-Biton, *op. cit.*). La femme se situe ainsi dans un entre-deux durant ses menstrues, état liminal qui la rend vulnérable aux forces extérieures et nécessite le recueillement pour maintenir ou rétablir l'harmonie. Au-delà du souci de préserver l'équilibre génésique de la femme que nous avons déjà qualifié comme une mesure de l'honneur du couple, les notions d'équilibre et de recueillement, ainsi que le rapport de la femme avec le sacré sont également au cœur des pratiques autour du post-partum chez les Touaregs de l'Azawagh, comme nous allons le voir dans les paragraphes suivants. Pour le moment, nous tenons à souligner que le rapprochement des réclusions féminines avec la retraite spirituelle est particulièrement explicite dans la retraite légale de trois mois (c'est-à-dire trois cycles menstruels) que les femmes observent au moment du divorce. Lors de cette réclusion (*alladat*), la femme porte autour de son cou un fil blanc provenant indifféremment du turban d'un homme d'honneur (*amassarhay*) ou d'un savant (*alfaqi*). Ce fil est mis dans un bol rempli de henné dilué qui doit passer par les mains d'autant d'hommes et de femmes que possibles, prononçant chacun et chacune des formules de bénédictions sur ce fil. Ensuite, la femme se rend chez une grande femme (*tamassarhayt*) qui nouera ce fil sept fois. Au moment de le nouer, la femme prononce les noms

des sept dormants (*Kəl akazam*, « gens de la grotte ») apparaissant dans la légende de la caverne dans la sourate XVIII du Coran. Le thème de la grotte et des sept dormants, légende pré-islamique qui remonte au culte d'Artémis d'Ephèse (F. Jourdan, 2001), est présent dans beaucoup de récits, païens<sup>19</sup>, chrétiens et musulmans, qui ont trait à la retraite spirituelle ou initiatique, au retour aux origines et plus largement au thème de la mort et de la renaissance. Les femmes touarègues interprètent ce rite de façon originale en le rapportant à la qualité de *sarhaw*. Les sept dormants sont considérés comme des saints qui jouissent d'un grand prestige et d'une renommée particulière, car ils ont passé une éternité en retrait du monde. La femme en réclusion de divorce est assimilée aux sept dormants et comme eux, le fait de se tenir à l'écart ne la laissera pas passer inaperçue par la suite, bien au contraire. Parallèlement, cette réclusion est considérée comme un moment privilégié consacré à la prière et à l'étude des textes. Pour cette raison, la femme d'honneur qui noue le fil blanc au cou de la femme divorcée lui offre parfois une petite natte circulaire destinée à la prière<sup>20</sup>. Ce don fait partie de la catégorie de don dite *təməywant*, qu'une femme d'honneur offre afin de transmettre son *alḥurma* et son *sarhaw*. Le traitement rituel, ainsi que le don de la natte de prière montrent à quel point les valeurs du sacré en référence à l'islam sont ici réinterprétées en fonction de la notion de l'honneur féminin. Le divorce, loin d'être un événement stigmatisant, permet à la femme d'augmenter ses qualités de femme remarquable qui vont se traduire par un mariage aussitôt la retraite légale terminée. Dans l'idéal, la femme divorcée se marie en portant encore le henné de son *al-ladat* sur les mains<sup>21</sup>. Ces manières de voir révèlent que, chez les Touaregs, les retraites féminines ne représentent pas un moyen pour limiter ou canaliser le pouvoir de la femme, mais au contraire lui offrent une formidable occasion pour

<sup>19</sup>Le conte de « La belle au bois dormant », par exemple, en représente un lointain écho.

<sup>20</sup>La natte circulaire est spécifique aux femmes, les hommes priant sur une peau animale, provenant le plus souvent d'un sacrifice de l'Ayd (*tafaskay*).

<sup>21</sup>Le rituel qui marque la fin de la réclusion de divorce se termine par un petit rite pendant lequel une femme d'origine servile, mais « née dans le campement » lâche un balai en tiges de graminées d'*afazo* (*Panicum turgidum*) au dessus de la tête de la femme. Les brindilles qui s'accrochent dans ces cheveux, son voile et ses vêtements représentent ses futurs prétendants. E. Bernus (1981) décrit une version chez les Imajeghan où la femme divorcée se place sous un arbre (*tamat*, *Acacia ehrenbergiana*) secoué au moyen d'une perche par un homme respectable, afin que ses feuilles et ses fleurs tombent sur la femme. L'auteur ne fournit pas de commentaire sur ce rite, mais on peut imaginer qu'il revêt une signification similaire au rite du balai chez les Inesleman.



se ressourcer et augmenter son pouvoir. Il en est de même pour la réclusion post-partum qui partage certains éléments rituels avec la réclusion de divorce, notamment la coiffure que nous analyserons dans le paragraphe suivant.

#### 4.2.2 Les prescriptions corporelles, sexuelles et vestimentaires de l'accouchée

Dans le chapitre 2, nous avons exposé les différentes restrictions imposées à l'accouchée durant toute la durée de sa réclusion post-partum. L'une de ces restrictions exige que la femme ne se lave pas et doit impérativement éviter tout contact de ses parties génitales avec l'eau. Nous avons également vu que cette exigence, si elle est dans un premier temps mise en rapport avec les préceptes de l'islam, renvoie avant tout à la logique de l'excès de l'identique (fraîcheur et humidité), risquant de provoquer une « détérioration du dos ». Il en est de même de l'interdiction des rapports sexuels, car le sperme masculin et le sang féminin sont deux substances incompatibles, dont la mise en contact est également censée provoquer le déséquilibre génésique. Ensuite, le repos absolu de l'accouchée, associé à une posture immobile sous la tente et son corollaire, à savoir l'évitement avec tout élément de l'extérieur, visible et invisible (soleil, chaleur du sol, vent, génies), est motivé par le même objectif. Le déséquilibre physiologique mais aussi psychologique (attaque par les génies) guette la femme en période post-partum en raison de sa fragilité liée à la dangereuse ouverture de son corps au moment de la naissance et à l'écoulement du sang lochial l'exposant à un refroidissement extrême, ainsi qu'en raison de la fragilité de son âme éprouvée par les souffrances relatives à la grossesse et à l'accouchement<sup>22</sup>. Comme nous l'avons rappelé en introduction de ce chapitre, l'on rencontre ces thèmes dans de nombreuses sociétés qui y remédient, comme les Touaregs, par divers moyens censés protéger le corps et

---

<sup>22</sup>Dans le domaine de l'anthropologie médicale chez les Touaregs, notamment chez les Kel Adagh, un certain nombre de chercheurs ont décrit la logique de l'équilibre en rapport avec les notions de « chaud » et de « froid » et les forces visibles et invisibles, les multiples représentations et pratiques qui s'y rapportent, ainsi que les réponses médicales permettant de rétablir le déséquilibre se traduisant par la maladie (voir par exemple F. Wallet Faqqi, 1993 ; S. C. Randall, 1993 ; M. F. Noël, 2000, 2003 ; J. Hureiki, 1999). En partant de mêmes notions de « chaud » et de « froid » articulées à l'opposition complémentaire du féminin et du masculin, C. Figueiredo-Biton (2001, 2003) a montré comment le concept fondamental de l'équilibre traverse divers champs sociaux et symboliques (éducation, émotions, sexualité, sacrifice, parenté et alliance) chez les Touaregs de l'Adagh et de la Boucle du Niger.

l'âme de l'accouchée. Les restrictions et prescriptions portant sur le corps, la sexualité, l'alimentation et le mode vestimentaire de l'accouchée s'inscrivent au cœur de cet arsenal de protection et représentent également une réponse au désordre provoqué par le sang lochial considéré comme impur. Ces notions de danger et d'impureté projetés sur le corps de l'accouchée fonctionnent comme une métaphore de la société, ainsi que l'a montré M. Douglas (1985), de sorte que les représentations et les pratiques autour de la souillure native reflètent en fin de compte les dangers qui pèsent sur l'ordre social et symbolique de chaque société. Selon M. Douglas, ces représentations ne renvoient pas obligatoirement aux relations effectives entre les sexes, tandis que pour F. Héritier (1996), elles relèvent au contraire de la valence différentielle entre les sexes comme fondement de tout système de pensée symbolique.

Si les Touaregs ne font pas exception en ce qui concerne l'imposition de diverses restrictions à l'accouchée, la notion du danger auquel celles-ci se réfèrent se présente d'une façon différente. Comme nous l'avons déjà montré en analysant le statut du sang féminin — mais aussi en étudiant les métaphores de la tente-matrice et les soins donnés au prématuré, ainsi que le concept d'*alḥurma* transmis initialement par la fille du Prophète, le versant féminin du lait en rapport avec les concepts de la compassion y compris dans son acception islamique (*raḥim*) — la femme appartient au domaine du sacré qu'il faut à tout prix mettre à l'abri des compromissions émanant des forces extérieures et des hommes assimilés à l'*əssuf*, l'espace profane par excellence et synonyme de danger. En même temps, tout comme la procréation est le fruit d'une irréductible conjonction du masculin et du féminin, l'*əssuf* est considéré comme un partenaire indispensable, dont la conquête seule permet au monde d'avancer (H. Claudot-Hawad, 1993b ; 2002b). La naissance d'un enfant représente le paradigme de la conjonction entre le masculin et le féminin, l'extérieur et l'intérieur, le profane et le sacré<sup>23</sup>, mais en même temps cette conjonction vécue dans l'intimité du corps féminin représente un danger en ce sens qu'elle ne peut représenter un état permanent, mais nécessite aussitôt une disjonction dans un système symbolique fondé sur la distinction des sexes. Dans cette perspective, la fragilité de l'accouchée peut être analysée comme un ébranlement de sa force de résistance face aux forces émanant de l'extérieur, forces qui renvoient, comme nous allons le voir, autant à des notions de force physique

---

<sup>23</sup>Ceci est clairement exprimé aussi dans les mythes fondateurs qui présentent la naissance de la société comme le fruit d'une union entre une femme et des génies.

qu'à des notions comme la maîtrise de soi. C'est cette logique sous-jacente de la conjonction et de la disjonction du masculin et du féminin que nous essayerons de développer maintenant par l'intermédiaire des expressions particulières que prennent les restrictions du post-partum chez les Touaregs. Plus que le simple repos et le rétablissement physique de l'accouchée, la réclusion qui fait suite à un accouchement se fonde sur cette nécessaire disjonction du féminin et du masculin qui, seule, peut rétablir la force de résistance indispensable pour affronter l'altérité, et ainsi réaliser une nouvelle conjonction qui se traduit, sur le plan génésique, par l'équilibre du dos assurant la capacité de donner naissance à d'autres enfants.

### *Le pouvoir d'attraction de l'accouchée*

Si l'interdit sexuel relève de la logique de l'incompatibilité des humeurs, cette dernière renvoie précisément à la disjonction du masculin et du féminin, car le sang lochial représente la substance antithétique de la semence féminine avec laquelle le sperme doit pouvoir se combiner, afin de se transformer en d'autres substances. À cette représentation de deux humeurs masculine et féminine qui se repoussent, fait paradoxalement écho la représentation selon laquelle l'accouchée exerce un attrait physique particulièrement fort sur les hommes : « tous les hommes l'aiment » (*meddan kul iran-tat*), « tout le monde veut la voir » (*awedan kul ira anay-net*), de sorte que certains hommes qui n'ont pas une maîtrise de soi suffisante ne peuvent attendre la fin de cette période « pour voir leurs femmes »<sup>24</sup>. On est bien ici dans un registre inverse de celui de la femme dangereuse, souillée et repoussante que l'on rencontre dans beaucoup de sociétés à travers le monde. Au contraire, le danger émane de l'homme dont on rappelle la « nature sauvage » en tant qu'être appartenant au domaine de l'*æssuf*. En effet, l'accouchée attire non seulement les hommes mais aussi les génies (*aljaynan*)<sup>25</sup>. De ce fait, il convient de mettre ce pouvoir d'attraction lui aussi en quarantaine, afin de garantir le bien-être de l'accouchée. Celle-ci va ainsi non seulement se tenir à l'abri de la tente devenue entièrement féminine pour l'occasion, dissimulée derrière une natte-paravent, mais aussi s'enlaidir volontairement, en ne portant que des habits usés et en

---

<sup>24</sup>Chez les Touaregs, « voir sa femme » est un euphémisme pour les rapports intimes. Certains hommes profiteraient ainsi des visites nocturnes pour tenter d'avoir des rapports sexuels avant les relevailles.

<sup>25</sup>Les relations que l'accouchée entretient avec les génies sont développées dans le chapitre 5.2.

évitant les fards et les parfums. Seuls ses yeux seront cernés d'antimoine qui protège contre les génies<sup>26</sup>. Pour la même raison, elle ne portera pas non plus ses bijoux en métal précieux, à l'exception d'un petit collier de perles simples qui la caractérise comme femme. Si l'accouchée ne doit en aucun cas mettre en valeur ses atouts, elle doit néanmoins marquer son identité sexuelle par un signe extérieur minimal.

L'effort de réduire le pouvoir d'attraction de l'accouchée transparait également à travers la coiffure qu'elle porte durant toute la réclusion post-partum. Cette coiffure dite *təḡəluft* est censée être la « coiffure la plus vilaine » parmi les magnifiques tressages des femmes touarègues de l'Azawagh. Elle est la même que celles que portent les femmes durant la retraite légale qui fait suite à un divorce (*alladat*). Afin de saisir la spécificité et le sens de cette coiffure, il est nécessaire d'exposer le traitement de la chevelure à travers le cycle de vie féminin, et en particulier le rituel du premier tressage qui a lieu vers l'âge de sept ans.

Un premier rite précède ce rituel du premier tressage. Vers l'âge de six ans, la fillette se rend chez une *tamassarhayt* qui lui rase le crâne avec l'aide d'une forgeronne. À partir de ce moment, la fillette se laissera pousser les cheveux pendant environ un an, jusqu'à ce qu'ils soient assez longs pour être tressés. Elle ne devra plus jamais les couper par la suite. En principe, on considère que les cheveux sont suffisamment longs quand la mèche de cheveux près de l'oreille parvient jusqu'à l'oreille opposée en passant sous le menton. Cette opération de faire pousser les cheveux s'appelle *asəgmər*, terme qui signifie littéralement « le fait de faire chasser ». Le rasage de la chevelure est nommée *egəwəjji wan asəgmər*, appellation qui renvoie au sacrifice symbolique des cheveux *egəwəjji* pratiqué le septième jour après la naissance (cf. chapitre 5). À l'occasion de ce rasage du crâne, on perce également les oreilles de la fillette et on passe un fil à travers les trous en attendant qu'elle reçoive une paire de boucles en argent le jour de sa première coiffure de fillette nommée *iyaryawan*.

Le jour où aura lieu ce premier tressage, on ramène la fillette chez la femme de renommée qui va tracer cette fois la structure invariable de toute coiffure féminine. Celle-ci consiste en un cercle au sommet de la tête, puis en quatre

---

<sup>26</sup>La couleur noire est associée aux forces maléfiques, aux comportements et aux sentiments négatifs chez les Touaregs. L'usage de la couleur noire permet ici de conjurer ces forces et ne représente pas un embellissement. M. F. Noël (2003) rapporte que les femmes touarègues de l'Adagh s'enduisent parfois le visage d'un mélange noir de khôl et de plantes, afin que leur visage ne soit pas léché par des génies.



Figure 4.1 : Structure de base de la coiffure féminine.

parties égales, séparées au moyen de deux raies droites, l'une allant du milieu du front au milieu de la nuque, l'autre d'oreille à oreille.

Ensuite, la *tamassarhayt* débute le tressage par le quartier arrière droit en réalisant une petite ou plusieurs petites tresses collées contre la tête. Puis, la fillette va de femme à femme, en principe elles-aussi des femmes d'honneur, qui confectionnent chacune plusieurs tresses jusqu'à ce que la coiffure soit terminée. Ces tresses parcourent la tête en lignes parallèles au cercle central et se terminent au milieu de la nuque pour les quartiers arrières, puis de chaque côté des oreilles pour les quartiers avant. Vue de haut, cette coiffure représente l'image de cercles concentriques autour de la première tresse centrale. Enfin, les cheveux du cercle sommital sont réunis soit en une tresse unique appelée *ajəkud*, soit en deux tresses dont l'une part vers le front, l'autre vers la nuque. Les petites tresses latérales se nomment au féminin *təjəkad* (sg. *təjəkku*). D'après les femmes Inesleman, le rituel de tressage est censé transmettre à la fillette le prestige et la renommée (*sarhaw*) des femmes qui y participent, et avant tout le *sarhaw* de la femme qui a tracé le cercle sommital. Il est très important que le traçage de ce cercle ne soit jamais défait par la suite, sinon la femme risque de voir diminuer son *sarhaw*, surtout à la mort de celle dont elle l'a reçue<sup>27</sup>.

<sup>27</sup>Aujourd'hui, les vieilles femmes déplorent le fait que les petites filles qui vivent en milieu urbain portent de plus en plus souvent de nouvelles coiffures, sans cercle sommital. Ces coiffures sont inspirées de tressages à la mode dans d'autres groupes ethniques voisins, par



Figure 4.2 : Coiffures à trois différents stades du cycle de vie féminin.

La photo ci-dessus montre les trois coiffures caractéristiques des différentes étapes de l'éducation féminine : une fillette avec crâne rasée au premier plan, une fille avec *iyaryawan* à l'arrière-plan et une jeune femme coiffée pour la première fois par la *sanatat*, la coiffure des femmes adultes. (Abalak, Septembre 1999).

Ces précisions indiquent le sens de la coiffure spécifique des accouchées, dont la principale caractéristique est justement de présenter exprès un traçage irrégulier du cercle de l'*ajəkud*. Ainsi, la *təyəluft* n'est pas simplement une « coiffure vilaine », mais participe de façon plus subtile encore à la mise en quarantaine du pouvoir d'attraction des accouchées : sans aller jusqu'à défaire le cercle, afin de ne pas diminuer définitivement le *sarhaw*, on rend le traçage imparfait pour compenser l'attractivité exacerbée.

---

exemple, les Haussa. Même la famille de la sœur de l'imam n'échappe pas à ces changements et nous avons un jour entendu cette grande dame dire à propos de l'une de ces petites filles : « Si elle savait ce que signifie la tresse centrale, elle se garderait bien de porter cette coiffure-là ».

En ce qui concerne le reste de la coiffure, les cheveux des quatre parties latérales sont simplement tressés en quatre nattes. Puis, sur le milieu du front, la forgeronne confectionne une petite tresse nommée *angor* qui sera maintenue librement par l'oreille droite<sup>28</sup> ou pliée en accordéon, puis attachée avec un lien en cuir. Outre le manque de beauté d'un tressage aussi rudimentaire et son effet réducteur sur le pouvoir d'attraction féminine, la *təyəluf* est censée reposer la chevelure de l'accouchée. Tout comme la femme elle-même, la chevelure prend congé des contraintes de la vie quotidienne durant la réclusion post-partum, et est momentanément autorisée à ne plus « se tenir » comme attribut de la femme d'honneur. « La femme se repose, sa chevelure se repose » (*tantut təsənfa, tajifa-net təsənfa*)<sup>29</sup>.

#### *La réclusion post-partum comme cure*

Le repos de l'accouchée, particulièrement attrayante, est en effet incompatible avec sa fonction de femme-abri et de femme-pilier qui représente l'honneur du groupe face aux alliés et aux étrangers. C'est la raison pour laquelle elle accouche chez ses parents où elle bénéficie elle-même de l'hospitalité des siens. L'accouchée est chez les Touaregs de l'Azawagh comparée au voyageur fatigué qui vient d'effectuer une longue traversée de l'*əssuf* et qui, comme lui, a besoin de repos sous la responsabilité et la protection de ceux qui l'accueillent. Toute la période post-partum est ainsi vécue comme une véritable cure (*isənkər*)<sup>30</sup>,

---

<sup>28</sup>Cette tresse est aussi nommée *agugel*, c'est-à-dire l'orphelin, car elle est seule, rattachée à aucun autre élément de la coiffure.

<sup>29</sup>Lorsque les femmes ont leurs règles, elles profitent de leur retraite de sept jours pour reposer leur chevelure. Celle-ci sera tressée très simplement par une coiffure dite *agabar*, terme qui dérive de la racine *GBR* signifiant « lier par le milieu, réunir d'un seul coup » (Gh. Alojaly *et al.*, 1998 : 77). Elle est identique à la coiffure des accouchées au détail près que le cercle sommital reste tracé d'une manière régulière. Le jour où la femme procède au lavage rituel post-menstruel, elle se fait de nouveau tresser par une des coiffures complexes des femmes adultes (cf. §4.4).

<sup>30</sup>Ce terme désigne également la cure de lait pratiquée pour purifier et drainer le corps dans un but thérapeutique. Le terme dérive du verbe *ənkər* qui signifie à la fois « se lever, se relever ; s'éveiller ; ressusciter (mort) » et « migrer, nomadiser, transhumer, émigrer (à l'étranger) ». La transhumance de l'hivernage pratiquée entre juin et septembre vers les terres salées du nord (région autour d'In Gall) est nommée *tanəkkert*. Elle est également vécue comme une cure (d'où le nom « cure salée » en français) pendant laquelle les hommes et les animaux reprennent des forces pour l'année à venir. Aujourd'hui, la plupart des tribus ont totalement ou partiellement abandonné cette transhumance, faute de bétail. Par contre, mêmes sédentarisées en ville, les personnes âgées font souvent venir de l'eau salée d'In Gall

décrite comme la meilleure période de la vie d'une femme, car elle est complètement déchargée des responsabilités. Il s'agit moins ici d'être dispensée des travaux ménagers, car les femmes de la noblesse religieuse ne sont en principe pas astreintes à exécuter ce type de tâches domestiques. Ses responsabilités sont celles d'une maîtresse de tente chargée de l'hospitalité, veillant par exemple au bon déroulement des travaux effectués par les domestiques et au juste partage du lait et des repas<sup>31</sup>. Le terme *təyəluf* donné à la coiffure de l'accouchée semble par ailleurs connoter l'idée d'un déchargement des responsabilités, dérivant probablement de la racine *γLF* sur laquelle est bâti le terme *taylift* désignant une personne ou un animal confié à quelqu'un.

L'aspect curatif et agréable de la réclusion post-partum est aussi exprimé par le fait qu'elle permet à la femme de se refaire à terme une santé et une beauté. Nous avons déjà dit dans le chapitre 2 que si la femme ne se lave pas avec de l'eau, le fait de porter des habits teintés d'indigo pendant de longues semaines a pour but de purifier la peau qui se révèle par la suite être d'une blancheur et d'une douceur exceptionnelles. La consommation de grandes quantités de lait frais<sup>32</sup> associé à la blancheur, à la douceur et à la souplesse de la peau et de la chair (J. Drouin, 1990) participe à ce traitement thérapeutique et esthétique du corps de l'accouchée. La teinture d'indigo complète ce traitement par l'extérieur. Elle s'incruste dans la peau et entraîne, grâce à la sueur provoquée par la consommation de bouillies très chaudes, toutes les « saletés » du corps. Ce mélange d'indigo, de sueur et de crasse est considéré comme protecteur et est utilisé pour les soins apportés à l'ombilic du nouveau-né. L'indigo rend la peau hermétique et protège la femme et l'enfant contre la maladie et aussi

---

pendant la saison des pluies, afin de se purifier (par ingestion et lavage). Certaines installent même une tente pendant quelques jours dans leurs anciens terroirs d'attache où elles font garder des vaches, afin de renouer avec ce temps de la transhumance considéré comme essentiel pour la santé physique et morale.

<sup>31</sup>Les femmes touarègues affirment ne pas connaître ce que nous appelons la dépression post-partum. Elles connaissent ce phénomène en revanche des femmes des ethnies sédentaires voisines et l'attribuent au fait que ces femmes ont des soucis, sont maltraitées par leurs maris et obligées de travailler trop rapidement après un accouchement. La folie post-partum attribuée à une attaque des génies est expliquée de la même manière et prouve un manque de protection de l'accouchée. Elle serait très rare chez les Touaregs et durant notre séjour, nous avons entendu parler d'un seul cas parmi les forgerons. Ce cas était expliqué par le fait que le père de l'accouchée venait de mourir juste après la naissance de l'enfant.

<sup>32</sup>Pour l'accouchée, l'on fait exceptionnellement revenir une ou deux laitières des pâturages vers midi. On appelle ce lait *isuyulan* du verbe *suyul*, « faire revenir ».



contre les génies<sup>33</sup>. Son odeur intense est censée prolonger la durée de vie de la personne qui est en son contact, de sorte que l'on peut qualifier ce traitement comme un véritable bain de jouvence.

La réclusion post-partum est ainsi considérée comme un temps de purification et d'embellissement qui culmine avec les grandes ablutions des relevailles. Cependant l'état d'impureté ne relève pas, comme on l'a vu, d'une souillure intrinsèque au sang féminin, mais du fait que la naissance d'un enfant représente une conjonction avec l'extérieur masculin. Les pratiques de purification ont ainsi pour objectif d'évacuer cet extérieur qui ne doit pas prendre définitivement possession du corps féminin, lequel appartient au domaine du sacré. À terme, la réclusion post-partum doit effacer les traces de cette conjonction, effacement auquel participe la dissimulation extrêmement discrète et loin des regards masculins des produits de la naissance (sang lochial, liquides amniotiques, placenta), et celle de la femme elle-même durant le temps où elle est fragilisée en raison de la grossesse et de l'accouchement, à l'abri de la tente maternelle, loin du mari et des alliés qui ne doivent pas l'apercevoir dans un état indigne et incompatible avec son rôle de représentante de l'honneur des siens<sup>34</sup>. L'effacement des traces de la conjonction du masculin et du féminin,

---

<sup>33</sup>L'idée selon laquelle la crasse protège le nouveau-né a été longtemps répandue dans les campagnes françaises (M. F. Morel, C. Rollet, 1998). Pour cette raison, on lui laissait par exemple une couche de crasse sur le sommet du crâne, protégeant ainsi sa fontanelle. On ne lavait pas non plus ses langes souillés par l'urine, séchés simplement au soleil. Mais en France, c'était la crasse provenant du nouveau-né lui-même qui était considérée comme protectrice, tandis que chez les Touaregs, il s'agit de celle de la mère. En Mauritanie, la mère est censée protéger son enfant par ses lochies (pourtant considérées comme impures) et par son urine avec laquelle elle oint la tête du bébé à trois reprises (C. Fortier, 2000).

<sup>34</sup>D. Casajus (1987) analyse le traitement du sang de l'accouchement et du placenta chez les Touaregs matrilineaires Kel Ferwan comme l'effacement du fait que l'enfant est le fruit d'un homme étranger à la tente féminine qui représente la continuité de la tente maternelle dont elle contient au moins un élément. En adoptant exclusivement le point de vue des hommes et en considérant seulement les enfants de sexe masculin, l'auteur met cet effacement en rapport avec le conflit entre le fils et le neveu, ce dernier étant le fils de la sœur, mariée à un homme appartenant à une autre matrilignée. En corollaire, cet effacement masquerait le fait que tout homme né dans la tente de sa mère (au sens métaphorique) doit un jour quitter cette tente pour laisser la place à un étranger et intégrer la tente d'une autre femme. Cette analyse est très intéressante, mais nous pensons que l'effacement renvoie au principe structurel global de la conjonction / disjonction du féminin et du masculin, de l'intérieur et de l'extérieur, indépendamment d'une règle de filiation et valable pour tous les enfants, indépendamment de leur sexe. L'opposition entre le fils et le neveu, l'oncle maternel et le père de l'enfant découle de cette opposition structurelle primaire. Enfin, le raisonnement

de l'intérieur et de l'extérieur, du profane et du sacré passe par une nécessaire disjonction, au point où le traitement de l'accouchée est identique à celui d'une femme en réclusion de divorce, mais aussi de celle (*afartay*) imposée pendant quatre mois et dix jours à la veuve, qui représente la séparation ultime du couple homme-femme. Les femmes en réclusion de divorce et de deuil s'habillent très simplement, ne portent pas non plus ni fard, ni bijoux, sauf le collier simple qui signale leur identité sexuelle. Les rapports sexuels sont également proscrits durant cette période. Enfin, pendant ces deux réclusions, la séparation entre le féminin et le masculin est marquée par une série d'interdits, comme celui de toucher la terre (*amaḍal*) ou de regarder à l'extérieur au moment de l'aurore (*ayora*) ou du crépuscule (*alməz*). Ces interdits sont expliqués par les femmes elles-mêmes par le genre masculin des mots (commençant par la lettre « a » en langue berbère) qui désignent les objets des interdits. Le fait qu'il s'agisse ici en référence au masculin et au féminin d'une séparation des domaines de l'extérieur et de l'intérieur se manifeste aussi dans certains rituels destinés à guérir des maladies attribuées aux génies. Dans le rituel dit *almoši*, le « couteau », qui consiste à rapprocher un couteau chauffé à blanc du corps entier, centimètre par centimètre, afin d'exorciser le mal, il est impératif que toutes les personnes présentes n'adressent pas la parole au sexe opposé durant tout le temps du traitement qui peut durer plusieurs jours.

#### *L'accouchée assimilée à une femme célibataire*

L'interdiction des rapports sexuels participe également à la réactualisation de la distinction des genre au moment du post-partum, au point que le mari de la femme et père de l'enfant reprend durant la période post-partum le statut

---

de l'auteur se fonde sur une analyse de la parenté en référence à la théorie de l'alliance et en postulant que le principe d'unifiliation structure effectivement les classes matrimoniales entre lesquelles s'établit l'échange des hommes entre les tentes et des femmes entre les campements. Il postule également, en négligeant les alliances conclues avec l'ensemble des différentes catégories de cousins dans la pratique, que le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrimoniale est effectivement réalisé pour les premiers mariages. Ceux-ci seraient cependant éphémères et de ce fait souvent oubliés par la mémoire généalogique, d'autant plus qu'ils ne donnent pas suite à la naissance d'un enfant. Tout le raisonnement de l'auteur autour des rituels de nomination et de mariage se base en revanche sur ce modèle de mariage et sur l'enfant masculin issu d'une telle union.

d'un amant clandestin à la place de celui du mari légitime<sup>35</sup>. En effet, il est admis chez les Touaregs de l'Azawagh que le père rende des visites nocturnes à sa femme, seul moment où il peut voir son enfant durant la période post-partum, s'il ne réside pas dans le même campement que ses beaux-parents. Or, ces visites s'apparentent aux visites nocturnes (*arazog*) qu'un homme rend à une femme célibataire, mais aussi à la femme mariée en l'absence du mari de celle-ci. Très codifiées par le code de l'honneur, ces visites doivent se faire discrètement après la tombée de la nuit et se terminer avant le lever du soleil (cf. §4.4.1). En aucun cas, l'homme ne doit être aperçu par sa belle-famille, en particulier par sa belle-mère avec laquelle il entretient une relation d'évitement absolu. Ces visites sont en principe tolérées et justifiées par le fait que le père souhaite voir l'enfant, car il a une affection particulière pour lui (principe d'*əsəməllu*). Mais cela n'empêche pas de soupçonner que l'affection paternelle ne soit qu'un prétexte pour voir l'épouse<sup>36</sup>, et tout homme d'honneur qui se respecte, qui fait preuve d'*aššak*, ne s'adonne pas à de telles visites révélant un manque de patience et donc de maîtrise de soi.

Comme le mari endosse provisoirement le statut d'un amant « illégitime », l'accouchée est assimilée à une femme célibataire nommée, à l'identique de la femme divorcée, *tanəmayrəst* en touareg. L'étymologie de ce terme est intéressant, car il dérive de la racine *γRS* connotant l'idée de « se figer, se solidifier ». Le verbe *əmeyrəs* signifie « se ressouder », par exemple, après une fracture de l'os, tandis que le substantif *asəmmayrəs* dénomme les articulations du corps. Il exprime également l'idée de rester longtemps dans une même position. Le champ sémantique connote plus généralement l'idée de la durée, d'où le terme *tayrəst* qui désigne la durée prédestinée de la vie. Enfin, dans d'autres dialectes berbères, en kabyle (J.-M. Dallet, 1982) ou en tamazight (M. Taïfi, 1991), la même racine renvoie à l'idée de l'enracinement, ainsi qu'aux fils de chaîne qui subsistent sur le métier après le tissage. L'appellation de *tanəmayrəst* renvoie donc ici à l'image de la femme immobile, non seulement dans le sens propre du terme qui fait allusion à la posture féminine par excellence (voir §4.3), mais également au sens figuré de femme-pilier, celle qui représente sa lignée et qui

---

<sup>35</sup>Nous verrons au paragraphe suivant, qu'en corollaire, le rite des relevailles exige une véritable réactualisation de la cérémonie de mariage qui marque le départ de l'épouse vers le campement de son mari.

<sup>36</sup>Lors de ces visites, l'homme ne doit pas chercher à avoir des rapports sexuels avec sa femme. S'il lui fait des avances trop poussées, elle peut le congédier comme elle le ferait pour un soupirant non désiré.

reste conceptuellement rattachée, même mariée, à ses origines. La jeune femme célibataire prend cette place à laquelle son éducation la prépare (cf. *infra*), tandis que la femme divorcée la reprend. L'assimilation de l'accouchée à la femme célibataire / divorcée n'est pas fortuite, car comme cette dernière, elle reprend cette place au moment de sa réclusion qui peut également être analysée comme une réactualisation (le rétablissement et en même temps le renforcement) de sa fonction de femme-pilier que la naissance en tant que conjonction avec le masculin et l'extérieur ne doit pas ébranler définitivement. Au contraire, cette épreuve doit même la renforcer comme le montre l'idée selon laquelle l'accouchée ne rétablit pas seulement son état antérieur, mais doit idéalement se retrouver dans un état encore meilleur qu'avant la grossesse. Grâce au traitement spécifique du corps et du repos prolongé, la naissance d'un enfant rend à terme la femme physiquement plus forte, sa peau plus blanche et plus douce, sa corpulence plus grande encore et sa chair plus molle. Autrement dit, chaque naissance rapproche la femme un peu plus encore de l'idéal de beauté féminine, mais aussi de l'idéal de la femme remarquable, car son pouvoir d'attraction, mis en quarantaine le temps de la réclusion, sera également accru après les relevailles. La posture strictement immobile de l'accouchée renvoie à cette même idée de rétablir et de renforcer sa fonction de femme-pilier, le point stable, l'assise de la société. Elle permet également de resserrer les parties génitales, jusqu'à ce que « la femme redevienne comme une jeune fille », participant là encore de l'effacement de la conjonction des sexes. La réclusion post-partum rétablit ici l'essence « virginale » de la femme, non pas dans le sens de chasteté et de pureté — le concept de la virginité sexuelle est absent chez les Touaregs — mais dans le sens sacré du terme, c'est-à-dire de l'inviolabilité qui renvoie à l'honneur des origines (*alhurma*). C'est cet état sacré que tend à restaurer en définitive la réclusion post-partum dont on peut établir un parallèle avec les retraites spirituelles. L'abstinence sexuelle, le fait de ne pas se laver, de s'habiller sans décorum et d'adopter une posture figée représentent dans ce contexte un état de renoncement qui est aussi le propre de la retraite spirituelle<sup>37</sup>. L'état consacré de l'accouchée en réclusion post-partum s'exprime également dans les

---

<sup>37</sup>H. Claudot-Hawad (2001) décrit dans un article les « personnages de l'entre-deux » dans la société touarègue, les initiés qui ont accès au monde intermédiaire qui se situe entre les mondes extérieur et intérieur, entre le monde d'ici-bas et l'autre monde. Certains initiés vivent de façon permanente dans un état de renoncement qui les signale comme des êtres qui restent plus proche de l'entre-deux que du monde d'ici-bas. Pour les femmes, renoncer aux codes de la société s'exprime entre autres par le fait qu'elles ne portent pas de bijoux.

représentations et les pratiques qui entourent sa chevelure. Celle-ci est lavée au terme des sept premiers jours<sup>38</sup> et au moment des relevailles. De même, en dehors de l'accouchement, la femme procède au lavage de sa chevelure au terme de la retraite menstruelle. L'eau du lavage est considérée comme contenant l'*albaraka* et l'*alḥurma*, de sorte que la femme, ainsi que celles qui l'aident au lavage, s'appliquent un peu de cette eau sur le front, le nez et les joues en prononçant intérieurement les noms des quatre filles du Prophète, Fatima, Zeinebou, Roqqaïatou et Oumma Kaltoum (les noms sont adaptés à la structure de la langue touarègue). Les quatre points du visage touchés renvoient aux trois catégories principales de l'honneur, à savoir le front à *alḥurma*, le nez à *aššak*, et les joues au *sarhaw*. Les joues se nomment *tagomast* en touareg et une femme qui possède du charme et du *sarhaw* est appelée *tanasgomast*<sup>39</sup>. Par ce rite, les femmes s'identifient aux filles du Prophète, femmes d'honneur par excellence, dont elles sont les descendantes. Ce geste symbolique montre que la chevelure se charge de sacralité au moment précis où la femme présente des écoulements de sang. Il établit à quel point le sang féminin, en tant que signe de vie émanant de Dieu, dans son versant féminin auquel renvoie la référence aux filles du Prophète, est finalement considéré comme une substance non pas impure, mais en rapport avec le sacré. C'est là que réside en fin de compte l'attractivité particulière qu'exercent les accouchées sur les hommes et les génies. Un lien direct entre le sang féminin et les cheveux est du reste établi par la représentation selon laquelle les lochies sont censées être bénéfiques à la chevelure féminine, disant que les cheveux augmentent en nombre et poussent par la suite plus rapidement. Émanant du sacré, la chevelure féminine ne doit ainsi jamais être coupée, car elle représente la permanence des origines. Les cheveux tombés lors des séances de coiffure ne doivent pas non plus être enterrés, ni quitter la tente, mais disparaître dans l'entre-deux, l'espace sacré où

---

On peut ainsi faire un rapprochement entre l'accouchée en période post-partum, qui se situe également entre deux mondes, et les initiés.

<sup>38</sup>Il vaudrait mieux dire qu'elle peut être lavée, car beaucoup de femmes de l'Azawagh attendent pour ce faire le jour des relevailles, parcequ'elles craignent l'effet refroidissant de l'eau.

<sup>39</sup>Lors des fêtes, les femmes touarègues maquillent ces points particulier du visage comme les femmes berbères qui y portent souvent des tatouages.

les antagonismes sont dissolus, et qui est représenté concrètement par l'espace interstitiel qui se situe entre la natte et les traverses du lit<sup>40</sup>.

Nous reparlerons de la chevelure féminine dans la section consacrée aux relevailles. À présent, nous allons poursuivre notre analyse à travers les données relatives aux nourritures associées à l'immobilité ritualisée de l'accouchée qui représentent un autre aspect fondamental de la réclusion post-partum.

### 4.3 La nourriture de l'accouchée : réactualiser les capacités féminines dans la gestion de l'altérité

#### 4.3.1 Construction de la féminité et gavage des femmes

L'immobilité de la femme, si elle est exacerbée après l'accouchement, représente plus généralement la posture idéale de la femme noble prostrée de manière hiératique sur son lit, et en particulier de la femme qui présente un embonpoint important en raison de la pratique du gavage chez les Touaregs de l'Azawagh. En plus de la posture immobile, il existe une série d'autres traits qui permettent de rapprocher le régime de l'accouchée du gavage, tout en reconnaissant des spécificités à l'un et à l'autre de ces régimes exclusivement féminins. C'est ce que nous allons tenter de démontrer dans les pages qui suivent, essayant en retour d'éclairer la pratique du gavage elle-même.

#### *Regards anthropologiques sur la pratique du gavage*

L'engraissement des femmes par gavage est connu dans certaines parties du monde touareg, comme l'Ahaggar en Algérie, le Gourma malien et l'Azawagh au Niger. Il est également pratiqué chez les nomades de Mauritanie et les arabophones du Mali et du Niger. Chez les Inesleman de l'Azawagh, cette pratique débute pour la jeune fillette vers l'âge de sept, huit ans, une fois reçue la coiffure *iyaryawan* de la jeune fille<sup>41</sup>. Le gavage est pratiqué avec un enton-

---

<sup>40</sup>On pourra là encore approfondir le parallèle avec la consécration de personnes en retraites ou les pèlerins qui ne se coupent pas non plus les cheveux chargés de sacralités. Voir au sujet du statut de la chevelure chez les musulmans l'article de F. Aubaile-Sallenave (1987), qui montre l'ambivalence entourant les cheveux comme « zone de passage » entre l'intérieur et l'extérieur du corps et le monde extérieur, à la fois sacralisés ou chargés positivement, mais aussi capteurs des influences négatives ou impures.

<sup>41</sup>Il faut noter que la pratique du gavage a disparu en milieu Inesleman depuis les sécheresses des années 1970. Contrairement à J. Drouin (1990) et d'E. Bernus (1981 ; 1998) qui ont consacré quelques lignes à cette pratique chez les Touaregs de l'Azawagh, nous ne

noir en bois (*ayalla*), sorte de récipient avec un bec verseur latéral qui permet d'introduire du lait en grande quantité. La pratique elle-même porte le nom d'*adanay* qui signifie « remplissage ». Le liquide est versé progressivement dans la bouche de la fille qui déglutit sans déguster. La fille participe activement à son gavage, en s'allongeant sur le dos et en distordant ses lèvres à l'aide de ses doigts. Mais au début de ce régime forcé, les souffrances physiques engendrées amenaient souvent la fille à se révolter. Pour la forcer à avaler le lait, la femme d'origine servile qui était responsable du gavage, n'hésitait pas à la frapper, à la pincer ou à lui recourber de façon douloureuse un doigt, pendant qu'une autre femme la maintenait immobile sur le dos. E. Bernus (1998) mentionne aussi une technique empêchant la fille de vomir en lui chatouillant les narines avec un fil en cuir, afin de la faire éternuer. Certaines vieilles femmes nous ont exhibé les traces des sévices subis, non sans une certaine fierté.

Lorsque la fillette s'était habituée à ingurgiter de grandes quantités de lait, elle l'avalait toute seule, sans entonnoir. Elle prenait du lait frais coupé d'eau trois fois par jour, le matin, l'après-midi vers 16 heures et le soir, juste après la tombée de la nuit. L'alimentation du gavage était avant tout composée de lait frais (jusqu'à une dizaine de litres), du lait de vache en priorité, puis du lait de chamelle. Les quantités augmentaient au fur et à mesure que la fillette s'habituaient à ce régime. Pour donner une image de la quantité de liquide absorbé, les femmes aiment rappeler qu'elles étaient en train d'uriner sans cesse à travers la natte du lit. En complément et en particulier au cours de la saison sèche quand la production laitière diminue, la fille consommait du mil cru pilé nommé *tadda*. Elle remplissait ses joues de farine de mil, la tassant avec son index et l'avalait en la faisant passer avec de l'eau<sup>42</sup>, sans mâcher.

Ce régime particulier, maintenu pendant plusieurs années, donnait aux femmes une opulence impressionnante, le corps envahi de tissus adipeux au niveau des bras, des cuisses, des hanches, du fessier et du ventre, inspirant à

---

l'avons pas observée, mais nous avons interviewé des femmes qui ont été gavées durant leurs années de jeunesse. En revanche, l'idéal de l'embonpoint et la suralimentation des femmes subsistent, notamment à l'occasion de l'accouchement. Il est général au monde touareg, même dans les régions où le gavage ne fut jamais pratiqué, par exemple dans l'Air.

<sup>42</sup>J. Drouin (1990) donne une description du gavage chez les Imajeghan et parle non pas de *tadda*, mais de *tizomiten* désignant les chez les Inesleman des boules de mil pilé cru mélangé à de l'eau. Ces boules de mil étaient avalées avec de l'eau mélangée à un peu de lait caillé.

J. Drouin la comparaison avec les Vénus callipyges de la Préhistoire<sup>43</sup>. Pour hisser une femme gavée sur un chameau, il fallait la force réunie de plusieurs hommes. À pied, elles avaient de la peine à se déplacer, avançant d'un pas lent et lourd, en faisant osciller le corps de gauche à droite. Cette démarche nonchalante mais harmonieuse dans ses mouvements participait à l'élégance féminine et est encore très valorisée aujourd'hui, car elle témoigne d'un corps à la fois droit, fort et souple (*infra*).

Les commentaires qui ont été faits par E. Bernus et J. Drouin à propos de cette pratique parmi les Touaregs de l'Azawagh avancent plusieurs pistes d'analyse. Premièrement, ils soulignent que l'embonpoint des femmes fait partie intégrante de l'idéal de beauté et de séduction amplement décrit dans la poésie amoureuse<sup>44</sup>. Le corps de la femme gavée est l'incarnation même des valeurs attribuées au lait qui transmet son onctuosité à la chair, ainsi que sa douceur et sa blancheur à la peau. Même les vergetures (*šidaram*) provoquées, comme lors de la grossesse, par la distension des tissus cutanés, sont admirées au point que les femmes Inesleman évitaient de mettre du henné sur les poignets, afin de ne pas dissimuler ces marques jugées gracieuses.

Les auteurs remarquent ensuite que l'embonpoint reflète la richesse et le rang social du groupe, car le gavage n'était pratiqué que par les femmes qui pouvaient se permettre d'avoir un corps très opulent, incompatible avec les travaux domestiques dont se chargeaient les esclaves. En rappelant le danger physique que représente le gavage, les auteurs soulignent enfin que cette pratique rendait la fille nubile plus rapidement et permettait ainsi des mariages et des accouchements précoces, responsables de morts maternelles et de différentes maladies, dont des affections cardiaques et respiratoires.

C. Fortier (2000) qui s'est intéressée au gavage des femmes nomades en Mauritanie, avance également ces arguments relatifs au canon de la beauté, à la richesse et à l'honneur de la famille, ainsi qu'à la nubilité précoce. Mais elle va plus loin en disant que le gavage représente un élément essentiel dans le marquage de la différence des sexes et du contrôle de la sexualité féminine. En l'associant à la domination masculine, elle analyse le gavage des femmes comme

---

<sup>43</sup>Certains souvenirs d'enfance évoquent ce corps monumental des femmes. Tel cet homme qui, petit garçon, fut tellement impressionné par des fesses très proéminentes qu'il se demanda si la femme avait encore des sensations dans cette partie de son corps et la piqua avec une épine pour en avoir le cœur net.

<sup>44</sup>Voir à ce sujet de l'image de la femme dans la poésie touarègue les articles de P. Galand-Pernet, 1978, Hélène Claudot (1984) et J. Drouin (1987).



le prolongement de l'excision pratiquée sur les fillettes maures<sup>45</sup>. Excision et gavage seraient considérées en Mauritanie comme une socialisation nécessaire du corps et de la sexualité féminine, car la femme serait par nature incapable de maîtriser ses désirs. En rendant le corps de la femme immobile et passif, celle-ci est pour ainsi dire forcée à la vertu, car elle n'a plus la possibilité physique de « courir » les hommes et le risque d'engendrer des enfants illégitimes. Ensuite, C. Fortier établit un parallèle très intéressant entre l'apprentissage et l'incorporation des textes religieux par le garçon et l'incorporation du lait par la jeune fille, les deux actes étant analysés comme des épreuves respectivement masculine et féminine permettant de « développer la maîtrise de soi, la discipline et la persévérance ». Mais, selon elle, il y a concurrence entre l'apprentissage masculin du Coran et le gavage féminin, car celui-ci coupe court à son enseignement religieux. Les femmes n'apprennent ainsi que les rudiments nécessaires à la prière, car la femme savante n'est pas valorisée comme l'exprime cette phrase terrible disant qu'« on ne se couche pas sur le Coran » (p. 741). Par ailleurs, dans la région du Trarza, on craint que les femmes détournent ce savoir (sorcellerie) contre les hommes qui les maintiennent volontiers dans l'ignorance pour mieux asseoir leur domination.

#### *Gavage et façonnage de la femme idéale*

Bien que le gavage touareg soit comparable au gavage maure par sa pratique et son principe, celui de suralimenter la femme pour lui donner un corps obèse, les données touarègues nous invitent à l'interpréter différemment, quel que soit le jugement négatif que l'on est tenté de porter sur ce façonnage extrême du corps féminin et les dangers qu'il implique sur la santé et la vie des femmes gavées. Il existe indéniablement un lien entre le gavage et l'éducation féminine, lien qui est exprimé tel quel par les femmes touarègues de l'Azawagh. Mais tout d'abord, il faut souligner que le gavage n'est pas exclusif d'une éducation religieuse approfondie des femmes qui ont accès au savoir religieux et à l'enseignement. Certaines d'entre elles le poursuivent jusqu'à un stade poussé, sont capables de réciter le Coran en entier et connaissent par cœur les traductions et les commentaires du Livre en berbère. D'autres femmes, gavées dans leur jeunesse, enseignent l'écriture et la lecture du Coran aux enfants et sont spécialisées dans la confection d'amulettes et les écritures magiques,

---

<sup>45</sup>L'excision n'existe pas chez les Touaregs qui désapprouvent très fortement cette pratique.

notamment pour les talismans d'enfants. S'il est vrai qu'il était difficile pour les femmes d'étudier les textes pendant les années de gavage, elles avaient accès à l'étude des textes après cette période, ainsi que pendant leur mariage. Seulement, chez les Touaregs, y compris dans les tribus religieuses, il n'est pas impératif pour une femme d'accéder à un savoir religieux pour être socialement valorisée comme c'est le cas pour les hommes chez les Inesleman. Pour la gent masculine, l'apprentissage de la religion, comme l'apprentissage de l'art de la guerre, est nécessaire pour accéder à un statut de « grand homme ». Par contre pour être une « grande femme », la femme doit impérativement être détentrice des qualités fondamentales qui font d'elle une femme d'honneur, dont le portrait est celui décrit par H. Claudot-Hawad :

« (...) Le rôle de la femme est de faire rayonner le renom de sa maison en travaillant à entretenir et à harmoniser ainsi qu'à élargir les liens sociaux avec l'extérieur. Sa capacité de séduction et d'attraction, liée non seulement à sa beauté mais surtout à son esprit, à sa culture, à sa générosité, à son autorité naturelle, participe à sa réputation de femme remarquable. Autrement dit, le nombre de ses admirateurs, de ses protégés et de ses soupirants est une preuve supplémentaire de sa qualité » (H. Claudot-Hawad, 2000 : 3500-51).

Nous avons déjà parlé à plusieurs reprises des différentes qualités de la femme d'honneur, celle qui est comparée au pilier central de la tente (*tāmkayt*), qui possède l'*alḥurma* et beaucoup de *sarhaw*, *ələllu* et *aššak*, celle qui a du charme (*təgomast*) et qui brille dans les conversations amoureuses, celle qui a du cœur, de la générosité et de la compassion indispensable pour satisfaire à l'exigence du devoir de protection et d'hospitalité, celle qui possède une parfaite maîtrise de soi qui se traduit avec naturel à travers les différentes postures de la dignité féminine (*əzzəbun*), celle dont le corps reflète le parfait équilibre grâce auquel elle est capable de transmettre la vie et qui la rapproche du domaine du sacré, sans passer nécessairement par l'intériorisation des textes religieux.

La pratique du gavage au moyen du lait participe au façonnage de la femme idéale. Chez les Touaregs, il est certainement le pendant de l'incorporation des textes religieux, comme l'a souligné C. Fortier pour la Mauritanie, mais sans se situer dans un rapport hiérarchique par rapport au savoir religieux dont la femme serait quasiment exclue. Au contraire, le lait est un aliment féminin et sacré dont le surplus est versé, au même titre que l'eau bénite par des versets coraniques, dans les mares ou sur le tronc de certains arbres. L'incorporation

de lait en tant que substance sacrée et support de l'identité (*infra*) par la femme équivaut à l'incorporation des textes religieux. Chez les Touaregs, nous avons vu aussi que la consommation de lait agit directement sur le développement de l'intelligence, et le fait que les femmes en consomment davantage que les hommes expliquerait leur plus grande intelligence. Le gavage est ainsi censé rendre la fille intelligente et développer son esprit, essentiel pour son pouvoir de séduction au sens large du terme.

La pratique du gavage joue le rôle d'incorporation des valeurs relatives à l'honneur et façonne le corps féminin qui doit être à la hauteur d'une femme qui fait le poids. La première valeur est la vertu de la patience (*tazaydart*), qui permet de faire face à toutes les situations et de garder «le sang froid», pourrait-on dire, dans les situations où l'honneur est menacé. Le gavage est également censé apprendre à la jeune fille l'endurance (*zəmmerat*), ainsi que la souffrance (*arkanay*) qui permet de développer la compassion (*taḥanint*) face à la souffrance des autres. La notion de compassion est un élément essentiel pour la générosité féminine qui participe de sa capacité à faire la renommée d'une tente. Sur le plan physique, la compassion se manifeste par la sécrétion mammaire *azanza*, présente en grande quantité dans les seins de la femme gavée, même si elle n'a pas porté d'enfant. Grâce à l'absorption de grandes quantités de lait, le gavage transmet également la force (*assahat*) et donne de la résistance au corps, le protégeant ainsi des maladies<sup>46</sup>. Enfin, cette pratique apprend également à la femme à se contenir, à maîtriser «son âme» et ainsi ses sentiments et ses désirs. On retrouve ici l'idée du lait comme support de l'âme-souffle liée à la perception de soi et des mouvements de l'âme d'autrui. Ainsi, la femme gavée fait preuve de *takarakayt*, c'est-à-dire de la retenue qui est le corollaire de l'honneur sous sa forme dite *aššak*. «Le gavage préparait la femme à ses futures responsabilités» disent nos interlocuteurs, «cela initiait la femme à sa place dans la société, pour qu'elle fasse ce que l'on attend d'elle», à savoir être une femme digne de ce nom, une femme respectable. En tant que nourriture, transmettant la force qui réside dans la moelle des os, le lait assure au corps féminin sa stabilité associée à la droiture aussi bien

---

<sup>46</sup>Bien que le gavage provoque indéniablement des problèmes de santé, les femmes gavées interviewées affirment qu'elles n'étaient pas sujettes aux maladies comme les femmes d'aujourd'hui, car le lait renforce l'organisme et nettoie le corps de l'intérieur. En corollaire, le manque de lait est indexé comme responsable d'un affaiblissement général du corps des hommes et des femmes, exposés à de multiples maladies autrefois inconnues ou peu fréquentes.

physique que spirituelle. En même temps, le lait donne à la chair féminine volupté et souplesse qui se traduit dans la démarche lente des femmes de poids, caractérisée par des mouvements de basculement harmonieux des hanches<sup>47</sup>.

Dans le contexte touareg, l'immobilité de la femme gavée ne fait pas allusion au fait qu'elle ne puisse plus « se promener », à une nécessaire socialisation de la sexualité de la femme incapable de se maîtriser par nature. Au contraire, nous avons vu que chez les Touaregs, ce sont les hommes qui auraient plus de mal à se maîtriser sur ce plan que les femmes. L'engraissement du corps et son immobilisation renvoient plutôt à l'image de la femme-pilier capable de résister aux forces de l'extérieur. Il constitue un élément essentiel dans la construction de la féminité, préparant la fillette à son rôle de maîtresse de tente<sup>48</sup>. La coiffure qui inaugure cette période et l'accompagne jusqu'à la première attribution du voile est également explicite à ce sujet. En effet, elle est façonnée par des femmes remarquables dans le but de transmettre leur honneur et leur pouvoir d'attraction. Pour augmenter ce dernier, une femme remarquable peut aussi transmettre un de ses pagnes utilisés en sous-vêtements. Ce type de don est nommé par le même terme *təmaywant* que le don d'une natte de prière. La coiffure elle-même consiste en de multiples cercles concentriques autour de la tresse occipitale, support du *sarhaw*, mais aussi de l'*alhurma*, comme nous allons le voir dans la section suivante. Dans l'artisanat et la bijouterie touaregs, on retrouve ce motif des cercles concentriques qui représente précisément l'image de la tente.

---

<sup>47</sup>C. Figueiredo-Biton offre une description détaillée de cette démarche féminine qui témoigne de l'équilibre entre les hanches et la colonne vertébrale à laquelle les hanches offrent son assise. Le lait est par ailleurs censé assurer une bonne mobilité des os qui doivent être « mous ». Les hanches renvoient également à la complémentarité du féminin et du masculin, car elles représentent le point de rencontre entre le ventre, synonyme de parenté utérine, et le dos qui symbolise la lignée paternelle. On peut ajouter ici que l'étymologie du terme *ebatey* qui désigne dans la Boucle du Niger la lignée maternelle et le « lait d'*ebawel* » des femmes renvoie à la hanche (E. ag Sidiyène, 1994 : 149). De même, il faut souligner que le terme *tegazay* qui désigne le neveu ou la nièce utérine chez les Touaregs correspond dans le schéma corporel à la taille qui représente, peut-être davantage encore que les hanches proprement dites, la rencontre entre le ventre et le dos, et à la complémentarité féminin / masculin à l'image du couple frère-sœur.

<sup>48</sup>Cette image est intériorisée très tôt par les fillettes qui jouent avec des poupées féminines représentées uniquement en position assise (J.-P. Rossie, 1999). Pour les confectionner on utilise dans l'Azawagh un crottin d'âne, dont la forme rappelle celle des fesses féminines, dans lequel on plante une épine, recouverte d'un petit bout de tissu pour former la géométrie triangulaire caractéristique de la posture féminine.

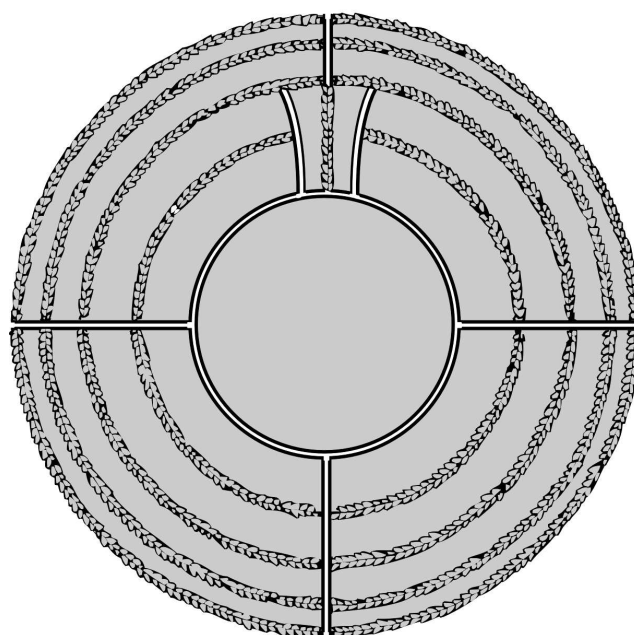


Figure 4.3 : La structure de la *iyaryawan* (dessin de Steffen Walentowitz).

Par comparaison avec la coiffure des jeunes femmes nubiles, la coiffure *iyaryawan* représente le pôle féminin, encore en dehors de toute conjonction avec le masculin symbolisé en revanche dans la coiffure des femmes adultes. Dans le langage métaphorique du tissage auquel renvoie le terme d'*iyaryawan* (au singulier, le terme *ayraw* désigne la natte qui recouvre le lit, cf. §4.4) et le terme consacré aux femmes célibataires, les tresses concentriques des fillettes en cours de gavage correspondent à la chaîne, tandis que les tresses transversales présentes dans la coiffure des femmes adultes représentent la trame. Enfin, à la construction progressive d'un corps féminin résistant, capable « d'épouser le vide » (expression empruntée à H. Claudot-Hawad, 2002b) fait écho l'élargissement progressif des orifices des oreilles dans lesquels on introduit des anneaux d'argent de plus en plus gros et de plus en plus lourds<sup>49</sup>.

Pour compléter cette analyse du rite du gavage, nous aimerions citer un conte qui illustre très clairement le lien entre construction de la féminité, éducation du corps et de l'esprit et gavage. Ce conte publié par A. ag Khamidun (1976 : 46-49) met en scène la femme idéale parvenant à résoudre un problème

<sup>49</sup>Comme le gavage, les jeunes femmes abandonnent aujourd'hui ces anneaux en argent, remplacés par des boucles d'oreilles en or faites souvent avec des pièces de monnaie anciennes. Celles-ci répondent uniquement à des soucis esthétiques et ont perdu toute symbolique liée à la gestion de l'altérité.

insoluble grâce au sable contenu dans le mil pilé cru consommé au cours d'une séance de gavage. Il relate l'histoire d'un homme à qui son père donna un étrange conseil avant de mourir : qu'il n'épouse que la femme capable de lui recoudre une meule en pierre coupée en deux. Le fils suit le conseil et erre de campement en campement, dans l'espoir de trouver cette femme. Mais toutes le prennent pour un demeuré et le renvoient aussitôt jusqu'à ce qu'il ait fait le tour de son pays. Juste au moment de perdre l'espoir, il se rend en compagnie de son forgeron dans un dernier campement lointain. Là encore, les femmes, qui sont en train de coudre une tente, se moquent de lui. Mais au moment de repartir, son forgeron est interpellé par une fille d'environ treize ans, en train d'avaler une portion de *tədda* avec l'aide de sa gaveuse (*təmadnayt*) :

« Elle regarda le forgeron lorsqu'il se mit en marche et l'appela. Il alla auprès d'elle et lorsqu'il arriva, elle lui dit : « Où est cette meule ? ». Il la lui donna. Lorsqu'elle la saisit, elle prit les grains de sable qui restèrent dans sa bouche après qu'elle ait avalé la *tədda* et les donna au forgeron. Elle lui dit : « Donne-les à ton maître et dis-lui : « Fais-moi des pièces (métalliques servant à rapiécer un récipient en bois fendu) et des clous avec ces grains de sable, apporte-les moi et je te réparerai ta meule. Mais, si tu ne me bricoles pas des pièces et des clous avec ces grains de sable, je ne te suivrai pas et je te rendrai ta meule » (p. 47)<sup>50</sup>.

L'homme comprend alors qu'il vient de trouver la femme dont son père lui avait parlé. Il obtient des parents de la fille l'autorisation de l'épouser, mais à condition qu'il s'installe avec celle-ci dans leur campement, au lieu de la ramener dans son pays. Dans la suite du conte, la femme lui fait comprendre au moyen d'une boule de graisse (*tadənt*) roulée entre ses mains bleutées d'indigo, qu'il n'est pas bon de demeurer trop longtemps auprès des beaux-parents. Elle lui tend la boule brillante, son époux l'admire et lui demande ce que c'est. Elle refuse de lui répondre et cache cette boule au milieu d'une bouse de vache. Après plusieurs jours, elle demande à son mari d'ouvrir cette bouse et de lui dire ce qu'elle contient. Il trouve un morceau de graisse pourri et malodorant et demande ce que c'est. Elle lui répond alors qu'il s'agit de la jolie boule bleue qu'elle compare au séjour auprès des beaux-parents. Au début, ceci est très bien, mais par la suite, les choses vont forcément se détériorer. L'homme comprend le message et ils décident alors de partir. Ils arrivent dans un premier campement où les gens ne se disputent pas, mais l'épouse déclare que c'est

<sup>50</sup>Notre traduction de l'extrait du texte uniquement publié en langue touarègue.

mauvais signe, car cela veut dire que les gens sont indifférents les uns vis-à-vis des autres et ne s'entraident pas. Après plusieurs jours de voyage, la femme décide de s'installer dans un campement où les gens se chamaillent et desquels ils peuvent par conséquent espérer de l'aide. Ils y vivent jusqu'au jour où l'amenokal tombe amoureux d'elle et décide d'évincer son époux, afin d'épouser la femme à son tour. Il prépare un guet-apens en invitant l'époux à faire un voyage en compagnie de ses hommes, lesquels sont chargés de le jeter dans un puits. L'homme accepte sous condition de consulter son épouse. Celle-ci approuve à condition que l'amenokal lui laisse le temps de préparer son nécessaire de voyage. Le chef donne son accord et la femme prépare de la nourriture, des outres à eau, des entraves, des cordes, des morceaux de peaux tannées et autres pièces pour réparer les sandales. Elle conseille à son époux de toujours rendre service à ses compagnons de voyage, en leur donnant à manger, à boire etc. Ce qu'il fit jusqu'à ce qu'ils arrivent au puits. Les compagnons décident alors de ne pas le tuer, car ils se sont attachés à lui, puis lui révèlent le funeste dessein du chef. Ils l'informent de leur intention de tuer l'amenokal dès leur retour, afin de l'introniser à sa place. Et c'est ainsi que l'homme devint un grand chef.

Ce conte témoigne très précisément des capacités de gestion de l'altérité de la femme gavée : grâce à son intelligence, elle trouve un époux qui la respecte, acceptant même de s'installer auprès de ses beaux-parents, c'est-à-dire acceptant que son épouse reste attaché à son propre groupe. Par la métaphore de la graisse qui, comme le corps de la femme, ne doit ni fondre, ni se détériorer (!), la jeune femme lui fait comprendre qu'il est temps qu'ils fondent leur propre tente à l'extérieur du campement d'origine. Après un certain temps passé dans leur campement d'adoption, l'homme est confronté à la rivalité du chef qui lui propose une expédition dans l'*æssuf*. Grâce au nécessaire de voyage et aux conseils de sa femme, celui-ci réussit à résister au danger et finit par devenir chef à son tour en ayant fait preuve de générosité auprès de ses compagnons. Ce conte dessine l'itinéraire idéal d'un couple : l'homme doit épouser une femme intelligente et respecter ses décisions et conseils grâce auxquels il va devenir un homme digne de ce nom, capable de « conquérir le vide ». De son côté, la femme doit, grâce au mariage, étendre le territoire et le pouvoir des siens en fondant et en consolidant une tente à l'extérieur.

Dans une variante de ce conte qui nous a été relatée par A. ag Khamidun à la lecture de son livre, la femme demande un délai de quarante jours afin de préparer les bagages de son mari. Or, nous avons vu que ce délai correspond à

la durée classique de la réclusion post-partum, ainsi qu'aux délais précédents une étape importante dans le développement du corps ou pendant le voyage de l'âme. Par analogie, on peut conclure que dans ce conte, la femme fait l'homme, comme elle fait l'enfant.

### 4.3.2 Le régime de l'accouchée et le régime du gavage

La ressemblance du régime alimentaire de l'accouchée avec celui du gavage réside dans le fait qu'il est composé d'aliments consommés en grandes quantités sur le mode de la déglutition. Le gavage assure un embonpoint important, tandis que le régime du post-partum permet à la femme de maintenir et de renforcer l'opulence du corps mis à l'épreuve de la grossesse et de l'accouchement. Avant d'aborder cette facette, il faut souligner cependant une différence fondamentale entre les deux régimes basés sur l'ingestion de lait et de mil, et dans le cadre de l'accouchement, également de viande. Ce qui distingue le régime de l'accouchée de celui de la femme gavée est que la première ne consomme que du mil cuit, tandis que la seconde ingurgite du mil cru sous forme de *tadda*. La raison de ce mode de préparation différent réside dans le statut thermique des céréales, car celles-ci sont « froides » quand elles restent à l'état cru et « chaudes » quand elles sont cuites. Or, comme l'accouchée perd de la « chaleur » en raison des lochies, il faut qu'elle consomme des aliments « chauds ». Pour cette raison, elle doit également consommer de la viande bouillie, et plus exactement du jus de viande qui a un caractère réchauffant. La viande est préparée sans sel, car celui-ci risque de provoquer des hémorragies<sup>51</sup>. Dans le régime du gavage, par contre, l'accent est mis sur le caractère refroidissant des aliments dont la viande, de nature chaude, ne fait pas partie contrairement au régime de l'accouchée. Si le lait frais consommé par l'accouchée est « chaleur »<sup>52</sup>, celui de la fillette gavée est « fraîcheur » car il est coupé d'eau. Ce caractère froid de l'eau fait que l'on conseille à l'accouchée de boire du lait frais et d'éviter de consommer de l'eau fraîche au même moment ou juste après. Dans l'accouchement de Zeinebou, nous avons déjà rencontré

---

<sup>51</sup>Nous analyserons la nourriture carnée dans le chapitre 5.2, car elle ne relève pas de la réactualisation du gavage, mais révèle un autre aspect symbolique de la réclusion post-partum qu'il faut rapprocher des pratiques sacrificielles.

<sup>52</sup>Chez les Touaregs de l'Adagh, le lait est plutôt « froid » (C. Figueiredo-Biton, 2001). Dans l'Azawagh, il est « chaud » à l'état frais, comme le montre aussi l'idée selon laquelle le nouveau-né doit boire du vrai lait, humain ou animal, juste après la naissance, afin que son palais ne se refroidisse pas.





Figure 4.4 : Jeune accouchée prenant sa bouillie du matin, Teggart, décembre 1997.

cette recommandation qui cherche à éviter la *tagnut*, maladie digestive qui peut provoquer l'infertilité. Les aliments du gavage, de par leur caractère refroidissant, participent à la construction de la féminité associée, comme chez les Touaregs de l'Adagh (C. Figueiredo-Biton, 2001), à la « fraîcheur » qui est également synonyme de vertus féminines comme la douceur, la patience, la lenteur des gestes et la parole mesurée. L'accouchée dont la vie est en danger en raison de la déperdition de chaleur doit au contraire consommer des aliments « chauds ». Parallèlement, elle est autorisée à prendre momentanément congé de ses responsabilités de femme-pilier pour prendre le statut d'un hôte. Ainsi, elle se situe plutôt dans le domaine de la masculinité, raison pour laquelle elle prend peut-être aussi place dans la moitié nord de la tente réservée habituellement à l'homme.

De même, la coiffure de l'accouchée renvoie à la notion de repos durant laquelle la femme est dispensée de ses devoirs de femme d'honneur et tend à mettre le pouvoir d'attraction de la femme en quarantaine, tandis que celle de la fille en cours de gavage a pour objectif de l'augmenter et participe à l'acquisition des capacités féminines indispensables à son rôle de femme-pilier. L'effet équilibrant du régime de l'accouchée vise cependant à terme le rétablissement de ces mêmes capacités de la femme qui doit idéalement sortir même renforcée de cette épreuve.

*Un régime alimentaire dissocié*

Si le régime de l'accouchée et celui du gavage relèvent d'une inversion sur le plan du statut thermique des aliments, ils sont en revanche identiques en ce qui concerne leur mode de consommation. Ils se ressemblent non seulement par le mode de déglutition, mais également par le fait que les aliments sont consommés de façon dissociée. En effet, si la femme mélange d'ordinaire le lait et le mil, essentiellement sous forme de bouillies diluées avec du lait frais ou de lait caillé, le régime du gavage et celui de l'accouchée préconisent de les consommer séparément. La finalité de ce mode de consommation relève de la nature sexuée des aliments, car le lait est considéré comme un aliment féminin, tandis que le mil représente une nourriture masculine rapportée des pays du sud. Pendant les années du gavage correspondant aux années de l'éducation féminine, la fille consomme ces deux aliments de façon dissociée. C'est seulement au terme de ces années, lorsque la fille recevra un voile de tête juste avant ses premières menstrues (cf. §4.4.1), qu'elle les consommera de façon mélangée, symbolisant sur le plan alimentaire la conjonction du masculin et du féminin. Lors de la réclusion post-partum qui refonde la distinction entre les sexes, afin de rétablir l'équilibre mis en question au moment de la naissance, la femme réactualise ainsi le mode de consommation de l'enfance où l'on inscrit, par le rite du gavage, la différence entre le masculin et le féminin dans le schéma corporel. Dans la vie de tous les jours, les femmes gavées gardent cette habitude de diluer le mil cuit avec du lait, frais ou caillé, et de le boire rapidement. Mais ce n'est pas le seul mode de consommation possible, tandis qu'il est exclusif dans le régime du gavage et dans l'alimentation des femmes en réclusion post-partum.

La nature sexuée et symbolique de l'alimentation est très marquée chez les Touaregs de l'Azawagh. À l'opposé de la femme opulente et suralimentée, il y a l'image complémentaire de l'homme sec qui mange tout juste à sa faim en laissant la plus grande part de nourriture, et avant tout le lait, aux femmes et aux enfants. Cette opposition sur le plan de l'idéal corporel correspond là encore aux rôles de la femme-pilier immobile à l'abri de la tente et de l'homme voyageur. L'embonpoint masculin est jugé comme honteux dans la société touarègue, d'où l'interdiction pour un homme de vider le récipient de nourriture. À l'âge où la fillette est suralimentée, le petit garçon circoncis commence, lui, à suivre les hommes adultes et adolescents dans leurs travaux pastoraux et déplacements loin de la tente. Durant ces années d'apprentissage, il est plutôt initié à la privation de nourriture. De même, il serait extrême-

ment déshonorant pour un homme de manger des nourritures préparées selon le mode féminin, comme le mil pilé cru et la bouillie. Il existe à ce sujet un conte qui met en scène un homme qui souhaitait ramener de la *tadda* à ses filles lors d'un voyage en pays haussa<sup>53</sup>. Sur le marché et loin des siens, il avait goûté du mil cru nommé *do* en langue haussa. Mais lorsqu'il a voulu en acheter, il confondit ce terme avec celui de *dodawa* qui désigne un condiment sous la forme d'une boule noire dégageant des odeurs fort désagréables. Au lieu de ramener de la *tadda*, il donna à ses filles cette préparation malodorante qu'elles confondirent avec des excréments. Voyant la surprise de ses filles, l'homme s'exclama que ce n'était pourtant pas ce qu'il avait mangé au marché, trahissant ainsi le fait qu'il avait goûté à cet aliment typiquement féminin. La comparaison avec des excréments montre la honte extrême (*asakor*) auquel ce père s'était ainsi exposé. Il en est de même de la bouillie qui renvoie au mode de consommation spécifiquement féminin par déglutition, incompatible avec le régime alimentaire et l'idéal de minceur masculins. L'opposition entre la nourriture féminine et la nourriture masculine renvoie ici à l'opposition entre l'humide et le liquide et le sec et le solide. Depuis les grandes sécheresses qui ont introduit de profonds changements sur le plan culinaire<sup>54</sup>, on peut aujourd'hui rencontrer des hommes en train de manger de la bouillie de céréales. Ce changement est expliqué par le manque de lait, obligeant à diluer le mil avec de l'eau et le peu de lait dont on dispose, masquant ainsi le manque. Cette façon de faire est interprétée par les Touaregs comme un signe évident de la disparition progressive de l'honneur (*aššak*) masculin et cette nouvelle attitude culinaire ne manque pas d'être l'objet de railleries.

Si le fait de consommer de la bouillie est jugé honteux de la part d'un homme, c'est parce qu'elle représente une nourriture féminine par excellence en raison du fait que la femme est autorisée en temps ordinaire à mélanger le mil et le lait pour former un aliment liquide. Or, les hommes mangent toujours les

---

<sup>53</sup>Conte recueilli auprès de K., quinquagénaire des Aytawari n Adghagh, Niamey, février 2003.

<sup>54</sup>On peut citer par exemple la consommation de riz blanc agrémenté d'une sauce à base de feuilles, de tomates séchées et de condiments. Ce plat est assimilé aux traditions culinaires des sédentaires et sa généralisation est expliquée en fonction du manque de lait et de beurre causé par la perte du cheptel durant les sécheresses. Nous avons un jour partagé avec des ex-combattants touaregs au nord d'In Gall une polenta de mil arrosée d'une sauce à base de feuilles de baobab. Ces ex-combattants ne disposaient d'aucun animal laitier et avaient surnommé leur préparation « Afrique en danger », s'excusant ainsi d'une manière humoristique du fait qu'ils étaient dans l'incapacité d'offrir du lait à une femme.

deux séparément. En effet, l'homme mange le mil seulement cuit sous forme de polenta (la « pâte », *aššink*). Cette polenta est versée dans un grand récipient en bois présenté en premier au mari après un temps de refroidissement qui rend le mélange solide. L'homme en prélève une certaine quantité, uniquement par cuillerée qu'il plonge ensuite dans un récipient à part contenant du lait. Lorsqu'il est tout juste rassasié, à peine le repas entamé, il laisse le plat à son épouse qui mélange ce qui reste pour elle et ses enfants. Cette façon différente de consommer le lait et le mil est la raison principale pour laquelle les hommes et les femmes ne mangent pas ensemble chez les Touaregs. De plus, les hommes mangent d'une manière extrêmement rapide, tandis que les femmes prennent leur temps.

Le fait que la femme est autorisée, contrairement à l'homme, à mélanger le lait et le mil pour en former un seul aliment sous forme liquide, doit être rapproché de sa fonction dans la procréation. En effet, si l'enfant est issu de la conjonction du sperme de l'homme et de la semence de la femme, la conception et la gestation ont lieu au sein de la tente-matrice où ces deux éléments émulsionnent et se développent ensuite grâce à la protection de l'abri utérin considéré comme un milieu frais et humide. Le caractère refroidissant du régime du gavage associé à la fertilité participe à la préparation des filles à cette fonction procréatrice. À cet endroit, il est intéressant de remarquer que le terme *adanay* qui désigne le gavage s'applique également au remplissage des outres, comme le remarque J. Drouin (1990) sans proposer une interprétation de cette donnée lexicologique. Or, nous avons montré dans le chapitre 3 que l'outre opère comme une métaphore de l'espace protecteur inviolable qu'est la matrice.

Il en est du même des récipients ronds en bois et à fond conique qui accueillent le lait et la nourriture. Ces objets font partie des ustensiles de cuisine qu'une femme acquiert de ses parents au moment de son mariage. Conformément à son rôle de maîtresse de tente, seule la femme détient le droit d'y recueillir le lait<sup>55</sup>, de les remplir de nourritures qu'elle offre ensuite à son mari, à ses enfants, à ses protégés et aux hôtes de passage. Le récipient comme métaphore du ventre féminin a été du reste exprimé dans une anecdote attribuée à Busarî, l'ancêtre des Aytawari. Interrogé sur ses mariages avec des femmes

---

<sup>55</sup>Au moment de la traite, l'homme utilise un bol de traite (*akabar*) spécifique qu'il apporte ensuite à la femme. Celle-ci recueille le lait dans un récipient à fond conique déposé sur un support (*tajikant*) conçu à cet effet. Ce support permet de conserver le lait en hauteur, comme tous les objets sacrés qui ne doivent pas toucher la terre.

esclaves dont certains craignaient qu'ils pouvaient faire perdre aux Aytawari leur identité, il avait répondu : « Le lait au fond d'un récipient conserve sa couleur blanche ». Cette image fait allusion au récipient en bois traditionnellement noirci par la pyrogravure. Il représente ici le ventre de la femme esclave, tandis que le lait et la couleur blanche renvoient à la noblesse. À la lumière de ce que nous savons sur les théories de la procréation chez les Touaregs de l'Azawagh, l'enfant hérite dans le cadre de cette union avant tout de l'identité du père, dont la semence constitutive de l'enfant est plus forte sur le plan de l'identité consubstantielle que celle de la mère d'origine servile. L'utérus fait office d'abri protecteur du fœtus à l'image du récipient qui conserve le lait.

Dans cette perspective, on saisit la raison symbolique pour laquelle l'homme ne mélange pas les aliments, car la conjonction du masculin et du féminin est du domaine de la femme. Cette fonction ne s'exprime pas seulement dans la procréation, mais également dans les représentations autour de la tente, espace féminin qui remplit une fonction intégratrice dans le cadre du mariage et des rites de l'hospitalité. La tente est l'abri de l'homme qui, sans femme, est condamné à rester dans l'*əssuf* et ne peut être un homme digne de ce nom. Comme le dit un autre proverbe qui témoigne bien de la fonction stabilisatrice de l'épouse : « La femme est la ceinture du pantalon de l'homme ». Ces explications éclairent en retour la seule exception qui est faite au régime culinaire dissocié de l'homme et à son interdiction de consommer de la *tədda*. Il s'agit de la préparation *ayajara* que les femmes donnent aux hommes pour se nourrir lors d'un long voyage ou au cours d'une caravane. Cette préparation représente un aliment complet, car il contient du mil pilé cru, des dattes et des fromages pilés, le tout étant mélangé simplement avec de l'eau, ainsi que du lait caillé si disponible, juste avant la consommation. Elle est aussi complète sur le plan symbolique, car l'*ayajara* contient des aliments féminins et masculins, « froids » et « chauds » en équilibre. Loin de la tente et du refuge des siens, l'homme voyageur exposé à la solitude et aux dangers de l'*əssuf* est ainsi autorisé à consommer une préparation contenant non seulement une nourriture féminine par excellence, mais qui se présente aussi sous forme de mélange. Il faut cependant nuancer le fait que l'homme consomme ici de la *tədda* proprement dite, car le mil pilé cru n'est pas avalé tel quel comme le font les femmes, mais dilué dans de l'eau. Le mil pilé cru de l'*ayajara* se rapproche ici davantage des *šizomiten*, petits pains fait avec de la *tədda* mouillée

que les femmes distribuent en aumône aux enfants qui intercèdent pour les défunts dans l'au-delà<sup>56</sup>.

En ce qui concerne les régimes dissociés du gavage et de l'accouchée, ils représentent une nécessaire disjonction du féminin et du masculin. Permanente dans la nourriture masculine à l'exception du voyage, cette disjonction fait partie intégrante des rites qui participent à la construction de la féminité dans sa capacité de gestion de l'altérité (conjonction ritualisée dont nous reparlerons dans le sous-chapitre suivant) au moment du gavage d'une part, et qui rétablissent ces mêmes capacités après une naissance représentant l'irruption par excellence de l'altérité, au moment de la réclusion post-partum d'autre part. Dans cette perspective, il est intéressant de remarquer que la *tadda* intervient comme remède contre les accouchements difficiles provoqués par des actes masculins vexants ou déshonorants (*takma*). Aliment masculin consommé sur un mode exclusivement féminin, la *tadda* renforce les capacités des femmes à affronter l'extérieur (disjonction), tandis que le lait, aliment féminin, transmet la force et participe au développement des valeurs féminines comme la compassion et la générosité, indispensables à la fonction intégratrice (conjonction) des femmes. Ensemble, la suralimentation dissociée en lait et en mil au moment du gavage et durant la réclusion post-partum — abstraction faite des différences sur le plan thermique des aliments — transforme le corps féminin en un corps de résistance immobile ou le rétablit comme tel. Ainsi la femme peut jouer son rôle de femme-pilier, à l'image du pilier central de la tente qui lui permet de remplir sa double fonction d'abri protecteur contre l'extérieur et de refuge intégrateur indispensable à la vie.

### 4.3.3 Dimensions identitaires de la nourriture féminine

#### *Incorporer une « nourriture de soi »*

On constate donc qu'il ne s'agit pas ici d'une simple analogie formelle entre le corps immobile de la femme de poids et la stabilité du pilier central. Le thème du corps résistant se traduit à travers d'autres composantes identitaires de la nourriture dont nous venons d'analyser les composantes sexuées. Il faut d'abord souligner que l'embonpoint de la femme est obtenu grâce à

---

<sup>56</sup>Chez les Inesleman, ce sont les femmes surtout qui distribuent les aumônes qui participent à la gestion féminine du monde invisible. Les *šizomiten* ne sont donnés que par les femmes dans l'objectif d'accroître leur *sarhaw*. Nous développerons ces questions dans le chapitre 5.

ses propres animaux laitiers et à la nourriture, lait et mil, de ses parents. La femme se constitue ainsi une réserve physique qui renvoie au principe de l'autonomie économique féminine chère aux Touaregs. Nous avons vu que la jeune mariée emmène non seulement sa tente et son mobilier qui constituent le foyer, mais aussi un troupeau personnel. Même si le mari a obligation de nourrir son épouse, elle préfère en pratique boire le lait de ses propres animaux. Cette pratique n'a pas simplement trait à l'indépendance de la femme vis-à-vis de ses alliés, mais va plus loin, car même le lait animal est en rapport avec l'identité consubstantielle de la personne. En témoigne déjà le rituel du frottement du palais pour lequel on utilise, en l'absence d'une nourrice convenable, du lait provenant d'une laitière, chamelle par exemple, « née dans le campement », c'est-à-dire une chamelle dont on connaît les origines et pour laquelle on conserve une mémoire généalogique. Ses animaux sont souvent les descendants d'une femelle laitière instituée en don *al ḥabus* ou « lait vivant » (*ax iddaran*) par un ou une ancêtre mémorable, transmis à un réseau de parenté cognatique suivant le même principe des « sorties » de l'ancêtre prestigieux analysé dans le chapitre 3<sup>57</sup>. Dans d'autres groupes, cet aspect identitaire du lait se traduit à travers le principe du « lait vivant » ou lait d'*ebawel*, constitué entre autres de laitières transmises par les femmes exclusivement. La consommation de leur lait participe à la perpétuation de l'identité du groupe et de la parenté utérine. Chez les Touaregs de l'Azawagh, il n'existe pas de biens collectifs d'*ebawel* transmis en ligne utérine exclusivement. Mais nous avons néanmoins constaté que les animaux hérités par les frères restent souvent en usufruit chez leurs sœurs, car il serait honteux de vouloir séparer les biens de la maisonnée individuellement.

Compte tenu de cet aspect identitaire du lait, le gavage des femmes par le lait de la famille d'origine n'est pas fortuit. La nourriture de l'accouchée comme réactualisation du gavage relève de la même logique selon laquelle la femme incarne au sens littéral du terme l'identité du groupe. Le fait d'incorporer

---

<sup>57</sup>Le temps nous a manqué pour effectuer une enquête conséquente sur les modalités précises de transmission de ces biens et de l'héritage en général. Ce domaine est extrêmement complexe, car il conjugue le droit islamique et le droit coutumier au sein d'un système de parenté cognatique. De plus, les sécheresses ont décimé une grande partie de ces animaux. Mais il serait très intéressant d'investir ce domaine d'une manière systématique pour approfondir à la fois l'étude du système de parenté et d'alliance et les aspects identitaires de la nourriture lactée en rapport avec la construction des identités consubstantielles de la personne.

essentiellement « la nourriture de soi » s'exprime aussi dans le sort réservé aux dons qui sont rituellement offerts par le mari à son épouse, dont par exemple le don nuptial (*taggalt*). Les animaux qui le composent restent auprès de la famille de celle-ci et ne servent pas à la nourriture quotidienne de l'épouse (voir aussi H. Claudot et M. Hawad, 1987). De même, tous les biens en nature (céréales, sucre, thé, tabac) et même les vêtements, chaussures et petits objets (aiguilles, encens) donnés par le mari à l'occasion de la cérémonie d'*azalay* (la « séparation »), au terme de laquelle l'épouse rejoint le campement de son époux, sont en principe redistribués aux protégés de la mariée et de sa famille. Ils ne servent donc pas directement à entretenir l'épouse qui affiche au contraire qu'elle peut fort bien s'en passer<sup>58</sup>.

Si le lait utilisé dans le régime de l'accouchée provient des animaux de l'épouse et / ou des animaux de sa famille, le mil consommé est aujourd'hui celui que lui fournit son mari. Cette situation est due à la pénurie alimentaire qui sévit régulièrement, surtout à la période de la saison sèche. Mais, autrefois, la famille disposait d'une réserve de grains suffisante pour nourrir l'accouchée, tandis que les céréales provenant du mari entraient également dans le circuit de la redistribution. Quelle que soit la provenance de la nourriture céréalière, les bouillies de l'accouchée sont le plus souvent préparées, comme autrefois la nourriture en générale, par une femme d'origine servile rattachée à l'épouse et à sa famille. À ce stade, il est intéressant de remarquer que si la femme prépare aujourd'hui elle-même les repas ou dispose pour cela d'une jeune domestique rémunérée, les nourritures de l'accouchée sont souvent préparées encore par une femme d'origine servile expérimentée, rattachée à la famille de la femme<sup>59</sup>. Ce service donne lieu à des récompenses et ne doit pas être interprété comme une survivance de l'esclavagisme. Au contraire, préparer la nourriture de l'accouchée comme l'accompagnement de la parturiente au moment de l'accouchement et la participation aux rites de naissance, comme aux rites du mariage, du deuil etc., sont un moyen de rappeler que les descendants des anciens esclaves font toujours partie de la famille et de raviver ces

---

<sup>58</sup>Nous parlerons de la nourriture carnée de l'accouchée dans le chapitre 5, dans le sous-chapitre 5.2. consacré aux sacrifices autour de la naissance.

<sup>59</sup>Nos données proviennent ici des grandes familles Inesleman, celles qui possédaient autrefois de très nombreux esclaves et qui entretiennent des relations familiales avec eux jusqu'à aujourd'hui.



liens en dehors de toute relation de dépendance actuelle. Nous en avons vu un exemple au moment de l'accouchement de Zeinebou<sup>60</sup>.

Sur le plan culinaire, l'on préfère de loin que ce soit un membre familial d'origine servile qui prépare la nourriture de l'accouchée, car seule une femme proche de l'accouchée, à qui on accorde toute sa confiance et dont on connaît le savoir-faire en la matière, est jugée être à même de piler et de faire cuire le mil convenablement. Car toute l'efficacité curative et préventive de la nourriture de l'accouchée réside dans l'art du pilage rapide, propre et fin, ainsi que dans l'art de sa cuisson. À défaut d'une femme d'origine servile, ce sont aujourd'hui les parentes proches de l'accouchée qui se chargent de ce service.

Il en est de même pour la traite des animaux laitiers, confiée autrefois à un homme esclave appartenant à l'épouse. Aujourd'hui encore et moyennant salaire, on fait appel pour la traite, mais aussi pour la garde des animaux, aux descendants d'esclaves, ceux qui connaissent les animaux de la famille, savent les traire et qui ramènent le lait sans tarder. La traite des animaux doit être déléguée à des personnes de confiance, car le lait peut se détériorer au contact d'une personne maladroite et surtout mal intentionnée à l'égard de la famille.

#### *Un corps féminin immuable*

Aussi bien la provenance des aliments (lait surtout), que les processus de leur production et de leur transformation (lait et mil), font de la nourriture un support de l'identité de la famille d'origine que la femme incorpore au moment du gavage et préserve par l'acte quotidien de se nourrir. Si la pratique du gavage a disparu, et si l'indépendance économique de la femme s'est considérablement réduite en raison de la paupérisation de la société touarègue, cette dimension identitaire de la nourriture féminine subsiste au niveau de l'alimentation lactée et du régime de l'accouchée qui sont au cœur de la reproduction de la société. Ils touchent à des principes structurels de l'organisation sociale qui reste fondée chez les Inesleman, en dépit de l'idéologie agnatique sur le plan de l'identité consubstantielle (ancêtres masculins), sur des valeurs féminines. La femme garantit la pérennité de cette identité dont la permanence s'inscrit dans l'immobilité et la plénitude du corps féminin, qui ne doit en aucun cas

---

<sup>60</sup>On pourrait citer ici bien d'autres exemples. Lorsqu'une femme est par exemple obligée pour des raisons de santé d'accoucher loin de sa mère, celle-ci peut se faire représenter par une femme d'origine servile rattachée à la famille et qui va accompagner la parturiente qu'elle a par ailleurs souvent elle-même nourrie au sein lorsqu'elle était petite.

diminuer dans les situations par excellence de conjonction du masculin et féminin que sont le mariage et la naissance. Avant d'illustrer par l'intermédiaire de l'analyse du rite des relevailles, le traitement symbolique et rituel du corps féminin relatif à la conjonction du féminin et du masculin, nous aimerions ajouter quelques réflexions supplémentaires autour de l'immuabilité du corps féminin à travers d'autres représentations et pratiques relatives à l'alimentation des femmes.

L'une des raisons avancées par les femmes touarègues de l'Azawagh pour expliquer l'importance de disposer en toutes circonstances du lait provenant de leurs propres animaux, est la crainte de la maladie d'*anayu*. Cette maladie est provoquée par la rupture de l'équilibre physiologique dû à une rupture des habitudes alimentaires. Elle se manifeste par une multitude de symptômes comme des maux de tête, des affections cutanées, des congestions nasales et autres manifestations classées par la médecine allopathique (dans le cadre de consultations au dispensaire, par exemple) parmi les allergies. Le déséquilibre des habitudes alimentaires provoque également un manque d'appétit et instaure ainsi un cercle vicieux, avec des conséquences néfastes sur l'équilibre génésique des femmes. Les hommes peuvent également être atteints d'*anayu*. Mais si cette maladie est couramment admise pour les femmes, le fait qu'un homme en souffre est connoté négativement, car un homme est en principe habitué aux ruptures alimentaires. Un homme qui se respecte ne craint pas cette maladie incompatible avec le rôle de l'homme voyageur. Le fait d'en être atteint signifie que l'homme est resté longtemps sur place, inversant ainsi les rôles masculins et féminins.

Pour une femme, en revanche, il est tout à fait normal que son organisme réclame la même nourriture, de même nature, préparée par les mêmes personnes, tous les jours de façon identique et en quantité constante. Ainsi, même le fait de boire une eau à laquelle elle n'est pas habituée peut provoquer l'*anayu*. C'est la raison aussi pour laquelle une femme peut ne pas observer le jeûne du Ramadan, sans être stigmatisée comme une mauvaise musulmane. La crainte de l'*anayu* justifie non seulement le fait que la femme consomme toujours le lait des ses propres animaux, mais aussi le fait qu'elle amène ou se fait envoyer systématiquement ses repas ou son lait chez les femmes où elle est en visite<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup>Cette règle fut appliquée à notre cas. Lorsque nous passions la journée chez une femme pour les fins de l'enquête, notre famille d'accueil à Abalak nous envoyait souvent un repas ou le conservait au moins jusqu'à notre retour.

Chez les Inesleman de l'Azawagh, les femmes ont en plus cette particularité de s'enrouler dans une grande natte quand elles se déplacent à l'extérieur. Nous allons analyser plus en détail cette pratique dans le sous-chapitre suivant (§4.4.2), mais remarquons dès à présent que les femmes disposent ainsi à tout moment d'une natte propre tout en étant chez les autres. À l'occasion des fêtes comme la nomination d'un enfant, il n'est pas rare de voir que les femmes s'assoient directement sur leurs nattes à elles et non pas sur celles des hôtes. Ces éléments montrent que l'hospitalité féminine est différente de l'hospitalité masculine. Contrairement aux hommes qui se placent entièrement sous la protection d'une tente, les femmes, en emmenant aussi bien leur propre nourriture que leur propre natte, c'est-à-dire les éléments essentiels de l'hospitalité en milieu nomade, n'intègrent jamais complètement l'espace de l'autre. Ceci ne signifie pas que l'on n'offre rien aux femmes. Au contraire, la bienséance touarègue veut que l'on égorge un animal pour elles, qu'on leur offre du lait et de l'eau, ainsi qu'une natte et un coussin pour se reposer, mais en dernière instance, la femme affiche toujours son indépendance potentielle vis-à-vis de l'hôte, comme vis-à-vis des alliés. Nous rejoignons ici le registre de l'immobilité féminine, car même en se déplaçant de façon très temporaire, la femme emmène toujours un rudiment de tente : la natte, la nourriture et autrefois une ou deux esclaves qui l'accompagnaient, tenant la natte à chacun des déplacements féminins à pied. Ces faits démontrent encore une fois que la femme représente le centre qui, lors de ses déplacements, se déplace avec elle.

C'est dans ce contexte que s'inscrivent également certaines pratiques de compétition alimentaire. Les femmes d'un même campement organisaient autrefois des réunions durant lesquelles elles consommaient de la *tadda*. Chacune apportait son propre mil pilé cru et les femmes rivalisaient entre elles pour déterminer celle qui pouvait en avaler le plus et le plus rapidement. Les commentaires et plaisanteries autour de l'embonpoint du corps allaient bon train durant ces joutes alimentaires qui relèvent de la compétition d'honneur dont le corps sert de mesure. Ces joutes étaient agrémentées par la consommation de lait caillé dans lequel les femmes faisaient macérer pendant plusieurs jours des fruits rouge de l'arbre *tadant* (*Boscia senegalensis*) ou celui nommé *tarakat* (*Grewia tenax*). Cette boisson (*zayək*), exclusivement consommée par les femmes, était censée les aider à grossir, mais son taux d'alcool dû au processus prolongé de fermentation avec adjonction de fructose laisse soupçonner quelques effets secondaires peu orthodoxes. Elle a aujourd'hui disparue, comme les concours de *tadda* destinés également à entretenir l'embonpoint féminin. En

milieu nomade, nous avons encore observé des réunions similaires durant lesquelles les femmes consommaient collectivement du manioc pilé séché (*gari*), arrosé d'huile d'arachide. Cependant il ne s'agissait plus d'un concours proprement dit, mais du partage de ce qu'elles appelaient par boutade la « *tadda* de la faim », dans l'espoir de faire grossir un peu des corps qu'elles trouvaient honteusement amaigris. La disparition des concours de *tadda* ne s'explique pas seulement par la pénurie alimentaire, mais aussi, comme le déplorent les vieilles femmes, par le fait qu'aujourd'hui, « les jeunes filles ne savent plus manger ». Non gavées, elles ne maîtrisent pas le mode de consommation par déglutition. Pour la même raison, peu de femmes parviendraient aujourd'hui à avaler les récipients pleins de bouillies lors de la réclusion post-partum et auraient de ce fait du mal à récupérer. Les maladies maternelles, comme l'anémie, la diminution du lait attribuée au manque de sang, ainsi que le retour précoce des règles qui engendrent à leur tour des grossesses rapprochées, sont en partie expliquées par la faiblesse généralisée du corps féminin exposé à la maladie d'*anayu* en général<sup>62</sup>, et par une alimentation insuffisante ou mal gérée au moment de la période post-partum en particulier. Le corps féminin ne parvient plus à incarner ni la force, ni la stabilité, et témoigne à lui seul de l'ébranlement actuel de la société touarègue et de son avenir incertain.

## 4.4 Les relevailles : une conjonction ritualisée du féminin et du masculin

### 4.4.1 Les relevailles au sein des rites de passage féminins

Le sous-chapitre précédent a montré que l'établissement du pouvoir féminin d'incarner la stabilité, le point d'ancrage, de la société par l'intermédiaire du gavage de la jeune fille et son rétablissement au moment de la réclusion post-natale, passe nécessairement par une disjonction du masculin et du féminin. À l'autre extrémité, cette disjonction ritualisée a pour corollaire la conjonction ritualisée du féminin et du masculin au moment des relevailles. Dans le chapitre 2 nous avons décrit l'essentiel des rites et gestes pratiqués le jour des

---

<sup>62</sup>Parmi les médicaments que les femmes touarègues sollicitent auprès de l'ethnologue, figurent souvent à côté des antalgiques et des antipaludéens, des antihistaminiques contre la maladie d'*anayu*. Les accouchées demandent en plus des vitamines et du fer pour pallier le manque d'appétit et le manque de sang. Celles qui peuvent se le permettre d'un point de vue financier, essaient également de se procurer du lait en poudre enrichi en vitamines, ainsi que des farines de maïs pour constituer les bouillies.

relevailles nommées *agamad n amzor*, c'est-à-dire « la sortie de naissance / des lochies », en touareg. Ces rites consistent essentiellement en la purification et la préparation du corps de la nouvelle mère en vue de sa ré-agrégation dans la communauté, qui se traduit par sa reconduite vers le campement ou la maison de son mari. Parallèlement, elle marque la reprise de la sexualité conjugale. Sur ce registre très général, les relevailles en milieu touareg représentent la troisième phase classique des rites de passage consacrant la femme dans son nouveau statut de mère après avoir été recluse pendant de longues semaines et astreinte aux restrictions spécifiques aux accouchées. Ce qui distingue en revanche les relevailles chez les Inesleman de l'Azawagh est que cette préparation rituelle féminine est exactement la même que celle qui préside à la cérémonie du premier voile de tête féminin, à la cérémonie de mariage, aux rites préliminaires à la reconduite de l'épouse après chaque séjour de celle-ci dans son campement ou sa maison d'origine, à la sortie de la réclusion de divorce et de la réclusion de deuil. Autrement dit, l'ensemble des rites de passage féminins s'agencent autour d'un même noyau rituel, que ceux-ci concernent une jeune femme célibataire entrant dans la vie d'adulte, une femme mariée, une jeune mère, une femme divorcée ou une veuve, c'est-à-dire une femme avec ou sans époux, avec ou sans enfants. À chacun de ces moments du cycle de vie d'une femme, celle-ci est coiffée par la plus belle des coiffures dite *sanatat*, fardée par trois traits d'antimoine sur l'œil droit et deux traits sur l'œil gauche, apprêtée par du henné posé sur les mains et les pieds, habillée de pagnes et tuniques neufs, voilée par un voile d'indigo et drapée d'un voile blanc, parée de chaînes d'or prêtées par des femmes remarquables, protégée par une amulette nouvellement confectionnée, et chaussée d'une nouvelle paire de sandales en cuir rouge<sup>63</sup>. À chacune de ces étapes, le traitement rituel de la femme est strictement identique et consiste à faire paraître la femme dans l'apparat de la Femme d'honneur par excellence.

#### *La cérémonie d'attribution du premier voile*

Suivant la finalité de chacun des rites de passage, d'autres gestes symboliques accompagnent néanmoins cette préparation rituelle. Nous donnerons ici l'exemple de la cérémonie d'attribution du premier voile de tête féminin parce qu'il est particulièrement instructif pour éclairer le rite des relevailles. Puis, nous parlerons des rites de sorties de divorce et de veuvage dans la sec-

---

<sup>63</sup>L'ensemble des voiles et des vêtements est donné par le père de la jeune fille.



Figure 4.5 : Jeune femme recevant son premier voile, Abalak, Septembre 1999.



Figure 4.6 : La femme d'honneur bénit la jeune femme à la fin de la cérémonie.

tion suivante. Cette cérémonie du voile (*əsəwər*, « le fait de faire porter (le voile) », « voile de tête (pour femme) ») a souvent lieu un jour de fête, comme par exemple un jour du sacrifice de la *tafaskay* ou à la fin du carême. Nous avons également observé une cérémonie du voile qui avait lieu simultanément avec la sortie de réclusion post-partum de la grande sœur, soulignant ainsi le parallélisme existant entre ces deux rites de passage féminins.

Une fois coiffée, fardée et apprêtée par la forgeronne, une jeune fille se voit remettre les trois chaînes en or, puis son premier voile de tête en indigo (*aləššaw*) par une femme remarquable, en principe la même que celle qui lui a tracé la structure initiale de la coiffure *iyaryawan*. Celle-ci le lui fait maintenir par un bandeau, mais peut aussi coudre le voile sur la petite tresse *angor* au milieu du front, afin que le voile reste en place durant sept jours, sans jamais tomber. Elle lui recouvre également les épaules d'un voile blanc (*əsəgər*) qui fait partie intégrante du costume féminin<sup>64</sup>.

Une fois les voiles installés, la femme remarquable maintient le voile de tête fermé au niveau du menton et donne une série de conseils à la jeune fille. Ces conseils ont trait aux comportements et aux qualités exigés d'une jeune femme désormais adulte, et qui feront d'elle une *tamankayt*. Le fait de tenir fermement le voile au moment de cet épisode montre que cet attribut vestimentaire féminin renferme symboliquement ces mêmes vertus. Tout d'abord les conseils concernent l'usage du voile lui-même, servant à se dissimuler des hommes avec lesquels la jeune femme entretient désormais des relations d'évi-

<sup>64</sup>On appelle aussi les voiles féminins par le terme *ifərwān*, sg. *afər*. Pour les distinguer des pagnes nommés du même mot, on dit « voile du haut » (*afər wān afala*) et « pagne du bas » (*afər wān eres*).

tement, fussent-ils des cousins (« frères ») qu'elle fréquentait encore librement la veille (cf. §4.4.2). Ils concernent également l'usage de la natte lors des déplacements féminins hors de la tente, puis les postures du corps lorsque la femme est en situation de représentation. La femme remarquable rappelle également à la fille le code de l'honneur et les gestes qui s'y réfèrent, comme la parole mesurée, la maîtrise de soi (« voiler son âme »), la générosité et la compassion pour protéger les faibles, ainsi que les principes fondamentaux de l'hospitalité (*irušan*<sup>65</sup>). Elle donne également des conseils à la fille, afin que celle-ci préserve son équilibre génésique, comme ne pas se laver durant ses règles, rester recluse pendant une période de sept jours et ne pas rester en contact avec le sol chaud hors de la tente. Enfin, elle énumère les cinq piliers de l'islam (la profession de foi, la prière, le jeûne, le pèlerinage et l'aumône), car la cérémonie du voile marque également le début d'une vie religieuse active, dès que la fille a ses premières règles<sup>66</sup>. Chez les Inesleman de l'Azawagh, l'attribution du voile de tête féminin doit en effet précéder les règles dont l'apparition est nommée par la périphrase « il y a le jeûne sur elle » (*iwar-tat iżum*). L'attribution préalable du voile aux premières menstrues montre que ce ne sont pas celles-ci qui marquent la maturité de la fille désormais en âge de procréer. Au contraire, chez les Touaregs, ce n'est pas l'ordre biologique qui prime dans la définition de la féminité, mais celle-ci est culturellement construite pendant les années de gavage et d'éducation<sup>67</sup>. L'ordre biologique suit l'ordre culturel et traduit sur le plan physiologique les capacités féminines de la gestion de l'altérité dont fait partie, sans en représenter irréductiblement la fonction ultime, la fonction procréatrice au sein du mariage. Par ailleurs, en attribuant le voile de tête avant les premières règles, les Inesleman de l'Azawagh cherchent à éviter

<sup>65</sup>On peut émettre l'hypothèse selon laquelle ce terme, désignant des actes marquant le respect envers l'hôte, constitue le pluriel du terme *awšərəf* qui connote l'idée de respectabilité contenue dans le terme arabe *šarif* qui désigne un descendant du Prophète. Dans le langage poétique, les jeunes hommes sont parfois nommés *oršan*.

<sup>66</sup>Cet épisode de conseils a aujourd'hui disparu du rituel du voile. Nous avons interrogé des femmes voilées, ainsi que les femmes d'honneur qui sont spécialisées dans l'attribution du premier voile sur le contenu des conseils donnés.

<sup>67</sup>Par ailleurs, le gavage contribue à l'apparition précoce des règles (P. Bonte, communication personnelle). Dès que la fille a ses menstrues — entre 10 et 12 ans — la famille peut attacher son mariage au cours d'un rituel de fiançailles nommées *abəbədərəbədər*, en référence au tambour que jouent les femmes des artisans à cette occasion, afin d'annoncer l'événement. Si la fille se marie très jeune, elle ne rejoint par contre son mari que quelques années plus tard.

de rendre cet événement public. Réduire le voile à sa signification sur le plan physiologique risquerait en effet de provoquer la honte chez la jeune fille<sup>68</sup>.

Si la fille est surprise par l'apparition de ses règles avant de porter le voile, on dit que «sa tunique est déchirée» (*terezay n takatkat*). Cette métaphore de la tunique déchirée illustre la fonction protectrice du voile, couvrant une chevelure féminine qui se charge de sacré dès l'émanation du sang féminin résultat d'une transformation de sa semence. Sans cette protection, la fille est comme exposée à l'extérieur, domaine du profane qui s'y infiltre comme dans une brèche.

#### *Les visites nocturnes comme rituel d'hospitalité*

L'attribution du voile (entre 12 et 14 ans, voire avant chez les filles gavées) marque chez la jeune fille le moment à partir duquel elle peut être courtisée par des hommes et recevoir des admirateurs en visite nocturne, sous la tente de sa mère. Chez les Touaregs de l'Ahaggar (C. de Foucauld, 1951, t. IV : 1854 ; P. Pandolfi, 1994), on dit qu'au moment de la prise du voile, la jeune fille entre dans l'état d'*asri*, terme qui désigne le flirt dans l'Azawagh. La tradition des cours amoureuses chez les Touaregs a été décrite par plusieurs auteurs<sup>69</sup>. Très codifiées, ces rencontres font partie intégrante de l'éducation sentimentale et sexuelle des jeunes gens, avant d'entrer dans la vie conjugale. Même si la fille se marie très jeune, c'est-à-dire vers l'âge de douze ans, la cérémonie de mariage n'a pas lieu immédiatement après les fiançailles, mais parfois même seulement une année ou plusieurs années plus tard. Or, avant la cérémonie d'*azalay*, le mari rend visite à son épouse, mais en respectant les mêmes codes qu'un simple ami intime (*emāri*). Ces codes exigent d'abord la discrétion. L'homme ne se rend auprès de sa belle qu'à une heure avancée de la soirée, lorsque tout le campement est endormi, et doit quitter les lieux avant le lever du jour. Il n'est pas rare que les hommes parcourent plusieurs dizaines de kilomètres et plus, à chameau ou à pied, pour aller à la rencontre d'une femme. Ces voyages noc-

---

<sup>68</sup>Chez les Kel Ewey, la prise du voile et les premières règles sont également dissociées (S. Rasmussen, 1991). Dans l'Ahaggar (P. Pandolfi, 1994), chez les Kel Adagh (C. Figueiredo-Biton, 2001) et chez les Kel Aïr (données personnelles), les deux événements coïncident. Les femmes de l'Aïr nous ont dit d'avoir éprouvé de la honte lorsqu'elle commençait à porter le voile en raison de l'association voile-règles. Dans les premiers jours suivant la cérémonie, elles suspendaient ainsi le voile dans un arbre lorsqu'elles rencontraient d'autres personnes.

<sup>69</sup>Voir par exemple H. Claudot-Hawad, 1984 ; 1986 ; E. Bernus, 1981 ; D. Casajus, 1987 ; J. Droui, 1992 ; P. Pondolfi, 1994 ; C. Figueiredo-Biton, 2001 ; 2003.



turnes, effectués le plus souvent seul, font partie de l'éducation masculine au voyage et de la domestication de l'*əssuf*, car l'homme doit affronter la solitude et les dangers du désert. Ils témoignent en même temps de la volonté et du courage de l'admirateur qui doit faire ses preuves d'homme vaillant, afin de gagner le cœur d'une femme<sup>70</sup>. Chez les Inesleman de l'Azawagh, la rencontre amoureuse s'appelle *arazog*, mais est aussi nommée par le terme *takkayt* qui signifie « causerie ». L'homme s'introduit imperceptiblement du côté ouest de la tente, près de la tête de la jeune fille, et la réveille en douceur en lui chatouillant l'oreille. À l'époque des guerres d'honneur, lorsque les hommes portaient encore le sabre (*takoba*), le visiteur nocturne fichait la lame dans le sol, entre la jeune fille et lui-même, afin de marquer son attention bienveillante et son respect de la distance physique<sup>71</sup>. Si elle n'est pas disposée à recevoir un visiteur, la fille se retourne, couvre sa tête avec son voile et fait mine de ne pas se réveiller. Si la fille montre au contraire sa bonne disposition, l'homme commence par lui demander si elle a le sens de l'hospitalité (*ih-im amagaru*). La fille répond par l'affirmative et cherche à s'enquérir de l'identité du visiteur qui lui fait l'honneur de sa visite. L'homme renchérit en disant que son identité n'a pas d'importance, puisqu'une femme qui a le sens de l'hospitalité accepte son hôte sans demander qui il est. Elle s'isole alors dans un coin de la tente et permet à son hôte de se mettre à l'aise. Puis, ils engagent une conversation à murmures (*asətəktək*) durant laquelle les deux partenaires brillent de rivalité en culture et esprit. Ces conversations, où chacun affiche son sens du verbe par l'intermédiaire de la poésie, des devinettes et des histoires à énigmes, sont vécues sur le mode de la compétition d'honneur et relèvent également du rituel de l'hospitalité dans laquelle l'art de la conversation est essentiel. Outre le contenu des paroles, les qualités verbales de l'un et de l'autre sont aussi jugées par le son de la voix qui doit avoir de la « graine » (*tablalt*). Une personne

---

<sup>70</sup>À ce sujet, on rencontre nombre d'histoires qui soulignent que les hommes dignes de ce nom faisaient preuve de sacrifice de soi pour conquérir une femme. Certains hommes venus de très loin auraient ainsi patienté des journées entières pour retrouver la bien-aimée durant la nuit, juchés dans un arbre sous un soleil de plomb et privés d'eau et de nourriture, afin de ne pas être découverts.

<sup>71</sup>Cette coutume semble par ailleurs être au cœur d'un récit très populaire en milieu touareg qui met en scène une jeune fille dont l'amant transperça par inadvertance la cuisse lors d'une visite nocturne. Pour ne pas infliger la honte à son ami, la femme dépassa sa douleur et demanda qu'on lui laisse l'arme en souvenir jusqu'au lendemain. C. Figueiredo-Biton (2001) a analysé une version de ce récit, où l'arme est une lance, qui illustre les notions d'honneur et de maîtrise de soi au féminin.

dotée de *tablalt* charme son auditoire par un je-ne-sais-quoi dans le timbre de sa voix, dans ses gestes ou dans son simple sourire<sup>72</sup>.

Une jeune femme qui a beaucoup de charme et un fort pouvoir d'attraction est courtisée par de nombreux hommes. Le code de l'honneur veut qu'elle n'affiche ouvertement aucune préférence pour l'un ou pour l'autre, surtout s'ils sont plusieurs à lui rendre visite en même temps. Il est également très mal vu qu'une fille renvoie un soupirant en présence d'un autre. Ce type de comportement équivaut à chasser un hôte de la tente et à enfreindre ainsi une règle essentielle de l'hospitalité. Pour la même raison, une fille qui a beaucoup de dignité (*aššak*) ne fait pas simplement mine de ne pas se réveiller, mais accueille toujours un visiteur nocturne, même si elle n'est pas très encline à s'engager dans une conversation. Elle le fera comprendre à son hôte d'une manière plus subtile, afin que celui-ci puisse trouver un prétexte lui permettant de se retirer sans avoir le sentiment de ne pas avoir été accepté.

Au terme de visites répétées, conduites dans toutes les règles de l'art de la séduction, les jeunes gens peuvent s'adonner à des plaisirs érotiques plus ou moins poussés, mais sans jamais brusquer la fille. Lorsqu'elle aura un peu d'expérience, elle peut même autoriser son partenaire à pratiquer l'intra-cruros (*gər taymiwen*) et lui permettre ainsi de satisfaire son désir, de donner du plaisir à sa partenaire tout en évitant une grossesse non désirée<sup>73</sup>. Cette pratique sexuelle serait par ailleurs particulièrement efficace chez une femme gavée aux cuisses généreuses, « l'homme ne faisant même pas la différence » comme aiment à plaisanter les femmes. Ces pratiques sexuelles apprennent à l'homme et à la femme à se maîtriser et à canaliser leurs désirs sans les réprimer. Leur exercice ne se limite pas à une sexualité prémaritale, mais comme l'abstinence pério-

---

<sup>72</sup>Les cours amoureuses se rapprochent des réunions musicales et poétiques (*ahal, səklu*) organisées entre jeunes célibataires aux heures chaudes de la matinée ou en soirée, autour d'une joueuse de violon monocorde (*anzad*). H. Claudot-Hawad (1986) décrit ces réunions où chaque femme et homme peut mettre son honneur en scène en récitant des poèmes ou en improvisant des chants. D'où par ailleurs l'expression « ne pas avoir écouté l'*anzad* » qui signifie dans l'Azawagh « manquer d'honneur ». Avec la disparition des institutions comme la guerre, auxquelles se réfèrent le système de l'honneur touareg, ces réunions ont aujourd'hui quasiment disparu.

<sup>73</sup>Voir au sujet de l'apprentissage de la sexualité l'article de C. Figueiredo-Biton (2003). Elle remarque entre autres qu'offrir ses cuisses à un homme est une preuve d'*aššak* pour une femme.

dique et le *coïtus interruptus*, l'*intra-cruros* constitue un moyen contraceptif qui sera appliqué tout au long de la vie conjugale<sup>74</sup>.

Ces éléments montrent là encore que l'éducation des filles à travers le gavage n'a pas pour but, chez les Touaregs, de contrôler unilatéralement la sexualité féminine pour mieux asseoir la domination de la femme par les hommes. Car au gavage fait suite un temps d'apprentissage des relations hommes – femmes, durant lequel la jeune fille célibataire met en pratique, sur le plan sexuel, les valeurs de l'honneur et la maîtrise de soi acquises préalablement. La femme accueille ses amants comme des hôtes et le rituel de l'*arazog* représente un pan du rituel de l'hospitalité envers les hommes. De l'autre côté, l'homme expérimente ces mêmes valeurs en occupant sa place d'homme-voyageur, tributaire de l'hospitalité féminine qui continue à s'exercer au sein de la relation conjugale où le mari reste assimilé à un hôte.

Les rencontres amoureuses ne sont pas l'expression d'une simple « liberté des mœurs » qui contraste avec le contrôle de la sexualité des femmes soumises à la loi de la virginité et de la chasteté comme c'est le cas dans des sociétés voisines<sup>75</sup>. Elles participent au contraire à l'éveil du désir amoureux et à l'apprentissage d'une sexualité canalisée, aussi bien du côté masculin que du côté féminin. Le fait de ne pas engendrer des enfants illégitimes avant le mariage, de ne pas engendrer d'enfant tant que l'épouse se trouve encore dans le campement de sa famille<sup>76</sup>, comme de ne pas exposer la femme à des gros-

---

<sup>74</sup>Les relations sexuelles avec pénétration sont rares lors des visites nocturnes, en tout cas chez les filles non mariées. En revanche, les femmes mariées (et enceintes en particulier) font office d'initiatrices pour les premières relations sexuelles masculines. Il n'est pas rare qu'un forgeron accompagne un jeune homme lors de sa première expérience, attendant discrètement à l'écart du campement.

<sup>75</sup>C. Fortier (2003) décrit la pratique de la visite nocturne en Mauritanie. On constate que l'étiquette de la cour amoureuse s'apparente en de nombreux points aux traditions touarègues, mais le rôle de la femme est présenté comme radicalement autre. La femme ne serait ainsi jamais reconnue comme un « sujet désirant », mais tire quelques avantages matériels des relations de séductions. Elle doit défendre son image de femme pudique et inaccessible et se contenter de révéler « à l'homme ce qui fait la masculinité : générosité, courage et maîtrise de ses pulsions » (p. 251).

<sup>76</sup>Il est en effet mal vu que la sexualité conjugale aboutisse à une grossesse avant la cérémonie d'*azalay*. Ici, on ne valorise pas le fait qu'une grossesse se déclare le plus rapidement après le mariage comme preuve de la virilité, mais au contraire le fait que celle-ci ne survienne pas immédiatement est la preuve que le couple, et en particulier l'homme, est capable de se maîtriser. Le délai qui s'écoule entre l'attachement du mariage et la cérémonie de nocés ne sert pas seulement à rassembler les biens nécessaires à la fondation d'une tente,

resses rapprochées, témoignent d'une sexualité maîtrisée, respectueuse de la femme. La naissance d'un enfant illégitime ne relève pas, comme on l'a vu dans le chapitre 3, d'une immoralité naturelle de la femme, mais représente la forme extrême d'une sexualité non maîtrisée, proche de l'animalité, car elle s'exerce en dehors du système de l'honneur. Comme l'a dit C. Figueiredo-Biton (2003 : 229) pour les Touaregs du Mali, la naissance d'un enfant illégitime est une honte qui révèle une faille dans le système éducatif. À la lumière des données relatives à la notion de personne chez les Touaregs de l'Azawagh, l'enfant illégitime est la négation du principe fondamental de la complémentarité du féminin et du masculin où aucun des deux sexes ne doit faire ombre à l'autre.

Le fait que ces visites font partie intégrante du système se manifeste également dans le fait qu'il ne s'agisse pas d'une simple tradition tolérée, hypocrite en quelque sorte, puisqu'il faut garder la discrétion. S'il est vrai que l'homme ne doit pas se laisser surprendre par des regards qui dévoileraient directement son identité au grand jour, le fait de courtiser et d'être courtisée est rendu public et participe à la renommée des hommes et des femmes<sup>77</sup>. À cette fin, la fille confie temporairement à son prétendant un objet personnel, par exemple une bague ou un talisman, que celui-ci exhibera fièrement à ses amis. De même, un visiteur digne de ce nom laissera un petit cadeau (*təzərkəzt*)<sup>78</sup> sous le coussin de la belle. Il s'agit le plus souvent d'une petite quantité de tabac que les forgeronnes et les femmes domestiques ne manquent pas de demander ostensiblement à leur maîtresse dès son réveil. Ainsi, une femme qui a beaucoup de tabac à redistribuer est reconnue publiquement comme une *tamassarhayt* très courtisée et valorisée comme telle par les forgeronnes qui font sa réputation.

### *La symbolique de la coiffure féminine*

Cette image de la femme idéale transparaît très clairement à travers les aspects symboliques de la cérémonie du voile, et en particulier à travers le traitement de la chevelure qui est identique dans tous les rites de passage féminins.

---

mais aussi à parfaire l'apprentissage de la maîtrise de soi et à mettre l'honneur masculin à l'épreuve.

<sup>77</sup>Le guerrier et poète Efellan de la tribu des Izeryaden, alliés Imajeaghan des Inesleman et en particulier des Aytawari Seslem, représente le séducteur par excellence. Gh. ag Alojaly (1975) a publié un de ces poèmes où il réclame comme seul linceul un pagne de jeune fille. Devenu aveugle, il n'aurait pas supporté de ne pas pouvoir voir les jeunes femmes dont il avait entendu le froissement et senti l'odeur de leurs voiles d'indigo et préféra mourir.

<sup>78</sup>Ce terme dérive du verbe *ərkəz* qui veut dire « fouiller ».

Seul le nombre de femmes assistant aux séances de la coiffure diffère. Nombreuses au moment de la cérémonie du mariage qui est un événement public, l'assistance est réduite aux parentes proches et aux femmes « dépendantes » (forgeronnes, femmes d'origine servile) dans les autres rites. Support du *sarhaw* comme on l'a vu dans le sous-chapitre 4.2, la tresse centrale renvoie également à l'immuabilité de l'*alḥurma*, l'honneur qui puise ses sources dans les origines sacrées du groupe. La tresse *ajəkud*, du genre masculin sur le plan linguistique, renvoie au masculin<sup>79</sup>, à l'ancêtre fondateur descendant du Prophète, tandis que les quatre tresses latérales *təjəkad*, du genre féminin, représentent le versant féminin de la parenté et renvoient aux quatre filles du Prophète dont les noms sont invoqués après chaque lavage de la chevelure. Lors du tressage, la mèche centrale est divisée en sept parties (chiffre qui renvoie à la Création et représente l'unicité de Dieu et la totalité de l'univers), dans lesquelles la forgeronne insère sept pincées de tabac. Le tabac, déjà principal composant du cadeau fait à une femme courtisée, représente le *sarhaw*, car « le tabac, tout le monde l'aime, tout le monde en demande<sup>80</sup> ». Pour bénéficier de celle de la femme dont on tresse la chevelure lors d'un rite de passage, les femmes présentes, toutes catégories sociales confondues, en prélèvent quelques feuilles pour les mettre dans leurs tresses centrales à elles. Elles appliquent également leurs mains sur l'*ajəkud*, afin d'invoquer des prières et protéger la femme par des bénédictions, tout en « renouvelant » leur *alḥurma* par l'intermédiaire de l'*alḥurma* de la femme. La tresse centrale fait aussi office de support pour les amulettes féminines, attachées à l'aide d'une ficelle en cuir.

En somme, nous retrouvons à travers l'articulation de l'*alḥurma* et du *sarhaw* au niveau de la tresse centrale — qui est par ailleurs tressée en deux moitiés, l'une allant vers le haut, l'autre vers le bas, notamment à l'occasion du mariage — le principe de la double transmission, verticale et horizontale, des identités masculine et féminine, tel que nous l'avons démontré à travers

---

<sup>79</sup>L'association de la tresse centrale au masculin nous a été explicitée par une forgeronne qui était en train de nous tresser les cheveux. Les forgeronnes ont l'habitude d'enrouler les mèches en attente de tressage autour d'elles-mêmes et disent que les femmes dont les mèches se déroulent sans cesse sont de nature jalouse. Ayant des cheveux plutôt fins, les nôtres se déroulèrent sans cesse et nous demandions alors si cela voulait bien dire que nous étions jalouse. La forgeronne répondit que non, car nos mèches instables ne concernaient que les tresses latérales, pas la tresse occipitale. Or, « c'est la tresse centrale qui représente l'homme, les tresses latérales sont féminines » (*ajəkud, enta aləs, šijəkad təntay*).

<sup>80</sup>Lors du rituel de fiançailles, la famille de la mariée distribue une quantité symbolique de tabac à autant de personnes que possible, afin de faire circuler la nouvelle.



Figure 4.7 : Rite du tabac lors d'une cérémonie de mariage, Akoubounou, juillet 1999.



Figure 4.8 : Bénédiction féminine sur la tresse centrale.

l'analyse des identités consubstantielles fondées sur la transmission du sang et du lait de soi et des autres (chapitre 3). La tresse centrale, dont le cercle initial ne doit jamais être défait intégralement, représente la permanence des origines sacrées, et constitue en même temps le siège du *sarhaw*, versant profane de l'honneur qui renvoie aux liens avec les autres se situant à des échelons statutaires différents. Sur le plan de la hiérarchie statutaire et des identités généalogiques et consubstantielles, on retrouve ici l'idée d'une origine commune à laquelle les individus sont inégalement rattachés, mais dont la position n'est pas immuable, puisqu'elle est le résultat des alliances matrimoniales qui assurent au système son caractère dynamique. Ainsi, la femme qui fait l'objet du rite voit à la fois son *alhurma* et son *sarhaw* renforcés, tandis que les femmes présentes aux séances de coiffure reçoivent à leur tour une partie de l'*alhurma* et du *sarhaw* de celle qui est consacrée. Parmi ces femmes, on retrouve les femmes d'origine servile, celles qui sont nées dans le campement et qui sont rattachées, grâce aux mariages de leurs ascendantes, aux ancêtres Inesleman. Ce sont elles, ainsi que les forgeronnes, avec lesquelles ils existent généralement des parentés de lait, qui se font un point d'honneur à bénéficier du *sarhaw* et de l'*alhurma* de leurs maîtresses.

La même logique s'exprime dans la structure globale de la coiffure *sana-tat* qui représente une image de la totalité de l'univers double, englobant le féminin et le masculin, et s'agencant autour d'un noyau central autour duquel se déploient quatre parties marquant les quatre directions cardinales du monde. Vue de haut, la structure de la *sana-tat*, nom signifiant « deux » au féminin, se présente telle que dans la figure 4.9. Or, il s'agit là d'un motif que

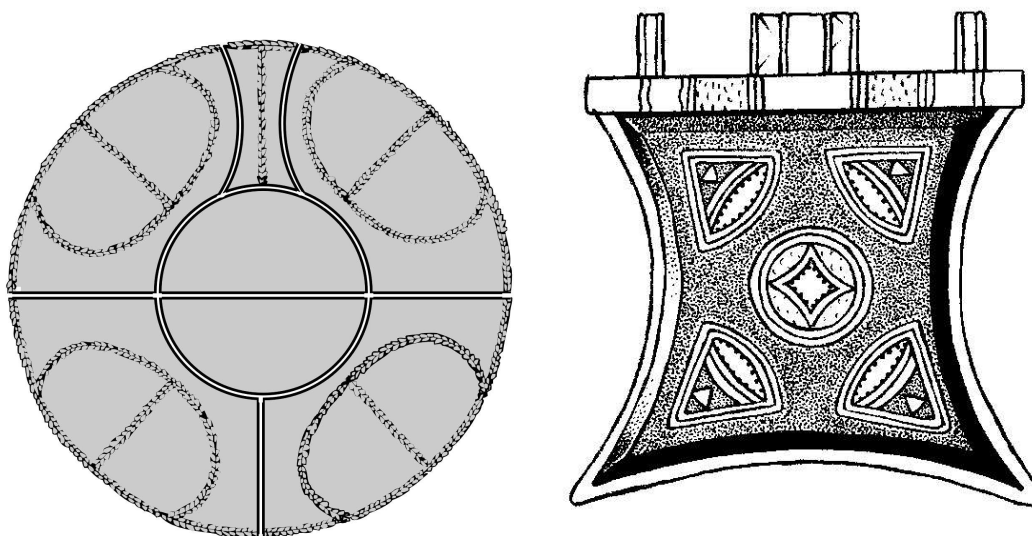


Figure 4.9 : Structure de la coiffure *sanatat* et amulette en argent (dessins de Steffen Walentowitz).

l'on retrouve dans l'artisanat touareg, en l'occurrence sur la face décorée des amulettes (*šīrot*) en argent gravé et repoussé.

L'image de la totalité englobante renvoie encore à la main grande ouverte (*afus*), symbole de protection dans la culture berbère, sans doute depuis des temps immémoriaux<sup>81</sup>. Elle est connue dans les sociétés musulmanes comme la « main de Fatima », stylisée chez les Touaregs par cinq losanges taillés dans un coquillage blanc, rangés par deux, puis par trois pour former le pendentif traditionnel dit *xumaysa*. Le nom de ce pendentif dérive du terme arabe désignant le chiffre cinq (*khams*) en référence aux cinq doigts de la main. On le retrouve dans l'organisation sociale berbère qui repose fréquemment et à différents niveaux de l'organisation (segments, lignages, tribus, confédérations) sur une division en cinq parties (G. Camps, 1994 ; D. Crawford, 2001). Dans l'organisation politique de la Tagaraygarayt, elle renvoie au partage de la confédération en cinq fédérations de tribus (cf. chapitre 1) et à la dénomination de la tribu *tawšit* (« paume de la main », « poignet ») qui correspond à l'*afus* (C. Camps, 1985b) désignant dans certains groupes berbères l'union de cinq clans formant une tribu. Enfin, nous le rencontrons également dans la structure quénaire du pendentif en or, la *zakkat*, dont on dit que les cinq pointes représentent les cinq principales vallées de l'Azawagh, autrement dit le

<sup>81</sup>Les empreintes de la main se retrouvent dans l'art dès la préhistoire.

territoire de la Tagaraygarayt. Le symbolisme de la coiffure et celui des colliers en or prêtés par des femmes remarquables est identique, les colliers transmettant autant le *sarhaw* que l'*alhurma* de celles qui le possèdent, car ces chaînes sont transmises de mère à fille et représentent la permanence du groupe, à l'image de la tente qui contient toujours au moins un élément provenant de la tente de la mère.

L'ensemble de ces éléments relatifs à la coiffure et aux bijoux portés par la femme au moment des rites de passage, qui préfigurent une rencontre homme-femme réelle ou potentielle (rite du voile, mariage, relevailles, reconduite de l'épouse, divorce, veuvage), nous permet de conclure que le sens de ces rites ne se résume pas à l'union entre l'homme et la femme, mais relève plus généralement de la conjonction du masculin et du féminin qui renvoie au sacré et qui est de l'ordre de la totalité. D'autres détails, comme l'application de trois traits d'antimoine sur l'œil droit et de deux traits sur l'œil gauche, renvoient au même principe de la conjonction des contraires. Car le chiffre trois (impair) et le côté droit sont associés au masculin, tandis que le chiffre deux (pair) et le côté gauche sont associés au féminin. Ensemble, la conjonction du masculin (3) et du féminin (2) donne le chiffre 5. Il en est de même du nombre des grandes tresses de la coiffure *sanatat*, car celle-ci compte deux tresses latérales sur le côté gauche et trois tresses composées des deux tresses latérales plus la tresse *angor* du côté droit (cf. figure 4.2, page 322). Par ailleurs, ce symbolisme de l'organisation tribale relatif à la main et au chiffre cinq, résultant de la conjonction du féminin et du masculin, donne à lui seul à réfléchir sur le principe structurel de cette organisation basée sur la complémentarité des deux sexes (cf. chapitre 3), plutôt que sur un principe de filiation unilinéaire qui a longtemps servi de cadre conceptuel unique, notamment dans la théorie de la segmentarité. Elle illustre également l'articulation structurelle des principes d'égalité et de hiérarchie (P. Bonte, 1991 ; 1994c et d ; 1998) découlant de la complémentarité du féminin et du masculin et de la valence différentielle des sexes. Car la paume de la main renvoie aux solidarités (égalité), tandis que les cinq doigts, à la fois indépendants et rattachés à la même paume, correspondent au principe de la hiérarchie. « Ils (les doigts) sont dans la même paume de la main, mais pas à la même hauteur » (*əhan ədekəl, məsarrayan*),



dit le proverbe touareg pour exprimer cette même logique (S. Walentowitz et A. ag Solimane, 1994 : 27)<sup>82</sup>.

À l'égal de l'unité englobante qu'est la tente-matrice, le corps de la femme est le théâtre de la conjonction du masculin et du féminin. Son traitement rituel ne se réduit pas à une célébration de la beauté féminine et de son pouvoir de séduction au sens restreint du terme<sup>83</sup>, ni à un traitement signalant la reprise de la sexualité conjugale après la naissance, mais la femme se trouve pour ces occasions transformée en une véritable icône incarnant la femme-pilier *tamankayt*, assise en position hiératique à l'intérieur de la tente, entourée de son voile d'indigo, tressée et parée comme une mariée. Elle est l'aboutissement de tout un travail rituel construisant ou renouvelant ses capacités de gestion de l'altérité, dont la sexualité n'est qu'un aspect, mais qui se trouve comme métaphore au cœur du dispositif symbolique.

#### *Rites féminins et premier marquage de l'identité sexuelle*

L'interprétation que nous proposons du traitement rituel du corps et de la chevelure de la femme s'applique au rite des relevailles, comme à l'ensemble des rites qui clôturent les rites de passage féminins. En effet, nous avons remarqué qu'ils s'agencent invariablement autour d'un même schéma rituel qu'est celui de la dialectique de la disjonction et de la conjonction du féminin et du masculin. Étant donné que la femme relève chez les Touaregs du domaine du sacré où le féminin et le masculin se rejoignent, la construction de la féminité nécessite un travail symbolique complexe du corps féminin. La logique symbolique du système étant basée sur la distinction des sexes d'où découlent une série d'oppositions binaires complémentaires comme l'intérieur et l'extérieur, l'état de conjonction ne peut être permanent, car cela enlèverait au système

---

<sup>82</sup>H. Claudot et M. Hawad (1987) ont publié une variante de ce proverbe (« Ils sont dans la même paume de la main, mais ils se bousculent »), illustrant que le principe de la matrilinéarité exprime l'égalité théorique des membres rattachées à une même matrilignée, tandis que diverses stratégies matrimoniales aboutissent à l'inégalité sur le plan des statuts sociaux et de la transmission des biens.

<sup>83</sup>La mise en beauté de la femme lors du rite des relevailles est certes destinée à faire plaisir au mari et marque la reprise de la sexualité conjugale. Mais la dimension symbolique de ce rite, comme les rites de passage féminins en général, ne se résume pas à cet aspect. En corollaire, la sexualité n'est pas une simple affaire de plaisir et/ou de reproduction, mais comporte une dimension sacrée dont les racines remontent probablement au « mariage sacré » (*hieros gamos*) des religions antiques autour de la Méditerranée (S. N. Kramer, 1983).

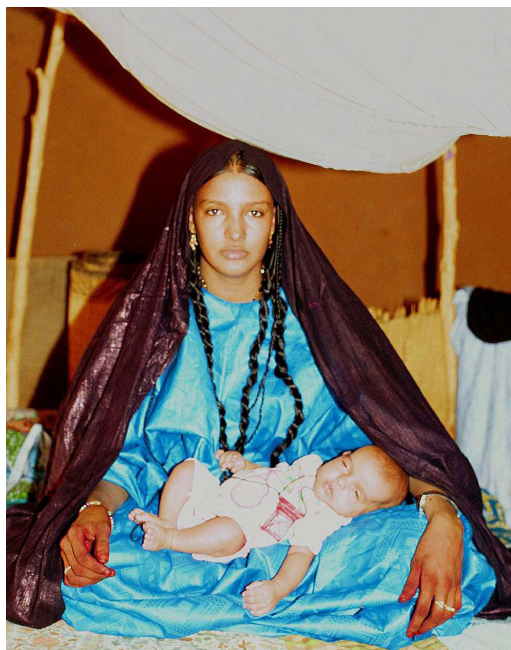


Figure 4.10 : Jeune mère le jour de ses relevailles, Abalak, septembre 1999.



Figure 4.11 : Jeune femme parée à la fin de sa cérémonie du voile. La cérémonie a eu lieu le même jour que le rite des relevailles de sa grande sœur (ci-contre).

sa dynamique<sup>84</sup>. Cette logique appelle en corollaire à la disjonction renouvelée du féminin et du masculin tout au long du cycle de vie d'une femme. C'est la raison pour laquelle l'éducation féminine, le traitement symbolique du corps et de la chevelure de la femme au sein des rites de passage féminins, sont plus élaborées que les rites de passage masculins qui se limitent à celui de la circoncision et l'attribution du turban. C'est en référence à cette nécessité que les Touaregs de l'Azawagh expliquent par ailleurs l'étymologie des termes signifiant « féminin » (*təntay*) et « masculin » (*yay*) en langue touarègue : *təntay* renvoie selon eux à *tənta*, « elle commence », tandis que *yay* viendrait de *ayy-*

<sup>84</sup>De même, nous avons vu que le système de parenté et d'alliance est fondé sur une dialectique complémentaire du mariage proche (isogamie et hypergamie féminine) et du mariage lointain (hypogamie masculine), permettant la construction des identités plurielles, sans risquer un repli statique sur soi. Les prohibitions de l'inceste représentent l'autre pôle de cette logique et assurent la dynamique permettant l'accumulation des sorties de l'ancêtre à travers des chemins généalogiques variés et l'établissement des liens de parenté avec d'autres tribus.

ay, « laisse-le »<sup>85</sup>. Autrement dit, une fille commence ce travail rituel dès sa naissance, tandis qu'un garçon peut être laissé à lui-même, car il est associé à la nature. Ce traitement différentiel des filles et des garçons s'exprime également dans le premier marquage sexuel du corps du nouveau-né qui intervient précisément au moment des relevailles. Si le traitement rituel des bébés filles et garçons est le même entre le moment de la naissance jusqu'à la fin de la période post-partum — le garçon étant assimilé à une fille tant qu'il se trouve dans la tente maternelle (cf. chapitre 5) — la différence se joue à l'instant précis où le nouveau-né sort pour la première fois de l'espace domestique dans lequel il est né. Cette distinction symbolique consiste en l'application de henné sur les mains et les pieds de la petite fille, comme on le fait pour sa mère, non seulement à cette occasion, mais lors de tous les rites qui précèdent un déplacement féminin (rites de passage clôturant une période de réclusion, voyages) et qui préparent la femme à l'affrontement avec le domaine de l'extérieur. Il s'agit d'un henné sans décorum (*teyəmay*) qui couvre la totalité des mains et des pieds jusqu'aux poignets et aux chevilles (cf. figure 4.2). L'absence de décorum montre qu'il ne s'agit pas ici d'un soin esthétique, mais d'un rite de protection, car le henné est de couleur rouge associée au sang féminin, possédant une fonction apotropaïque. Le petit garçon, quant à lui, ne reçoit par contre aucune peinture corporelle, aucun marquage symbolique. Il se rend sans discontinuité vers le monde extérieur, car il est lui-même un être du dehors et sera culturellement construit comme tel (chapitre 5). La fille, au contraire, est par l'intermédiaire de ce petit rite considérée comme un être du dedans qui ne peut quitter l'espace domestique sans précautions. Pour la même raison, on peut observer dans certains groupes comme les Aytawari n Adghagh, protégés des Aytawari Seslem, que le temps de la réclusion se limite à quarante jours pour la naissance d'un garçon, contre soixante jours pour la naissance d'une fille. La venue au monde d'un nouveau-né de sexe identique à celui de la mère impose davantage de précautions qui relèvent de la disjonction du féminin et du masculin, car la petite fille prendra la relève de sa mère et devra à son tour remplir le rôle de femme-pilier pour garantir la pérennité de l'identité de son groupe<sup>86</sup>.

<sup>85</sup>Ce qui ne signifie pas que cette étymologie soit « vraie » d'un point de vue strictement linguistique, mais c'est l'interprétation émique qui nous intéresse ici.

<sup>86</sup>On semble là encore se situer dans un registre inversé du traitement du genre par rapport aux sociétés construites autour de valeurs masculines. Dans ces sociétés qui cherchent à gommer les apports féminins pour reproduire l'identité agnatique, la nécessité de la disjonc-

Nous allons approfondir ces réflexions sur les rapports différents qu'entretiennent les hommes et les femmes avec l'intérieur et l'extérieur dans les pages qui suivent, consacrées aux représentations et aux rites relatifs à la confrontation féminine avec le monde extérieur et, à l'inverse, à l'intégration du masculin dans le domaine de l'intérieur.

#### 4.4.2 Rite de passage ou transgression ritualisée de la frontière des genres ?

##### *Les relevailles comme réitération du mariage*

Dans les pages précédentes, nous avons souligné à plusieurs reprises que les rites relatifs à la réclusion post-partum sont quasiment identiques à ceux qui entourent les réclusions de divorce et de veuvage marquant une séparation absolue de l'union homme-femme. De même, l'accouchée, ainsi que la femme divorcée et la veuve, est assimilée à une femme célibataire. À l'inverse, les rites marquant la fin de ces réclusions sont similaires aux rites présidant à l'acquisition du voile, à la cérémonie du mariage *azalay*, ainsi qu'à la reconduite de l'épouse (*tadwit*) après une « séparation » temporaire d'avec son mari, c'est-à-dire lorsqu'elle aura provisoirement réintégré physiquement sa famille d'origine pour des raisons diverses comme une absence prolongée du mari, une maladie<sup>87</sup> ou un différent conjugal important. Dans le même registre, chaque fois qu'une femme s'apprête à rejoindre son époux, que ce soit après chaque naissance d'un enfant ou au terme d'un séjour auprès de sa famille, le mari doit formellement inviter sa femme à le rejoindre en envoyant une délégation d'hommes (forgerons en principe et/ou parents proches)<sup>88</sup>. Ceux-ci doivent remettre à la femme un certain nombre de biens composés de denrées diverses (céréales, sucre, thé, tabac), ainsi que les éléments nécessaires aux rites de la « sortie », c'est-à-dire des habits, des pagnes et des voiles neufs en indigo et en coton

---

tion du féminin et du masculin concerne davantage le petit garçon dont il convient d'ôter l'excès de féminité, tandis que chez les Touaregs, il s'agit de masquer dans une certaine mesure les apports masculins (P. Bonte, 1999a). Dans certains groupes touaregs, comme les Ifoghas du Niger (Aïr), ce traitement différentiel s'exprime sur le plan de l'allaitement, plus long pour une fille que pour un garçon.

<sup>87</sup>Comme lors de l'accouchement, la femme touarègue rejoint le campement ou la maison de ses parents lorsqu'elle est malade au point d'être incapable de remplir sa fonction de femme-pilier.

<sup>88</sup>À Abalak, nous avons observé qu'il s'agit aussi des sœurs du mari qui assurent la médiation entre les époux. Ceci est aussi valable dans le cas d'un divorce.

blanc, une paire de sandales, du henné, de l'antimoine, enfin de la pommade et de l'encens pour les cheveux. Certains y ajoutent également de l'or que la femme va faire transformer en perles ou en pièces cylindriques intégrées ultérieurement à son collier. L'or peut-être accompagné de perles semi-précieuses, autrefois du grenat et depuis récemment des perles taillées dans du cristal rouge foncé (*əljəhur*). Aujourd'hui, on peut trouver parmi cette panoplie des bijoux de fantaisie, notamment des bracelets d'importation en matières plastiques dont la mode change régulièrement. La femme reçoit aussi maintenant des sandales de fabrication industrielle, ainsi que des voiles bariolés qui font habituellement partie de la tenue vestimentaire féminine des ethnies voisines. Mais, parmi les voiles, au moins un doit être en indigo et, parmi les chaussures, l'on doit compter au moins une paire de sandales traditionnelles en cuir (*iyateman*). L'ensemble des dons envoyés par le mari est nommé *šisaysar* (« le fait de faire installer, demeurer ») et « nécessaire de voyage » (*šimutaḡ n ašikəl*). Sans ces dons extrêmement coûteux, aucune femme digne de ce nom n'acceptera de revenir auprès de son époux, même si c'est elle qui est partie chez ses parents en signe de mécontentement contre son mari. L'expression « le nécessaire de voyage d'Unetelle est arrivé » est ainsi synonyme de la reconduite imminente de l'épouse. Si l'homme tarde à envoyer ces biens, la femme l'interprète comme un signe de divorce et demeure auprès de ses parents. De même, si elle dédaigne revenir malgré l'envoi d'un nécessaire de voyage conséquent, elle fait une demande implicite de divorce. Sauf si elle décide de rester encore quelque temps pour des raisons thérapeutiques, après une fausse-couche, par exemple, auquel cas son frère en avertit le mari qui ne peut réclamer son épouse, mais devra patienter jusqu'à ce qu'elle annonce son retour.

La distance géographique entre les époux ne joue pas sur l'exigence de cette étiquette. Même au sein d'un même centre urbain, lorsque la maison conjugale ne se trouve qu'à quelques centaines de mètres de la maison des parents de l'épouse, le mari doit respecter le même protocole qu'en milieu nomade où les distances peuvent être beaucoup plus importantes.

Les rites de reconduite de l'épouse dont fait partie le rite des relevailles réactualisent ainsi la cérémonie matrimoniale d'*azalay* qui marque, comme son nom l'indique, la séparation de l'épouse de son foyer d'origine et son intégration dans l'unité résidentielle du mari. En tant que rites de « sortie » (*agamad*), ils représentent en même temps des rites préliminaires à un déplacement de la femme hors de l'espace domestique. Par ailleurs, le terme *tadwit* qui est consacré à la reconduite de l'épouse connote chez les Touaregs de l'Aïr à la

fois l'idée de traverser l'æssuf et le mariage. Le terme réalisé *tadwat* dans les parlers de l'est signifie « marche dans l'après-midi, fin d'étape de la journée, moment du bivouac » se retrouve dans l'expression la plus élégante pour désigner l'alliance matrimoniale : « faire *tadwat* ou *yədwa* » (H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1993 ; 1987a : 71). Dans la pratique, l'épouse ne rejoint jamais le campement de son mari avant la tombée de la nuit, que ce soit à l'occasion du mariage, de la *tadwit* ou des relevailles<sup>89</sup>.

La répétition du schéma rituel relatif aux rites de passage féminins montre que la séparation de l'épouse d'avec son lieu d'origine (*taməjirt*) n'est jamais absolue, mais temporaire, car la femme ne se détache pas conceptuellement de la tente maternelle qu'elle représente, telle une enclave, pour reprendre un terme d'H. Claudot-Hawad, dans le territoire des alliés. À son arrivée dans le campement du mari, celui-ci lui égorge un animal comme lors des rituels de l'hospitalité, marquant ainsi le statut d'« étrangère » de l'épouse. De même, les femmes du campement doivent lui rendre visite dans les trois premiers jours suivant son arrivée, tandis que la femme se comporte comme une jeune mariée<sup>90</sup> que l'on vient saluer solennellement, quelque soit le nombre d'années qu'elle aura vécu en compagnie des membres du campement.

Le fait que l'on réitère lors de ces rites la cérémonie d'*azalay* se traduit explicitement par l'obligation de renouveler les dons offerts par le mari à chaque reconduite de son épouse. En effet, les dons *šisaysar* sont composés de biens qui s'apparentent aux biens *izuzəli* (litt. « ceux qui séparent ») offerts par le mari le jour de la cérémonie de noces. Le nécessaire renouvellement de ces dons souligne à notre avis qu'il s'agit d'une dette impossible, qui renvoie à l'impossible séparation de l'épouse, pourtant nécessaire pour que puisse s'instaurer la conjonction du masculin et du féminin indispensable à la reproduction de la société. Le fait qu'ils soient immédiatement redistribués parmi les protégées de la famille de la mariée montre qu'il ne s'agit pas d'une logique de réciprocité, mais au contraire de la négation de toute transaction qui renvoie à la non intégration de l'épouse dans le groupe des alliés. Le renouvellement des dons

---

<sup>89</sup>S. Rasmussen (1998 : 165) remarque chez les Kel Ewey de l'Aïr que les femmes qui se rendent à un mariage calculent leur temps de voyage et avancent lentement, afin d'arriver au campement seulement à la tombée de la nuit. Cette temporalité est maintenue en milieu urbain, même si la femme n'a que quelques dizaines de mètres à parcourir, elle attendra jusqu'à la nuit, parfois même très tard, avant de réintégrer le foyer conjugal.

<sup>90</sup>Comme une jeune mariée, elle garde la coiffure *sanatat* et les habits et bijoux reçus au moment du rite de « sortie » pendant une durée de sept jours, sans sortir de la tente.

*izuzəli* à chaque reconduite de l'épouse marque ici plutôt l'accès du mari à la tente de son épouse, dans laquelle il occupe une place similaire à celui d'un hôte. Par ailleurs, cette non intégration définitive s'exprime dans la terminologie de l'alliance, nommant une épouse à la fois *ta yur-əs*, c'est-à-dire « celle qui se trouve à côté de lui » et *əhan-əs*, « sa tente », tandis que le mari est nommé *anarag*, « voisin ».

Le statut et la fonction de ces dons permettent peut-être de mieux saisir la logique sous-jacente à l'alliance, qui semble plus chez les Touaregs constitutive des groupes sociaux que la *taggalt* ou don nuptial, qui a surtout attiré l'attention des ethnologues du monde touareg. Ce dernier, qui fait partie des obligations imposées par l'islam pour rendre le mariage légal, est offert par le mari après la conclusion de l'alliance matrimoniale, et en tous les cas avant la cérémonie d'*azalay*. Il est en principe composé d'animaux, dans l'Azawagh de préférence des chameaux. Son montant correspond à des normes qui varient selon les groupes, mais dépendent en tous les cas étroitement de la position sociale de la future épouse. H. Claudot-Hawad et M. Hawad (1987a : 145) précisent qu'en cas de mariage entre parents proches, c'est-à-dire chez les Touaregs de l'Aïr entre parents issus de la même « tente », en l'occurrence des « enfants de sœurs » (cousins parallèles matrilatéraux), le montant du don nuptial est considérablement amoindri jusqu'à devenir parfois même symbolique et son versement immédiat n'est pas exigé. Pour toute autre fille, c'est au contraire le cas, et le montant de la *taggalt* est nettement supérieur<sup>91</sup>. Les variations de cette prestation sont ainsi l'expression directe de l'enjeu de l'honneur des groupes « donneurs » et « preneurs ».

C'est dans ce contexte qu'il faut également interpréter le seul idéal normatif qui soit valable pour tous les groupes touaregs, à savoir celui qui veut que la *taggalt* d'une femme soit au moins égale à celle de sa mère. Chez les Inesleman de l'Azawagh, elle doit être composée invariablement d'au moins trois chamelles. Un montant inférieur à celui de la mère traduirait en effet une « perte de poids » de la lignée amenée ainsi à avouer sa faiblesse qui va de pair avec un déclassement sur le plan statutaire. De ce fait, la *taggalt* ne représente ni une « compensation matrimoniale », ni un « prix de la fiancée », mais un don nuptial qui traduit symboliquement l'honneur et le statut de la mariée, ainsi

---

<sup>91</sup>Les auteurs citent un exemple : « Dix à quinze vaches chez les Kel Gheris contre quatre à six vaches, soit moins de la moitié pour une cousine parallèle matrilatérale » (*op. cit.*, p. 153).

que de la « lignée » qu'elle représente<sup>92</sup>. Ce fait est là encore observable dans la manière dont on traite les biens qui la composent. Chez les Kel Aïr, la *taggalt* revient toujours — directement ou indirectement — à la mariée (A. Bourgeot, 1987; H. Claudot et M. Hawad, 1987a; B. Worley, 1992). S'il s'agit d'un premier mariage, ils sont remis dans certains groupes aux parents de la mariée qui les vendent aussitôt, afin d'acheter la tente et ses ustensiles qui resteront la propriété exclusive de la mariée, la partie restante comblant parfois les dépenses causées par la fête de mariage elle-même. Mais la meilleure solution pour manifester son honneur est encore celle où la mariée dilapide immédiatement ces biens, afin de souligner qu'elle n'en a point besoin (H. Claudot, 1984). Certains auteurs comme S. Rasmussen (1986) ou D. Casajus (1987) affirment que la *taggalt* revient aux parents de la mariée. Il est vrai que les animaux qui la composent demeurent dans certains cas (s'ils ne sont pas redistribués dans l'immédiat) dans le campement des parents, mais seulement à des fins de gestion qu'il ne faut pas confondre avec un droit de propriété (cf. A. Bourgeot, 1987b). La mariée reste la propriétaire légale de la *taggalt* et en dispose librement, même en cas de divorce qui est fréquent en milieu touareg. Théoriquement, le marié a le droit de reprendre les biens composant la *taggalt*, mais il n'en use que très rarement dans la pratique qui désapprouve fortement un tel acte. Il en est de même quand la femme ajoute les animaux de la *taggalt* directement à son troupeau, c'est-à-dire qu'elle les incorpore dans le « lait d'*ebawel* ». Ces gestes ne sont pas très valorisés, « (...) car c'est une marque de pauvreté ou pire d'avarice, donc de manque d'honneur » (H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1987a, p. 147)<sup>93</sup>. C. Figueiredo-Biton (2001) a montré enfin que la *taggalt* est aussi un don qui marque la licéité du mariage et de sa consommation, plaçant l'exercice de la sexualité conjugale sous l'égide du sacré (le don nuptial est une obligation divine) qui la transcende.

<sup>92</sup>Chez les Inesleman de l'Azawagh, c'est le père du marié, éventuellement avec l'aide du grand-père paternel, qui contribue à la constitution de la *taggalt* et des biens *izusəli*. La mère prend, elle, en charge la constitution du « trousseau » comprenant la tente, le lit, la *šitək*, ainsi que les ustensiles de cuisine, les nattes, le support pour le récipient destiné à conserver le lait etc. Au sujet de la *taggalt*, il est intéressant de remarquer que le même terme désigne également le contingent militaire constitué par des hommes appartenant au même « dos ».

<sup>93</sup>D. Casajus (1987) affirme que chez les Kel Ferwan de l'Aïr, la *taggalt* est un don fait du mari à son beau-père. Dans le cas de mariage préférentiel avec la fille de l'oncle maternel, la *taggalt* reviendrait ainsi à la nièce par l'intermédiaire des dons *alkhabus* qu'un homme fait à sa sœur et dont sa nièce hérite par la suite.



La *taggalt* sert ainsi de véritable unité de mesure de l'honneur et par conséquent du rang statutaire de l'épouse. Elle renvoie à l'idéal de l'isogamie et en corollaire à l'interdiction de l'hypogamie féminine qui est directement en rapport avec le lien entre la femme et le domaine du sacré qui est de l'ordre de l'inaliénable et de l'inchangé. Pour y accéder, l'homme doit constamment renégocier son droit d'accès à la tente, par l'intermédiaire du renouvellement des dons *šisaysar*, sans lesquels il ne peut pas non plus exercer son droit à la sexualité conjugale.

#### *Alliance et rituel de transgression*

Ces fondements symboliques de l'alliance, qui est constitutrice des groupes sociaux, se traduisent également dans d'autres aspects du rituel matrimonial. Celui-ci s'agence autour de la compétition des « donneurs » et des « preneurs » relative à ce droit d'accès à la femme, par l'intermédiaire d'une série d'oppositions ritualisées qui prend par endroit la forme d'une opposition entre hommes et femmes<sup>94</sup>. Dans le cadre de cette thèse, nous n'analyserons pas l'ensemble de ces oppositions rituelles chez les Touaregs en général, étudiées dans un autre travail<sup>95</sup>, mais allons nous concentrer sur un rituel original pratiqué parmi les Touaregs de l'Azawagh, inconnu sous cette forme dans d'autres groupes touaregs.

Si les biens qui accompagnent la cérémonie d'*azalay* sont aujourd'hui proches en quantité de ceux que nous avons énuméré pour les relevailles ou la *tadwit*, il faut souligner qu'ils étaient autrefois beaucoup plus importants. Dans les grandes familles Inesleman de l'Azawagh qui étaient très riches avant les sécheresses des années soixante-dix, il fallait, d'après le témoignage des anciens, huit chameaux de bât pour transporter ces biens nommés *izuzəli* (litt. « ceux qui séparent »). Parmi ceux-ci on trouvait plusieurs dizaines de paires de sandales et des douzaines de sacs de tabac, de datte, de mil, de sucre et de thé. Les hommes constituant la délégation du mari chargée d'apporter ces biens ostentatoires et de conduire l'épouse auprès de son époux, bafouaient à cette occasion tous les codes de la bienséance et de l'honneur. Si cette pratique subversive ne subsiste aujourd'hui que sous une forme symbolique, E. et

---

<sup>94</sup>Par exemple les luttes entre hommes et femmes autour de la tente nuptiale, essayant d'arracher un voile ou un turban à l'autre, ou les différents épisodes de négociation autour de la mariée que l'on refuse de « remettre » au marié.

<sup>95</sup>Dans notre mémoire de maîtrise (1994), nous avons proposé une analyse synthétique des données disponibles au sujet des rituels matrimoniaux chez les Touaregs.

S. Bernus (1981) ont pu l'observer encore dans les années soixante dix chez les Touaregs de l'Azawagh où elle était pratiquée aussi bien par les Inesleman, que par les guerriers Imajeghan et leurs tributaires *imyad*. La délégation est composée de jeunes hommes nommés *kəl ilagatan*, terme traduit dans le *Lexique touareg-français* (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 184) par « comédiens, acteurs ». Chez les Inesleman, on les appelle aussi *imərmaš*, terme qui est très probablement d'origine *tətsərret*, car le verbe *ərməš* signifie « saisir, prendre, attraper » dans ce dialecte et « attraper, prendre, capturer, séduire » en zenaga, le dialecte berbère de Mauritanie auquel la *tətsərret* semble fortement apparentée (A. Khamed Attayoub, 2002 : 164). Absent du parler touareg de l'Azawagh, il correspond au verbe *ərməs* dans le dialecte de l'Aïr où il a la même signification. Les *imərmaš* sont ainsi « ceux qui attrapent, capturent » la mariée. Dans ce contexte, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle le terme *ilagatan* (sg. *alaga*) est le nom verbal du verbe *əlləg* signifiant « entourer » (Gh. ag Alojaly, *op. cit.*). On le retrouve dans le nom *ilugan* (C. Card, 1982) qui désigne une danse touarègue dans laquelle des hommes en tenue de guerriers encerclent à chameaux un groupe de joueuses de tendé (tambour fait avec un mortier à mil recouvert d'une peau de chèvre). Ces dénominations donnent ainsi à l'opération de la reconduite de l'épouse une connotation guerrière, le lien entre le mariage et la guerre d'honneur étant que les deux parties (alliés / adversaires) s'affrontent dans une relation de parité autour de l'enjeu que représente dans le cadre de l'alliance l'accès aux femmes.

Dans leur description de la pratique des *kəl ilagatan*, E. et S. Bernus rapportent que le groupe d'hommes accompagné d'artisans et de descendants d'esclaves reproduit un « pseudo gouvernement » : il désigne un chef, l'*amənokəl n nəfəriša*, le « le chef des fous<sup>96</sup> », et un adjoint, *dogari*, terme haussa qui désigne, entre autres, l'auxiliaire du Sultan d'Agadez « chargé de la police de la ville » (p. 347). Les autres se nomment *fadawa*, c'est-à-dire en haussa les « serviteurs du chef ». Ils sont accompagnés par des esclaves et par un forgeron nommé *ajad* (l'âne), parce qu'il porte les dons sollicités de force auprès des personnes rencontrées lors du voyage de la troupe vers le campement de l'épouse. Le reste des hommes qui composent la délégation s'appelle les *iwunnanen*, terme qui désigne les agriculteurs du sud qui ne parlent pas la langue touarègue<sup>97</sup>.

<sup>96</sup>Le terme « *neferisha* » devrait être plutôt traduit par « vauriens, hommes méprisables » que par « fous ».

<sup>97</sup>H. Claudot-Hawad (1994 : 149) précise que ce terme désigne « les populations qui n'ont avec les Touaregs aucun type de rapport sinon occasionnel et le plus souvent agressif (...) »

Cette référence s'explique par le fait que les sédentaires ne partagent pas les mêmes valeurs que les pasteurs-nomades qui leur prêtent des comportements indignes et sauvages. Les *kəl ilagatan* se mettent ainsi hors portée du code de l'honneur et de la dignité et justifient leurs attitudes qui bafouent toute notion de bienséance :

« Certains d'entre eux s'habillent mal : ils ne portent pas de turban, se mettent parfois torse nu, et se drapent dans une vieille natte ou dans les morceaux de velum déchiré d'une tente en cuir. Ils mangent en public, au marché, ou devant des personnes qui devraient leur imposer une réserve par leur âge ou leur situation. Ils écorchent la langue tamasheq en utilisant des termes inexacts ressemblant par leur consonance aux termes attendus dans les salutations en usage ou dans les phrases courantes de la conversation » (*op. cit.* p. 347).

En cours de route, tout passant innocent ou parent visité devient la cible d'insultes et de réclamations humiliantes, et tout refus à la requête de « dons » (animaux, thé, sucre, tabac etc.) se solde par de solides représailles : « tente arrachée, habitants déshabillés et peut-être pire encore, quolibets, traits d'esprit, chansons et poèmes qui couvriront de ridicule ceux qui ont refusé de recevoir les Kel Illagatan » (p. 348).

Arrivée au campement de la mariée à la tombée de la nuit, la troupe est accueillie avec beaucoup d'exigence à laquelle répond l'insatisfaction mise en scène par les *kəl ilagatan*. La nourriture offerte est ingurgitée à pleine main tout en étant critiquée pour son goût et sa quantité insuffisante. Les Inesleman nous ont rapporté que les *kəl ilagatan* n'hésitaient même pas à renverser les récipients pleins de polenta de mil et de lait et tentaient d'embrasser publiquement les femmes d'origine servile qui les servaient. Ils ne ménagent pas non plus la religion constamment profanée par des propos impies aux connotations parfois sexuelles<sup>98</sup>. Les *kəl ilagatan* priaient vers le nord ou l'ouest et dépeçaient les animaux vivants, sans passer par l'abattage rituel. Chez les Inesleman, ils délimitaient parfois un champ de mil virtuel et s'emparaient de tous les animaux qui s'y trouvaient, comme ont coutume de faire les paysans haussas lorsque leur champ est envahi par des animaux appartenant aux nomades.

---

connotant la sauvagerie et la barbarie. Les *iwenanen* apparaissent sous cet angle repliés sur leur culture et leur langue, refusant toute liaison avec les autres. »

<sup>98</sup>E. et S. Bernus donnent des exemples comme « *allah wəla akabar iyan* » (« Dieu n'a même pas un bol de traite ») prononcé lors de la prière à la place d'Allah akbar.

D'après E. et S. Bernus, les *kəl ilagatan* restaient deux jours dans le campement de la mariée. Avant leur départ, ils exigeaient des femmes, par l'intermédiaire du forgeron, un cadeau (argent, thé, sucre...) nommé la « jument » (*tabagawt*). Une fois ce cadeau reçu, la mariée quittait discrètement le campement en compagnie de ses servantes et artisans. À quelque distance, ceux-ci exigeaient à leur tour une somme d'argent des *kəl ilagatan*, sans quoi on leur refusait de leur confier la mariée juchée sur un chameau richement paré, trônant comme une icône dissimulée dans un palanquin surmonté d'un dais en tissu blanc. À l'arrivée de la mariée dans le campement des alliés, la délégation exigeait enfin du mari — qui ne participait jamais à l'aventure des *kəl ilagatan* — un animal ou une somme d'argent conséquente (appelée « jument »), afin que celui-ci s'acquitte de la dette contractée envers ses compagnons.

E. et S. Bernus comparent cette institution spécifique aux Touaregs de la Tagaraygarayt aux pratiques du carnaval et aux « fêtes des fous » et des « innocents » connues en Europe à l'époque médiévale. Sans proposer une interprétation de cette pratique, ils soulignent les analogies formelles entre ces divers rituels, dont la principale caractéristique est de renverser les structures et hiérarchies du pouvoir. Dans le cadre de la confédération de l'Azawagh, ils avancent enfin l'hypothèse selon laquelle cette pratique aurait été copiée par les religieux et les tributaires des guerriers dominants, afin de « pouvoir aussi, pendant quelques jours, profiter d'une liberté souvent mesurée dans les groupes religieux ou serfs » (p. 352).

Cette hypothèse, qui part du postulat que les catégories sociales représentent des entités cloisonnées au sein d'une hiérarchie statutaire immuable, régie par un pouvoir absolu sous l'égide de l'*amənokəl*, est sujette à discussion. Mais nous n'insisterons pas ici sur les conceptions du politique et de la hiérarchie statutaire, dont nous avons déjà parlé dans le premier chapitre de cette thèse. Du reste, cette hypothèse à caractère fonctionnaliste ne résiste pas, déjà, au fait que la coutume des *kəl ilagatan* est également pratiquée parmi la noblesse guerrière et n'explique pas pourquoi elle a précisément lieu au moment de la cérémonie d'*azalay*. Dans le contexte de nos analyses précédentes autour de la dialectique de la disjonction et de la conjonction du masculin et du féminin en rapport avec les fondements symboliques de la parenté et de l'alliance, articulant structurellement les principes de la permanence et de la mobilité, de l'égalité et de la hiérarchie, le rituel d'inversion pratiqué au moment de la séparation de l'épouse apparaît sous une autre lumière. La femme appartenant au domaine du sacré « inviolable », le rituel des *kəl ilagatan* révèle

en fait l'impossibilité conceptuelle de l'interaction matrimoniale, nécessitant la négation ou la subversion des valeurs fondatrices, à savoir l'honneur et le religieux, c'est-à-dire une transgression ritualisée, afin de pouvoir réaliser la « séparation » inconcevable de l'épouse et la conjonction du masculin et du féminin hors de l'espace de référence de l'épouse. En bafouant ostensiblement l'honneur et la religion, c'est-à-dire en désacralisant par les moyens de la dérision ce qui constitue le cœur du système, les *kəl ilagatan* sont en mesure de réaliser l'impensable coupure qui représente aussi une ouverture. Pour cette raison, ils se travestissent en adoptant l'identité des *iwənanan* assimilés à des êtres « sauvages », se situant hors du système de valeur, tandis que l'un d'eux endosse le rôle subverti de l'*amənokəl* ou, chez les Inesleman, celui de l'imam, chefs-arbitres qui ne sont ni du côté de la mariée, ni du côté du marié, mais représentent l'unité politique supérieure à laquelle ils appartiennent. Les personnages du forgeron, médiateur par excellence, et du serviteur remplissent la même fonction, car ils se situent également hors du système de l'honneur.

Le rituel d'inversion des *kəl ilagatan* se déroule dans un intense climat de compétition qui est d'autant plus fort que les alliés appartiennent à des tribus différentes, même si celles-ci sont liées par de nombreuses alliances matrimoniales. Ce qui montre qu'il s'agit plus ici d'une distinction d'ordre idéologique qui renvoie à la distinction du masculin et du féminin comme principe structurel des groupes sociaux, que de groupes de filiation réellement distincts. Le don de biens ostentatoires<sup>99</sup> fait à la mariée par la délégation du mari, mais immédiatement dilapidés, est accompagné par une destruction ritualisée de biens appartenant à la famille de la mariée ou à des parents des environs (animaux égorgés, récipients de lait et de nourriture renversés...) <sup>100</sup>. Autrefois, le campement de la mariée devait résister durant sept jours à ces provocations poussant la loi de l'hospitalité aux limites de l'absurde, sans montrer la moindre hostilité ou impatience. Il s'agit là encore d'une inversion rituelle témoignant du dilemme qui est au cœur de l'alliance matrimoniale : l'intégration du mari dans la tente de son épouse qui se place ainsi sous la protection de son groupe, et à l'inverse l'intégration de l'épouse dans le campement du mari,

<sup>99</sup>Les Touaregs de l'Azawagh appellent cette manière d'afficher ses richesses des *ibaragan*, terme qui dérive du verbe *barag*, « se vanter de (exagérément, surtout d'exploits de guerre) » (Gh. Alojaly *et al.*, 1998 : 13).

<sup>100</sup>La destruction ostentatoire de biens se rapproche ici du potlatch, à la différence près que la nourriture détruite est immédiatement remplacée, donnant lieu à une surenchère qui est en principe différée dans les systèmes à potlatch.

la première représentant la conjonction du masculin et du féminin dans le domaine de l'intérieur (féminin), la seconde la conjonction dans le domaine de l'extérieur (masculin). Les deux sont nécessaires pour l'ouverture du système, mais celui-ci se conjugue avec sa fermeture qui renvoie à la toute aussi nécessaire disjonction du masculin et du féminin passant par le refus symbolique de l'intégration de l'un, afin de rendre acceptable l'intégration de l'autre.

Le rituel d'*azalay* met en scène la logique de l'alliance définie par P. Bonte (2000b) comme une logique du partage de ce qui ne peut être donné, parce que relevant du domaine du sacré :

« Dans un tel système les femmes ne circulent plus parce qu'elles sont associées au domaine du sacré, aux questions fondamentales sur les origines selon les termes de M. Godelier, tout au plus peuvent elles être partagées par des groupes d'hommes qui fondent sur ce fait leur structure sociale. Ces valeurs que Godelier voyait échapper aux logiques de l'échange parce qu'elles relèvent du sacré, tout atteste qu'elles sont dans le cas arabe associées au monde féminin identifié finalement à celui de la parenté (Conte, 1994). Elles peuvent être privilégiées dans la vision fondatrice des origines de la société qui se réfère à des ancêtres féminines dans le cas touareg, ou s'effacer au prix d'un intense travail symbolique, dans le cas des systèmes arabes et musulmans » (P. Bonte, 2000b : 59).

Dans le cas des Inesleman de l'Azawagh, bien que ceux-ci soient musulmans se réclamant d'ancêtres masculins, ces valeurs restent majoritairement centrées autour de valeurs féminines, comme en témoignent nos analyses autour de la parenté et de l'utérus, les notions de compassion autour du lait, la valorisation des médiations féminines, le traitement rituel du corps et de la chevelure de la femme etc. Il est possible d'illustrer cette logique du partage associée aux valeurs féminines dans de nombreux domaines. Elle est par exemple visible dans le traitement de la tresse centrale, dispensatrice d'*alhurma* et de *sarhaw*. Nous le verrons également à travers les rites de naissance, mais choisissons à cet endroit un autre domaine qui nous paraît particulièrement explicite, à savoir le monde des chevaux de prestige qui a nombre de traits en commun avec le monde des humains, et en particulier avec le monde des femmes.

#### *Les juments Bagzan et les femmes*

Chez les Touaregs, les grands chefs et les grands guerriers, dont ceux des Kel Eghlal et des Aytawari, montaient autrefois des juments de la race des Bagzan, aujourd'hui en voie de disparition. Ce cheval serait d'origine arabe,

par l'intermédiaire de deux religieux de Tripoli qui se rencontrèrent dans les Monts Bagzan de l'Aïr. La jument apportée par l'un serait restée dans l'Aïr, tandis que l'étalon serait parti à Kidal dans l'Adagh (Mali) où l'on peut également trouver cette race (E. Bernus, 1981). Selon un autre mythe fondateur, le premier sultan de l'Aïr aurait amené un cheval d'Istanbul qu'il aurait croisé avec une jument trouvée dans les Monts Bagzan par les Itesen. Deux juments en naquirent, l'une aurait donné naissance aux descendants élevés par les Dabakkar de la région de Tahoua, l'autre aux descendants élevés par les Itesen et les Izaggaran. Les Kel Gress (P. Bonte, 1970) furent également de grands éleveurs de ces chevaux que le poète touareg Hawad<sup>101</sup> rapproche du cheval ailé Pégase, tandis que les Inesleman de l'Azawagh en font un descendant du cheval du Prophète. Ces chevaux étaient réputés d'être rapides comme le vent, « comme s'ils avaient des ailes », doués de pouvoirs magiques, car capables de prédire l'arrivée d'un ennemi. On leur attribue des valeurs morales telles que l'honneur (*ə̀l̥l̥u*), ou la capacité à dépasser leur propre souffrance et à se sacrifier pour sauver la vie du cavalier et le ramener du champ de bataille même s'il a une patte coupée (P. Bonte, 1970)<sup>102</sup>. Ces montures de prestige étaient traitées à l'égal de l'être humain, nourries au mil et au lait de chamelle. Contrairement aux animaux nommés par des noms suivant la couleur de leur pelage, les chevaux Bagzan étaient nommés par un vrai nom auquel pouvait s'identifier leur cavalier, notamment au sein de la poésie guerrière comme celle d'Efellan. À l'égal des humains, les chevaux Bagzan posséderaient un sens inné du tabou de l'inceste, ne saillant jamais leur propre mère. Baguées pour contrôler leur reproduction, les juments possédaient de véritables généalogies et une terminologie de parenté parlant par exemple de deux chevaux en termes de cousins (*ə̀s̥s̥in*). Le vocabulaire qui leur est consacré se distingue de celui des autres animaux domestiques. Leurs crottins sont désignés par le terme d'origine arabe *ə̀zə̀bil*, alors que pour les autres bêtes, y compris les chevaux de race médiocre, on utilise le terme *imezzuran*. Alors qu'un chameau s'accouple (*esə̀gə̀n*, « faire monter »), les chevaux Bagzan « se rencontrent » (*ə̀mənə̀yan*) ou « s'adoptent » (*ə̀sənəm*, litt. « s'habituer »), tandis que les humains détournent leurs yeux par pudeur. Quand un animal met bas (*tə̀rraw*), une jument Bagzan « donne naissance » (*tə̀ssə̀ha*) comme une femme. La naissance d'un poulain

<sup>101</sup>Communication personnelle.

<sup>102</sup>Ces chevaux se sont illustrés notamment lors de la bataille très meurtrière d'Izerwan en 1886 contre les Kel Ahaggar armés de fusils.

se faisait à l'abri d'une natte-paravent *šitək* derrière laquelle le poulain restait dissimulé pendant sept jours. Le poulain était recueilli dans une natte de lit et son cavalier faisait un sacrifice d'un ovin et donnait la chair de l'animal en aumône. Comme l'accouchée, la jument était nourrie d'une bouillie de mil durant quarante jours et à sa mort, le cheval recevait un tombeau.

Face à ce traitement humanisant et sacralsant, comment ne pas entrevoir un parallèle entre la femme et la jument Bagzan ? L'un des traits les plus remarquables de cette culture équine réside dans le fait que ces chevaux n'étaient que très exceptionnellement possédés individuellement, mais partagés par plusieurs personnes, en l'occurrence des chefs. L'on procédait par division des pattes en os nommés *idufan* (sg. *aduf*)<sup>103</sup>, acquis en nombre inégal par l'un et l'autre propriétaire. Suivant le nombre de parts, l'animal séjournait tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre, chacune des douze parts correspondant à un mois dans l'année solaire. Un partage identique était appliqué à chaque poulain qui naissait. E. Bernus (1981) attribue ce principe de copropriété par division des pattes à la très grande valeur de ces chevaux — une jument pouvant atteindre l'équivalent de vingt chameaux — permettant ainsi de partager les risques. Mais compte tenu de la nature sacrée du cheval Bagzan, et en particulier des juments, nous sommes tentée d'avancer l'hypothèse selon laquelle ce système obéit à cette même logique du partage sur laquelle semble se fonder également le système d'alliance. Cette hypothèse est étayée par le fait que la jument Bagzan n'était que très rarement, voire jamais vendue, mais que les parts étaient cessibles, pouvant également faire partie du don nuptial *taggalt*, ce qui signifie qu'elles étaient partiellement attribuées aux femmes qui en offraient le droit de jouissance à leurs pères, voire à l'un de leurs frères<sup>104</sup>.

Le parallèle entre le traitement de la jument Bagzan et la femme, notamment au moment de la naissance, du petit d'homme et du poulain, éclaire en retour pourquoi les hommes qui composent la délégation du mari chargée de conduire l'épouse dans le campement des alliés exigent à diverses occasions des

---

<sup>103</sup>Notons que les *idufan* désignent à la fois les os à moelle et les petites pièces cylindriques en or qui composent les colliers des femmes. Or, ces pièces sont le plus souvent données par des hommes divers, c'est-à-dire le père, les frères et le mari de la femme. Nous reparlerons de la symbolique des *idufan* dans le chapitre 5.

<sup>104</sup>Il est ici une étude passionnante à faire, établissant par l'étude des généalogies de ces chevaux et l'histoire de leur copropriété entre chefs un parallèle entre les alliances matrimoniales et les alliances politiques. Nous avons commencé à faire des enquêtes sur ce sujet parmi les Inesleman de l'Azawagh, mais ceci fera l'objet d'un autre travail.



dons nommés « la jument des sauvages » (*tabagawt n iwənanan*) par référence à la race jugée médiocre des chevaux de type haussa que les Touaregs nomment *əfarkəy*. Par ailleurs, du côté des invitées, les femmes arrachent elles aussi, sur le mode de la plaisanterie, des denrées, en particulier des dattes<sup>105</sup>, aux femmes appartenant à la puissance invitante, en appelant ces denrées « la jument des sauvages ». Symbole antithétique de la mariée, ces dons forcés rappellent l'impossibilité du don de la femme qui, comme la jument Bagzan, appartient au domaine du sacré incompatible avec une logique d'échange et de réciprocité.

#### *Le sacrifice taytəst*

L'accès négocié aux femmes que cette logique implique, femmes partagées entre les hommes, c'est-à-dire entre les frères et les époux transformés en « frères » dans le système profondément cognatique de la parenté où les femmes épousent au plus proche, pour reprendre le titre de l'ouvrage consacré par P. Bonte (1994) aux systèmes d'alliance autour de la Méditerranée, se traduit enfin dans un autre épisode du rituel matrimonial, à savoir le sacrifice *taytəst* pratiqué au moment de la cérémonie d'*azalay*. Ce sacrifice nommé *taytəst* (du verbe *əytəs*, « couper ») consiste à couper au sabre les jarrets d'une génisse grasse et de faire en sorte que celle-ci s'agenouille devant la tente de la mariée. L'animal est amené par les *imərmaš* et pourchassé à travers tout le campement. Une fois arrivés devant la tente de la mariée, les hommes du campement et les *imərmaš* encerclent la vache, puis un des *imərmaš* lui coupe les jarrets d'un coup de sabre, la *tazrayt* ou épée de prestige symbolisant son groupe. L'animal est ensuite égorgé, puis le soir venu, les hommes du côté de la mariée s'engagent dans une lutte corps à corps avec les hommes du côté du marié. Le vainqueur de la lutte est celui qui parvient à ne pas tomber. Il se penche alors sur la dépouille, saisit la tête de l'animal avec ses dents et la soulève en se tenant en équilibre sur sa jambe droite. L'enveloppe de graisse (*tadənt*) est offerte à une personne qui connaît bien la parenté et les règles de l'héritage, la partie rattachée à la colonne vertébrale est disputée entre forgerons, tandis que les hommes, les esclaves et les enfants se débattent pour le reste du corps de l'animal. La viande est ensuite découpée et cuite sous les

---

<sup>105</sup>La datte est un autre symbole de la mariée, comme l'indique entre autres la devinette suivante « Une douceur qui se trouve sur une douceur ? » (*šizada təwar šizada*) Réponse : « la mariée qui se tient sur des dattes » (*təmažlayt təwar tinay*).

braises (*asəknəf*), c'est-à-dire selon un mode de cuisson masculin, utilisé lors des voyages notamment<sup>106</sup>.

Le sacrifice d'un animal de prestige par coupure des jarrets, connu dans tout le monde saharien, relève d'une complexité symbolique analysée par P. Bonte (1999b) dans son ouvrage collectif dédié au sacrifice dans le monde musulman. Ici pratiqué à l'occasion du mariage, il est étroitement lié à la demande d'une protection d'une tribu par une autre et au rituel d'hospitalité<sup>107</sup>. Chez les guerriers de l'Adrar mauritanien elle consiste en le sacrifice d'un chameau (la *t'argîba*) devant la tente d'une personne dont on a offensé l'honneur. Ce geste marque à la fois la soumission (P. Bonte, *op. cit*) à laquelle renvoie l'agenouillement de l'animal au moment où on lui tranche les jarrets, et la reconnaissance et la réparation du tort. Selon P. Bonte, la *t'argîba* représente aussi une « forme inversée du rituel d'hospitalité », car c'est celui qui est reçu qui l'offre, soulignant ainsi la supériorité de celui dont il sollicite la protection. Mais ce geste n'est pas dénué d'ambiguïté, car l'hospitalité représente toujours la mise en scène de l'honneur de ceux qui reçoivent *et* de ceux qui sont reçus. Chez les Touaregs de l'Aïr (H. Claudot et M. Hawad, 1987) le sacrifice *taytəst* est au contraire offert aux demandeurs d'asile politique, afin de marquer son acceptation, tout en reconnaissant son infériorité. Dans l'Aïr, ce sont les « donneurs » de femmes qui l'offrent aux « preneurs », mais étant donné les implications symboliques de ce sacrifice, ceux-ci préfèrent amener eux-mêmes l'animal, un bœuf en principe.

---

<sup>106</sup>Ce sacrifice fut pratiqué encore dans les années soixante, puis fut abandonné avec les grandes sécheresses. Selon certains, il aurait été aussi plus ou moins défendu aussi par l'imamat, du moins parmi les Inesleman. Mais la critique religieuse que l'on peut adresser à ce sacrifice peu orthodoxe à l'égard de l'islam qui ne reconnaît que le sacrifice fait à Dieu et exige que l'animal ne soit pas mutilé (P. Bonte, 1999) n'aurait selon certains que servi à décourager une pratique peu appropriée dans un contexte de pénurie et d'appauvrissement radical. Car ce sacrifice, mis en œuvre par l'ensemble des Touaregs de la Tagaraygarayt, aurait été surtout pratiqué parmi les Inesleman, en raison déjà de l'importance qu'ils accordent à la légitimité du mariage, par opposition au mariage par rapt des guerriers, et dont la *taytəst* fonctionne comme une reconnaissance officielle. Notons également que ce sacrifice a resurgi il y a quelques années au moment du mariage d'un des descendants d'un ancien imam, homme chargé d'une haute fonction politique ayant épousé la fille d'un riche commerçant d'origine djerma.

<sup>107</sup>Dans le Trarza mauritanien, l'on offre une *t'argîba* à la femme divorcée, lorsqu'elle rentre dans le campement de ses parents (P. Bonte, 1999).

Dans le monde touareg, comme dans le monde maure, la *taytast* instaure un rapport de force hiérarchique égal à celui de l'alliance qui redéfinit sans cesse les positions généalogiques et statutaires. Ce rapport de force qui se joue dans ce contexte autour de l'accès aux femmes, est transposé rituellement dans la lutte des hommes, afin de saisir la tête de l'animal. Celui qui remporte la victoire se met alors en équilibre sur sa jambe droite, « figure archaïque de la masculinité » que F. Héritier (1992a) analyse dans son article consacré aux « Moitiés d'hommes, pieds déchaussés et sauteurs à cloche-pied » comme une figure associée au taureau qui incarne la quintessence de la force créatrice ou procréatrice masculine. Compte tenu du fait que la victime est ici féminisée, car il s'agit d'une génisse grasse (à l'image de la jeune femme gavée ?), ne pourrait-on pas dire alors que cette force masculine est indissociable chez les Touaregs de la force procréatrice féminine qu'il convient non pas de s'approprier, mais à laquelle l'homme doit s'associer en négociant son accès au domaine du sacré ? L'épisode de la lutte entre les hommes du côté de la mariée et du côté du marié autour de la victime montre que l'issue de la compétition d'honneur masculin reste ouverte, comme le jeu des alliances matrimoniales d'où découlent les hiérarchies et qui définissent les rangs statutaires des individus et par là leur accès aux épouses qui ne s'allient qu'à des partenaires d'un rang au moins égal aux leurs. Le fait que l'enveloppe graisseuse du ventre, ainsi que la colonne vertébrale, parts qui renvoient à des métaphores de la parenté (le « ventre » et le « dos »), reviennent de droit à un spécialiste de la parenté et de l'héritage, ainsi qu'à un forgeron, autrement dit à des personnes médiatrices qui jaugent l'une et l'autre la position des partenaires en fonction de leur identité généalogique et de leur honneur, nous semble significatif à cet égard. Enfin, chez les Inesleman de l'Azawagh, la *taytast* représente explicitement la reconnaissance de la paternité, car épouser une femme sans lui offrir une *taytast* serait comme engendrer un enfant illégitime, représentation qui souligne là encore la complémentarité entre le féminin et le masculin dans la procréation. Le sacrifice nuptial est de ce fait souvent cité en même temps que le don nuptial *taggalt* qui marque la reconnaissance légale de l'union matrimoniale, tout en réaffirmant l'honneur de famille de la mariée. Il faut également remarquer à cet endroit qu'on ne commençait pas le tressage de la chevelure avant la *taytast*, ce qui en dit long sur sa signification dans le cadre du mariage. Sans cette preuve de l'honneur masculin, l'on ne commence pas le tressage de la *sanatat* qui symbolise l'union et marque la conjonction du masculin et du féminin qui préfigure aussi la procréation légitime sous l'égide du sacré, garant de la perpétuation du

groupe. À la lumière des données touarègues recueillis par H. Claudot-Hawad (1998) autour du genou, qui symbolise la force en général chez les Berbères (P. Galand-Pernet, 1970), l'on peut peut-être donner ici un sens plus précis à l'agenouillement de la victime dans le cadre du mariage. L'auteur a montré que l'agenouillement du guerrier d'honneur ou l'inclinaison du genou vers le sol, actions rendues par l'expression « faire genou » (*iga əfud*), signale sa détermination jusqu'à la mort face à l'adversaire au sein d'un combat entre pairs<sup>108</sup>. D'autre part, l'expression « rentrer en terre » signifie « accepter de s'arrêter dans un campement afin d'y recevoir l'hospitalité », et connote l'idée du sacrifice de soi, celui du guerrier sur le champ de bataille et celui de la femme au moment de l'accouchement<sup>109</sup>, « tous deux immobilisés entre la vie et la mort ». Ce don de soi renvoie directement à l'idée de se sacrifier pour assurer la continuité :

« La représentation du monde qui sous-tend le choix des « sacrifiés » est l'idée qu'en agissant ainsi, ils irriguent le courant sous-terrain qui assure la continuité de la communauté, le fil invisible et nécessaire de la résistance qui ne s'altère jamais, ni ne s'interrompt jamais » (p. 3041).

Ces associations symboliques nous permettent d'avancer l'hypothèse selon laquelle la *taytəst* instaure un rapport d'égalité entre le couple, la femme assumant le risque de mourir lors de la naissance de ses enfants, tandis que l'homme accepte de mourir au combat pour défendre l'honneur de son épouse et de sa progéniture à la protection desquels il est associé par l'intermédiaire du mariage<sup>110</sup>. Ce n'est qu'une fois qu'il a démontré cet engagement par l'intermédiaire du sacrifice, que l'union est véritablement scellée, que le mari est reconnu comme le futur père des enfants de son épouse et que peut commencer le travail rituel de la chevelure qui place l'union sous le signe de l'*alḥurma* inviolable du groupe.




---

<sup>108</sup>H. Claudot-Hawad (*op. cit.*) rappelle d'après D. Hamani que cette posture guerrière fut amplement pratiquée par les guerriers Aytawari pendant les guerres menées par Moukhamad al-Jilani.

<sup>109</sup>Rappelons que « rentrer en terre » est l'une des expressions employées pour désigner l'accouchement.

<sup>110</sup>H. Claudot-Hawad (*op. cit.*) note que ce type de combat, genou à terre, était accompagné d'une cérémonie festive et du sacrifice de taureaux noirs par coupure de jarrets. Cette cérémonie semble donc bien se rapprocher de la cérémonie de mariage.

Ces questions mériteraient d'être développées à la lumière de l'ensemble du système rituel touareg, mais revenons aux rites qui marquent le cycle de vie des femmes et dont fait partie le rite des relevailles faisant suite à celui de la réclusion post-partum. Jusqu'ici, nous avons parlé de ces rites en termes de rites de passage. Mais s'agit-il véritablement encore de rites de passage, ou autrement dit, ce concept mis au point par A. van Gennep (1909) suffit-il pour rendre compte de la nature de ces rites ? La femme change-t-elle réellement de statut en devenant épouse, puis mère ? D'un point de vue purement formel, ces rites s'agencent indubitablement autour de la structure ternaire — séparation, marge, agrégation — propre aux rites de passage qui se réfèrent probablement, comme le suggère N. Belmont (1991), au modèle de la naissance biologique, c'est-à-dire au passage matériel à travers l'orifice maternel. De premier abord, l'on pourrait dire que ces rites font passer la jeune fille à l'état de jeune femme désormais capable de recevoir des visiteurs nocturnes, puis à l'état d'épouse et de mère. Mais comme il s'agit inlassablement d'un même schéma rituel qui s'applique également à la reconduite de l'épouse après chaque séparation provisoire, à la sortie de la réclusion de divorce et de veuvage, l'on peut se demander si ces rites marquent réellement un changement de statut, puisqu'ils rappellent au contraire que la femme ne sort jamais conceptuellement de son groupe d'origine, parce qu'elle est l'origine même. Compte tenu de la logique sous-jacente à ces rites, celle de la disjonction / conjonction du féminin et du masculin afin de garantir l'accès au sacré sans l'altérer, nous sommes tentée d'avancer qu'il s'agit plutôt de rites qui marquent le franchissement de la frontière irréductible entre les sexes. Dans cette perspective, ce ne sont ni le mariage, ni la maternité qui font accéder la femme à un statut de femme digne de ce nom, mais la femme qui détient ce statut du fait même d'appartenir au sexe féminin, tel qu'il est culturellement construit. Or, nous avons vu que cette construction commence au moment de la première sortie du nouveau-né fille dans le domaine de l'extérieur qui est celui de l'altérité, puis consiste en l'acquisition des capacités de gestion de l'altérité qui passe par le rite de gavage que nous avons analysé comme un rite de construction de la féminité à travers une disjonction du masculin et du féminin, et sa réactualisation au moment des périodes de réclusion, proches des retraites spirituelles. Contrairement à la femme, l'homme est culturellement construit comme un être du dehors, par l'intermédiaire de la circoncision qui représente une coupure d'avec le monde féminin et maternel et le rite du voile masculin qui opère comme un signe disjonctif par rapport à ce monde de l'intérieur. L'homme et la femme auraient

ainsi des capacités de médiation inversées, mais complémentaires vis-à-vis des domaines de l'intérieur et de l'extérieur : celui de la femme est conjonctif par rapport à l'intérieur (intégration d'un étranger à travers les rites de l'hospitalité dont fait partie l'accueil des visiteurs nocturnes, intégration d'un époux et celle d'un enfant, cf. chapitre 5) et disjonctif par rapport à l'extérieur (non intégration définitive dans le domaine de l'autre, maintien d'une indépendance parmi les alliés, limites de l'hospitalité féminine, usage du voile et de la natte, cf. §4.4.3). Le pouvoir médiateur de l'homme est au contraire conjonctif par rapport au domaine de l'extérieur (intégration dans le domaine de l'autre par l'hospitalité masculine, mais aussi les actes de domestication de l'extérieur notamment à l'occasion des voyages<sup>111</sup>) et disjonctif par rapport au domaine de l'intérieur (maintien du voile vis-à-vis du monde des femmes, actes séparateurs comme la circoncision, mais aussi le sacrifice rituel (cf. chapitre 5), « coupure » de la mariée au moment de l'*azalay*)<sup>112</sup>. L'ensemble du système rituel touareg semble s'agencer autour de cette dialectique de la disjonction et de la conjonction du féminin et du masculin, prenant la forme d'un dialogue négocié entre les domaines de l'intérieur et de l'extérieur. Comme disait l'un de nos interlocuteurs lors d'un commentaire sur le protocole complexe de la *tadwit* au moment de préparer la reconduite de son épouse dans le foyer conjugal (équivalant du campement en milieu urbain et nommé par le même terme *aɣiwan*) :

« Chez nous, une femme ne revient jamais chez un homme comme ça, c'est une affaire très compliquée. *Tu sais, tout tourne chez nous autour de la même affaire : comment mettre ensemble un homme et une femme et comment les séparer.* »<sup>113</sup>

Voilà dit en une seule phrase ce que nous avons essayé de démontrer tout au long de ce chapitre et que nous allons conclure en illustrant cette même logique par l'intermédiaire des attitudes d'évitement entre hommes et femmes.

---

<sup>111</sup>Voir à ce sujet l'ouvrage collectif *Voyager d'un point de vue nomade*, sous la direction d'H. Claudot-Hawad (2002).

<sup>112</sup>Dans cette perspective, l'on peut formuler l'hypothèse selon laquelle les rites d'inversion renvoient à une inversion sur le plan de ces pouvoirs de médiation masculin et féminin. Une accouchée se situe au moment de la réclusion post-partum du côté de la disjonction dans le domaine de l'intérieur et prend place dans la partie masculine de la tente, tout en adoptant un régime culinaire sur le mode de la dissociation masculine. La délégation d'hommes chargée de conduire l'épouse vers le campement du mari effectue de leur point de vue une disjonction dans le domaine de l'extérieur (la « séparation » de l'épouse), d'où l'inversion du rituel d'hospitalité au moment du sacrifice *taytast*.

<sup>113</sup>Entretien avec M., quadragénaire des Kel Eghlal, Abalak, août 1996.

#### 4.4.3 « Partir sans quitter » : le voile, la natte et la gestion féminine de l'altérité

##### *Voiles féminin et masculin face à l'altérité*

Ce qui a toujours frappé les observateurs extérieurs à la vue des femmes Inesleman de l'Azawagh, c'est le fait qu'elles se dissimulent le visage à l'aide de leurs voiles de tête à la présence d'hommes, et qu'elles s'entourent encore d'une grande natte qui dissimule leurs corps ou qu'elles se déroberent des regards par un dais en tissu blanc fixé sur la selle de chameau féminine dite *taxawit*. Cette attitude est contraire à l'image habituelle des Touaregs justement célèbres pour le voilement des hommes. Voici ce qu'en dit l'auteur colonial Y. Urvoy (1933 : 31-32) dans les années 30 :

« Malgré leur richesse, en comparaison des autres groupes, les Ouliminden de Tahoua sont de beaucoup le groupe qui nous est le plus hostile de toute la colonie du Niger, que ce soit par orgueil et rancune chez les nobles, ou par *fanatisme religieux chez les maraboutiques*. La froideur de leur accueil contraste avec la familiarité des autres touaregs de la colonie. Il faut noter ce fait curieux de fanatisme religieux assez rare chez les Touaregs, dû probablement à l'origine maraboutique de presque toute la confédération et au passé de guerre sainte contre les païens de l'Ader. Ils vivent d'ailleurs très à l'écart des autres touaregs du Niger (ce qui ne veut pas dire que tout le monde ne s'entendrait pas contre nous en cas de guerre). Leur accueil hargneux sur les puits les fait éviter par les Kel-Ahir par exemple dans leur région frontière (région de Bagam). La plupart des notables maraboutiques évitent de laisser voir leurs femmes surtout aux blancs. N'étant pas voilées normalement, on les enferme quand un Français est dans le campement ou bien elles se couvrent d'une grande natte. Dans le déplacement vers le Teguidda elles portent sur leurs bœufs carapaçonnés un grand voile blanc ce qui contraste avec la liberté des femmes Kel Gress par exemple. »

Y. Urvoy interprète la dissimulation des femmes Inesleman comme un phénomène imposé par les hommes, en signe de leur hostilité envers les Européens et de leur « fanatisme religieux ». Or, l'argument sous-jacent de la domination masculine qui renvoie à la séquestration des femmes ailleurs en pays musulman, semble trop réducteur pour épuiser le sens de ces coutumes. L'islam est certes invoqué pour les expliquer et la natte est dans ce discours assimilée à

un vêtement qui cache les atours féminins conformément à la religion<sup>114</sup>. On dit que la femme « revêt une natte » (*telesay n tāsālat*) et on pense que cette coutume est apparue à une époque où il y avait une grande pénurie d'étoffes, empêchant les femmes de se faire tailler des habits convenables. Certains situent cette pénurie au moment des guerres du réformateur Al Jilani au début du XIX<sup>e</sup> siècle. D'autres en attribuent directement la paternité à ce dernier, afin de distinguer les femmes Inesleman des femmes des guerriers Iwellemmedan. Enfin, certains avancent que l'origine de la dissimulation est bien plus ancienne, apparue à une époque où les femmes étaient en nombre très inférieur aux hommes. Ce serait alors la jalousie qui aurait poussé les hommes à cacher la beauté de leurs femmes, de peur que ces perles rares ne soient ravies par quelques rivaux<sup>115</sup>.

Cependant, selon l'avis des femmes, le fait de se cacher (*əstər*) des hommes provoque quoi qu'il en soit le contraire de l'effet recherché. Une fois l'explication religieuse et historique affirmée, elles se livrent rapidement à des paroles assez coquettes, insistant sur le fait que plus une femme multiplie les manières de se dérober aux regards des hommes, plus ceux-ci ont envie de la « découvrir ». Du côté des hommes, on remarque que les femmes — qui, elles, ne se privent pas d'observer les hommes à travers leurs voiles et leurs nattes<sup>116</sup> — maîtrisent à merveille le jeu subtil de se laisser voir sans se montrer, gestes qui sont directement traduits comme une invitation à une visite nocturne<sup>117</sup>. Voilà qui renvoie de nouveau au pouvoir d'attraction des femmes dont on mesure les qualités, entre autres, au nombre de soupirants qui la courtisent. La valorisation de la

<sup>114</sup>Voir notamment le Coran, sourate 24, versets 30 et 31 et sourate 33, versets 33, 53 et 59.

<sup>115</sup>Le thème de la jalousie et de la dissimulation inefficace des femmes est mis en scène dans un récit intitulé « Histoire d'un *anəsləm* jaloux qui cachait sa femme » (*əlqissat n anəsləm iyyan əhanat təsmiten, iybar tantut-net*, notre trad.), in Akhmeduw ag Khamidun, 1976 : 111. L'auteur conclut le récit en disant que « la femme, si elle ne s'empêche elle-même, son mari ne l'empêchera pas. » Voir également le conte « Histoire de l'imam jaloux, (tandis que) les hommes allaient chez sa femme pendant qu'il priait » (*əlqissat n əlimam əhanat təsmiten, takkan meddan tantut-net as immod*, notre trad., *idem*, 1976 : 112-114).

<sup>116</sup>Il existe à ce sujet une expression dans l'Azawagh : « Donne-moi la natte et je te dirai qui sont ces hommes » (*ikf-i tāsālat, a dam əzdayay meddan win*), faisant allusion au fait que les femmes peuvent voir les hommes, tandis que ceux-ci n'ont pas le droit de les regarder. De ce fait, les femmes connaissent parfaitement la physionomie des hommes qui fréquentent les campements, tandis que les hommes sont souvent incapables d'identifier les femmes (sur une photo, par exemple).

<sup>117</sup>En ce sens, le voile se rapproche ici de l'éventail des femmes espagnoles.





Figure 4.12 : Attitude féminine, Abalak, novembre 1999.

*tanasgomast*, la femme charmante et séduisante, relativise par ailleurs à elle seule l'argument de la domination masculine qui impose plutôt la chasteté aux femmes.

Mais quelles femmes se cachent au fait de quels hommes et comment ? Tout d'abord, il convient de souligner que parmi les Inesleman, les attitudes d'évitement matérialisées par le voile et la natte concernent en premier chef les femmes de la noblesse religieuse, en l'occurrence les femmes des Kel Eghlal, Aytawari Seslem, Issherifan etc. c'est-à-dire des femmes issues des tribus qui ont exercé à un moment de leur histoire le pouvoir de l'imamat. Dans ces milieux, les femmes ne se voilent jamais le visage devant les personnes d'origine servile ou les artisans, hommes qui ont libre accès au monde féminin. Elles ne se cachent pas non plus devant les hommes tributaires, ni devant les nobles Iwellemedan, ni devant des Touaregs d'autres confédérations comme par exemple les Kel Air. Contrairement à ce qu'affirme Urvoy pour l'époque coloniale, les femmes gardent aujourd'hui le visage découvert face à un Européen. Enfin, parmi les Inesleman, les hommes issus des tribus protégées, par exemple les Aytawari n Adghagh, n'incitent pas non plus les femmes de la noblesse religieuse à se dissimuler. Si elles adoptent cette attitude, elles le font seulement le temps d'identifier la personne, puis relâchent le voile de tête si elles considèrent que

son vis-à-vis est d'un statut inférieur à elles. Car c'est là que réside la règle du jeu : les femmes ne se masquent que devant des hommes de rang statutaire égal ou supérieur à elles, et par conséquent devant des partenaires matrimoniaux potentiels. Le reste des hommes est assimilé à des parents prohibés, pères, frères, oncles, parents de lait etc. en présence desquels les femmes n'adoptent évidemment aucune attitude d'évitement non plus.

À ce sujet, les femmes aiment par ailleurs dire que les autres ne sont pas des hommes. De nombreux anecdotes circulent à ce propos, comme celle où des femmes Inesleman rencontrent sur leur chemin des guerriers Iwellemedan. Dans un premier temps, elles rabattent leurs voiles devant le visage, puis après les avoir identifiés, elles disent : « Ô, pardonnez-nous, nous avons cru que vous étiez des hommes. » Ou celle de cette petite fille qui se met à manger dans le même plat que son père et son oncle maternel. Corrigée par sa grand-mère lui rappelant qu'une femme ne mange pas avec les hommes, la petite réplique : « Mais ceux-là ne sont pas des hommes. C'est Untel et Untel. » Ce que le regard ethnocentrique interprète donc comme un manque de liberté revêt du point de vue des Inesleman le sens contraire. Le voilement des femmes est le signe par excellence de la femme libre et de haut rang.

Comment se situe cette dissimulation des femmes Inesleman par rapport à la religion musulmane ? Dans son essai sur la normativité en islam, H. Benkheira (1999a) analyse la logique classificatoire qui sous-tend dans le verset 24, 31 du Coran la liste des personnes (*maḥarim*) devant lesquelles la femme peut se montrer librement, à savoir les époux, les pères (et mères) des époux, les fils (et filles), les fils (et filles) des époux, les frères (et sœurs), les fils (et filles) des frères, les fils (et les filles) des sœurs, leurs femmes, leurs esclaves, leurs serviteurs sans désir et les garçons. Cette liste montre que le voile ne vise ni à séparer les hommes des femmes, puisque les huit premières classes mélangent les deux sexes, ni les parents des non-parents, puisque certains parents comme les oncles ou les beaux-frères n'y figurent pas. Le trait commun à l'ensemble des classes réside dans le fait qu'elles concernent toutes des personnes que la femme ne peut épouser<sup>118</sup>. Autrement dit, elles peuvent se dévoiler devant des personnes prohibées, l'obligation du voile étant par conséquent symétrique de la prohibition de l'inceste et fonctionne comme « une barrière pour empêcher le chaos de s'installer au sein de la société » (p. 69). Le voile n'est pas un objet,

---

<sup>118</sup>L'auteur fait référence au concept psychanalytique de la castration pour aboutir à cette conclusion.

mais symbolise la frontière infranchissable entre les sexes que « la prohibition de l'inceste rend ténue » (*idem*). Le *hijab* se situe au cœur de la gestion de l'altérité, en ce qu'il voile la femme devant des personnes dont la sexualité n'est pas domestiquée, ceux qui sont du domaine de l'autre sauvage. À l'inverse, peuvent fréquenter les femmes dans leur intimité ceux qui se situent du côté de la sexualité soumises à la Loi, d'où le fait que le mari peut voir son épouse, car la sexualité entre époux est rendue licite grâce aux rites matrimoniaux :

« De la même façon que l'exogamie est la face positive de la prohibition de l'inceste, l'obligation du voile est la face positive des rites d'évitement » (p. 70) .

L'étranger est associé au monde extérieur, dangereux, car impur, avec lequel la femme doit éviter le contact, car l'impureté entrerait alors dans le corps féminin qui fonctionne comme une métaphore de la *umma*. Outre le voile évitant le contact par les cinq sens, seuls les rites de domestication de l'étranger par la commensalité au moment de l'hospitalité, ou le mariage comme transgression ritualisée de l'union entre les sexes, permettent de canaliser ce danger. Enfin, le *hijab* représente également un moyen pour inventer cette frontière, « car pour rendre la relation avec l'autre possible, il faut commencer par s'en séparer, par s'en différencier » (*op. cit.*, p. 80). Autrement dit, le voile féminin a une fonction positive, parce qu'il transforme l'autre en prétendant.

La logique qui sous-tend l'usage du voile chez les femmes Inesleman rejoint l'analyse de H. Benkheira, car il s'agit bien de se voiler devant des hommes épousables. Seulement, les femmes touarègues poussent le jeu encore plus loin, en ne se dissimulant que devant des hommes dignes de leur rang et non pas devant tous les étrangers<sup>119</sup>. L'interdiction de l'hypogamie féminine qui renvoie à l'idéal de l'isogamie semble correspondre au précepte de la *kafâ'a* en islam (P. Bonte, 1998). Les Inesleman l'attribuent en revanche à la coutume (notion de *tugdat*, « l'égalité ») et affirment que le concept de la *kafâ'a* connote au contraire l'idée de l'égalité des membres de la *umma*, ce qui signifierait que la femme musulmane peut théoriquement épouser tout homme non prohibé, à condition qu'il soit musulman. Le versant religieux de l'alliance renvoie de ce point de vue à l'idéal communautaire des Inesleman, idéal qui n'est pas

---

<sup>119</sup>Ce principe transparait également dans le fait que les femmes Inesleman ne se rendent pas en principe au marché d'Abalak où elles croiseraient sans cesse des hommes épousables, tandis qu'elles fréquentent librement, et sans se cacher le visage, les marchés de Tahoua ou de Niamey.

sans rappeler le concept de la *umma*, tandis que les relations hiérarchiques qui découlent de la logique de transmission de l'identité, perpétuée grâce à l'isogamie, est vue comme relevant d'un principe *émique*. Malgré les similitudes avec la logique du *hijab* mise en lumière par H. Benkheira (*op. cit.*), il faut souligner que, chez les Inesleman, l'institution du voilement féminin, si elle se fonde sur une même assimilation de l'étranger masculin au domaine de l'altérité non-domestiquée, ne se justifie pas par l'idée d'un nécessaire contrôle de la sexualité féminine, parce que dangereuse par principe, mais renvoie à sa capacité de médiation disjonctive de l'altérité, signalant en miroir le rang statutaire aux hommes. Autrement dit, le voile endosse chez les Touaregs plutôt une fonction positive qui place l'autre en position de prétendant potentiel. Ceci se traduit directement dans le fait que le jeu du voile participe structurellement aux jeux de la séduction, car les mêmes hommes devant lesquels la femme se cache en public peuvent venir la courtiser le soir, à condition de respecter le code de l'honneur qui régit les visites nocturnes<sup>120</sup>. Or, nous avons vu que celles-ci peuvent être analysées comme un pan du rituel de l'hospitalité, renforçant ainsi la fonction positive du voilement féminin qui ne saurait être qualifiée d'institution « hypocrite »<sup>121</sup>. Le voile féminin ne se réduit par conséquent pas à un attribut de la pudeur sexuelle, mais place l'union homme-femme et la sexualité sous l'égide de l'honneur. Il en est de même du voile masculin

<sup>120</sup>La femme n'accepte en principe que la visite d'hommes égaux ou supérieurs à son rang.

<sup>121</sup>Notons que l'évitement passe avant tout par l'empêchement du regard, qui n'est pas seulement le regard de l'homme en question, mais aussi celui de l'entourage, comme si regarder un homme et une femme qui se regardent équivaldraient déjà à observer une relation intime. Ceci est corroboré par le fait que l'obscurité de la nuit suffit pour « jeter un voile pudique » (dans le sens où les autres, et n'ont pas les intéressés, ne voient pas). Aujourd'hui, dans le contexte urbain où les femmes sont amenées à circuler la nuit entre les maisons, elles sortent par ailleurs dans la rue, sans se cacher le visage, ni porter la natte. Contrairement aux femmes dans d'autres sociétés musulmanes, il est important de remarquer que les femmes parlent sans difficultés aux « étrangers » apparentés devant lesquels elles se dissimulent, mais qu'elles connaissent bien. Sinon, elles leur parlent seulement quand il n'y a personne d'autre auprès d'elles. En ce qui concerne le contact physique, un homme épousable ne doit pas s'asseoir sur le même lit ou la même natte que la femme, ni lui serrer la main. Enfin, en milieu nomade, les jeunes filles célibataires tiennent parfois des réunions amoureuses avec de jeunes hommes pendant la journée, sans se dissimuler, mais à condition de se tenir absolument à l'abri du regard des autres. Ces réunions s'apparentent aux cours musicaux *ahal* (H. Claudot-Hawad, 1986a) qui avaient souvent lieu aussi aux marges des fêtes de mariage ou pendant les regroupements en saison des pluies, mais il n'en subsiste aujourd'hui aucun élément musical ou poétique.

qui renvoie chez les Touaregs à la frontière irréductible entre les sexes et à l'association de l'homme à la nature — sans que quiconque l'interprète par ailleurs comme un moyen d'une ségrégation masculine — et qu'il convient de se fait d'intégrer avec précaution<sup>122</sup>. Dans cette perspective, c'est davantage le voile masculin qui correspond à un rite généralisé de l'évitement, car contrairement aux femmes, les hommes restent en permanence voilés, aussi bien dans le domaine public que dans le domaine privé. Autrefois, un homme n'enlevait même pas son turban pour dormir, ou le posait alors, tel un casque, à côté du lit, prêt à s'en revêtir à tout moment<sup>123</sup>.

Le voile masculin a donc beaucoup plus une fonction d'exclusion que le voile féminin qui représente une mise à distance de l'autre tout en signalant un possible rapprochement. Les hommes devant lesquels une femme se cache le visage se situent ici dans un espace interstitiel où ils sont assimilés à des pairs, car ils ne relèvent ni de l'identité absolue (parents prohibés), ni de l'altérité absolue, c'est-à-dire de ceux qui se situent en dehors de la frontière de l'honneur ou avec lesquels il existe une relation de protection (forgerons, esclaves).

Dans le contexte du cognatisme des Inesleman, où l'on pratique systématiquement des alliances entre toutes les catégories de cousins, il semble également très juste de dire que le voile féminin sert à « inventer une frontière », à établir une distinction entre proches d'un point de vue de l'identité consubstantielle, face à ceux qui sont assimilés à des frères. Ceci est très manifeste lorsqu'une jeune fille se voit attribuer son premier voile qui l'oblige du jour au lendemain à se cacher devant des jeunes hommes qu'elle fréquentait encore librement la veille, avec lesquels elle a souvent été élevée et qu'elle épouse parfois par la suite, vivant ainsi une situation quelque peu absurde dans un premier temps. Dans cette perspective, le voile est bien symétrique à la prohibition de l'in-

---

<sup>122</sup>D. Casajus (1987), qui a centré ses analyses des rituels de naissance et de mariage sur le versant masculin des rites, montre que chez les Touaregs Kel Ferwan de l'Aïr, l'intégration de l'homme au sein de la tente de son épouse, comme l'intégration du garçon au moment de la naissance, ne peut se faire qu'au prix d'une certaine féminisation (application de henné au marié, surnom féminin donné au garçon). Il analyse en revanche l'ensemble du système rituel en rapport avec la parenté et l'alliance en terme d'échange, celui des femmes entre les campements et celui des hommes entre les tentes.

<sup>123</sup>La technique ancienne du voile en tissu indigo permettait de l'enlever sans en détruire l'architecture. Aujourd'hui, les manières de ceindre le turban ont considérablement évoluées, les jeunes hommes n'étant plus capables de ceindre le voile comme les anciens le font encore parfois à l'heure actuelle. Voir à ce sujet l'article consacré par H. Claudot-Hawad (1993b) au voile masculin.



Figure 4.13 : Voile masculin

ceste, d'autant plus que l'alliance se conclut ici, symboliquement, et parfois réellement, au plus proche de l'inceste<sup>124</sup>.

Vis-à-vis des femmes, le voile féminin remplit également des fonctions précises qui ont, comme le voile masculin, trait à l'honneur. Dans l'intimité familiale, devant des personnes avec lesquelles la femme entretient des relations détendues ou à plaisanterie (sœurs et cousines parallèles; cousines croisées et belles-sœurs), elle porte le voile lâchement posé sur sa tête, laissant les tresses de son front découvertes, tandis que les pans tombent de chaque côté sur ses épaules. Mais en présence de parents plus âgés et vis-à-vis d'autres femmes, lorsqu'elle les reçoit en visite ou lorsqu'elle se trouve en visite, elle recouvre sa poitrine jusqu'au menton avec l'un des pans rabattu sur l'épaule opposée<sup>125</sup>. Le haut du voile est alors ramené sur le front, cachant ainsi entièrement la tresse. Cette attitude de réserve (*takar McKayt*) protège l'honneur de la femme qui ajuste ainsi fréquemment son voile, surtout lorsque les propos de la conversation touche des sujets sensibles. Dans ces cas, elle peut également couvrir une partie de sa bouche avec le pan de son voile.

Le voile féminin est alors comparable au voile masculin dont la partie supérieure recouvre entièrement le front, tandis que la partie inférieure mobile est ramenée jusqu'au-dessus du nez, en particulier dans les situations où l'honneur de l'homme est engagé. Lorsqu'une personne prononce des paroles qui provoquent l'honneur féminin, le pan du voile est placé fermement au-dessus de la gorge, signifiant une attitude de dignité qui équivaut à « avaler » (*alamaz*) les propos désobligeants, sans montrer ses sentiments, sans « dévoiler son âme ». En situation de représentation, au moment des rituels de mariage et de naissance, par exemple, la femme adopte la posture féminine par excellence, nommée *tayimit n əzzəbun*, la « posture de l'honneur ». Celle-ci consiste à s'asseoir en tailleur et rester immobile et silencieuse, le dos dressé, la main droite

---

<sup>124</sup>Nous avons noté des cas de mariages entre un homme et une femme née par exemple d'une « sœur » par alliance, élevés par une même femme qui fut une mère par alliance pour l'un et une grand-mère maternelle pour l'autre. En revanche, il existe souvent une grande différence d'âge entre ces partenaires qui n'ont de ce fait pas été élevés dans le même foyer simultanément. Néanmoins, il s'agit de femmes que ces hommes déjà adultes ont chéri dans leur petite enfance. Dans certaines tribus, il existe également des cas où un homme recueille une jeune fille qu'il élève et qu'il épouse lorsqu'elle est en âge de se marier. Enfin, le mariage successif avec deux sœurs ou deux frères de leur vivant existe également, sans oublier les mariages entre parents de lait.

<sup>125</sup>Suivant la polarisation droite-gauche, il convient de rabattre le pan gauche sur l'épaule droite, mais dans la pratique ceci n'est pas toujours respectée.





Figure 4.14 : Attitudes féminines à l'occasion d'un mariage : la mariée, prête à rejoindre son époux après avoir reçu les bénédictions de sa mère, est complètement dissimulée sous son voile en indigo. La femme de gauche se voile le visage, afin que son image ne puisse pas circuler parmi les hommes. Abalak, mars 1996.





Figure 4.15 : Fillettes imitant le voilement et la posture hiératique des femmes, Abalak, novembre 1999. La chevelure de la fillette de droite vient d'être rasée en vue de laisser pousser ses cheveux avant de les lui tresser pour la première fois.

posée sur le menton en couvrant une partie de la bouche. La photo ci-dessus montre deux fillettes de six et sept ans imitant cette attitude hiératique qui renvoie au rôle de la femme comme point d'ancrage de la société.

Plus le rang de la femme est élevé, plus son voile est grand et large, pouvant tomber jusqu'aux genoux. Les forgeronnes et les esclaves affranchies portent aussi un voile, mais beaucoup plus petit, parfois relevé sur la tête de chaque côté des tempes pour ne pas les gêner pendant leurs travaux. Ces femmes héritent souvent du voile de leurs maîtresses et bénéficient par son intermédiaire de son *alḥurma* protectrice. Les femmes esclaves en revanche n'en portaient pas.

Lorsque la femme sort de sa tente ou de sa maison pour se rendre auprès d'autres femmes, elle revêt toujours de beaux habits propres, un voile en indigo et un voile en coton clair, ainsi que ses bijoux les plus précieux. Elle farde ses yeux d'antimoine, noircit ses lèvres avec de l'indigo et se parfume. Lorsque la femme doit effectuer un voyage pour rendre visite à des parentes, elle recouvre ses pieds et ses mains de henné, sans décorum<sup>126</sup>, et se fait tresser les cheveux par une forgeronne, arborant une coiffure complexe, mais différente de la *sanatat*. En allant à la rencontre de l'altérité féminine, la femme touarègue met donc en valeur ses atours et affiche son honneur qui est aussi celui de son groupe

<sup>126</sup>Les jeunes femmes dessinent aujourd'hui des motifs à l'intérieur de la paume et sur les bords de la voûte plantaire à l'aide de pochoirs découpés dans de bandes adhésives.

qu'elle représente auprès de ses pairs féminins. Les femmes Inesleman disent d'elles-mêmes qu'elles adoptent ainsi une attitude contraire à l'islam qui veut que la femme ne « se montre » pas à l'extérieur, mais adopte une tenue sobre. Mais la finalité de ces soins n'est point de s'exposer aux regards des hommes — à l'exception de l'époux légitime lors du mariage, des relevailles et de la *tadwit* — mais bien de comparaître devant les yeux intransigeants des autres femmes, véritables juges de l'honneur, féminin comme masculin (H. Claudot-Hawad, 2000b). C'est seulement par l'intermédiaire des commentaires de ces femmes que les hommes apprennent la beauté de celles qu'ils essayeront alors de courtiser la nuit.

#### *La natte comme prolongation de la tente*

Lors des déplacements en dehors de la tente et de l'espace domestique immédiat, les femmes se protègent d'une grande natte si elles se déplacent à pied, et s'assoient à l'ombre d'un baldaquin fixé sur la selle féminine dite *taxawit* si elles voyagent à dos de chameau. Se mouvant sur la scène publique où elles sont susceptibles de rencontrer des « hommes » au sens qu'elles donnent à ce terme, elles laissent leurs voiles tirés devant le visage. Si le palanquin surmonté d'un dais est attesté dans d'autres populations nomades, au Maghreb comme au Proche-Orient, cet usage de la natte paraît bien singulier. La thèse du remplacement des tissus manquants peut éclairer l'origine de la coutume mais n'explique pas pour autant le choix de la nature du substitut. Pour mieux cerner cette pratique, il faut savoir qu'autrefois les femmes ne s'entouraient pas (*asəyali*), comme on peut l'observer aujourd'hui, d'une natte de sol dite *təsalat*, mais d'une natte dont le nom et la réalisation sont identiques à la natte du lit appelée *ayraw*<sup>127</sup>. Ces nattes consistent, comme dans le cas des nattes-paravent (*šitək*), en un tissage de tiges d'*afazo* (*Panicum turgidum*) et de liens de cuir. Alors que de nos jours, la femme utilise pour ses sorties des nattes ordinaires confectionnées en palmier doum, voire des nattes en plastique, elles disposaient il y a peu encore de cette natte de sortie spécifique, uniquement fabriquée à cet effet et remise à la jeune fille au moment de la cérémonie du voile. Cette natte, qui est aujourd'hui en voie de disparition, était déposée à

---

<sup>127</sup>Le lit touareg en bois (*təssat*) est fait de deux larges montants sur lesquels sont stabilisé perpendiculairement six traverses. Le tout repose sur quatre supports et est recouvert de deux à trois nattes dont la première (*assariy*) est de facture plus grossière que la seconde (*ayraw*) et la troisième (*taɣrawt*).



Figure 4.16 : Deux femmes enveloppées d'une même natte au cours d'un déplacement quotidien. Abalak, novembre 1999.

côté du lit, puis en vieillissant, finissait souvent par recouvrir le lit lui-même. À l'inverse, si la femme n'avait pas sa natte sous la main, elle pouvait aussi utiliser l'ayraw du lit.

Comme la tente, le lit fait partie du mobilier féminin par excellence. Il est l'emblème de la vie conjugale, qui prend par exemple chez les Kel Fadey de la région d'In Gall des connotations ouvertement sexuelles. D'après B. Worley (1988), les femmes déguisent lors des séances de travail collectif organisées le plus souvent pour tresser les nattes qui recouvrent la tente, l'un des supports du lit en femme, avec pagne, voile, colliers, boucles d'oreilles et maquillage. Une jeune fille emporte cette effigie chez les hommes pour leur demander une contribution, de préférence un animal. Parfois, les hommes tentent d'attraper cette effigie et souillent les habits par le sang du sacrifice offert aux femmes. Aussi, en signe de mécontentement qui peut à terme aboutir à un divorce, la femme commence par démonter le lit. Puis, elle amène celui-ci dans le campement de ses parents, laissant la tente vide qui n'est désormais plus un abri.

Les Inesleman de l'Azawagh désignent aussi la période de réclusion de la veuve par le terme *afartay*, c'est-à-dire une « vieille natte de lit usée ». Ainsi, il y a une analogie entre la séparation absolue des époux, d'une disjonction totale du féminin et du masculin, et la vieille natte usée qui est en même temps le témoin de l'union entre l'homme et la femme. La natte derrière laquelle les femmes évoluent dans l'espace comme derrière un écran participe chez les Touaregs de l'Azawagh de la même dialectique de conjonction et de disjonction du féminin et du masculin, et fait, comme le voile de tête, office d'une frontière irréductible, mais franchissable entre les sexes. Elle délimite un espace qui à la fois inclut et exclut, suivant la perspective adoptée, et renvoie au pouvoir féminin de médiation conjonctive par rapport au domaine de l'intérieur et disjonctive par rapport au domaine de l'extérieur<sup>128</sup>. Cette logique qui est similaire aux deux faces d'une même médaille, est clairement mise en scène au moment des rites qui clôturent une réclusion de divorce ou de veuvage. En effet, nous avons vu que le lit est chez les Inesleman entourée d'une natte-paravent, la *šitək*, surtout en présence de visiteurs, alors que dans d'autres groupes touaregs, cette natte borde la majeure partie de la tente et délimite ainsi un espace plus large. Lorsque la femme est apprêtée et coiffée par la *sanatat*, elle se dirige vers la femme d'honneur qui officie la cérémonie. Celle-ci lui coupe alors le fil blanc, tiré d'un turban d'un homme de renom, et la libère ainsi de sa retraite légale. La femme divorcée ou veuve fait ensuite sept pas (*takkolen*, « les pas », terme qui donne son nom à ce rite) sur une natte-paravent déroulée par terre et sur laquelle on a étendu une couverture de mariage<sup>129</sup>. Au bout de ce chemin, un jeune homme de bonne naissance (*ag ikket*, *amassarhay*), non encore enturbanné, tient un Coran et l'ouvre à sept reprises en-dessous du visage de la femme, pendant que celle-ci respire l'air qui s'en échappe. Ensuite, le jeune se retourne et la femme lui pince la nuque (*tamagarat*) à trois reprises. Ce rite préfigure le franchissement ritualisé, sacralisé de la frontière entre les sexes en vue d'une future conjonction du masculin et du féminin, l'homme étant représenté non pas par un homme épousable (ce serait une allusion trop directe,

<sup>128</sup>Le voile est le symétrique inverse du voile masculin, car même si l'homme est voilé aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur, il peut relâcher son voile quand il se trouve dans l'*əssuf*, loin des campements, tandis qu'il « remonte la garde » quand il se trouve dans l'espace féminin domestiqué. La femme adopte l'attitude opposée, se dissimulant entièrement quand elle se trouve hors de la tente.

<sup>129</sup>Voir à ce sujet l'article de T. Benfoughal (2000) sur l'usage et la symbolique de la natte-paravent chez les Touaregs des Ajjjer.

vues les implications symboliques de ce rite), mais par un jeune qui a théoriquement le rang nécessaire, tout en ne représentant pas un partenaire réel en raison de son âge. Le pincement de la nuque présage, quant à lui, la procréation (comme paradigme de la conjonction), car la nuque renvoie à la colonne vertébrale et à la moelle épinière, siège de la semence, masculine comme féminine. Par ailleurs, le terme *iri*, qui désigne le cou en touareg, signifie la « semence » (graine), et au sens figuré le « début », l'« origine », « le point de départ », (H. Claudot-Hawad, 1998). À l'époque des pillages et vengeances d'honneur (H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1993), il désignait aussi le minimum vital qui devait être laissé à tout campement que l'on ne dépouillait pas de tout ce qui servait à la survie et à la reproduction immédiates (laitières s'il y en avait peu, réserves de grain), ni de ce qui se trouvait à l'intérieur de la tente qui se révèle là encore comme un espace sacré inviolable. Le rituel que nous venons de décrire montre également que la femme ne cesse pas de jouer son rôle de femme-abri à cause d'un divorce ou d'un veuvage. Au contraire, il la confirme dans ses capacités de gestion de l'altérité, renouvelées au cours de la réclusion. Ainsi, ni son *alḥurma*, ni son renom ne s'en trouvent ternis, au contraire, son *sarhaw* étant même renforcé comme on l'a vu à travers le dernier épisode déjà mentionné de ce rituel (note 20, page 316), à savoir celui du balai dont les brindilles s'accrochent dans le voile et les cheveux de la femme comme autant de futurs prétendants<sup>130</sup>. L'ensemble de ces éléments nous semble étayer l'idée que ce n'est ni par le mariage, ni par la maternité que la femme touarègue acquiert son statut, mais que ces événements permettent de mettre en œuvre (ou sont les traductions de) ses capacités de gestion de l'altérité acquises préalablement à partir des bases inhérentes à son appartenance au genre féminin. L'on pourrait également dire que les statuts féminins renvoient aux différents degrés de cette gestion, impliquant diverses responsabilités (hospitalité lors des visites nocturnes, mariage et sexualité conjugale, naissance, gestion des rites féminins etc.) suivant l'étape atteinte. Mais l'ensemble converge vers un même objectif : celui de la pérennité des origines pour garantir la reproduction de la société, tout en élargissant le domaine de l'intérieur vers celui de l'extérieur. Cet objectif renvoie à la métaphore du tissage dont relèvent les nattes, à la notion de réseau, que nous avons déjà rencontrée dans le terme *iyaryawan*, la

---

<sup>130</sup>Les remariages sont même valorisés, fait que l'on peut également rapprocher de l'idée que les remariages sont autant d'occasions de transmettre, à travers une même femme, différentes « sorties » et « veines » d'ancêtres variés.

coiffure des jeunes filles impubères, où il correspond à la chaîne, et dans la symbolique de la *sanatat* qui ajoute la trame. On la retrouve également dans la notion du mariage « exogame », c'est-à-dire celui qui est conclu entre partenaires appartenant à deux tribus différentes. Par opposition au « mariage de maison » (*takrəst n ayiwan*), on le nomme « mariage d'ayerəf », terme intraduisible qui désigne un ouvrage en cours, en l'occurrence une natte en cours de confection<sup>131</sup>. Cette idée se retrouve également dans le terme qui désigne le mariage, à savoir *takrəst*, « construction », par référence à la construction d'une tente, d'un foyer. Et il est intéressant de remarquer que si le mari de la femme est décédé au moment du mariage de sa fille, le mariage aura lieu dans le campement de son épouse. Il dépend alors de l'appartenance tribale de la mère de la mariée s'il s'agit d'un « mariage d'ayerəf » ou d'un « mariage de maison », soulignant ici la notion territoriale des identités et le rattachement originel de la mère dont la fille représente la continuité.

Dans ce contexte symbolique, on peut penser que la natte de sortie représente une prolongation de la tente, la femme emportant lors de ses déplacements à l'extérieur son espace domestique avec elle, en même temps qu'elle élargit cet espace au-delà de la tente proprement dite. Le fait qu'autrefois, c'était non pas la femme seule mais deux esclaves rattachées à la tente qui tenaient chacune un côté de la natte et escortaient ainsi leur maîtresse lors d'une sortie, va également dans le sens de la natte comme prolongement de la maison. Il en est de même de la nourriture qu'elle amène avec elle. La natte de sortie matérialise ici l'idée paradoxale du « partir sans quitter » ou « aller dehors sans sortir », idée qui est tout aussi présente mais plus discrète dans d'autres groupes touaregs. Là, elle est par exemple exprimée par le fait que chaque nouvelle tente doit intégrer quelques éléments de la tente-mère ou par l'application d'ocre rouge qui couvre le vélum des tentes sur le visage des femmes. (D. Casajus, 1987 ; H. Claudot-Hawad, 1996a).

---

<sup>131</sup>Le champ sémantique de la racine *yRF* est riche : le verbe *əyərəf* signifie à la fois « confectionner » et « passer un jour ou plus sans boire » ; le terme *ayerəf* désigne le « modèle non achevé », tandis que *ayrəf* (terme utilisé dans l'expression « mariage d'ayerəf ») signifie par extension « peuple ». Dans le parler de l'Aïr, on le retrouve sous la forme *ayarəf*, synonyme d'*ažar*, le « nerf » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 120-121). Cette dernière acception est d'autant plus intéressante que le mariage « exogame » permet justement d'établir des *izorwan* avec d'autres tribus, comme une vallée reliée grâce aux cours d'eau avec d'autres vallées.





Figure 4.17 : Attitude féminine adoptée lorsque des femmes sont surprises par des hommes sur leur passage. Abalak, novembre 1999.

Chez les Inesleman de l'Azawagh, ce paradoxe, qui est en fin de compte celui de l'alliance, se manifeste sous une forme extrême, chaque déplacement à travers l'*æssuf*, chaque rencontre homme-femme et chaque confrontation avec l'altérité nécessitant une démonstration ostentatoire de cet inflexible rattachement originel. Comme si d'un côté, l'adoption de certaines valeurs masculines, comme les ancêtres masculins et le droit « patrilinéaire », creusait davantage encore l'écart de l'altérité, et que de l'autre côté, on matérialise avec insistance ce que l'on ne peut dire trop directement par les mots : que c'est bien la femme qui est chez les Inesleman, comme chez les autres Touaregs, l'origine de la société et du monde, la face féminine de Dieu et qui prend parfois explicitement le visage de Fatima, la fille du Prophète.

Se situant ainsi au cœur de l'identité et de sa pérennité, la coutume de la natte n'est sans doute pas prête à être abandonnée, bien que certains hommes cherchent parfois à la stigmatiser comme une coutume témoignant d'un passé révolu. Mais ce sont ces mêmes hommes, aujourd'hui en mal d'identité, qui sont les premiers à s'opposer lorsque leurs femmes font mine de « laisser tomber la natte ». Non pas qu'ils cherchent à maintenir leurs épouses à l'intérieur des maisons, car celles-ci circulent à l'extérieur comme avant, notamment grâce à la natte. Mais en tant que gardiennes de la culture, représentant le point d'ancrage et les repères de la société, si les femmes laissent la natte, les hommes auraient alors l'impression de se perdre en perdant leur abri. Comme disait l'un d'eux, « si les femmes abandonnent la natte, cela voudrait dire que nous n'avons plus d'avenir ».



L'ensemble du dispositif rituel touareg, articulé autour de la dialectique de la conjonction et de la disjonction du féminin et du masculin, renvoie sur le plan de la parenté et de l'alliance à un traitement différentiel mais complémentaire des genres. La femme-abri, associée au domaine de l'intérieur et du sacré, se situe du côté de la permanence du groupe (*alḥurma*) à travers le principe de l'isogamie assurant la transmission de l'identité de l'ancêtre paternel, à l'intérieur de la *tamikka* (mariage dans un degré rapproché), ainsi que la transmission de l'ancêtre paternel des pairs par l'intermédiaire des alliances conclues dans l'*asakku* (mariage dans la proximité statutaire). L'homme-voyageur se situe, lui, du côté de la mobilité, orienté à travers les « mariages lointains » (distance consanguine et /ou statutaires) qui assurent l'établissement des *izorwan* avec d'autres tribus. Ensemble, ces stratégies s'articulent structurellement sur une



dialectique de la fermeture et de l'ouverture, de l'exclusion et de l'inclusion, et renvoient aux médiations disjonctives et conjonctives inversées mais complémentaires<sup>132</sup>. Comme nous l'avons vu à travers l'analyse des surnoms masculins et féminins, l'ouverture qui renvoie au principe du *sarhaw*, garantit la mobilité qui se fonde sur un mouvement inversé des hommes et des femmes. Les premiers s'orientent vers l'extérieur qui correspond sur ce plan à l'idéal communautaire sur lequel se basent les solidarités collectives, tandis que pour les femmes, c'est l'extérieur qui s'oriente vers elles, tel un point de référence d'où découlent, selon les degrés de proximité et distance par rapport à ce centre, les relations hiérarchiques.

Nous allons voir dans le dernier chapitre comment cette logique façonne les rites pratiqués au moment de la naissance, occasion privilégiée pour réactualiser ces fondements symboliques de la parenté et de l'alliance qui sous-tendent également la construction de la personne dans ses composantes corporelles et spirituelles.

---

<sup>132</sup>Rappelons que la natte est aussi une métaphore de la parenté cognatique dont « les fibres doivent être imbriquées comme celles d'une belle natte ». Dans le rituel d'inversion des hommes chargés de conduire l'épouse dans le campement du mari, la coutume de la natte féminine est par ailleurs parodiée, car certains se drapent d'une natte usée ou de morceaux de velum déchiré.



# 5

## « De la tente-matrice à l'univers des hommes »

### La naissance sociale et symbolique du nouveau-né

*Les gestes exécutés, les objets manipulés, sont autant de moyens  
que le rituel s'accorde pour éviter de parler*

C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, 1971 : 600

#### 5.1 Les rites de naissance féminins ou la fabrication rituelle du nouveau-né

Par comparaison avec d'autres groupes touaregs, les rites de naissance qui ont lieu le septième jour chez les Inesleman semblent très riches. En effet, si l'on se contente dans la plupart des groupes de raser le crâne du nouveau-né en association avec le sacrifice d'un bélier, nous avons vu dans le chapitre 2 que les femmes de l'Azawagh pratiquent toute une série de rites sur l'enfant. Ces rites féminins sont à la fois qualifiés comme étant la « tradition » (*alḥadat*) des Touaregs et comme étant des rites exécutés initialement par Fatima, la fille du Prophète. Cette double origine, l'une autochtone, l'autre religieuse, reflète bien la double dimension de ces rites dont on peut proposer plusieurs lectures : une première lecture qui tient davantage compte de significations religieuses de certains rites, bien que ceux-ci ne relèvent pour la plupart d'aucune tradition islamique codifiée. Puis une seconde lecture qui se rapporte davantage à la cosmogonie touarègue. Dans cette perspective, la figure de Fatima ne se résume pas à une référence à l'islam, mais représente aussi une ancêtre féminine par excellence, comme en témoignent notamment les critères de choix des femmes habilitées à intervenir sur le corps de l'enfant. Ces critères renvoient principalement à la renommée, *sarhaw*, et à l'honneur des origines, *alhurma*,

mais n'exigent aucune distinction particulière sur le plan religieux<sup>1</sup>. La figure de Fatima apparaît en fait comme l'image canonique de la femme d'honneur en milieu Inesleman. Traditionnellement, ce rôle incombe à une femme remarquable qui fait partie de la parentèle de l'enfant à nommer. Dans le contexte actuel où les unités sociales se sont atomisées, il s'agit dans beaucoup de cas de la grand-mère maternelle de l'enfant ou d'une autre « mère » du campement maternel où a lieu la cérémonie d'*ismawan*.

### 5.1.1 Le premier bain « *alwalla* » et la gestation du nouveau-né

L'ensemble des rites du septième jour débute avec une toilette rituelle du nouveau-né qui fait partie des rites universels que nombre d'anthropologues ont observé à l'occasion de la naissance. En termes de rite de passage, elle constitue un rite de purification qui marque un terme à la phase liminale suivant l'accouchement et inaugure l'agrégation du nouveau-né à la communauté des vivants. On retrouve cette signification chez les Inesleman de l'Azawagh, où la toilette pratiquée le septième jour porte le nom d'*alwalla*, terme dérivé de l'arabe (*waḍa'a*) et désignant les petites ablutions rituelles qui doivent obligatoirement précéder chaque prière, afin de purifier le croyant des souillures mineures<sup>2</sup>. D'après les textes de référence comme la *Rîsala* ou celui d'Al-Akhdari, les ablutions doivent être effectuées comme suit. Le croyant doit utiliser une faible quantité d'eau non stagnante et sans ajout d'aucun corps pur ou impur qui la polluerait et en altérerait la couleur, l'odeur ou le goût. Après avoir manifesté son intention sincère de se purifier en prononçant la *basmala*, le croyant doit commencer par se laver trois fois les mains et les poignets, se rincer la bouche et le nez trois fois en aspirant et en rejetant l'eau par les narines. Ensuite, il doit se laver le visage trois fois de la racine des cheveux jusqu'au menton, puis encore une fois les mains et les avant-bras, d'abord trois fois à droite, puis trois fois à gauche. Il doit se laver ensuite le crâne des deux mains, les extrémités des doigts jointes, en commençant par le début de la chevelure sur le front jusqu'à la nuque, puis longer avec les pouces le pavillon des oreilles

---

<sup>1</sup>Ceci est aussi confirmé par le fait que les femmes nous ont parfois demandé de participer à l'exécution de l'un ou de l'autre de ces rites, sans pour autant qu'elles nous considèrent comme une musulmane.

<sup>2</sup>Les souillures mineures sont provoquées par le contact avec les matières salissantes comme l'urine, les excréments, les cadavres et les ordures, les gaz et les vomissements. Elles le sont également par le toucher des organes génitaux, le contact sexuel, le sommeil profond et la perte de conscience.

à trois reprises. Enfin, il doit laver avec la main gauche trois fois le pied et la cheville à droite, puis trois fois le pied et la cheville à gauche. La répétition par trois des opérations de lavage est recommandée, mais pas obligatoire si le lavage est fait parfaitement.

Les grandes ablutions portent le nom d'*əširəd* (« lavage ») en touareg et sont obligatoires dans les cas de souillures majeures<sup>3</sup>. Elles consistent en un lavage complet du corps, le croyant commençant, après prononciation de la *basmala*, par se laver la main gauche, puis les organes génitaux, l'anus et la zone du bassin. Il doit ensuite procéder aux ablutions décrites plus haut, en réservant cependant le lavage des pieds à la fin s'il le souhaite, afin de ne pas être obligé de procéder encore aux ablutions pour la prochaine prière. Après les ablutions, il se lave le corps des épaules aux chevilles, d'abord la partie droite, puis la partie gauche, en s'attardant sur le nombril, la partie inférieure du menton en passant les doigts dans la barbe, les aisselles, l'entre-cuisse, la raie des fesses, le creux des genoux et la partie inférieure des pieds. La toilette se termine par le lavage des pieds. Durant toute l'opération, il faut éviter de toucher de nouveau les organes sexuels, sous peine de devoir recommencer l'ablution.

Quand on observe la chaîne opératoire de la toilette rituelle du nouveau-né, on constate que l'ordre du lavage suit grosso modo l'ordre des grandes ablutions, à l'exception de la zone génitale, comme le montre la série d'images provenant d'une cérémonie de nomination en milieu nomade. La laveuse, qui est ici la sœur du grand-père paternel de l'enfant, commence par laver le visage, l'œil droit, l'œil gauche, le nez, puis la bouche du bébé. Elle répète l'opération deux fois (répétition non représentée sur la planche photos). Ensuite, elle réenchaine avec la main et l'avant-bras droit, puis la main et l'avant-bras gauche. Viennent alors le tour du crâne et des oreilles, droite et gauche, puis le pied droit et le pied gauche, la cuisse droite et la cuisse gauche. La femme se tenant sur la droite lui rappelle à ce moment le sexe sur lequel la laveuse ne s'attarde pas, mais elle lave rapidement l'aine droite et gauche. Elle termine la toilette par le lavage du dos et du fessier.

Par comparaison, la série d'images suivante provenant d'une nomination d'un enfant Kel Eghlal à Tchintabaraden témoigne d'une autre toilette rituelle plus ou moins complète. La laveuse est ici une forgeronne attachée à la famille maternelle de l'enfant. Elle commence par le crâne et la bouche, puis touche le

---

<sup>3</sup>Parmi les souillures majeures, l'islam compte les règles et l'écoulement du sang lochial, l'émission de sperme et les rêves érotiques.

Toilette rituelle d'un premier-né







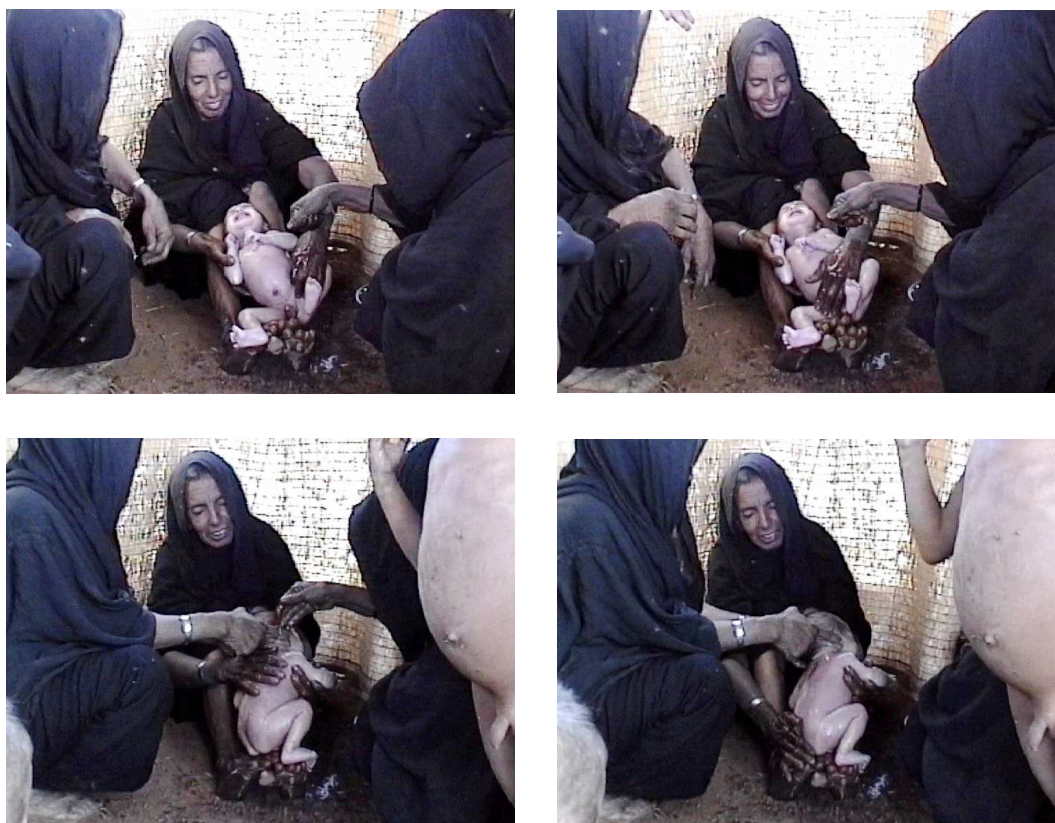


Figure 5.1 : Toilette rituelle d'un premier-né à Teggart, décembre 1997.

sexe avant de laver la main droite et la main gauche. Elle revient ensuite sur la bouche et le visage et nettoie l'œil droit, puis l'œil gauche et de nouveau le crâne. La laveuse poursuit avec le pied droit, le pied gauche, le crâne, le côté gauche du corps en omettant le côté droit, puis termine par l'anus, l'aîne, l'aisselle gauche, l'aisselle droite et les pieds.

Comme dans ces deux exemples, on peut souvent observer que la laveuse touche le sexe et l'anus après avoir lavé la bouche ou le visage, puis revient sur les parties intimes au milieu ou à la fin du lavage d'autres parties du corps. Mais personne ne le remarque, ni ne s'en offusque dans le cadre de cette toilette qui concerne un très petit enfant considéré comme un être pur. Une substance telle que l'urine, considéré comme polluante chez un adulte, est qualifiée de pure quand elle émane d'un petit enfant. Lorsqu'un bébé avait uriné sur nos genoux, on nous a souvent dit que « ce n'est rien, ce n'est que de l'urine d'enfant ». En aucun cas, ce contact annule les ablutions. Il en est de même pour les organes sexuels de l'enfant, car avant d'avoir des règles ou des émissions de sperme, un enfant n'a pas d'obligations culturelles. Enfin, le méconium est conservé durant sept jours sous le lit de l'accouchée. Considéré



comme un déchet corporel émanant du sang nourricier intra-utérin, il est toléré au cœur de l'espace domestique au même titre que le sang lochial. Les deux substances n'étant pas impures en soi, mais sujettes à servir de support aux forces dangereuses de l'extérieur, il faut les mettre à l'abri, en les conservant durant la phase liminale ou en les faisant absorber par les écorces d'un arbre protecteur, puis les enterrer à proximité de la tente.

De prime abord, la toilette rituelle représente donc un rite de purification sous la forme d'ablutions religieuses et un rite d'accueil du nouveau-né dans la communauté des croyants, à la suite du rite de l'appel à la prière du premier jour et du frottement du palais. Mais s'agit-il seulement d'un rite de purification ? Étant donné le statut du sang féminin analysé dans le chapitre 4, il n'est pas évident de penser que la toilette rituelle renvoie, comme dans beaucoup de sociétés, à une réparation de la souillure native maternelle et marque ainsi la fin de la phase liminale des sept premiers jours durant lesquels l'enfant est séparé de sa mère en passant de la tente-matrice à la tente maternelle. Dans le contexte touareg, l'on peut également penser à l'inverse que la dangerosité de l'état liminal réside dans l'état de conjonction du masculin et du féminin à un moment où les forces de résistance maternelles face à l'altérité sont affaiblies, tandis que le nettoyage du corps du nouveau-né renvoie à la disjonction indispensable pour rétablir l'équilibre ébranlé. Afin de saisir plus précisément le sens de la toilette rituelle, il nous faut étudier de plus près la nature de l'eau utilisée, le rôle des femmes qui interviennent, ainsi que la place qu'occupe ce rite dans l'ensemble des rites féminins pratiqués le jour de la nomination.

Conformément à l'islam qui recommande d'user d'une petite quantité d'eau pour les ablutions, le nouveau-né est lavé avec de minces filets d'eau qui ruissellent sur son corps. En revanche, l'eau du lavage semble tout sauf conforme aux normes de la religion qui n'admet aucun corps étranger, qu'il soit pur ou impur, dans l'eau des ablutions. En effet, nous avons vu dans le chapitre 2 que les femmes ajoutent dans l'eau du lavage sept crottes de chèvre et sept crottes de chameau, ainsi que des colliers en or et des boucles d'oreille en argent appartenant à des femmes remarquables.

C'est ici que l'on entre dans un autre niveau de signification de la toilette rituelle<sup>4</sup>. Les nomades attribuent à ces gestes le sens d'un bon présage, *arid*,

---

<sup>4</sup>Lors de la nomination à Tchintabaraden, le frère de l'accouchée avait demandé à sa mère si elle avait besoin de savon pour laver l'enfant, pendant qu'elle préparait la bassine d'eau avec les crottes et les bijoux. Celle-ci le regarda d'un air ahuri en lui disant qu'on n'utilise pas de savon pour les ablutions. Cette anecdote montre que les hommes n'identifient pas

## Toilette rituelle d'un garçon









Figure 5.2 : Toilette rituelle d'un garçon à Tchintabaraden, septembre 1997.



Figure 5.3 : L'eau devenue trouble après la toilette (Teggart)

souhaitant à l'enfant la prospérité sous forme de bétail, ainsi que l'honneur et la renommée transmis par l'intermédiaire des bijoux, comme nous l'avons déjà observé lors des rites de passage féminins. La valeur propitiatoire des rites de naissance se retrouve dans de nombreuses sociétés qui pratiquent parfois des rites comportant des éléments similaires à ceux que nous avons observés. F. Aubaile-Sallenave (1997 ; 1999) rapporte divers exemples de premier bain, comme celui pratiqué chez les Bédouins d'Arabie observés au début du XIX<sup>e</sup> siècle par Mayeux. Ce bain est donné dans un grand vase de terre dans lequel les personnes de la communauté jettent des papiers comportant des écritures magiques et religieuses. En Égypte, l'on dépose près de la tête de l'enfant une cruche, ornée dans les familles riches de rubans, de trois, cinq ou sept bougies et de nombreux bijoux de femme. On dépose également près du bébé une assiette contenant sept graines différentes (riz, blé, lentilles, haricots, maïs, fénugrec, lupin, henné et cumin). C'est aussi à cette occasion que l'on offre, comme chez les Touaregs, la première chemise à l'enfant dont on marque également le sexe, en attribuant une cruche différente aux filles et aux garçons. Dans l'eau du premier bain du nouveau-né de certaines communautés juives, on trouve aussi des louis d'or (P. Hidiroglou, 1997 : 207). En ce qui concerne l'usage rituel de crottes d'animaux, J. Gélis (1984 : 536) rapporte par exemple pour la France le cas des chasseurs de la région d'Ambierle en Forez qui faisaient « sentir quelques heures après la naissance une crotte de lièvre à l'enfant, afin que cet enfant devienne lui aussi chasseur. » Ainsi, en ajoutant des crottes de chèvres et de chameaux dans l'eau du lavage, les femmes cherchent non seulement à influencer positivement le destin de l'enfant, mais aussi à initier ce que J. Gélis nomme « la transmission des apprentissages du corps », en l'occurrence celle du métier de pasteur nomade<sup>5</sup>.

Mais compte tenu de nos analyses dans les chapitres précédents, la nature des ingrédients du bain nous permet de donner une signification plus précise encore à la toilette rituelle du septième jour. En effet, la chèvre et le chameau représentés par l'intermédiaire des crottes renvoient à la complémen-

---

forcément la toilette du septième jour à des ablutions, mais à un banal lavage du corps de l'enfant. D'une manière générale, ce type de question révèle l'ignorance cultivée des hommes en matière de rites de naissance, désignés comme faisant partie du « secret des femmes ».

<sup>5</sup>Comme l'a montré F. Aubaile-Sallenave (1997), les ingrédients de l'eau du bain et d'autres rites de naissance plongent également l'enfant dans un monde de saveurs et d'odeurs qui éveillent ses sens et fonctionnent aussi comme des repères de la culture dans laquelle il est né.



tarité structurale du féminin et du masculin, de la stabilité et de la mobilité, du dedans et du dehors, car la chèvre est associée à l'élevage de proximité par les femmes, tandis que le chameau est l'animal par excellence de l'homme voyageur. Si l'on se rappelle ce que nous avons dit de la théorie de la conception touarègue — aussi bien sur le plan des substances corporelles qui attribuent un rôle équivalent à l'homme et à la femme dans la procréation, que sur le plan mythique où l'émergence de la vie est assimilée à un processus de putréfaction ou de fermentation — le mélange insolite de métaux nobles et d'excréments d'animaux, dans leur double dimension masculine et féminine, fait apparaître la préparation magique de l'eau de la toilette rituelle comme une mise en scène de la fécondation qui renvoie aussi à l'association de la culture (orfèvrerie) et de la nature (animaux). Dans cette perspective, l'eau représente la première étape de l'embryogenèse qui se poursuit par la construction de la corporéité de l'enfant mimée au moyen du lavage rituel de son corps. Par l'intermédiaire des gestes relatifs aux grandes ablutions, la toilette rituelle du nouveau-né ébauche en fait l'intégralité de son schéma corporel à partir d'une eau qui opère symboliquement comme un liquide primordial. À partir de cette idée que la toilette du septième jour engendre l'enfant par le rite, le fait que ce n'est pas une seule femme qui procède à la toilette du bébé, mais au moins deux femmes, prend également tout son sens. Dans la nomination filmée en milieu urbain, l'enfant est tenu par une femme remarquable, en l'occurrence sa grand-mère maternelle, tandis qu'une forgeronne se charge du lavage. Une autre forgeronne, ainsi qu'une femme d'origine servile assistent et interviennent de temps à autre. Dans la toilette en milieu nomade, où il est aujourd'hui difficile de trouver des forgeronnes ou des femmes d'origine servile pouvant participer à la cérémonie, ce sont trois « mères » qui exécutent les gestes. La sœur de la grand-mère maternelle plonge ses mains dans la bassine et fait ruisseler l'eau sur le corps du nouveau-né, tandis que l'enfant est tenu et lavé par la sœur du grand-père paternel. La grand-mère maternelle assiste et intervient également de temps à autre, en tenant la tête du bébé ou en bouchant ses oreilles, afin d'éviter que l'eau ne coule à l'intérieur. Nous avons observé d'autres cas de figure, par exemple celui d'une femme remarquable faisant couler l'eau dans la main d'une forgeronne qui exécute la toilette rituelle, ou encore celui où la *tamassarhayt* et la forgeronne procèdent toutes les deux au lavage, la forgeronne insistant davantage sur les orifices et les parties sexuelles de l'enfant et la *tamassarhayt* s'occupant du reste du corps. En tous les cas, ce sont toujours plusieurs femmes qui participent activement à la toilette rituelle.



Figure 5.4 : Quatre femmes interviennent simultanément : la grand-mère maternelle, deux forgeronnes et une femme d'origine servile, ici cachée par la grand-mère (à gauche), tient la main gauche du nouveau-né.

Comparé aux toilettes d'enfant que l'on peut observer dans d'autres sociétés africaines, la multiplicité des intervenantes, ainsi que l'extrême douceur du toucher, font sans aucun doute l'originalité du bain du septième jour chez les Touaregs. En Afrique Noire par exemple, une seule femme, le plus souvent la mère ou la grand-mère, lave l'enfant, d'une manière assez vigoureuse et avec de l'eau contenant diverses substances purificatrices et fortifiantes<sup>6</sup>. Si toutes les toilettes d'enfant représentent une première inscription d'une image culturelle du corps, le bain rituel touareg semble faire un point d'honneur à ce que cette image soit l'œuvre de plusieurs protagonistes représentatifs de l'ensemble du corps social. Autrement dit, nous retrouvons ici la valorisation d'une identité consubstantielle plurielle associée à l'idéal communautaire que nous avons exposé dans le chapitre 3. De même que l'enfant doit incorporer à travers le sang et le lait des parts d'identité consubstantielles provenant de différentes composantes de la société, la construction symbolique et rituelle du corps par l'intermédiaire de la toilette du septième jour est réalisée par plusieurs femmes appartenant à des catégories sociales différentes. Au-delà des variations propres à chaque rituel, le rôle de la *tamassarhayt* est globalement celui de tenir l'enfant et/ou de faire ruisseler l'eau du bain, celui de la forgeronne est le lavage du corps, tandis que la femme d'origine servile intervient ponctuellement pour tenir l'une ou l'autre partie du corps. Chacune des femmes remplit ainsi un

---

<sup>6</sup>A. Epelboin a rassemblé au centre de documentation audiovisuelle en ethnomédecine du Museum d'Histoire Naturelle à Paris de nombreux documents vidéographiques montrant des toilettes d'enfant dans diverses cultures africaines.

rôle complémentaire conforme à son rang statutaire : la femme d'honneur a la charge de prélever « l'eau bénite » par les bijoux en métaux précieux et de stabiliser le corps de l'enfant, la forgeronne exécute les gestes de nettoyage, en particulier des orifices du corps, tandis que la femme d'origine servile a plus ou moins le droit d'intervenir, mais elle n'a aucune responsabilité précise dans cet événement. Dans la toilette en milieu nomade où la présence de femmes d'autres catégories sociales fait défaut, ce sont toujours plusieurs femmes, appartenant à la parenté paternelle et maternelle de l'enfant, qui exécutent la toilette rituelle<sup>7</sup>.

L'association, dans l'eau du bain, de matières nobles et non nobles, masculines et féminines relevant du dedans et du dehors, rappelle ici non seulement la complémentarité du masculin et du féminin dans la procréation, mais aussi le principe d'*əzzuwəy* qui en découle. De même, l'articulation de la transmission verticale des identités masculines (*igamadan*) et de la transmission horizontale des identités cognatiques (*iʒorwan*) au moment de la conception transparaît dans l'association des colliers en or à des boucles d'oreilles en argent. Les premiers représentent la permanence (*alḥurma*) et se situent du côté de la conjonction du féminin et du masculin (le pendentif *zakkat* comme image de la totalité), tandis que les seconds accompagnent les rites de construction de la féminité par l'intermédiaire desquels la jeune fille acquiert ses capacités de gestion de l'altérité et qui consistent précisément en le pouvoir d'attirer l'extérieur vers soi sans se faire engloutir par lui (*sarhaw*)<sup>8</sup>. À la lumière de ce qui précède, la première toilette rituelle de l'enfant apparaît donc comme un rite d'accueil dans la *umma*, la communauté des croyants, dans sa double acception touarègue représentant à la fois un idéal communautaire basé sur une reproduction symbolique de la société sur le modèle du couple frère-sœur (complémentarité du masculin et du féminin, notion de proximité) et une communauté dont les membres se situent dans un ensemble de relations hiérarchiques (différence des sexes, notion de distance).

<sup>7</sup>Nous parlerons du changement intervenu dans les rites à la fin de ce chapitre.

<sup>8</sup>Cette notion un peu abstraite englobe tous les principes de l'éducation féminine relatifs à la maîtrise de soi et à l'honneur d'une part, et à la générosité, la compassion, l'hospitalité, la fonction nourricière etc. d'autre part.



### 5.1.2 Le rite des voiles « ifərwan » et l'animation du nouveau-né

Le caractère dynamique de cette logique, dont on a vu qu'elle se situe au cœur de l'organisation sociale et de la construction des identités corporelles et spirituelles, apparaît dans le rite des voiles qui fait suite à la toilette du nouveau-né. D'après les Touaregs de l'Azawagh, ce rite, qui consiste à faire tourner l'enfant sept fois dans les voiles de tête de sept femmes, a pour but d'habituer l'enfant au mouvement qui est fondamental dans une société nomade.

Nous retrouvons dans ce rite la dialectique de la stabilité et du mouvement, du dedans symbolisé par l'abri, et du dehors, l'*əssuf* ou le vide dont la conquête est nécessaire pour garantir la dynamique du système. H. Claudot-Hawad (1993, 2001a) a montré dans plusieurs de ses textes que cette conception cyclique du mouvement est non seulement au fondement du nomadisme pastoral défini comme un mouvement régulier entre le puits et la tente, mais aussi du « nomadisme cosmique » où la vie de chaque être et de chaque élément est imaginée par les Touaregs comme une succession d'étapes franchies grâce à l'intégration des contraires. Sur le plan de la parenté et de l'alliance, elle se retrouve dans les stratégies d'ouverture et de fermeture allant de pair avec une mobilité sociale et statutaire. Enfin, dans le système rituel, elle marque les rites du cycle de vie (féminin surtout) agencés autour de la dialectique de la conjonction et de la disjonction du masculin et du féminin.

Cela ne relève pas du hasard si rite soit réalisé au moyen de voiles de tête féminins. Dans le chapitre précédent, nous avons justement analysé le voile comme une frontière irréductible mais franchissable entre le soi et l'autre, entre l'intérieur et l'extérieur, sur le modèle de la différence des sexes. Les sept mouvements giratoires de l'enfant lancé dans le vide, puis accueilli dans le voile des femmes, transposent très précisément l'idée que le mouvement cyclique des nomades est conçu comme un va-et-vient incessant entre l'*əssuf* et l'abri. En même temps, les sept tournées du nouveau-né dans les voiles de sept femmes<sup>9</sup> préfigurent les étapes qu'il franchira au cours de sa vie, le chiffre sept correspondant dans beaucoup de traditions à la totalité de l'univers en mouvement (l'univers fut créé en sept jours, il est divisé en sept cieux, contient sept planètes etc.) Dans les traditions philosophiques antiques comme celle d'Hippocrate et la pensée mystique des grandes religions, les degrés d'initiation sont souvent au nombre de sept, d'où leur appellation de heptades (M. Chebel,

---

<sup>9</sup>Il s'agit d'un chiffre symbolique, aujourd'hui rarement atteint dans la pratique.



Figure 5.5 : Rites des voiles, Teggart, décembre 1997.

1995). Sept est le chiffre de la complétude, de la perfection et de l'harmonie, le chiffre du sacré par excellence que l'on retrouve dans les sept versets de la sourate liminaire *al-Fatihah* du Coran dont il y a sept lectures. Chacune de ces étapes est imaginée comme un abri, espace féminin représenté par les voiles des femmes. C'est dans ce cadre symbolique qu'il faut également comprendre le critère d'habilitation des femmes exécutant le rite des voiles. Le fait que ces femmes doivent avoir donné naissance à un garçon lors de la première grossesse représente moins une préférence absolue pour un premier-né mâle, tel qu'on la trouve dans les sociétés qui discriminent le sexe féminin, qu'une preuve concrète de leurs capacités de gestion de l'altérité et donc de leur fonction de femme-abri. Il faut rappeler à cet endroit que donner naissance à un premier-né mâle est la preuve de la plus grande maîtrise de soi des femmes sur le plan sexuel, le sexe étant déterminé par le partenaire qui jouit en premier. Donner naissance à un premier-né garçon montre aux yeux de tous que la femme est une femme accomplie. Par ailleurs, en l'absence d'un nombre suffisant de femmes satisfaisant cette condition, celles-ci sont remplacées par des femmes voilées n'ayant pas encore donné naissance à un enfant. Ce fait montre que le critère d'habilitation semble bien faire écho à cette dialectique du masculin/féminin qu'une femme ayant donné naissance à un premier-né fille est moins apte à représenter qu'une femme qui n'a pas encore donné naissance.

En suivant la trame de la gestation, le rite des voiles renvoie à l'animation du corps, autrement dit à l'attribution de l'âme charnelle *iman*, après avoir engendré l'enfant, influé favorablement sur son destin (fonctions propitiatoires des ingrédients du bain) et façonné rituellement son corps. Le motif de la mise en mouvement du corps apparaît très clairement dans la version du rite des voiles observée à Tchintabaraden. En effet, l'enfant a été accueilli dans un tissu blanc après avoir été lavé, puis posé dans un voile de tête en indigo contenant des bijoux en or. La grand-mère faisant office de femme d'honneur et la forgeronne l'ont ensuite roulé à trois reprises, comme le montrent les photos de la figure de la page suivante.

Ce rite est davantage pratiqué par les groupes touaregs vivant au nord-est de la vallée de l'Azawagh, dans la région d'In Gall. Or, dans cette même région, il est également exécuté lorsque l'enfant s'est désarticulé un membre ou a subi un choc en tombant<sup>10</sup>. L'action de rouler le corps autour de lui-même, de

---

<sup>10</sup>Chez les Inesleman, on enroule et on déroule l'enfant dans ce cas dans la natte qui recouvre le lit ou autrefois la natte de sortie des femmes, ce qui montre là encore que celle-ci



Figure 5.6 : Rite des voiles à Tchintabaraden, septembre 1997.

droite à gauche, puis de gauche à droite, a pour but de réarticuler les membres du corps, mais aussi d'amorcer le choc en remettant en mouvement le corps brutalement arrêté. Dans ce cas, les femmes mettent à l'intérieur du voile sept crottes de chameau, geste qui confirme ici leur association au mouvement déjà mentionné plus haut. Les couleurs blanche et indigo possèdent également une signification très précise. En principe, l'enfant est toujours essuyé par un tissu blanc associé à la mort et à la vie dans l'autre monde, puis roulé ou passé dans des voiles de tête en indigo associé à la vie d'ici-bas<sup>11</sup>. Le passage du blanc à l'indigo symbolise par conséquent le passage de l'autre monde au monde des

---

n'est pas un simple écran, mais est associée à la mobilité, parce qu'elle symbolise aussi le franchissement des seuils.

<sup>11</sup>Aujourd'hui, on observe comme dans le rituel de nomination à Teggart un changement à ce niveau, l'enfant étant volontiers essuyé dans un tissu coloré.

humains<sup>12</sup>. D'une manière générale, la mode vestimentaire des Touaregs associe toujours ces deux couleurs complémentaires qui rappellent la gémellité du monde. Nous les avons déjà rencontrées aussi dans la cérémonie du voile, la jeune fille recevant un voile de tête en indigo et un voile blanc posé autour de ses épaules. De même, le turban du jeune homme est ceint d'un bandeau blanc. L'articulation du blanc et de l'indigo comme l'ombre et la lumière, ainsi que la dialectique du dehors et du dedans, de la stabilité et du mouvement, correspondent bien à la conception touarègue des âmes dans leurs variations positives et négatives, associées à la sensation de soi et des mouvements de l'âme d'autrui, puis à la perception consciente du sentiment de soi et de l'autre, comme faculté acquise par l'attribution de l'âme-souffle. D'après l'ontogenèse touarègue, celle-ci est reçue au moment où la tête de l'enfant franchit l'orifice maternel, franchissement d'un seuil qui est annoncé par sept mouvements giratoires autour de lui-même au moment de l'accouchement, puis reproduit par l'intermédiaire du rite des voiles.

### 5.1.3 Le rite de l'aumône « *ejəbjan* » et l'avènement du nouveau-né

Le rite qui fait suite au rite des voiles a pour objet la tête et plus précisément la chevelure de l'enfant. À l'aide d'un voile appartenant à une femme remarquable, l'on mesure le pourtour de la chevelure et l'on se sert du moule ainsi obtenu comme mesure. Celle-ci est remplie de mil qui est ensuite distribué aux femmes présentes, ainsi qu'aux femmes de l'entourage immédiat.

Aussi bien le moment où cette pratique rituelle intervient dans l'ordre chronologique des rites qui rejouent la gestation, qu'un ensemble d'autres données indiquent clairement qu'elle est en rapport avec l'attribution de la seconde-âme souffle et l'émergence de la conscience de la personne qui en font un être humain digne de ce nom. Nous avons vu que la conscience apparaît avec la

---

<sup>12</sup>Les photos de la figure 5.6 illustrant l'épisode de l'essuyage rappelle par ailleurs visuellement la mise en linceul d'un défunt. Chez les Touaregs d'Idelès en Ahaggar l'enfant est lavé par la mère seule le septième jour, puis enveloppé dans une cotonnade blanche (G. Barrère, 1987). Chez les Isawaghan d'In Gall qui partagent nombre de traits culturels avec les Touaregs, l'enfant reçoit le jour de sa nomination deux morceaux de tissu, un blanc et un noir. On appelle ces tissus *šidulal*, soit le diminutif au féminin pluriel du terme touareg *adalil* qui désigne dans l'Air le voile de tête féminin. S'il meurt, on l'enterre dans le tissu blanc, s'il survit, on le porte sur le dos à l'aide du tissu noir, tout en protégeant sa tête avec le tissu blanc quand il est ainsi promené dehors. L'enfant est placé sur le tissu blanc pendant qu'on lui rase la tête au moment de la nomination.





Figure 5.7 : Rite de l'aumône, Tchintabaraden, septembre 1997.

toute première prise de conscience de l'enfant, celle de la mort en entrant dans la vie. Ensemble, *iman* et *infas* représentent l'essence de l'être, celui qui est responsable de ses actes dont il devra se justifier le jour du Jugement Dernier. Comme son nom *ejəbjan* signifiant « le fait de payer comptant » l'indique, ce rite est assimilé à une aumône (*takutay*). Or, chez les Berbères dont font partie les Touaregs, l'aumône est offerte aux morts pour contribuer au salut de leurs âmes dans l'au-delà (M. Virolle, 1980), tandis que celui qui l'offre prend par l'intermédiaire de ce geste considéré comme une « bonne œuvre » (*amar-ked*) une option pour le salut de sa propre âme après la mort. Dans la série des rites féminins de la nomination, le rite d'*ejəbjan* est le seul qui fait allusion à une tradition islamique relative à la naissance, car Fatima, la fille du Prophète, aurait recommandé de donner le poids équivalant à la chevelure du nouveau-né, rasée à l'occasion du sacrifice de nomination, en aumône en or ou en argent (F. Aubaile-Sallenave, 1987, 1999)<sup>13</sup>. Chez les Inesleman qui ne coupent que trois petites touffes de cheveux du côté de la tempe droite, ce geste est réalisé sous une forme originale qui consiste à mesurer le volume du crâne en suivant précisément le pourtour de la chevelure du nouveau-né. Le fait d'offrir une mesure de mil en aumône est connu dans ce groupe sous le nom d'*ikkas n yafawan*, signifiant littéralement « le fait d'enlever les têtes ». Ce type d'aumône est pratiqué au moment des grandes fêtes religieuses comme la fin du Ramadan ou le sacrifice de l'Ayd. À ces occasions, le père de famille enlève pour chaque membre de la famille (chaque « tête ») une mesure de mil de la réserve de grains, afin de le distribuer aux protégés (*šiləqawen*), c'est-à-dire aux dépendants qu'il a la charge de nourrir. L'on peut ainsi dégager une première signification de ce geste, à savoir la reconnaissance du nouveau-né comme un membre à part entière de l'unité familiale. Dans cette perspective, le rite d'*ejəbjan* représente également une reconnaissance du père de l'enfant. En effet, cette reconnaissance fait écho à la notion de personne humaine qui, pour être complète, doit avoir une mère et un père qui nourrissent conjointement les deux âmes de l'enfant par l'intermédiaire du sang et du lait résultant sur le plan de l'identité consubstantielle de la transformation de la semence maternelle et paternelle, puis sur le plan nourricier d'une transformation des

---

<sup>13</sup>L'auteur remarque cependant que « la coupe de cheveux et le don en monnaie de leur poids existait en Égypte à l'époque d'Hérodote » où « ils avaient valeur d'offrande votive lors de la maladie d'un enfant sous forme d'un don à un sanctuaire » (*op. cit.*, p. 159)

aliments fournis par le père<sup>14</sup>. En retour, ces éléments expliquent pourquoi les enfants nés hors mariage n'ont pas droit aux rites du septième jour. Représentant une véritable fabrication rituelle de l'enfant, ces rites ne peuvent être appliqués aux enfants sans père, car ceux-ci sont la négation des principes fondamentaux qui sous-tendent la fabrication d'un enfant et la reproduction des identités.

Mais il ne s'agit là que d'un premier niveau de signification du rite d'*ejəbjan*. Pour saisir le sens de ce rite dans toutes ses dimensions, il faut préciser davantage le sens de cette aumône de naissance dont on aura constaté qu'elle n'est distribuée ici qu'aux femmes, c'est-à-dire aux forgeronnes, aux descendantes d'esclaves, aux parentes proches de la famille maternelle du nouveau-né, ainsi qu'à leurs enfants présents et aux femmes de l'entourage immédiat des femmes qui assistent aux rites de la matinée. Sans expliquer pour le moment pourquoi ce mil est offert aux seules « protégées » du côté de la mère<sup>15</sup>, l'on peut avancer que le nouveau-né entre par l'intermédiaire du rite d'*ejəbjan* dans le réseau des solidarités féminines, et se fait connaître et reconnaître par l'intermédiaire des femmes destinataires du mil dont certaines vont aussi devenir ses parentes « spirituelles »<sup>16</sup>. Dans cette perspective, ce rite fait aussi écho à la construction collective du corps du nouveau-né, principe sous-jacent qu'illustre la photo 5.8 ci-contre, montrant la multitude de mains féminines qui tiennent conjointement le moule de tête de l'enfant.

Ce geste rappelle par ailleurs l'apposition des mains de femmes sur la tresse centrale de la mariée (figures 4.7 et 4.8, page 362). L'on constate ici que le nouveau-né est considéré comme une personne de sexe féminin, autrement dit que le nouveau-né garçon est féminisé à l'occasion de la naissance rituelle. Cette féminisation est également visible dans le fait que les rites de naissance

---

<sup>14</sup>Il est intéressant de remarquer que le verbe *jəbjən* signifie dans le dialecte touareg de l'Aïr « rendre une femme enceinte » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 22). Les données relatives à la théorie de la conception et à la notion de l'âme chez les Touaregs de l'Aïr nous manquent pour interpréter d'une manière précise cette appellation qui semble tout de même confirmer l'idée que le rite en question représente une reconnaissance de la paternité.

<sup>15</sup>Rappelons que la cérémonie de nomination a lieu dans le campement ou le foyer d'origine de l'accouchée.

<sup>16</sup>À cet endroit, l'on peut rapprocher le rite d'*ejəbjan* de la distribution de friandises, fruits secs, graines d'anis, dragées et autres symboles d'abondance offerts par le parrain à l'occasion du baptême chrétien, précisément en sortant de l'église. Dans ce contexte, le parrain achète le droit d'entrée de l'enfant dans la communauté villageoise à laquelle il sera lié par un ensemble de droits et de devoirs (J. Gélis, 1984 ; A. Fine, 1994a).





Figure 5.8 : Rite de l'aumône, Teggart, décembre 1997.



Figure 5.9 : Application des graines de mil mâchées sur le front, les joues et le nez. Nominatation à Teggart, décembre 1997.

sont réalisés par des médiatrices « faiseuses de femmes », plaçant dans l'eau du bain des bijoux de femmes remarquables, bijoux qui interviennent uniquement dans les rites de passage féminins. Elle transparait également dans le fait que l'on utilise un voile de tête de femme pour prendre les mesures de la chevelure, ainsi que dans le traitement des graines de mil mâchées par les destinatrices qui s'appliquent un peu du mélange sur le front, le nez et les joues, en prononçant les noms des quatre filles du Prophète.

Nous avons déjà rencontré ce geste lors de nos analyses de la chevelure féminine qui renvoie au pouvoir procréateur des femmes. S'appliquer sur ces points précis du visage l'eau du lavage de la chevelure féminine ou les graines symbolisant les cheveux du nouveau-né constitue un même geste symbolique qui renvoie au partage du nouveau-né, partage symbolique du corps que représentent les cheveux qui le prolongent et des valeurs sacrées, à savoir celles de l'*alḥurma* dont ils sont le support. À cet endroit, l'on entre dans un autre niveau de signification du rite d'*ejəbjan* ou aumône de naissance. Pour saisir plus précisément celle-ci, ainsi que le sens de la féminisation du nouveau-né, nous devons analyser ce rite dans le contexte des pratiques sacrificielles de naissance qui lui sont associées. Nous avons remarqué plus haut que le rite d'*ejəbjan* fait allusion à une tradition islamique (d'origine pré-islamique) en rapport avec le sacrifice de la chevelure. Celui-ci est associé au sacrifice du bélier qui, à l'inverse des rites précédents par lesquels les femmes ont donné la vie, correspond à une mise à mort symbolique du nouveau-né.

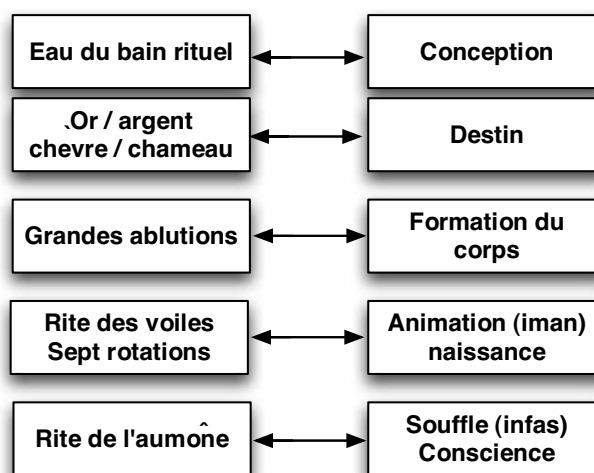


Figure 5.10 : Rites du septième jour et embryogenèse.

## 5.2 Les pratiques sacrificielles autour de la naissance : mort et renaissance symboliques du nouveau-né

Le fait que le rite de l'aumône soit associé à une série de rites qui « mettent à mort » le nouveau-né semble étayer notre hypothèse selon laquelle il correspond dans le schéma de l'embryogenèse à l'attribution de l'âme-souffle et à l'émergence de la conscience qui humanise le nouveau-né tout en scellant son destin d'être mortel. Le rite d'*ejabjan* se situe ainsi à la charnière des rites féminins qui engendrent l'enfant et des rites sacrificiels qui signifient sa mort. C'est dans cette articulation de la construction et de la destruction symbolique du corps que réside l'une des originalités des rites de naissance touaregs par rapport à d'autres sociétés musulmanes arabo-berbères qui centrent ces rites sur le sacrifice et les éléments qui lui sont associés.

### 5.2.1 Coupe des cheveux et sacrifice de naissance dans le monde musulman

Les rituels du septième jour sont nommés par le terme *ʿaqîqa* en arabe classique. F. Aubaile-Sallenave (1999) propose dans son article dédié aux rituels de naissance dans le monde musulman une synthèse du champ sémantique dont relève ce terme. Celui-ci dérive du verbe *ʿaqqa* signifiant « fendre, déchirer,

découper, couper ». Par extension, *ʿaqiq* correspond à une « fente verticale », « canyon » ou « ravin », tandis que *ʿaqqa* désigne les « cheveux du nouveau-né », ceux qui ont fendu la peau du crâne au sein du ventre maternel. Il désigne encore la « laine d'un jeune mouton », puis le « sacrifice de la coupe de cheveux », ainsi que l'animal sacrifié pour la *ʿaqîqa* et le « prépuce » au moment de la circoncision. Ce champ sémantique indique une première signification du rituel *ʿaqîqa* qui consacre la coupure du nouveau-né d'avec le monde fœtal, coupure nécessaire pour son intégration à la société. Le rituel *ʿaqîqa*, associé dans certaines sociétés à la nomination, et parfois à la circoncision, relève d'une extraordinaire complexité symbolique que P. Bonte (1994a ; 1996 ; 1998 ; 1999a) restitue dans le cadre de ses travaux portant, dans une perspective diachronique et synchronique comparative, sur le sacrifice en islam et les systèmes de parenté et d'alliance arabes, berbères et plus largement méditerranéens. À partir des textes de différents auteurs comme J. Morgenstern (1966) et W. Robertson Smith (1966) qui ont étudié le sacrifice pré-islamique de la chevelure en Arabie ancienne, et en examinant les « textes et contextes » des pratiques sacrificielles en islam en partant de son hypothèse selon laquelle, dans ces sociétés, l'organisation sociale et symbolique se fonde structurellement sur la différence irréductible entre sexes (genres), P. Bonte pose ses analyses du rituel *ʿaqîqa* en termes d'une nécessaire distinction entre le masculin et le féminin, afin de contrôler les effets dangereux de leur indispensable conjonction au moment de la naissance, et de réaffirmer le primat du masculin sur le féminin. À l'origine, le sacrifice de la chevelure associé au sacrifice d'un animal était exclusivement pratiqué pour un nouveau-né de sexe mâle, dont on oignait la tête avec le sang de l'animal, afin de « racheter » l'enfant et de le protéger des mauvais esprits. En islam, qui a intégré la coupe de cheveux et le sacrifice de naissance en l'étendant également aux nouveau-nés de sexe féminin, le rituel introduit une logique sacrificielle différente, réalisant la coupure de l'enfant (mâle) d'avec le monde féminin, représenté par les cheveux qui ont poussé dans l'utérus et qui renvoient au sang féminin. Dans les sociétés musulmanes construites autour de valeurs masculines, le sacrifice de naissance associé au sacrifice de la chevelure relève ainsi d'un travail symbolique intense qui réalise la réappropriation masculine du pouvoir procréateur féminin affirmé dans les situations de passage comme la naissance. Ce pouvoir représente un danger exprimé par la dangereuse proximité des femmes avec le monde surnaturel (*jnûn*) dont témoigne l'écoulement du sang, danger qu'il faut domestiquer en ôtant

par exemple l'excès de féminin par l'intermédiaire de la coupe de la chevelure utérine du nouveau-né.

Cette logique sacrificielle classificatoire semble être plus généralement au cœur du sacrifice ibrahimien (pratiqué au moment du Pèlerinage à la Mecque et réactualisé annuellement à l'occasion de l'°Ayd al-kabîr), modèle auquel renvoie directement le sacrifice de naissance qui représente, comme dans les traditions bibliques et coraniques autour de la figure d'Abraham / Ibrahim, la mise à mort d'un bélier à la place du fils. Mais, remarque P. Bonte, si le Coran ne précise pas le nom de ce fils, la Tradition identifie ce dernier à Ismâ'îl, l'aîné issu de la servante Hajar, alors que dans la Bible et le Talmud il s'agit d'Isaac, fils de sa mère Sara. Pour l'auteur, ce déplacement du cadet vers l'aîné, du fils qui est aussi un fils de femme, vers le fils du père, est particulièrement significatif. C'est dans ce déplacement vers la figure du « père » que s'inscrit aussi la logique sacrificielle première de ce sacrifice, à savoir celle du « rachat » conçu comme la « soumission » irrévocable à la puissance divine en islam. Elle symbolise le pacte, comme la circoncision commune d'Ibrahim et d'Ismâ'îl qui représente aussi la première alliance avec Dieu. Mais se pose dès lors le problème crucial de l'irréductibilité des sexes et de ce que F. Héritier (2002) appelle la capacité exorbitante des femmes de produire non seulement des filles, mais aussi des fils. En islam, ce paradoxe est renforcé par une ironie de l'histoire, car le Prophète n'ayant pas eu de fils vivants, sa lignée se perpétue grâce à sa fille Fatima.

Toute la complexité et toute l'ambiguïté des pratiques sacrificielles en islam semblent découler de ce paradoxe de la nécessaire conjonction / disjonction du masculin et du féminin qui fait du modèle sacrificiel un modèle inévitablement inachevé, laissant ainsi la place au développement d'une grande variété de pratiques sacrificielles et de représentations qui les entourent. C'est dans cette perspective qu'il faut aussi interpréter, comme le souligne P. Bonte, l'ensemble des sacrifices recensés, établissant ou restaurant tantôt la distinction entre le masculin et le féminin, ou réintroduisant tantôt le féminin (conjonction), notamment dans les pratiques et usages subversifs ou transgressifs du sacrifice et du sang animal.

En ce qui concerne le sacrifice de naissance recommandé par le Prophète, l'auteur montre qu'il se fonde, comme le modèle ibrahimien, sur un certain nombre de traditions antérieures aux monothéismes. Il rappelle d'après E. Leach (1983) que ces traditions comprennent des cosmologies bisexuées mettant en scène des couples frère-sœur (mythe égyptien d'Isis et d'Osiris par

exemple) ou des jumeaux de sexe opposé (religion mazdéenne) faisant naître le monde à partir d'un inceste auquel faisaient écho des pratiques réelles de mariages incestueux dans l'Antiquité (Iran et Egypte anciens, C. Herrenschmidt, 1994 ; K. Hopkins, 1994). Les figures féminines bibliques qui renvoient, selon P. Bonte, à des mythes moyen-orientaux comme ceux d'Ishtar et de Gilgamesh, sont les traces de ces cosmologies qui acceptaient « l'idée que la divinité puisse être partiellement une femme » (E. Leach cité par P. Bonte, 1999a : 38). En islam, en revanche, ces figures féminines sont gommées, le mythe d'Abraham qui fonde la transcendance absolue du Créateur unique « ne produit plus que des figures abstraites » (*op. cit.*, p. 38).

Pourtant le sacrifice d'Abraham fait aussi référence au thème du sacrifice du premier-né, thème présent dans l'Ancien Testament (Moïse, massacre des Innocents), ainsi que dans la tradition juive sous la forme du « rachat du premier-né » (*pydion ha ben*) et dans le sacrifice des prémices connu aussi chez les Arabes. P. Bonte souligne que le premier-né « ouvre l'utérus », événement dangereux qu'il faut conjurer, afin de garantir la survie de la progéniture à venir. Seulement, en islam, on assiste là encore à un glissement de sens, car le sacrifice d'Abraham fait du fils « un intercesseur auprès de Dieu non plus de la progéniture à venir, mais du père lui-même » (*idem*, p. 32). L'islam apparaît ici comme l'aboutissement de la pensée monothéiste, sans avoir cependant complètement évacué le féminin qui réapparaît dans des concepts comme celui de la Parenté *rahim* dans le Coran. La transformation qui s'opère avec le mythe d'Abraham semble particulièrement significative si on le restitue plus précisément dans le contexte cosmologique bisexué esquissé par E. Leach qui le rapporte au thème de la naissance / mort / renaissance. Or, d'après les mythographes comme R. Graves (1958), il semble que les grands mythes fondateurs autour de la Méditerranée mettent en scène une logique sacrificielle, qui associe la divinité féminine à la toute-puissance immortelle et identifie la divinité masculine à un héros mortel qui assure la fécondité en acceptant d'être sacrifié. L'auteur souligne la structure récurrente de ces mythes où une divinité féminine primordiale (mère ou sœur) engendre un dieu-héros masculin. Celui-ci est à la fois le fils et l'époux de la déesse avec lequel elle célèbre le mariage sacré, afin de ré-engendrer le monde. Mais comme toute vie nécessite le sacrifice d'autres vies pour se perpétuer, le dieu-héros est ensuite mis à mort, puis ressuscité pour recommencer un nouveau cycle. Le sacrifice du dieu-héros est réalisé selon plusieurs variantes, comme le meurtre par la divinité elle-même dans ses aspects destructeurs, le meurtre par la main du frère (jumeau) repré-

sentant la face sombre du frère-lumière, ou encore le meurtre du père / oncle maternel par le fils / neveu qui lui succède. Dans le contexte de ces cosmologies dont les traditions monothéistes sont selon E. Leach héritières, le sacrifice d'Abraham apparaît peut-être sous une autre lumière que nous ne pouvons qu'esquisser avec toutes les réserves que ces sujets imposent : le héros civilisateur n'est plus sacrifié, mais devient sacrificateur en substituant un animal à lui-même sous la personne de son fils-successeur. Il fonde ainsi une alliance, un pacte avec Dieu tout puissant, évinçant la part du féminin dans la création où il jouait auparavant le rôle de créature, sans cependant résoudre le problème que pose désormais le fait que les hommes naissent des femmes. Dans cette perspective, le sacrifice du premier-né, celui qui rachète l'humanité comme le fit encore le Christ dans la religion chrétienne, prend une autre dimension, le danger de sa naissance résidant essentiellement dans le fait qu'il renvoie dans ces cosmologies à la fois aux pouvoirs féminins de procréation et de destruction, de vie et de mort inextricablement liés. Dans le contexte des monothéismes, ce rappel devient source de danger qu'il faut conjurer en le plaçant sous le signe de l'unicité de Dieu. Et c'est peut-être aussi par une volonté de gommer l'idée du sacrifice du genre masculin, tel qu'il s'exprime encore à travers le sacrifice du premier-né, que l'islam a étendu le sacrifice de naissance aux nouveau-nés de sexe féminin. Sans oublier l'exclusion des femmes de l'acte de sacrifier<sup>17</sup>.

### 5.2.2 Sacrifices de naissance et alliance des femmes avec le monde surnaturel

Il ne nous appartient pas d'explorer dans le cadre de cette thèse ces questions d'une très grande complexité. En partant de cette approche théorique définie par P. Bonte à la suite des travaux de F. Héritier autour de l'irréductibilité de la différence entre les sexes, cette partie de notre thèse n'a pas d'autre ambition que d'enrichir le débat récemment ouvert sur le sacrifice en islam, à partir de données provenant d'une société d'autant plus intéressante qu'elle

---

<sup>17</sup>Cette exclusion est relative chez les Touaregs. C. Figueiredo-Biton (2001) a montré que les femmes touarègues de l'Adagh sacrifient en certaines circonstances (absence d'hommes par exemple) des animaux. Si c'est le plus souvent aux hommes qu'incombe cette tâche, c'est qu'elle correspond à une nécessité masculine de se « refroidir » et de s'approcher du sacré, alors que les femmes peuvent se passer de l'acte sacrificiel, car elles le font par l'intermédiaire de leurs menstrues. Chez les Inesleman de l'Azawagh, les femmes n'égorgent pas les animaux, mais nous verrons dans le paragraphe 6.2.5. qu'elles délèguent cependant explicitement l'acte sacrificiel aux hommes qui procèdent au sacrifice de leurs moutons au moment de la *tafskay*.

assume ouvertement la complémentarité du féminin et du masculin, malgré une profonde adhésion à l'islam dans le cas des Inesleman. Qu'en est-il dans ce contexte des logiques sacrificielles mises en œuvre le septième jour, et plus généralement au moment de la naissance ? Tout d'abord, il faut souligner que le sacrifice de naissance est précédé d'une série de rites qui confirment avec insistance le rôle prééminent que jouent les femmes dans la procréation, tel qu'il s'exprime sur le plan de la création et de la parenté originelle comme nous l'avons vu dans le chapitre 3.1, mais aussi à travers l'allaitement. Ces rites qui constituent le « secret » des femmes sont exécutés loin des hommes qui les « ignorent », à l'abri de l'intimité familiale, avec comme seuls témoins les femmes rattachées à la parenté maternelle proche. Ainsi, les pratiques sacrificielles qui suivent ces rites s'inscrivent d'emblée dans une autre logique, celle de la naissance cosmique ou originelle qui reproduit, par l'intermédiaire du rite, l'alliance entre la vie et la mort, et qui renvoie dans la société touarègue aux alliances fondatrices des femmes procréant avec des êtres du monde surnaturel. Dans le sous-chapitre 3.1 (note 5), nous avons rapporté une version de ces mythes relative à l'origine des Iwellemmedan. D. Casajus (1987)<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup>Mythe 1 :

« Les femmes d'un village s'étant aventurées en brousse, furent engrossées par des génies ; 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 » (D. Casajus, 1987, mythe recueilli d'après Hourst, p. 283).

Mythe 2 :

« Des voyageurs venus du Yémen dormirent un soir d'étape sur la route de Jérusalem où ils comptaient visiter le temple de Salomon. Les femmes du groupe dormirent à l'écart, et des *Kel esuf* les visitèrent. En naquirent des enfants qui, une fois grandis, se comportèrent avec impiété. A la suite du géant Goliath (Djalut), ils tuèrent les prophètes Zacharias et son fils Jahya (Zacharie et Jean le Baptiste). Les Juifs les chassèrent, et ils allèrent en Égypte d'où on les chassa encore, puis ils allèrent en Libye et de là se répandirent dans tout le Maghreb où ils devinrent les Touaregs » (*op. cit.*, p. 346-347).

Mythe 3 :

« Les épouses du roi Salomon furent visitées par des *Kel esuf*. Quand celui-ci constata que ses épouses se trouvaient enceintes des oeuvres d'autrui, il les chassa. Les enfants grandirent seuls avec leurs mères et leurs forgerons, qui

a rassemblé d'autres variantes de ces mythes et note qu'ils justifient la représentation d'un géniteur d'origine surnaturelle, afin d'éviter un inceste originel frère-sœur. C'est sous cet arrière fond mythique qu'il faut à notre avis analyser les pratiques sacrificielles autour de la naissance.

### *Un premier sacrifice de naissance effectué par l'oncle maternel*

Nous avons vu dans le chapitre 2 que la première nourriture carnée de l'accouchée provient d'un sacrifice animal (bélier) effectué par l'un de ses frères après l'accouchement. Il en est de même de la viande qu'elle consomme tout au long de la période post-partum<sup>19</sup>. Même si ce sacrifice ne s'intègre pas au sein d'un rituel codifié comme le sacrifice du septième jour, l'on peut le qualifier comme un premier sacrifice de naissance et comme un rite d'hospitalité par l'intermédiaire duquel l'oncle maternel du nouveau-né accueille le fils ou la fille de sa sœur dont la venue au monde lui est annoncée comme l'arrivée d'un « étranger ». Par ce geste, l'oncle maternel intègre le nouveau-né dans la tente maternelle et marque son appartenance au « dos » de la mère, celui qui « engendre » l'enfant (*ara*). Cette appropriation maternelle de l'enfant s'exprime également dans le fait que l'accouchée consomme en priorité la viande provenant des régions lombaires de l'animal, qui représentent une métaphore du « dos ». Sur le plan physiologique, l'on doit ensuite souligner que c'est cette nourriture carnée qui participe au « réchauffement » de l'accouchée en compensation de la perte de chaleur causée par l'écoulement du sang lochial. À la lumière de nos précédentes analyses de la nourriture de l'accouchée, identifiée comme une réactualisation du gavage qui fonctionne sur le mode de la disjonction du féminin et du masculin en vue d'une ultérieure conjonction socialisée, la nourriture carnée de la période post-partum révèle l'acte d'appropriation par le frère (« dos » maternel) de la progéniture de sa sœur dans toute sa dimension.

Dans le cadre du système de parenté et d'alliance des Touaregs de l'Aza-wagh, dont on a vu qu'il fonctionne symboliquement au plus proche de l'in-

---

leur firent des armes. Livrés à eux-mêmes, ils acquièrent une langue que nul ne pouvait comprendre. C'est ainsi qu'étaient nés les premiers Touaregs » (*idem*, p. 347).

<sup>19</sup>Même si c'est en principe le mari qui doit fournir ces animaux, il n'est pas rare dans la pratique que le frère prélève des animaux de son propre troupeau, laissant ceux offerts par l'époux à sa sœur.



ceste frère-sœur, le premier sacrifice de naissance renvoie au principe structurel qu'est la distinction du masculin et du féminin sur le modèle du couple frère-sœur. Il renvoie aux mythes fondateurs qui font naître la société du commerce des femmes avec le monde surnaturel, mais également, dans d'autres variantes, d'une alliance avec un étranger musulman et arabe. P. Bonte (1996 ; 1998 ; 2000a) avance l'hypothèse selon laquelle ces variantes renvoient dans le contexte de l'islamisation des sociétés sahariennes berbères à un processus de transformation des fondements symboliques des systèmes de parenté et d'alliance, passant d'un système cognatique fondé structurellement sur le couple frère-sœur (principe de la bifurcation) à un système cognatique basé sur un traitement inverse de la catégorie de sexe (principe de l'identité exprimée par la relation frère/frère à laquelle renvoie le « mariage arabe »)<sup>20</sup>. Chez les Inesleman de l'Azawagh, comme dans d'autres groupes touaregs qui ont adopté le principe de filiation patrilinéaire (par exemple les Kel Adagh, C. Figueiredo-Biton, 2001), et contrairement à la société maure arabisée, le système de parenté et d'alliance reste fondé sur le couple frère-sœur. La nourriture carnée de l'accouchée, et en particulier celle provenant du premier sacrifice de naissance, réinstalle ce fondement symbolique de la parenté et renvoie d'une façon singulière, comme nous allons le voir dans les pages qui suivent, à la proximité féminine avec le monde surnaturel mise en scène dans les mythes fondateurs.

### *Nourriture carnée de l'accouchée, nourriture des génies*

Si cette proximité est source de danger pour les hommes dans les sociétés arabes qui cherchent à gommer les médiations féminines (P. Bonte, 1998 ;

---

<sup>20</sup>P. Bonte (*op. cit.*) base sa démonstration entre autres sur l'analyse du mythe mauritanien du Sharif Bû Bazzûl. Ce mythe relate l'histoire d'un saint étranger, descendant du Prophète, qui se marie avec une femme d'origine berbère. Menacé par les frères de son épouse, le saint s'enfuit avec son fils qu'il nourrit de lait jaillissant de son sein ou s'écoulant du bout de son doigt. Dans d'autres variantes, l'épouse meurt et le Sharif assure par ce geste miraculeux la survie de l'enfant. D'autre part, le saint épouse et guérit une femme atteinte de folie attribuée à une attaque par les *jnâns*, ou guérit l'enfant de celle-ci du même mal. P. Bonte rapproche ce mythe des mythes fondateurs touaregs et le situe dans le contexte historique auquel il fait référence, à savoir le XVI<sup>e</sup> siècle où l'on voit apparaître les premières généalogies donnant une origine arabe aux tribus berbères sahariennes. Comparé aux représentations touarègues autour du lait généré par la compassion féminine, et en particulier autour de l'allaitement des orphelins par la grand-mère maternelle, ce mythe fonde symboliquement le primat de la filiation paternelle par le motif de l'appropriation masculine du lait.

1999a), elle semble plutôt dangereuse pour les femmes elles-mêmes chez les Touaregs (cf. chapitre 4). Mais cette dangerosité émanant du monde extérieur invisible n'est pas dénuée d'ambiguïté, car si l'on tente d'en protéger l'accouchée, un certain nombre de gestes indiquent que l'on cherche parallèlement à renforcer cette proximité. Parmi ces gestes, il faut souligner en premier lieu que la nourriture carnée de l'accouchée est systématiquement préparée sans sel durant la période post-partum. Or, H. Zirari (1999) montre que la nourriture sans sel est, par opposition à la nourriture des humains, la nourriture par excellence des *jnûns*. C'est pour cette raison que dans certaines régions du Maroc, l'accouchée est lavée avec de l'eau salée, car le sel chasse le mal, les mauvais esprits et les mauvaises odeurs liées au sang lochial qu'ils affectionnent. Il en est de même des nouets contenant du sel censé protéger le nouveau-né, du sel que l'on jette sur le sang d'un animal sacrifié, ou encore de la pratique de « salaison du nouveau-né » que l'on trouve dans plusieurs sociétés musulmanes, moyen-orientales surtout (F. Aubaile-Sallenave, 1999). Le sel est protecteur, mais aussi purificateur du sang natif. À ce sujet, H. Zirari (*op. cit.*) indique une autre piste d'analyse intéressante, en remarquant que l'opposition entre le sang et le sperme est analogue à l'opposition entre le sang et le sel. Le sel, « aliment de l'alliance » dans le monde sémite (F. Aubaile-Sallenave, 1988) et élément masculin en Europe (Y. Verdier, 1979; 1980a), que seuls les hommes manient pour saler la viande, s'oppose au sang féminin qui risque de détruire les conserves et autres nourritures. Chez les Touaregs, le sel est également de nature masculine, aliment par excellence des voyages et des échanges caravaniers, mais il n'est pas utilisé comme remède ni contre le sang animal<sup>21</sup>, ni contre le sang féminin. En revanche, son absence dans l'alimentation de l'accouchée renforce le caractère distinctif de celle-ci et renvoie sans doute aux interdits sexuels, tout en marquant une proximité accrue de l'accouchée avec le monde surnaturel. L'on doit par ailleurs se demander si le mode de consommation de la viande ne participe pas à ce même rapprochement. En effet, l'accouchée consomme essentiellement du jus de viande et des morceaux de viande bouillie qu'elle suce sans avaler la chair, comme s'il s'agissait de sucer avant tout le reste du sang animal, c'est-à-dire la force vitale contenue dans

---

<sup>21</sup>Le sang animal n'est ni traité avec du sel, ni lavé à l'eau, mais on le laisse pénétrer dans le sol, faits qui renforcent l'idée selon laquelle le sang animal est considéré comme la part des génies et non comme une substance consacrée exclusivement à Dieu comme le veut l'islam orthodoxe.

la chair non salée<sup>22</sup>. Or, la consommation de sang sacrificiel est attestée en islam dans certaines pratiques sacrificielles transgressives, notamment à l'occasion des sacrifices thérapeutiques liés à la possession (par exemple le *rab* au Sénégal, A. Moustapha Diop, 1999, ou le *zâr* soudanais, S. Abdelsalam, 1999). Dans son article consacré au sang sacrificiel dans les rites de possession des Gnawa du Maroc, B. Hell (1999) expose les différents modes de consommation récurrente du sang sacrificiel dans cette confrérie présente dans toute l'Afrique du Nord, consommation parfois associée au dépeçage de l'animal vivant, à la manducation de la chair crue et au maculage de sang<sup>23</sup>. Il remarque également que dans le culte des <sup>c</sup>Ayssawa, les maîtres-exorcistes doivent régulièrement consommer des plats préparés sans sel, afin de renouveler leurs pouvoirs de médiation avec les génies. Or, l'absence de sel confère à la viande un état proche du cru, car le sel a pour but de chasser les génies de la chair, afin de la « désanimer », le sang étant porteur du souffle-vital dont se nourrissent les génies (B. Hell, *op. cit.*). L'ensemble de ces représentations est également intéressant lorsqu'on les met en rapport avec une autre fonction de la nourriture de l'accouchée, et en particulier la nourriture consommée immédiatement après la naissance : celle de favoriser la montée du lait. Nous avons vu que le lait des trois premiers jours n'est pas encore considéré comme suffisamment nutritif, parce qu'il manque encore de « chaleur », sans doute en raison de la perte de sang féminin qui le constitue. Or, le lait est la nourriture du souffle vital, de la seconde âme attribuée à l'enfant au moment de la naissance. L'ingestion de jus de viande sans sel censé réchauffer l'accouchée, favoriser la reconstitution et la circulation du sang transformé en lait, renvoie au rapport avec le sang comme porteur du souffle-vital. Elle met l'accent sur le fait que dans l'islam mystique comme celui des Gnawa, les génies incarnent « au-delà de leurs personnifications allégoriques » des « forces spirituelles extérieures à l'homme

---

<sup>22</sup>H. Zirari (1999) note également que le bouillon de viande « apparaît alors comme le « correspondant » alimentaire le plus proche du sang » (p. 167).

<sup>23</sup>Ces pratiques transgressives se retrouvent chez les *kəl ilagatan* chargés de conduire l'épouse dans le campement du mari. En effet, ils dépeçaient des animaux sans les égorger et mangeaient parfois, selon le témoignage de nos interlocuteurs, de la viande crue ! Ils s'exposaient également à des épreuves de courage à caractère initiatique, telles que des morsures, parfois mortelles, de serpent. Dans cette perspective, ce rituel d'inversion pratiqué au moment du mariage donne une autre signification encore à l'alliance en cours de célébration, signification qu'il est difficile de percer davantage tant les données nous manquent, car l'étude des rites et pratiques religieuses anciens reste entièrement à faire dans la société touarègue.

(souffles vitaux en circulation dans l'univers ; âmes des ancêtres et des saints) » (B. Hell, 1999 : 399)<sup>24</sup>. Sans pouvoir statuer avec certitude sur l'existence de ce type de représentations chez les Touaregs, il nous semble que l'on touche ici à des représentations similaires, non exprimées dans le langage, mais présentes dans le traitement particulier de la nourriture de l'accouchée qui instaure une alliance avec le monde surnaturel et dont l'objectif de maintenir l'enfant en vie par l'intermédiaire du souffle / lait maternel<sup>25</sup>. À propos du lien entre sacrifice / nourriture carnée et lactation, notons que H. Zirari (1999) a également observé au Maroc un premier sacrifice qui représente une célébration féminine de la naissance le troisième jour après l'accouchement, et qu'elle signale au passage que ce sacrifice marque le début de l'allaitement maternel.

L'analyse de la première nourriture carnée offerte par le frère de l'accouchée nous donne à voir une autre dimension de la retraite post-partum que nous avons rapprochée des retraites spirituelles. À l'occasion de cette réclusion, la femme s'approche en fait non seulement de Dieu par l'intermédiaire

---

<sup>24</sup>Outre leurs aspects abstraits en tant que forces spirituelles, il existe plusieurs conceptualisations des génies qui font partie intégrante de l'islam. Ayant été créés par Allah en même temps que les Anges à partir de feu sans fumée, ils représentent l'autre pôle du sacré. Comme le souligne B. Hell (*op. cit.*), ainsi que P. Bonte (1999), ils sont tantôt bienfaisants, tantôt malfaisants, à la fois alliés et adversaires des humains qui peuvent s'adresser à eux pour intercéder en leur faveur, au même titre qu'ils s'adressent aux saints. Seulement, il faut savoir travailler avec les génies et acquérir le pouvoir de rentrer en contact avec eux sans se faire détruire, notamment par l'intermédiaire du sacrifice sanglant. L'ambiguïté autour des génies est également manifeste chez les Touaregs où ils menacent l'accouchée et le bébé et représentent simultanément des alliés. Dans le cadre de la naissance, ces deux versants du monde surnaturel semble s'exprimer à travers l'opposition féminin / masculin, car il semblerait que ce soit plutôt des génies féminins qui menacent la vie de l'enfant, tandis que, comme dans les mythes, les génies-alliés sont masculins. Le côté néfaste des génies féminins se retrouve dans différentes figures qualifiées de démoniaques autour de la Méditerranée (P. Bonte, 1996) telles que la Lilith juive, la Labertu accadienne ou la Qarîna au Maghreb. Elles représentent la face cachée de la procréation et de la sexualité féminine, le pouvoir de mort inextricablement lié au pouvoir de vie. Dans les sociétés qui marquent une forte appropriation masculine du pouvoir de procréation féminine, celui-ci resurgit sous sa forme négative. Chez les Touaregs, les femmes conservent cependant le pouvoir de manipuler ce monde surnaturel, comme le montre leur rôle dans les rites de protection de l'accouchée et du nouveau-né, ainsi que les rites culinaires qui instaurent une alliance avec les génies.

<sup>25</sup>Il faut remarquer à cet endroit que la folie et la prédisposition à la possession par les génies sont transmises par le lait maternel. Par ailleurs, ceci peut éventuellement éclairer l'association de ces deux épisodes dans le mythe du Sharif Bû Bazzûl : l'allaitement au sein paternel et la guérison de la folie de l'épouse et / ou de l'enfant.

de l'écoulement de son sang, signe de son pouvoir de fécondité, mais également de cet autre versant du sacré que représente le monde surnaturel<sup>26</sup>. C'est dans ce contexte qu'il faut également interpréter le fait que l'accouchée s'installe dans la partie nord de la tente, relevant d'une inversion sur le plan du pouvoir de médiation féminin par rapport au domaine de l'intérieur, mais que l'on peut maintenant analyser comme étant simultanément une conjonction féminine avec le monde de l'invisible<sup>27</sup>. La disjonction avec l'altérité du monde visible (hommes) va de pair une conjonction avec l'altérité du monde invisible

---

<sup>26</sup>Il y aurait encore beaucoup de choses à dire sur ce lien entre sacrifice et monde surnaturel. Par exemple, l'on pratique, chez les Inesleman, des sacrifices sanglants dans l'objectif de délivrer une personne des maladies psychologiques liées à une attaque par les génies. Dans ce cas, on fait faire trois tours à l'animal autour de la victime, avant de procéder à son égorgement. Chez les Touaregs de l'Air, on peut observer la même pratique lors d'un accouchement difficile. La triple circumambulation dans le sens des étoiles constitue toujours un rite à la fois apotropaïque et propitiatoire. Chez les Touaregs de l'Air, les femmes pratiquent un rite la veille du septième jour après la naissance, qui consiste à faire faire au nouveau-né trois fois le tour de la tente. Au coucher du soleil, une forgeronne précède le cortège en frappant deux couteaux, suivie par une femme qui tient le bébé et d'autres femmes qui font brûler de l'encens et du benjoin. Toutes chantent des incantations invitant les génies à quitter la tente où a eu lieu l'accouchement (D. Casajus, 1987), et Fatima et Aïcha, la fille et l'une des épouses du Prophète, à y entrer. À notre connaissance, les Inesleman ne pratiquent pas ce rite nommé *kəšəkəš* par analogie au bruit des couteaux, du moins pas aujourd'hui. Mais nous l'avons néanmoins observé une fois en milieu urbain, à l'occasion de la nomination filmée d'un enfant Kel Eghlal à Tchintabaraden. On nous a expliqué que l'on avait pratiqué ce rite à l'initiative d'une forgeronne rattachée aux Imajeghan Iwellemmedan qui le pratiquent. Mais l'on peut penser que la famille a d'autant plus facilement accepté cette initiative que l'enfant était né à la suite d'une série d'ainés morts. Dans ce rite, nous avons remarqué que la forgeronne soulève à chaque circumambulation trois fois le pan du vélum (ici celui du hangar qui prend le relais de la tente en milieu urbain) avec ses couteaux, d'abord au nord, puis à l'est et ensuite au sud et à l'ouest, avant de rentrer par l'ouest et de déposer les couteaux près de l'accouchée. Or, B. Hell (1999) remarque que le «sacrificateur gnawi «invite» tous les génies avant de procéder à l'égorgement en saluant de son couteau les quatre points cardinaux puis en enfumant abondamment de *jâwi* (benjoin, traduction ajoutée par nous) la gorge tranchée» (*op. cit.*, p. 398). Ne doit-on pas voir ainsi dans ce rite à la fois une invitation des génies à quitter la tente maternelle, tout en leur promettant en échange le sacrifice animal du septième jour dont ce rite marque le début ? Il faudrait procéder ici à une étude comparative des pratiques rituelles et sacrificielles qui dépasse largement le cadre de cette thèse. Nous ne pouvons ici qu'ouvrir des perspectives d'analyse qui devraient également s'intéresser davantage au rôle médiateur des femmes forgeronnes avec le monde surnaturel.

<sup>27</sup>Dans le monde surnaturel, où tout fonctionne sur mode de l'inversion, l'on peut également penser que la partie nord de la tente est celle qui correspond à la partie féminine.

(génies). Pour saisir plus précisément le sens de cette alliance dans le cadre de la naissance, il nous faut maintenant analyser les logiques mises en œuvre lors du sacrifice de naissance du septième jour.

### 5.2.3 Logiques cognatiques du sacrifice de naissance

#### *Le sacrifice du premier-né de la sœur*

Un trait important pour saisir ces logiques sacrificielles réside dans le fait que la coupe de cheveux, ainsi que les scarifications, sont exécutées par une femme, en l'occurrence une forgeronne, tandis que l'animal est dans la plupart des cas sacrifié par le frère ou le père de l'accouchée, même si celui-ci est donné par le père de l'enfant, comme le sont en principe les animaux destinés à la nourriture de l'accouchée.

Ces faits indiquent que l'on semble se situer là encore dans une autre logique que celle dont relève le modèle ibrahîmien du sacrifice. La forgeronne est une passeuse qui intervient dans les moments critiques du cycle de vie, comme « sage-femme » au moment de la naissance et comme laveuse des morts dans les rites funéraires. Elle est la médiatrice entre les mondes visibles et invisibles, entre la vie et la mort, comme l'illustre aussi son rôle dans la toilette rituelle du nouveau-né qui passe, par l'intermédiaire de l'eau, du monde intra-utérin au monde des humains. La forgeronne coupe trois touffes de cheveux du côté droit, c'est-à-dire du côté masculin, puis incise la peau du nouveau-né au niveau des articulations et autres endroits spécifiques (omoplates, reins, nombril), juste avant, voire pendant que les hommes procèdent au sacrifice et au démembrement du corps animal.

Ces gestes ont ainsi un fort statut de substitut qui s'exprime également dans la formule « égorger le nom »<sup>28</sup>. L'alliance instaurée avec le monde surnaturel par l'intermédiaire du premier sacrifice, et plus généralement à travers la nourriture carnée de l'accouchée, montre que l'enfant n'est pas (seulement) consacré à Dieu, mais également à l'autre versant du sacré qu'incarnent les génies. Ce fait transparaît clairement dans le rite des scarifications réalisé pa-

---

<sup>28</sup>Notons que le rituel du septième jour semble très complet chez les Touaregs de l'Azwagh par rapport à d'autres sociétés musulmanes. Mis à part les rites féminins mimant la gestation, ce rituel associe d'une part la coupe de cheveux, le sacrifice animal et la nomination, association que l'on retrouve uniquement en Arabie centrale et au Sahara (Touaregs, Peuls ; F. Aubaile-Sallenave, 1999). D'autre part, il intègre des scarifications et le tatouage du front du nouveau-né que l'on retrouve en Arabie ancienne (J. Morgenstern, 1966).



Figure 5.11 : Coupe de cheveux aux ciseaux, Teggart, décembre 1997.

rallèlement au sacrifice du septième jour. Ces scarifications font saigner l'enfant au moment même où s'écoule le sang de l'animal. Or, si en islam ce dernier ne peut être consacré qu'à Dieu en commémoration du sacrifice îbrahîmien, le fait de faire couler le sang de l'enfant est présenté chez les Inesleman comme un « remède contre les génies » (*amagal n aljaynan*) et scelle autrement dit un pacte avec le monde surnaturel. L'on peut de nouveau faire un rapprochement avec les rituels thérapeutiques gnawis durant lesquels on marque les articulations du corps du malade avec le sang du sacrifice offert aux génies (B. Hell, 1999).

Cette alliance, ainsi que le fait que c'est un membre de la famille de la mère, et en particulier le frère de l'accouchée, qui procède au sacrifice, nous renvoie directement aux mythes fondateurs et cosmologies bisexuées évoqués plus haut. D. Casajus (1979, 1987) qui a étudié le sacrifice de nomination parmi les Touaregs Kel Ferwan, sans l'intégrer cependant dans le contexte plus large du sacrifice en islam et des différentes traditions à l'intérieur desquelles il s'inscrit, propose à juste titre un rapprochement avec les mythes touaregs du héros civilisateur Aniguran (ou Aliguran) et de son neveu Adeléssagh<sup>29</sup>. Comme l'a montré H. Claudot-Hawad (1993), ces mythes relatent l'origine de maintes institutions de la société touarègue, telle que l'écriture *tifinay*, le mode de vie nomade, le droit matrilineaire, la relation frère-sœur et les enjeux autour de

<sup>29</sup>Voir pour les variantes recueillies parmi les Touaregs de l'Azawagh J. Drouin et M. Aghali-Zakara (1979) et A. ag Khamidun (1976).

l'opposition entre le fils et le neveu. Dans l'un des épisodes, un devin avertit Aliguran qu'il lui naîtra un neveu utérin qui le surpassera en intelligence. Terrorisé par cette nouvelle, Aliguran décide de tuer tout enfant mâle dont accouchera sa sœur, jusqu'au jour où celle-ci met au monde un enfant en même temps que son esclave. Elles décident alors d'échanger leurs enfants, le neveu Adeléssagh grandissant ainsi auprès de la servante, tandis qu'Aliguran tue le fils de celle-ci à la place de son neveu. Dans certaines variantes, l'esclave met au monde une fille épargnée par l'oncle meurtrier, tandis que dans la variante recueillie par D. Casajus, le neveu parvient à sauver sa peau en substituant à lui-même un bélier dissimulé sous une couverture qu'Aliguran transperce de sa lance, croyant ainsi avoir tué son neveu. Ces récits doivent être rapproché du thème du « sacrifice du premier-né » dont ils soulignent le schéma successional mentionné par E. Leach (1983)<sup>30</sup>. D'autres épisodes de ce cycle mettent en scène les épreuves initiatiques que doit subir Adeléssagh, afin d'être un successeur digne de son oncle maternel, rappelant là encore le motif de la lutte initiatique des héros civilisateurs dans les grandes épopées de l'Antiquité<sup>31</sup>. Ce rapprochement justifié par le rôle que joue le frère dans le sacrifice de naissance et dans la nourriture carnée de l'accouchée, ainsi que l'intégration du sacrifice au sein d'un rituel qui mime la gestation du nouveau-né, nous permet d'avancer l'hypothèse selon laquelle la logique du sacrifice de naissance relève de cette logique cosmique de remplacement / régénération autour de l'opposition complémentaire du féminin (vie) et du masculin (mort). D'autres motifs, que nous allons examiner plus en détail ultérieurement (§ 5.3), vont dans le même sens d'une logique sacrificielle qui renoue avec certains rites cosmiques

---

<sup>30</sup>Le sacrifice de neveu utérin est un motif récurrent chez les Touaregs, comme en témoigne le petit récit que nous avons recueilli auprès d'une femme Idnan de l'Adagh en 1993 dans la région de Gao au Mali : « Un jour, un homme tomba très malade. Le seul moyen pour le sauver était la mort d'un enfant. Il fallait tuer un enfant. Sa femme refuse de lui donner le sien, mais sa sœur accepte. Depuis ce jour, ce sont les enfants de la sœur qui héritent et que le côté des femmes est important chez les Kel Gheris ». Ce récit destiné à expliquer le statut élevé des femmes parmi les Kel Gheris montre la complémentarité des rôles entre un frère et sa sœur, un frère sans sœur n'ayant pas d'avenir et une sœur sans frère ne pouvant assurer la vie de ses enfants (S. Walentowitz, 1995). Voir également C. Figueiredo-Biton (2001) qui présente d'autres variantes de ces sacrifices.

<sup>31</sup>J. Drouin et M. Aghali-Zakara (1979) font ce même rapprochement dans leurs commentaires des récits d'Aliguran, montrant l'analogie entre les séjours initiatiques du héros antique, « *regressum ad uterum* » dans le monde chtonien et les séjours d'Adelassegh dans la solitude de l'*essuf*.



berbères. Mais revenons pour le moment au sacrifice de la chevelure associé au sacrifice animal et à la féminisation du nouveau-né mâle.

*Le sacrifice des cheveux : enfant du père vs. enfant de la sœur*

D. Casajus, qui a constaté ce même phénomène à travers l'attribution d'un second nom féminin au garçon<sup>32</sup>, féminisation à laquelle fait écho le substitut d'une fille au neveu dans le mythe d'Aliguran, l'interprète comme une volonté de masquer le destin du garçon, amené comme son oncle maternel, à quitter un jour la tente maternelle pour intégrer celle d'une autre femme. C'est cette volonté de dissimulation qui expliquerait par ailleurs que le même rite sacrificiel est pratiqué pour la naissance d'un enfant de sexe féminin. H. Claudot-Hawad (1984) indique une autre piste d'analyse qui ne met pas l'accent sur la future sortie du garçon, mais au contraire sur son intégration immédiate. Les Kel Ahaggar auxquels l'auteur se réfère dans l'article cité ne donnent pas de nom féminin au garçon, mais le désignent par un terme de parenté (« fils ») qui « minimise sa présence nouvelle et « étrangère » au sein du groupe de parenté. Le nommer serait justifier son pouvoir qui vient du « dehors » (de même qu'on n'appelle pas par son nom un animal maléfique) » (p. 94). Dans cette perspective, l'on peut se demander si la coupe de cheveux du côté droit et masculin de la tempe, associé au sacrifice d'un bélier par le frère (ou le père) de l'accouchée, ne revient pas à ôter le masculin, la partie « étrangère » du nouveau-né ? Autrement dit, peut-on penser que le sacrifice des cheveux doit domestiquer ici la source potentiellement dangereuse du masculin, à l'inverse des sociétés arabes où ce danger émane plutôt du féminin ? La question mérite d'être posée, car nous avons vu que nombre de représentations relatives à la grossesse et à la naissance soulignent le caractère dangereux des forces extérieures assimilées au masculin (cf. les paragraphes consacrés aux fausses couches et aux naissances prématurées, ainsi que l'analyse de la réclusion post-partum). Lors du rituel de nomination, la forgeronne coupe trois touffes du côté droit masculin, mais ces cheveux qui ont poussé au sein du ventre maternel subissent le même sort que les cheveux féminins qui tombent lors du traitement de la chevelure

---

<sup>32</sup>Chez les Kel Ferwan, l'enfant reçoit deux noms, l'un donné par les paternels qui en font un membre du campement, puis un second nom attribué par les maternels qui en font le membre d'une tente. Cette double nomination est intéressante, mais doit à notre avis être rapprochée de la nature cognatique de la parenté touarègue, à l'opposition entre le « ventre » et le « dos », plutôt qu'à l'opposition entre la tente et le campement, à moins d'entendre ces derniers comme une métaphore de ces mêmes structures cognatiques.

féminine : ils disparaissent dans l'entre-deux représenté par le lit de l'accouchée. Aussi, le mil d'*ejəbjan* qui les représente est mâché et appliqué comme l'eau du lavage de la chevelure féminine au terme de la réclusion des menstrues sur les quatre points du visage qui représentent les quatre filles du Prophète et renvoient aux différentes composantes de l'honneur féminin. Ce traitement montre que les cheveux qui ont poussé dans le ventre maternel ne représentent guère une source de danger, mais ont au contraire une valeur protectrice, de même que le sang féminin nourricier auquel ils sont associés. De ce fait, ces cheveux sont tolérés au sein de l'espace domestique, contrairement aux cheveux masculins, qui, lorsqu'ils sont coupés, doivent être déposés en haut d'un arbre, à l'extérieur de la tente. S'il y a danger, celui-ci renvoie à la dangerosité de l'état liminal de sept jours qui fait suite à la naissance, période où l'enfant est particulièrement menacé par les forces néfastes du monde surnaturel, et qui correspond à l'état liminal de conjonction du féminin et du masculin à un moment où la femme est extrêmement vulnérable. La coupe de cheveux, sous une forme par ailleurs très réduite<sup>33</sup>, car c'est une quantité infime et non pas l'intégralité de la chevelure qui est rasée, rétablit, comme les gestes relatifs à la réclusion de l'accouchée, la disjonction du féminin et du masculin. Le sacrifice des cheveux à la naissance semble bien relever d'une logique classificatoire des genres, mais qui représente une logique inverse du traitement de la catégorie de genre par rapport à celle mise en œuvre par les sociétés arabes.

Nous avons dit plus haut, à propos du traitement de l'accouchée et sa nourriture carnée qui instaure une alliance avec le monde surnaturel, qu'à la disjonction entre le masculin et le féminin, c'est-à-dire la disjonction avec l'altérité du monde visible (hommes, géniteur biologique), fait écho une conjonction féminine avec l'altérité du monde invisible (génies, géniteur surnaturel)<sup>34</sup>. On

---

<sup>33</sup>Les Inesleman se rapprochent ici des Mozabites chez qui « il est louable de couper une mèche de cheveux » et de la placer dans l'anfractuosité d'un mur (F. Aubaile-Sallenave, 1999 : 138, d'après A. M. Goichon, 1927). Notons que les Mozabites sont aujourd'hui encore d'obédience ibâdite.

<sup>34</sup>L'alliance des femmes avec le monde surnaturel s'exprime aussi dans le domaine de la divination féminine. Si celle-ci reste discrète au sein des Inesleman qui considèrent que l'avenir n'appartient qu'à Dieu, diverses pratiques de divination féminine existent parmi les Inesleman de l'Azawagh. L'une d'elles consiste à poser une question et à ouvrir par la suite un Coran au hasard. La réponse est donnée suivant l'interprétation du verset qui apparaît sur la page ouverte. La femme peut aussi poser une question de nuit, lorsque le campement est endormi. Pour ce faire, elle se positionne debout, en hauteur sur un rocher par exemple, et écoute le silence de la nuit. La réponse lui parvient par l'intermédiaire d'un

peut observer le même phénomène à travers le sacrifice de la chevelure et le rite d'*ejəbjan* qui lui est associé. Le fait de faire disparaître ces cheveux dans un entre-deux, comme les cheveux féminins qui tombent lors des séances de lavage qui ont le plus souvent lieu au terme des menstrues, souligne la consécration au monde des génies. En distribuant le mil *ejəbjan* aux « protégées », les femmes font aussi une offrande aux êtres surnaturels. Le fait même qu'il s'agit de graines de mil mâchées crues renvoie à l'idée d'une alliance avec le monde surnaturel<sup>35</sup>. Ce fait transparaît plus clairement encore dans d'autres groupes touaregs, comme les Kel Fadey de la région d'In Gall. Dans cette tribu, une forgeronne rase à l'occasion de la cérémonie de nomination du septième jour

---

défunt ou d'un esprit (nommé *assanam* comme cette forme de divination) qui provoque du bruit (braillement animal, branche d'un arbre qui tombe etc.) lorsque la réponse est affirmative. Les femmes touarègues de l'Azawagh pratiquaient aussi un rite divinatoire nommé *šiyunab*. Elles creusaient un trou et y mettaient le liquide gluant (*adlaf*) qui sert au lavage de la chevelure féminine ! Elles y plaçaient leurs bijoux, puis approchaient un miroir dans lequel elles pouvaient apercevoir le visage de la personne dont elles cherchaient avoir des nouvelles. La géomancie par signes inscrits dans le sable (*igazan*, D. Casajus, 1993) est également connue, mais pratiquée aujourd'hui par des femmes appartenant à des tribus non religieuses, tributaires par exemple. Mais les femmes Inesleman peuvent les solliciter pour connaître l'avenir. Officiellement, la divination est désapprouvée par les Inesleman, car l'avenir appartient à Dieu. Durant nos séjours, nous avons noté un seul cas concernant un homme disparu dans le désert libyen lors d'un voyage clandestin. Autrefois, lorsque les hommes partaient en guerre ou en voyage, obtenir des nouvelles des absents représentait l'une des motivations principales pour pratiquer la divination. Pour ce faire, les femmes passaient la nuit sur les tombeaux pré-islamiques, parées de leurs plus beaux bijoux, afin de séduire un esprit qui leur donnera des nouvelles (H. Duveyrier, 1864, Ch. de Foucauld et A. de Calassanti-Motyliniski, 1984). La nécromancie (*asənsi*) est connue chez les Kabyles où les femmes déposent parfois la nuit de la nourriture sur la tombe d'un ancêtre ou le toit de la maison. Le lendemain, une femme spécialisée dans ce type de consultation ingère une petite quantité de cette nourriture, afin de rentrer en contact avec le défunt (M. Virolle-Souibès, 1989b). Enfin, il faut mentionner à cet endroit les rites de possession féminine par les esprits (*gumatan*) connus notamment dans l'Aïr (S. Rasmussen, 1986). Nous n'avons pas la place ici pour rentrer plus en détail dans ce sujet, mais signalons que cette pratique est également connue chez les Inesleman de l'Azawagh, en particulier parmi les tribus comme les Aytta-wari n Adghagh. Le trait récurrent de ces rites est qu'ils sont l'œuvre de femmes chez les touaregs, et qu'ils appellent à divers aspects de la séduction féminine, autrement dit qu'ils semblent bien constituer une alliance avec un être surnaturel. Sur le même registre, on dit de certaines femmes possédées qu'elles sont mariées avec un génie.

<sup>35</sup>C'est là que réside probablement aussi l'efficacité des graines de mil d'*ejəbjan* comme support magique pour « attirer » un mariage et comme porte-bonheur lors des traversées de l'*əssuf*.

les cheveux du nouveau-né, dont une partie est cachée entre les traverses et la natte du lit de l'accouchée, et l'autre partie mélangée à du mil dans lequel on jette quelques pièces d'argent, et à du sucre (B. Worley, 1991). Chaque femme présente s'en applique un peu sur les joues, le nez et le front, puis les jeunes filles en ingèrent ensuite une petite quantité. Il s'agit là d'un curieux « repas sacrificiel » que l'on peut rapprocher de l'ingestion de viande sucrée lors des sacrifices d'initiation des Gnawa (B. Hell, 1999). En effet, contrairement au sel, le sucre attire les génies et confère à la viande sacrificielle un caractère proche du cru. De même, dans ce rite, le mil qui représente l'enfant est ingéré à l'état cru. En consommant le mil mélangé aux cheveux et au sucre, les jeunes filles effectuent un rite de fécondité. Ceci transparaît très clairement dans un épisode du rituel *kəšəkəš* (cf. note 26, page 441) pratiqué par les femmes de la région d'In Gall. D'après nos enquêtes, les jeunes filles qui cherchent à se marier ou les femmes qui n'arrivent pas à concevoir un enfant, saisissent à la fin du rite de circumambulation les couteaux jetés au loin par la forgeronne : « Ainsi, les esprits vont les aider pour avoir un enfant » commente une interlocutrice des Ikherkheran.

Si nous avons pu dire plus haut que le rite d'*ejəbjan* représente une reconnaissance de la paternité en référence à l'aumône du mil faite pendant les grands sacrifices, il faut maintenant ajouter que tout se passe comme si cette reconnaissance doit passer par une alliance avec le monde des génies. L'animal sacrifié le septième jour est offert par le père, géniteur biologique, mais sacrifié par l'oncle maternel, géniteur « spirituel ». La reconnaissance de l'enfant comme un enfant du père ne peut se faire sans une reconnaissance de l'enfant comme un enfant de l'oncle maternel. Comme dans les mythes fondateurs, les rites associés au sacrifice instaurent le couple frère-sœur comme principe structurel de l'organisation sociale et symbolique, tout en évitant l'inceste frère-sœur, en passant par l'entremise d'un géniteur d'origine surnaturelle. Ceci est également exprimé dans le fait que certaines femmes ne prononcent pas seulement les noms des quatre filles du Prophète lorsqu'elles s'appliquent l'eau du lavage de la chevelure féminine ou les graines du rite d'*ejəbjan* sur le visage, mais également les noms des quatre fils du Prophète, Alqasum, Abdallah, Attaher et Ibrahim. Or, ces fils sont tous décédés en bas âge et n'ont donc pas pu transmettre la lignée du Prophète sans passer par la médiation de Fatima ! Comment mieux dire que le principe structurel de la société est le couple frère-sœur, qui, pour se reproduire à l'identique, doit passer par l'alliance des femmes avec l'altérité (père « étranger ») tout en évitant de se

faire engloutir par celle-ci ? Les rites féminins du septième jour, depuis la toilette rituelle jusqu'au sacrifice de la chevelure et les scarifications, représentent une seconde gestation qui efface en quelque sorte la naissance biologique pour faire naître l'enfant à l'image des mythes d'origine. Par ailleurs, pour parler du début de leur existence, un Touareg de l'Azawagh se réfère explicitement à la coupe de cheveux du septième jour. Pour dire « depuis que je suis né », il dira « depuis qu'elles m'ont rasé les cheveux » (*wa di-yəṣṣwanat*). Aussi, pour féliciter quelqu'un, on lui dira « Salué soit le jour où elles t'ont coupé les cheveux » (*sam-as n əzəl wa dak-əṣṣwanat*)<sup>36</sup>. Dans cette perspective, nous pouvons avancer que, bien qu'empruntant des rites intégrés par l'islam, la cérémonie de nomination prend une signification opposée à celle du rituel *ʿaqqiqa* identifié à une appropriation paternelle du pouvoir de procréation féminin. Si appropriation masculine il y a, ce serait alors celle de l'oncle maternel.

Le rôle que joue la nourriture carnée offerte par le frère de l'accouchée, en particulier par l'intermédiaire du premier sacrifice de naissance, sur le plan de la montée de lait qui est le support de l'âme, montre clairement que l'enfant n'est pas seulement un être construit à travers des apports paternels et maternels, mais également à partir de forces émanant de l'autre monde dont le contact est établi avec l'aide de l'oncle maternel du nouveau-né. En ce sens, le lait est certes une substance bisexuée, mais il est également une substance féminine par excellence, celle qui transmet l'identité du frère qu'il partage avec sa sœur. Du reste, ce lait peut couler sans passer par une grossesse, grâce au puissant sentiment de *təḥanint* et créer de la parenté à l'image de la Parenté originelle (*raḥim*) liée à l'utérus comme espace sacré.

Compte tenu de ces analyses, nous sommes maintenant en mesure de répondre à la question de savoir pourquoi le mil d'*ejəbjan* n'est distribué qu'à des « protégées ». Il s'agit en premier lieu de forgeronnes et de femmes d'origine servile rattachées à la famille maternelle, assimilées, comme les enfants, à des « pauvres » (le terme touareg pour « protégés » signifie « pauvres », *šiləqawen*, terme du genre féminin). Ces femmes représentent en fait des « supports » par excellence de l'alliance avec les génies, par l'intermédiaire de l'aumône de naissance qui renvoie à l'idéal communautaire fondé sur le principe de proximité contenue dans la relation de germanité. Par la même occasion, ces femmes bé-

---

<sup>36</sup>Autrefois, le nouveau-né recevait à l'occasion de sa nomination un cadeau sous forme d'animaux et / ou d'esclaves, notamment de la part de son oncle maternel. Ce cadeau qui fonde matériellement son existence, est nommé *ajif*, forme masculin du terme *tajifa* qui signifie « chevelure ».

néficient de l'*alhurma* et du *sarhaw* émanant du mil qui représente l'essence du nouveau-né (les cheveux sont le siège de l'âme). Autrement dit, par ce geste l'on signifie simultanément l'aspect hiérarchique des relations inscrites dans ce même principe de distinction des sexes. Le traitement de la chevelure du nouveau-né est comparable au traitement de la chevelure de la mariée, les deux étant partagées au moment du rituel de la naissance et de celui du mariage. Dans cette perspective, l'on comprend également pourquoi le nouveau-né mâle est, dans le cadre de ces rites, féminisé. En fait, il est traité à l'image de la mariée, consacré aux génies par l'intermédiaire de l'alliance de sa mère qui marque ainsi également son attachement au nouveau-né. En étant féminisé, le nouveau-né mâle est d'abord considéré comme un enfant de la sœur, avant d'être un enfant du père.

#### *Sacrifice et pouvoirs de procréation des femmes et des hommes*

De même, l'on peut mieux comprendre les raisons pour lesquelles la fillette subit, avant d'entamer la construction de sa féminité qui l'établit comme un être du dedans, le rasage complet de son crâne nommé par le même terme *egəwəjji* qui désigne la coupe de cheveux à la naissance. Autrement dit, ce qui semble s'appliquer davantage à l'enfant mâle dans les traditions arabes et musulmanes, concerne chez les Inesleman la fille, coupée par ce geste du monde extérieur masculin et paternel<sup>37</sup> qu'elle aura jusque-là fréquenté indifféremment avec ses petits frères et ses petits cousins, afin d'intégrer entièrement l'espace protecteur de la tente qu'elle devra un jour elle-même représenter. Or, nous avons vu que la construction de la féminité et l'acquisition des capacités de gestion de l'altérité passe par le rite du gavage qui procède à une disjonction du féminin et du masculin en vue d'une conjonction ultérieure socialisée. Mais nous pouvons maintenant avancer que le gavage instaure lui-aussi une alliance avec les génies. En effet, rappelons-nous que les nourritures du gavage sont constituées de deux aliments complémentaires : d'une part le lait, aliment de nature féminine lié à la compassion et qui renvoie à la capacité intégratrice des femmes (conjonction), et d'autre part le mil pilé cru, la *tədda*, aliment de nature masculine qui renforce la capacité féminine de disjonction vis-à-vis de l'extérieur (hommes). L'on touche dans ce contexte à une autre signification

---

<sup>37</sup>Comme siège de l'âme qui prolonge l'être, les cheveux captent les influences extérieures. Leur statut est ainsi ambigu, car ils peuvent se charger simultanément de forces pures et impures (F. Aubaile-Sallenave, 1987).

de la *tədda*, car il s'agit de mil pilé *cru* que les hommes n'ont pas le droit de consommer. Autrement dit, il s'agit d'un aliment des génies qui confère au rite de la construction de la féminité un caractère initiatique et participe à l'acquisition du pouvoir de procréation de la femme qui se traduit par l'apparition des menstrues sur le plan biologique, et sur le plan spirituel par la capacité féminine à se rapprocher du domaine du sacré dont fait partie le monde des génies, en particulier au moment des menstrues et des lochies. Dans le cadre des usages transgressifs des aliments qui attirent les génies, l'on doit rappeler également que les femmes touarègues consommaient autrefois le *zayək*, cette boisson alcoolisée à base de lait caillé et de fruits *sucrés* au cours des séances collectives de consommation de la *tədda*. L'on comprend ici que cette boisson n'avait pas une vulgaire fonction de divertissement, peu orthodoxe à l'égard de l'islam, mais entraînait dans le cadre des relations particulières qu'entretiennent les femmes touarègues avec le monde surnaturel.

Tout se passe donc comme si le monde extérieur visible (hommes) et le monde extérieur invisible (génies) s'excluent mutuellement : une conjonction avec le masculin (mariage, naissance) va de pair avec une disjonction avec le monde des génies (rites apotropaïques), tandis qu'une disjonction avec le masculin (retraites féminines) est accompagnée d'une conjonction avec l'invisible (rites d'alliance avec les génies). Autrement dit, tout se passe comme si une femme ne peut s'unir à la fois à un homme et à un génie, mais oscille entre l'un et l'autre, comme si elle était, à l'image des époux et des frères, partagée entre les deux. Dans cette perspective, l'on comprend le danger particulier qui pèse sur la femme dans les situations liminales, et en particulier durant la période de sept jours qui suit l'accouchement. Ces situations sont ambiguës, car elles se situent dans l'interface des conjonctions / disjonctions avec le mari (géniteur biologique) et le génie (géniteur spirituel), la femme et l'enfant ne bénéficiant plus de la protection de l'un et pas encore tout à fait de la bénédiction de l'autre<sup>38</sup>. Cette situation ambiguë ouvre la brèche dont peuvent profiter les génies féminins, afin de s'approprier la progéniture qui apparaît comme un fruit nécessairement partagé entre le monde des hommes et le monde des génies. La menace des génies féminins souligne en négatif que l'enfant ne peut appartenir exclusivement aux femmes, qui jouent un rôle prééminent dans la procréation

---

<sup>38</sup>Cela expliquerait également comment un aliment comme la *tədda* peut être efficace dans le cadre d'un accouchement difficile du à un acte asocial masculin (paternel), soigné dans ce cas par une demande d'intercession auprès des génies.

mais ne peuvent se passer de l'apport des hommes. Chez les Touaregs qui fondent leur système de parenté et d'alliance sur le couple frère-sœur, l'apport masculin « étranger » est symboliquement transféré sur la figure du frère par l'intermédiaire de l'alliance avec le monde surnaturel. Dans ce contexte, l'on comprend pourquoi le mari en particulier et les hommes (« étrangers », c'est-à-dire les époux potentiels) en général, doivent être éloignés de l'accouchée et non l'inverse, car ils s'opposent dans une relation de compétition vis-à-vis du monde surnaturel (géniteur spirituel / frère), relation qui renvoie à l'opposition structurelle entre le père et l'oncle maternel, entre le fils et le neveu<sup>39</sup>. Cette relation de compétition transparaît clairement aussi dans le fait que l'époux légitime doit reprendre le statut d'un amant clandestin durant la période post-partum<sup>40</sup>, lorsque son épouse séjourne de nouveau dans le campement de son frère, qui peut, lui, en tant que parent prohibé, fréquenter librement sa sœur pendant sa réclusion. Par ailleurs, dans les cas de fausse couche ou d'accouchement d'un enfant mort, l'accouchée reste sous la protection de son frère aussi longtemps que nécessaire afin d'« arranger son dos », l'époux ne pouvant en aucun cas réclamer un retour anticipé de l'épouse<sup>41</sup>. Ces faits montrent que les notions d'équilibre génésique autour de la notion du « dos » comme métaphore

---

<sup>39</sup>L'accouchée exerce un pouvoir d'attraction particulier sur les hommes (« étrangers » et époux potentiels) et les génies masculins, mais on tente d'éloigner l'accouchée des premiers, tandis qu'on favorise l'alliance avec les seconds. La protection de l'accouchée contre les forces néfastes invisibles concernent les entités féminines. L'on peut se demander si les objets en fer destinés à éloigner les génies ne procèdent pas en fait de cette dichotomie. P. Bonte (1996) souligne que c'est probablement non pas le fer qui éloigne les génies, mais le cuivre qui est souvent intégré dans ces objets. Ainsi, ces objets auraient une double fonction protectrice qui consiste à mettre à l'écart les génies féminins et à demander les faveurs des génies masculins.

<sup>40</sup>Notons également qu'en corollaire à la disjonction du masculin et du féminin, le rapprochement féminin avec le monde surnaturel s'inscrit également au cœur des retraites de divorce ou de veuvage. Ceci explique par ailleurs la représentation selon laquelle une promesse de mariage faite par un visiteur nocturne à une femme durant sa réclusion de divorce ou de veuvage n'aurait aucune chance d'aboutir. Il faut également relever le fait que les femmes divorcées et les femmes célibataires, nommées par le même terme *tanəmayərəst*, s'installent en principe dans la partie nord, masculine, de la tente, comme l'accouchée au moment de la période post-partum.

<sup>41</sup>Nous avons noté un cas où une femme avait accouché d'un mort-né à Abalak. Après la réclusion post-partum proprement dite, le frère avait amené sa sœur dans son lieu de résidence se situant à plusieurs centaines de kilomètres du foyer conjugal. Elle y resta pendant plusieurs semaines, afin de se reposer, de prendre des forces et de bénéficier de soins médicaux modernes pris en charge par son frère.



de la lignée, renvoient à la nécessité de ménager le pouvoir de procréation de la sœur. Or, nous avons vu que cet équilibre dépend du respect du mari envers l'épouse, respect qui relève du respect du principe du partage, car la femme n'assure pas seulement la continuité du « dos » du mari, mais aussi la pérennité du « dos » de ses frères, les enfants étant aussi bien rattachés à l'une qu'à l'autre de ces lignées.

Dans les sociétés arabes qui se basent sur le primat du masculin, le danger émane à l'inverse non pas des hommes, mais des femmes. Compte tenu de nos analyses, l'on peut formuler l'hypothèse selon laquelle l'idée d'une proximité dangereuse des femmes avec le monde surnaturel ne fait pas simplement écho à l'irréductibilité des sexes, et leur domestication à une volonté de se réapproprier le pouvoir de procréation féminine, mais s'intègre probablement dans le cadre du processus d'inversion du traitement de la catégorie des sexes qui instaure la transformation des systèmes de parenté fondés sur la relation frère-sœur vers des systèmes fondés sur le principe de l'identité exprimé par la relation frère/frère<sup>42</sup>. C'est dans ce cadre qu'il faut à notre avis analyser le statut différent de l'accouchée et du sang féminin, relevant dans le contexte touareg plutôt du sacré, tandis que les sociétés arabes mettent l'accent sur sa nature impure, d'où la nécessité des rites de purification, notamment au moment des relevailles. Chez les Touaregs, ces rites procèdent à la séparation d'avec l'allié surnaturel pour rétablir l'alliance avec le mari, au sens figuré comme au sens propre, car nous avons vu que ces rites renouvellent sans cesse la cérémonie de mariage<sup>43</sup>. Les rites de passage féminins articulés autour de la dialectique de la conjonction / disjonction avec le monde des hommes / monde surnaturel instaurent un mouvement cyclique qui relève de cette notion de partage des femmes entre les frères et les époux. Dans la réalisation de ces rites, il

---

<sup>42</sup>L'opposition entre hommes et femmes, les premiers se situant du côté de la communauté de Dieu et les secondes du côté des puissances dangereuses, est récurrente dans les pratiques sacrificielles dans le monde arabo-berbère, comme l'a montré A. Hammoudi (1988).

<sup>43</sup>L'on pourrait réexaminer également les rituels de mariage dans cette perspective. Le rituel transgressif des *kəl ilagatan*, se comportant comme des sauvages, dépeçant des animaux vivants et mangeant de la chair crue, peut dans ce cadre être vu comme une mise en scène de la dangerosité des hommes qui doivent passer par une médiation des génies, afin de « séparer » l'épouse de ses frères et reconnaître que celle-ci ne peut pas être donnée, mais tout au plus être partagée. Dans les sociétés arabes, comme chez les Maures, les rites de transgression sont plutôt réalisés par les femmes qui représentent ici l'élément dangereux (A. Tauzin, 1981). Dans cette perspective, c'est le sexe qui symbolise l'altérité, qui semble être réintroduit par l'intermédiaire de ces rites.

est certainement significatif que ce soient la *tamassarhayt* et la forgeronne qui les exécutent conjointement, comme elles coupent conjointement les cheveux de la fillette<sup>44</sup> et du nouveau-né. Ces deux « faiseuses de femme » endossent en fait des rôles complémentaires, la femme d'honneur ayant en charge l'apprentissage de la disjonction et de la conjonction avec le monde des hommes, et la forgeronne gérant l'apprentissage de la disjonction et de la conjonction avec le monde invisible.

À l'âge où l'on coupe la chevelure de la fillette, le petit garçon est coupé, lui, du monde maternel féminin, par l'intermédiaire de la circoncision qui le rapproche du monde de l'*æssuf*. Le geste de la circoncision mimant par ailleurs le sacrifice du garçon à l'image du sacrifice animal, consacre le garçon comme un être du dehors, appartenant au domaine des génies<sup>45</sup>. Ceci transparaît notamment dans le fait qu'il consomme, comme l'accouchée durant la période post-partum, une viande bouillie sans sel pendant les sept jours suivant sa circoncision. À partir de ce moment, l'enfant est progressivement assimilé au monde de l'*æssuf*, comme le montre aussi le traitement de sa chevelure. Si la fille commence son tressage dès l'âge de sept ans, au moment d'entamer le rite du gavage, le garçon, soumis au contraire à l'apprentissage de la privation, se voit ôter sa chevelure à l'exception d'une crête (*ejugəri*) qui le signale comme un être de l'entre-deux, évoluant entre le monde intérieur féminin et le monde extérieur masculin.

Il portera cette coiffure jusqu'à ses premières pollutions nocturnes, moment à partir duquel le garçon laissera pousser ses cheveux non domestiqués à la manière des génies qui portent une chevelure hirsute. Dès lors, l'adolescent se voit remettre une amulette et un petit morceau d'indigo pour se farder les lèvres, afin de commencer à participer aux jeux de la séduction<sup>46</sup>. Par l'intermédiaire

---

<sup>44</sup>Il serait intéressant de savoir si, dans les autres sociétés musulmanes, c'est un homme ou une femme qui coupe les cheveux, ceux du nouveau-né en particulier, et ceux des enfants en général. Malheureusement, les données ethnographiques disponibles précisent rarement le sexe de la personne qui procède à cette coupure. Chez les Bni Izancen, c'est un homme prénommé Ali ou Mohamed qui sacrifie les cheveux du nouveau-né (Z. Chattou, 1997). Chez les Idaw Martini (N. Al Alaou, 1998), ce sont les hommes qui coupent les cheveux (les maternels), ainsi que le cordon ombilical (les paternels).

<sup>45</sup>La circoncision est effectuée par un forgeron ou un descendant d'esclave.

<sup>46</sup>À partir de la circoncision et jusqu'aux premières pollutions nocturnes, le garçon portait autrefois un pantalon en cuir, comme les esclaves. Dès qu'il produit du sperme, le garçon cesse de participer aux jeux enfantins (y compris les jeux sexuels) et reçoit un pantalon et une chemise en coton.



Figure 5.12 : Jeune garçon portant une crête.

du rituel d'hospitalité nocturne, la fille, qui portera par contraste la coiffure *sanatat*, va initier le jeune homme et l'intégrer de nouveau dans l'univers de la tente. Lorsqu'il aura acquis la maîtrise et l'éducation nécessaires, le jeune homme pourra alors porter le turban (vers 17-18 ans), port qui signale de son côté une possible conjonction socialisée avec le monde féminin par l'intermédiaire du mariage, et qui allait autrefois de pair avec un tressage de sa chevelure<sup>47</sup>. Cette assimilation du garçon au monde surnaturel, puis sa socialisation par l'intermédiaire des femmes qui doivent nécessairement précéder les hommes dans le développement de leur féminité, correspondent à l'acquisition progressive de sa double fonction de frère et de futur époux. Par ailleurs, l'architecture du voile masculin comporte chez les Touaregs de l'Azawagh un élément nommé la « poignée ». Il s'agit d'un pan du turban qui sort au niveau du sommet du crâne, laissant la chevelure découverte. Or, cet emplacement correspond à la tresse centrale de la coiffure féminine. La « poignée » peut dans cette perspective être considérée comme le pendant masculin extériorisé de cette tresse. La « poignée » et la tresse centrale renvoient aux pouvoirs de médiation conjonctifs de l'homme et de la femme, la première se situant dans l'espace extérieur, et la seconde dans l'espace intérieur. Ensemble, ils symbolisent les capacités complémentaires de l'homme et de la femme, du frère et de la sœur, à garantir la pérennité du groupe.

Il est intéressant de remarquer que la phase d'assimilation à l'*æssuf* débute avec la circoncision et se termine avec l'apparition des premières pollutions nocturnes, tandis que le processus de réintégration dans l'univers féminin non maternel (relations de séduction) commence à partir du moment où le garçon produit du sperme, comme si la première phase construisait d'abord sa fonction de géniteur spirituel (alliance par l'intermédiaire du monde surnaturel), tandis que la seconde l'initiait à sa fonction de géniteur biologique (alliance dans le monde des humains). Pendant la première phase, il apprend l'acte sacrificiel à travers l'égorgeage de petits animaux sauvages, dans un cadre de

---

<sup>47</sup>Ce tressage a disparu parmi les Inesleman qui portent les cheveux plus ou moins courts dès qu'ils portent un voile. Il en est de même des coiffures portées autrefois par les petites filles et les petits garçons entre l'âge de deux et six ans. Entre la naissance et le sevrage, l'on coupait et l'on coupe encore périodiquement les cheveux courts sans les raser. Ensuite, les cheveux de la fillette étaient soit rasés à moitié, en alternant la moitié gauche et la moitié droite, soit rasés entièrement en laissant une petite crête, ainsi que deux touffes de part et d'autre. Le petit garçon, lui, portait le crâne rasé entre le sevrage et la circoncision, en laissant une touffe de cheveux longs au sommet du crâne.

référence non religieux, puis à partir de la seconde phase, il apprend à sacrifier dans les règles de l'islam. Autrement dit, l'acte masculin de sacrifier semble renvoyer à la double fonction procréatrice masculine. Dans cette perspective, il est intéressant de remarquer, comme le fait P. Bonte (1999), que la racine arabe dont dérive le terme *many* désignant le sperme s'inscrit dans un champ sémantique qui inclut également l'acte sacrificiel :

« Cette racine aux première et quatrième formes veut dire à la fois « arriver à Minâ », pour sacrifier et, « répandre le sperme ». Les multiples dérivations — mort (*maniya*) et sperme, désir (*monya*) et effusion de sang (Chelhod, 1955) — dessinent au-delà d'un champ sémantique une interrogation fondamentale sur la pratique sacrificielle » (*op. cit.*, p. 36).

Les données touarègues — les nôtres, mais aussi celles recueillies par C. Figueiredo-Biton (2001), qui montre que la pratique sacrificielle fait partie de l'apprentissage de la sexualité et de l'acquisition de la maîtrise du désir masculin — ouvrent une perspective d'analyse que nous ne pouvons ici qu'esquisser. Chez les Touaregs, les pratiques sacrificielles sont toujours associées à un affrontement avec l'altérité, que ce soit au moment du rituel d'hospitalité (étrangers) ou à l'occasion du sacrifice de mariage *taytəst* (alliés), également pratiqué dans le contexte de la guerre d'honneur (adversaires) et des alliances politiques. Il en est de même du sacrifice de naissance (avènement d'un enfant « étranger ») et des sacrifices à but thérapeutique (possession par les génies). Dans cette perspective, l'on peut se demander si les pratiques sacrificielles ne fondent pas à la fois une disjonction du masculin et du féminin par rapport à l'extérieur (altérité) et une préfiguration ritualisée d'une conjonction du féminin et du masculin par rapport à l'intérieur (identité), conjonction qui s'exprime à travers l'intégration de l'Autre dans l'univers féminin. Le sacrifice constituerait ainsi un geste médiateur qui fonctionne comme une charnière entre les pouvoirs de médiation inversés des hommes et des femmes par rapport aux domaines de l'intérieur (Soi) et de l'extérieur (l'Autre). Dans cette perspective, ce sont les hommes et non pas les femmes qui procèdent généralement au sacrifice, car celui-ci relève de la complémentarité entre le féminin et le masculin, le sang des femmes représentant le pouvoir de procréation féminin et le sang animal, en association avec le sperme, faisant écho au pouvoir de procréation des hommes.

#### 5.2.4 Le non-sacrifice du premier-né et la conjuration de la mort périnatale

##### *Échapper au sacrifice du premier-né*

Nous avons vu que le nouveau-né mâle est féminisé au moment des rites du septième jour, assimilé à la mariée dans le cadre de l'alliance, établie avec le monde surnaturel, qui le marque comme un enfant du frère de la mère. Cette féminisation témoigne également de l'ambiguïté qui entoure le garçon, assimilé en tant qu'enfant du mari de la mère à un « étranger » non domestiqué qu'il faut intégrer avec précaution, mais qu'il faut également, en tant qu'enfant du frère, protéger<sup>48</sup>. Sa féminisation constitue un geste protecteur, car en masquant le fait d'appartenir au sexe masculin — sexe qui est transmis par le père selon la théorie de l'embryogenèse — on masque le signe le plus évident qui fait de lui un enfant du père, comme si cette évidence risquait d'attiser la jalousie des génies. Ces gestes protecteurs doivent être renforcés lorsqu'il s'agit d'un enfant né à la suite d'ainés décédés. Dans ce cas, nous avons vu dans le chapitre 2 que l'on ne pratique ni la coupe de cheveux, ni les scarifications qui mettent symboliquement à mort le nouveau-né. Ce type de représentations se retrouve dans d'autres sociétés arabo-berbères (E. Westermarck, 1926) où l'on a souvent coutume de laisser une partie de la chevelure, afin de protéger le bébé de la mort. Elles se fondent sur l'idée que les cheveux comme siège de l'âme représentent la force de la personne, les couper entièrement n'étant pas une opération sans danger. La partie de la chevelure qui ne doit pas être coupée concerne souvent les cheveux du sommet du crâne. Le toupet occipital que l'on retrouve chez les enfants touaregs, en l'occurrence chez les petits garçons, représente le lien avec l'au-delà, un lien invisible mais permanent qui s'exprime dans la croyance selon laquelle Allah attrape l'enfant par le toupet pour le tirer au Paradis s'il meurt en bas âge. Dans la coiffure féminine, ce toupet correspond à l'*ajəkud*, la tresse centrale qui renvoie à la permanence que les femmes ont la capacité d'incarner<sup>49</sup>.

<sup>48</sup>Les Touaregs disent que les bébés mâles sont plus fragiles que les bébés filles.

<sup>49</sup>L'on constate, sur le plan du traitement de la chevelure des filles et des garçons entre deux et six ans, un traitement inversé : la fille porte à ce moment une crête médiane et le garçon un toupet occipital. Ensuite, à partir de la circoncision, le garçon porte une crête, tandis que la fille reçoit au moment où elle commence le gavage une tresse occipitale. Cependant, en ce qui concerne la coiffure de la fillette, celle-ci ne comporte pas seulement une crête, mais aussi deux touffes de chaque côté de la tête ou deux moitiés, dont l'une est rasée en alternant moitié gauche et moitié droite. Cette coiffure situe la fille du côté de la

Ne pas couper les cheveux du nouveau-né menacé par la mort revient à l'assimiler au monde surnaturel, car comme les enfants des génies, il portera une chevelure hirsute pendant les deux premières années de sa vie, c'est-à-dire jusqu'au sevrage qui marque la fin de la construction de sa corporéité et de la consolidation de ses composantes spirituelles. Cette assimilation destinée à tromper les puissances néfastes en faisant semblant que l'enfant soit l'un des leurs est très répandue dans les différentes sociétés à travers le monde. Diverses stratégies conjuratoires existent, dont les plus courantes sont d'une part l'attribution d'un nom dépréciateur (« Fils-de-l'Ordure », « Pour-la-mort », « Paresseux » ; S. Lallemand, 1997 ; V. Arnaud, 1994) qui détourne là encore l'attention des forces maléfiques, et d'autre part la fausse exposition (N. Belmont, 1995). Le nouveau-né jugé menacé est symboliquement abandonné en étant déposé dans un endroit spécifique, souvent à l'emplacement des déchets, puis remis aux parents par un voisin ou un passant qui leur « confie » le bébé en transformant les parents biologiques en simples tuteurs. Dans ce cas, l'enfant se voit attribuer un sobriquet qui participe à la dissimulation de sa véritable identité.

Chez les Inesleman, le placement du nouveau-né menacé à l'intérieur d'une marmite en terre, cassée par la suite en multiples tessons dont l'enfant portera le nom (*ewel*, fém. *tewelt*), représente une variante de ces rites. Il est intéressant de remarquer que certaines de nos interlocutrices mettent ce geste en rapport avec l'histoire de Moïse sauvé des eaux, c'est-à-dire avec le motif récurrent du premier-né qui échappe au sacrifice. En effet, les traditions monothéistes ne parlent pas seulement du sacrifice du premier-né, mais mettent aussi en scène diverses figures qui réussirent à y échapper. C'est le cas de Moïse exposé par sa mère dans un couffin en roseaux déposé sur les rives du Nil, puis confié par la fille du Pharaon à sa génitrice qui en devient la nourrice. C'est le cas des nouveau-nés hébreux épargnés par l'Ange exterminateur qui met à mort les Égyptiens, favorisant le départ d'Égypte des Hébreux (P. Hidioglou, 1988), puis c'est finalement l'histoire du fils d'Abraham qui se trouve remplacé par un bélier. Dans le mythe touareg d'Aliguran, le neveu, premier-né de la sœur, réussit lui aussi à échapper à son sacrifice en étant, entre autres, échangé contre

---

disjonction vis-à-vis du monde extérieur, tandis que la crête seule situe le garçon du côté de la conjonction.

le fils (ou la fille)<sup>50</sup> qu'a mis simultanément au monde une esclave. Comme dans le mythe d'Aliguran et l'histoire de Moïse, l'enfant survit non pas (ou du moins pas exclusivement) par une volonté divine, mais grâce à la ruse des femmes. Selon nos interlocutrices, ce geste est une promesse de vie, car en abandonnant l'enfant dans un récipient, celui-ci sera, comme Moïse, sauvé<sup>51</sup>.

*Le rituel de la marmite : mimer une naissance par un génie féminin*

Dans le cas touareg, l'enfant est symboliquement abandonné au monde des génies. Ceci transparaît non seulement dans le fait que l'on ne coupe pas ses cheveux, geste qui revient par ailleurs, avec l'évitement des scarifications, à ne pas « sacrifier » le nouveau-né, c'est-à-dire à ne pas restituer au monde surnaturel une part du bébé qui y fonctionne vraisemblablement comme son « double spirituel »<sup>52</sup>, mais aussi dans le rituel de la marmite. En effet, la marmite est un symbole de la matrice et renvoie dans ce contexte à la naissance dans le monde surnaturel. Dans ce monde double qui fonctionne en négatif du monde humain, la gestation des génies est associée à la cuisson, au sec et au chaud par opposition à la gestation humaine qui a lieu au sein d'un milieu frais et humide (motif de l'outre-utérus)<sup>53</sup>. Si le sacrifice de la chevelure associée aux

---

<sup>50</sup>Notons que dans les deux cas (fils ou fille), l'enfant est considéré comme un enfant de femme, car les enfants des esclaves sont souvent des enfants nés hors mariage, donc des enfants sans père.

<sup>51</sup>L'on peut à cet endroit ajouter une fonction apotropaïque à l'allaitement rituel du nouveau-né associé au frottement du palais. Par ce rite, l'enfant est « adopté » par des personnes autres que ses parents qui assurent une fonction de parents « spirituels ». Ce sont eux qui accueillent l'enfant en premier, au moment le plus dangereux de la phase liminale suivant l'accouchement, puis le confient à la mère. Compte tenu du fait que les génies affectionnent le sucré, on peut également se demander si le frottement du palais avec une datte ne représente pas lui aussi l'alliance avec le monde surnaturel à cette occasion, en attendant que le lait de la mère coule grâce aux vertus réchauffantes de la viande préparée sans sel.

<sup>52</sup>Il y aurait sans doute matière à creuser, mais l'on sait à l'heure actuelle très peu de choses sur l'idée selon laquelle chaque être possède son double dans l'autre monde. Les Inesleman ne sont guère loquaces à ce sujet très difficile à pénétrer dans une communauté fortement marquée par l'islam.

<sup>53</sup>On peut citer à cet endroit un mythe récurrent dans le monde berbère (Z. Chattou, 1997). Il relate l'histoire d'une sage-femme qui promet à une grenouille portant un gros ventre de l'aider le jour de son accouchement. Une nuit, se présente alors un groupe d'hommes-génies lui demandant de tenir sa promesse. L'accouchement de la grenouille transformée en femme s'avère très difficile. Le mythe relate alors une série de remèdes propres aux génies,



scarifications participe à établir une relation d'engendrement avec un génie masculin, l'enfant est par l'intermédiaire de ce rituel assimilé à un enfant né d'un génie femme. Par ailleurs, ce rite est pratiqué sans que le placenta n'ait été expulsé. Compte tenu du fait que le placenta représente le double de l'enfant dans l'autre monde, l'on peut se demander si le nouveau-né n'est pas par ce rite assimilé à ce double placentaire<sup>54</sup>.

Lorsque l'enfant naît à la suite d'aînés décédés, il ne suffit pas d'établir une alliance avec un « géniteur surnaturel » pour le protéger, mais il faut maîtriser cette fois un génie féminin en la considérant symboliquement comme la mère du nouveau-né. Casser ensuite la marmite, au moment de faire renaître l'enfant, revient à « tuer » sa mère en détruisant sa « matrice ». Le nouveau-né devient ainsi orphelin, un tesson isolé de poterie<sup>55</sup>, confié en quelque sorte au monde des humains pour l'élever (motif de l'enfant exposé). La mort périnatale et la mort *in utero* sont dans les cas sériels attribués à l'œuvre d'un génie féminin qui s'infiltré dans la matrice lorsque la mère a été exposée à des actes asociaux graves commis par des hommes, et tout particulièrement par le mari<sup>56</sup>. Le génie femme parvient ainsi à se nourrir du sang du fœtus ou à s'emparer de l'âme du nouveau-né, lorsqu'il a été fragilisé par ce manque de protection paternelle qui représente aussi une violation de la tente-matrice comme espace sacré inviolable. Le fait qu'il s'agit dans ces cas d'un génie féminin est confirmé par le fait que les amulettes de protection confectionnées pour conjurer ce danger sont attachées à la cheville gauche de l'enfant. Or, la cheville est une partie du corps proche du sol, domaine des génies, tandis que la gauche est associé au féminin.

---

afin de faciliter l'accouchement : un plat en argile usagé par les humains mais non lavé, un pain non entamé, le même pain marqué d'une croix par le sang du mouton égorgé à la naissance d'un enfant. L'ensemble de ces éléments correspondent à des objets qui servent de support aux génies. En milieu touareg, la marmite est l'un de ces objets. Rappelons également que Dieu créa les génies à partir de feu sans fumée.

<sup>54</sup>Notons que les Mossi enterrent le placenta à l'intérieur d'un tesson de poterie (D. Bonnet, 1988). Nous avons vu que chez les Inesleman, le placenta est enterré par une forgeronne et / ou une femme d'origine servile à proximité de la tente. Dans le cadre de cette analyse, l'on peut penser que ce double de l'enfant revient ainsi aux génies féminins.

<sup>55</sup>Dans le Sahara, l'on peut trouver des fragments de poterie appartenant à des civilisations anciennes, aux *kəl iru* ou « gens du passé ». Les Touaregs mettent ces fragments en rapport avec les génies qui prennent possession des habitations anciennes (*əməjir*) et plus généralement des restes laissés par les humains.

<sup>56</sup>D'autres causes comme une maladie grave peuvent être invoquées, mais tout ce qui affecte la femme est généralement attribué à un manque de protection masculine.

À travers cet ensemble de représentations relatives à la naissance et à la mort périnatale, nous constatons de nouveau que le monde surnaturel fonctionne en miroir du monde humain : la femme se situe naturellement du côté de la vie, tandis que l'homme associé à la nature représente une menace s'il n'est pas socialisé. À l'inverse, les génies féminins menacent la vie, tandis que les génies masculins peuvent être des alliés protecteurs<sup>57</sup>. La mort périnatale est le signe d'un grave déséquilibre qui va à l'encontre du principe de vie féminin et bafoue les règles du partage (respect du pouvoir procréateur de la sœur), de sorte que le monde surnaturel ne peut intercéder en lui consacrant une part du nouveau-né (sacrifice de la chevelure, sang du nouveau-né). En même temps, elle rappelle la nécessité de respecter les règles du partage sans lequel la vie ne peut se perpétuer : un homme ne peut procréer sans passer par une femme et la société fondée sur la relation frère-sœur ne peut se reproduire sans s'allier avec l'altérité. Quand cet équilibre est rompu, il n'y a que les femmes qui puissent le restaurer en faisant appel à leur pouvoir de manipulation de l'autre monde, quitte à traduire symboliquement la rupture de la filiation utérine et à marquer un nouveau départ en sacrifiant la marmite, c'est-à-dire l'objet qui, par sa fonction nourricière, symbolise la reproduction de la société<sup>58</sup>.

La tête, siège de l'esprit (faculté de raisonner, conscience) et de l'intelligence, revient chez les Touaregs aux enfants qui se nourrissent du cerveau

---

<sup>57</sup>Chez les Touaregs, l'on ne considère pas que l'enfant lui-même peut être néfaste, comme c'est le cas des enfants « adelphophages » en Grèce par exemple (A. Brouskou, 1987). Pour conjurer le pouvoir maléfique, ces enfants qui survivent à leurs aînés, ou dont les aînés meurent après leur naissance, sont « mis au four », c'est-à-dire placés dans un four où l'on fait semblant de les brûler en allumant un buisson à l'entrée. Puis on ouvre la porte du four et on jette des biscuits à l'enfant en lui demandant s'il mangerait ses frères. Une personne imite la voix de l'enfant et répond « Non, je ne mangerai que des biscuits » (A. Brouskou, *op. cit.*, p. 78). D'une manière générale, les mort-nés et les nourrissons morts, surtout avant les rites qui les font naître socialement (baptême chrétien, par exemple) ne sont pas considérés comme des « mauvais morts » comme c'est le cas dans de nombreuses sociétés (F. Zonabend, 1998). En islam, les enfants naissent musulmans et sont promis au Paradis s'ils meurent en bas âge. Aussi reçoivent-ils des rites funéraires comme les adultes, à l'exception de la prière des funérailles pour les mort-nés. Loin d'être menaçants, ils intercèdent en faveur de leur parents (S. Walentowitz, 1998).

<sup>58</sup>La marmite est un bien féminin précieux, transmis de mère en fille. La référence aux figures mythiques qui échappent au sacrifice du premier-né font par ailleurs comme si l'enfant nés à la suite d'aînés morts est lui-même un aîné, un premier-né. Voir à ce sujet également l'article d'A. Brouskou (*op. cit.*) qui remarque que le premier-né ne peut, symboliquement, quitter la famille.

désigné par le même terme que la moelle osseuse. Chez les Touaregs, comme dans d'autres sociétés berbères (par exemple les Idaw Martini du Maroc, N. El Alaoui, 2001), la mère ne doit pas manger la tête de la victime du sacrifice du septième jour, car l'enfant risque alors de souffrir de troubles mentaux. Manger la tête de l'animal, c'est-à-dire la partie du corps qui franchit en premier l'orifice maternel et devient aussitôt réceptive au souffle vital, revient à inverser le processus de la naissance, à réinstaurer la fusion des corps infantile et maternelle. Or, pour s'humaniser et devenir un sujet pensant autonome, la séparation de sa mère doit être irréversible. Dans le cas d'un enfant né après une série d'aînés morts, l'on constate que la mère doit au contraire manger la tête. Il en est de même à chaque fois que l'enfant lui apporte la tête d'un animal et ce jusqu'au sevrage. Ce traitement participe de l'idée selon laquelle le petit *ewel* ou la petite *tewelt* est une entité de l'autre monde, comme si il n'était pas encore né dans le monde des humains. Autrement dit, le temps de la naissance « surnaturelle » et de la naissance biologique est ici inversé, alors que d'ordinaire, c'est la seconde qui précède la première<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup>L'on semble se situer ici dans une autre logique que celle que décrit par exemple D. Bonnet (1988) chez les Mossi (Burkina-Faso). Dans cette société, tout se passe comme si « (...) la femme ne pouvait être fécondée sans l'intervention du génie et sans l'alliance avec le mari, le premier semblant signifier la potentialité de la femme à procréer indépendamment de l'alliance — le mari étant même presque présenté comme un intru biologique —, le second donnant à la femme par l'entremise des ancêtres la capacité du lignage à féconder » (p. 73). Tous les gestes, soins et rites reviennent chez les Mossi à « enraciner » l'enfant dans le monde des humains, car celui-ci peut-être tenté de retourner auprès de ses compagnons génies ou être repris par un ancêtre mécontent de ses parents. Chez les Touaregs, on pourrait formuler l'hypothèse selon laquelle tout se passe comme si la femme ne pouvait être fécondée sans l'intervention du mari, tandis que l'enfant ne peut survivre sans l'alliance avec les génies. C'est probablement pour cette raison que l'on cherche non pas à distinguer les enfants du monde des génies, mais au contraire à les rapprocher de ce monde, en laissant par exemple leur chevelure plus ou moins hirsute pendant les deux premières années de la vie. L'on pourrait développer ici d'autres thèmes en rapport avec le rôle du monde surnaturel dans la procréation. Par exemple, la folie post-puerpérale qui représente chez les Mossi un « départ » de la femme dans le monde des génies (D. Bonnet, *op. cit.*), n'est pas vraiment présente chez les femmes touarègues. D. Bonnet propose de l'interpréter comme une résistance de la part de la femme à intégrer le lignage du mari auquel elle est fortement assujettie, comme le montrent, entre autres, les rites de confession en cas d'accouchement difficile. Or, chez les Touaregs, l'accouchement est une occasion privilégiée pour la femme de renouer les liens avec sa lignée d'origine à laquelle elle reste rattachée. La période post-partum est vécue comme une régénération sous l'égide des maternels. Dans le cas de complications de grossesse et d'accouchements, mises sur le compte du mari (cf. rituels de « dénonciation »), cette

### 5.2.5 Logiques du genre et cuisines sacrificielles

Nous allons maintenant aborder un autre aspect du sacrifice du septième jour, à savoir le partage et les modalités de consommation de l'animal mis à mort, qui illustreront sous un autre angle les logiques sacrificielles chez les Touaregs de l'Azawagh. Au moment où l'oncle maternel «égorge le nom», il prononce discrètement le nom du nouveau-né, nom qui n'est cependant pas au centre des attentions, comme si là encore, il ne fallait pas révéler à haute voix l'identité de l'enfant en tant qu'enfant du père. En effet, nous avons vu que le nom du septième jour est le nom hérité d'un ancêtre du «dos» paternel, qui, même si les maternels sont également rattachés à cet ancêtre par de multiples liens de parenté ou s'il se trouve simultanément être le nom d'un ancêtre du «dos» maternel, reste «officiellement» un «nom de père».

#### *Partage de la victime sacrificielle et fondement symbolique de la parenté*

Une fois l'animal égorgé, les forgerons, descendants d'esclaves ou adolescents rattachés la famille de la mère se chargent aussitôt du dépeçage et du traitement de la carcasse. Après avoir enlevé la tête et les pattes arrières<sup>60</sup> au niveau des genoux, puis enlevé la peau<sup>61</sup>, on commence par inciser le ventre du bas vers le haut, afin de vider l'animal de son sang et de ses viscères. Celles-ci sont recueillies dans de grandes bassines ou déposées sur des peaux tannées, puis remises aux femmes (forgeronnes, femmes d'origine serviles ou parentes) qui les préparent aussitôt (*infra*).

Au moment de vider la carcasse, l'on procède à l'«égorgement du cœur» (*agazam n ul*), en fendant cet organe en deux du haut vers le bas. Ce geste renvoie à l'idée selon laquelle le cœur est l'un des sièges de l'âme qui s'écoule hors

---

période est prolongée. L'alliance avec le monde surnaturel a une fonction protectrice et ne devient menaçante qu'à partir du moment où ce n'est pas la femme qui ne se soumet pas aux alliés, mais où ces derniers n'observent pas le devoir de respect envers celle-ci. Dans cette perspective, la femme touarègue n'a effectivement peu de chances d'être atteinte de folie qui renvoie probablement à une possession par un génie féminin. Les données nous font défaut pour le moment, afin de développer davantage ce thème qui nécessite des informations très précises sur l'identité sexuée des génies. Notons que le seul cas désespéré de folie féminine que nous avons noté à Abalak concernait une femme mariée à un homme avec lequel elle refusa de manière répétitive de cohabiter, mais qu'on obligea à rejoindre quand-même.

<sup>60</sup>Les deux pattes de devant sont coupées à moitié au niveau des genoux, puis enlacées afin de pouvoir accrocher la carcasse dans un arbre.

<sup>61</sup>Les Touaregs n'utilisent jamais la technique du gonflage, car cela abîmerait la viande.



Figure 5.13 : Abats (cœur, foie, poumons) et patte postérieure gauche du sacrifice.

du corps avec le sang de l'animal et on s'assure ainsi que l'âme de l'animal a définitivement quitté le corps. Le cœur est soigneusement examiné : s'il contient du sang coagulé noir, cela signifie que celui qui a découpé l'animal a un « cœur noir » (cf. chapitre 2.3.3). S'il ne contient pas de sang coagulé, la personne a au contraire un « cœur blanc ». De même, si l'animal se débat longtemps après qu'on lui ait tranché la gorge, cela veut dire que le sacrifiant possède beaucoup de compassion (*tahanint*). Lorsqu'au contraire, l'animal s'arrête immédiatement ses mouvements, son âme a quitté le corps brutalement, car le sacrifiant n'a pas beaucoup de compassion. L'on observe ici deux types d'identifications entre l'âme des sacrifiants et les deux âmes de la victime. La première concerne le sentiment de compassion et renvoie au foie, tandis que la seconde fait allusion à la sensibilité et renvoie au cœur. Ces représentations indiquent que la première âme, *iman*, responsable des mouvements du corps, auraient pour siège le foie qui est considéré comme du sang coagulé, tandis que la seconde âme, *infas*, le souffle qui maintient le corps en vie, aurait son siège dans le cœur.

Lorsque la carcasse a été vidée, puis lavée à l'intérieur avec de l'eau, on commence par détacher la patte arrière droite, puis on coupe la carcasse en deux, au milieu de la colonne vertébrale, comme l'illustrent les photos 5.14 et 5.15 de la page suivante.

Cette division de l'animal en deux moitiés, supérieure et inférieure, est spécifique au sacrifice de nomination. Elle renvoie d'une manière évidente à la distinction du masculin et du féminin, car la moitié avant est réservée aux hommes et la moitié arrière aux femmes. Nous avons vu dans le chapitre 2 que la patte droite de devant (*tayt tan ayil*) est destinée au père ou au grand-père paternel et la patte antérieure gauche (*adar wan teyalge*) aux hommes du



Figure 5.14 : Découpage de la carcasse en deux moitiés. Tchintabaraden, septembre 1997.



Figure 5.15 : Moitié supérieure de la carcasse d'*ismawan*, Tchintabaraden, septembre 1997.

côté de la mère. Mais l'on peut également donner la patte postérieure droite à l'érudit qui a confectionné la protection de l'accouchée, puis la patte gauche aux paternels. Dans ce cas, le partage est inversé, car l'homme qui protège l'accouchée est généralement rattaché à la famille maternelle de l'accouchée<sup>62</sup>. Il en est de même si l'accouchement a lieu dans le campement du mari, car dans ce cas la patte antérieure droite revient aux maternels et la patte antérieure gauche aux paternels. La moitié inférieure de l'animal est réservée aux femmes du côté maternel. Soit l'on prépare les deux pattes postérieures ensemble pour les consommer avec les invitées, soit on met de côté la patte de droite pour l'accouchée qui la consommera à part, car « elle ne doit pas toucher au sel ». En fait, cela dépend si l'on égorge un seul animal ou deux. S'il n'y en a qu'un seul, l'on prépare le plus souvent les deux pattes simultanément, afin de pouvoir donner une part à toutes les invitées présentes à la cérémonie de nomination.

L'on peut dégager plusieurs significations de ces modalités de partage. Tout d'abord, l'on constate à travers la découpe en moitiés supérieure et inférieure une hiérarchisation des parts en référence à la distinction et la valence différentielle des sexes. Cette hiérarchisation renvoie directement à la hiérarchie sociale qui découle, comme nous l'avons montré dans le chapitre 3, du principe structurel de la bifurcation inscrit dans le couple frère-sœur qui fonde symboliquement le système de parenté et d'alliance. À travers la modalité particulière

<sup>62</sup>Nous avons vu un exemple dans l'accouchement de Zeinebou où c'est son père qui lui a fait les *alayatan*, les versets.

de transmission cognatique du sang, les individus sont, en fonction des alliances conclues par leurs ascendants et ascendantes, inégalement rattachés à l'ancêtre, suivant le nombre de « sorties » qui les rattachent aux enfants (frères et sœurs) de celui-ci. Ce principe hiérarchique est transposé dans le corps de l'animal comme l'indique par ailleurs le proverbe disant « Patte antérieure précède toujours patte postérieure » (*tayt har faw tazzar i adar*) et qui veut dire chacun reste à la place qui correspond à son rang statutaire.

En ce qui concerne le partage des pattes antérieures et postérieures droite et gauche, plusieurs lectures s'offrent, selon le partage effectivement réalisé. Les pattes postérieures sont données aux hommes du côté du père et du côté de la mère du nouveau-né, celle de droite étant tantôt donnée aux paternels, tantôt aux maternels et pareillement pour la patte de gauche. Les pattes antérieures contiennent les os à moelle et les omoplates rattachées à la colonne vertébrale qui renferme la moelle épinière. Compte tenu du fait que le sperme, masculin et féminin, provient de la moelle, l'on peut conclure que les deux pattes de devant symbolisent les deux « dos » maternel et paternel de l'enfant, sans que soit clairement établi lequel des deux est supérieur à l'autre, car le principe hiérarchique suivant la polarisation droite (masculin) / gauche (féminin) s'applique tantôt aux paternels, tantôt aux maternels. Le fait que la patte de droite est donnée aux maternels lorsque l'accouchement a lieu dans le campement du mari marque que cette hiérarchisation ne doit pas établir ouvertement la supériorité des paternels. Nous retrouvons ici le principe de l'égalité des deux « dos » auxquels l'enfant est respectivement rattaché par de multiples « sorties ». Ce principe renvoie dans la théorie de la conception au modèle duogénétique, l'enfant étant conçu à partir de la rencontre entre la semence masculine et la semence féminine produites dans le dos de l'homme et de la femme. Nous avons également vu que la distinction établie entre les « dos » maternel et paternel en référence au principe de filiation agnatique, est en définitive « effacée » en raison de la transmission cognatique des identités consubstantielles aboutissant au partage des « dos » et du sang des ancêtres respectifs. Ce principe semble traduit par le fait que la colonne vertébrale de l'animal est divisée en deux, mais consommée intégralement par l'accouchée, la mère de l'enfant qui fait, en tant que sœur et épouse, la jonction entre les « dos » maternel et paternel. La moitié inférieure de l'animal est consommée par les femmes, celles de la parenté maternelle qui la partageront avec leurs invitées incluant également des femmes de la parenté paternelle. Le fait qu'il s'agisse de la part inférieure, du côté gauche avant tout puisque la droite peut

être donnée à l'accouchée<sup>63</sup>, nous renvoie au concept des *izorwan*, ces liens de parenté indifférenciés avec d'autres tribus qui aboutissent à des ancêtres féminins.

La logique du partage (*tazunt*) de la victime qui représente l'enfant suit donc la logique du système de parenté et d'alliance et la logique de la construction des identités consubstantielles. Après avoir marqué le rattachement de l'enfant au « dos » maternel par l'intermédiaire du premier sacrifice de naissance et du rite de l'aumône associé à la coupe de la chevelure, le sacrifice du septième jour représente une reconnaissance du père tout en la plaçant dans l'ensemble du système de transmission des identités maternelle et paternelle, individuelle et collective. Le sacrifice du septième jour met en scène un principe d'égalité (équivalences des « dos ») et un principe hiérarchique (division en parties antérieures et postérieures, féminines et masculines), les deux principes étant structurellement fondés sur le modèle frère-sœur qui renvoie à la fois à la notion de proximité (idéal communautaire) et à la notion de hiérarchie en référence à la distinction des sexes. Ce n'est pas un hasard si cette modalité du partage est exclusivement réservée au sacrifice de naissance qui procède à la réinstauration des principes fondamentaux de l'organisation sociale. L'avènement d'un enfant pose d'une manière privilégiée la question de la reproduction de la société dans laquelle l'enfant prend place le jour de sa cérémonie de nomination, qui le fait naître socialement en transformant la naissance biologique en une naissance symbolique. Les femmes procèdent à un véritable réengendrement conjoint du nouveau-né, conformément à leur rôle englobant dans la construction de la Parenté, tandis que les hommes procèdent au partage du corps animal, substitut de l'enfant. En suivant la trame de la conjonction (engendrement rituel) et de la disjonction (mise à mort symbolique) du féminin et du masculin, l'ensemble des rites de naissance énoncent ainsi clairement les règles qui organisent chez les Inesleman de l'Azawagh la construction et la transmission des identités.

#### *Le partage de la viande sacrificielle de la tafasakay et corps social*

Avant de continuer notre analyse du sacrifice de naissance en examinant le partage des abats et le mode de cuisson de la viande, il nous semble intéressant de comparer à cet endroit le partage de la viande sacrificielle du septième

---

<sup>63</sup>L'attribution de la patte postérieure de droite souligne l'importance de la mère qui a mis au monde l'enfant.



jour avec les modalités du partage mises en œuvre à l'occasion du sacrifice de la *tafaskay* qui commémore en islam le sacrifice ibrahîmien. Le jour de la fête du mouton qui représente une fête du pardon et de l'entente entre les différentes composantes du corps social chez les Touaregs de l'Azawagh, chaque membre de la famille, c'est-à-dire le père, la mère et les enfants de tous les âges, sacrifie un ovin ou un caprin, suivant les moyens dont on dispose dans le foyer. D'après nos observations, les hommes sacrifient le plus souvent un bélier et les femmes une brebis, ce qui montre que chacun s'identifie à son propre animal en établissant une identité de sexe entre l'animal et le sacrifiant<sup>64</sup>. Tous les animaux sont égorgés par des hommes : le père sacrifie d'abord son propre animal, puis ceux de son épouse et des enfants. S'il y a des fils ou des neveux présents qui sont en âge d'égorger, ce sont eux qui se chargent de mettre à mort l'animal de la mère, puis leurs propres animaux, puis ceux de leurs sœurs. L'ensemble des animaux est fourni par le père de famille. En son absence ou s'il n'a pas les moyens, l'épouse reçoit un animal de la part de son père ou d'un de ses frères. Elle peut même recevoir un animal de ses parents, alors qu'elle en a déjà reçu un de la part de son mari. Dans ce cas, elle donnera cet animal à l'un des enfants qui n'en a pas, ou à un parent ou une parente. Avant de procéder à l'abattage des animaux appartenant aux femmes, le sacrifiant doit se présenter auprès de la femme dont il s'apprête à égorger l'animal, afin que celle-ci lui délègue explicitement l'acte sacrificiel en disant : « Je te délègue pour l'égorgement de mon (animal de la) *tafaskay* » (*əwikkalaq-qay s agazam n tafaskay-nin*). L'on constate que le père ne sacrifie pas un seul animal au nom de toute la famille, comme c'est le cas au Maghreb. Au contraire, l'épouse marque par ce geste son autonomie qui n'est pas déterminée par le mari, car son père ou un de ses frères prennent la relève au cas où le mari ne peut offrir un animal à sa femme<sup>65</sup>. Celle-ci peut aussi choisir un animal de son propre

<sup>64</sup>Ceci ne correspond pas à une règle explicite, mais relève exclusivement de nos observations à l'occasion de quatre fêtes du mouton, dont trois à Abalak (1996, 1997 et 1999) et une en milieu nomade (1998).

<sup>65</sup>Les grandes femmes reçoivent en général plusieurs animaux, non seulement de la part du mari, du père ou d'un grand frère, mais aussi de la part d'autres hommes appartenant aux tribus protégées, religieuses ou affranchies, en signe de reconnaissance exprimée par la notion d'*alhurma*. D'une manière générale, ces grandes femmes peuvent recevoir des dons « pour son *alhurma* » sous forme d'animaux ou même, autrefois, d'esclaves. L'on doit rapprocher ces dons de la *hurma* donnés par les protégés en Mauritanie (P. Bonte, 1999b), déposant par ce geste non contractuel leur capital d'honneur dans les mains d'un autre homme reconnu comme supérieur. Le fait que ces biens soient donnés aux femmes chez les Inesleman souligne



Figure 5.16 : Découpage de la carcasse en cinq parties, Tafaskay à Abalak, mars 1999.

troupeau si elle le souhaite, mais le mari ne peut y prélever un animal, sauf si sa femme lui en donne l'autorisation. Ce geste n'est cependant pas très honorable pour lui.

Lorsque les carcasses ont été préparées par les forgerons et les hommes d'origine servile rattachées aux conjoints respectifs, elles sont invariablement divisées en cinq parties<sup>66</sup> : les deux pattes antérieures avec les côtes, puis les deux pattes postérieures et la colonne vertébrale.

Une fois les carcasses découpées par les hommes, ce sont les femmes qui procèdent à la distribution des parts crues<sup>67</sup>. Si une partie des colonnes vertébrales,

---

le rôle qu'elles jouent dans les relations de protection, le terme *alhurma* renvoyant au concept du sacré. Dans le cadre du sacrifice de la *tafaskay*, la femme redistribue les animaux reçus à ses protégés pauvres et contribue par ce geste à augmenter son capital d'honneur.

<sup>66</sup>Il y aurait bien entendu beaucoup de choses à dire à propos de la fête du mouton, notamment sur le choix des animaux, leur traitement préalable, les gestes techniques d'abattage et de découpage, les aspects festifs etc., mais dans le cadre de cette thèse, nous nous limiterons à relever les aspects liés au partage et à la distribution de la viande sacrificielle, afin d'enrichir notre analyse du sacrifice de naissance.

<sup>67</sup>Comme pour le sacrifice de naissance, les têtes sont données aux enfants, toutes catégories sociales confondues. Les cous sont donnés aux forgerons qui ont dépecé l'animal. Le cou représente la partie de l'animal par où se sont échappées les âmes. Symbolisant la part qui se situe entre la vie et la mort, entre le sacré et le profane, il revient au forgeron, médiateur par excellence entre les mondes visibles et invisibles. Les peaux sont gardées pour confectionner des tapis de prière ou des outres. Leur gestion revient aux femmes qui donnent également parfois des peaux à tanner aux forgeronnes qui les transforment en objets artisanaux (sacs,

ainsi qu'une ou deux pattes postérieures droites sont en principe consommées par les membres de la famille, une partie importante des parts est donnée en aumône aux personnes d'origine servile d'une part et aux femmes pauvres de la parenté d'autre part. En principe, les colonnes vertébrales restantes, coupées en deux ou en trois parts, ainsi qu'un certain nombre de pattes antérieures avec les côtes sont offertes aux descendants d'esclaves les plus proches, ceux qui sont rattachés depuis plusieurs générations à la famille du côté de la femme et du côté du mari et représentent de véritables *alter ego* des anciens maîtres et maîtresses. D'autres personnes d'origine serviles reçoivent des pattes postérieures. D'autres pattes encore sont données aux femmes qui se trouvent seules ce jour-là, parce qu'elles sont divorcées, veuves ou parce que leurs maris sont absents. Si ce sont des alliées, elles reçoivent une patte antérieure avec les côtes, sinon une patte postérieure. La maîtresse de maison donne également une part à des hommes très démunis<sup>68</sup>. Sans procéder ici à une analyse exhaustive, ces données montrent tout d'abord que ce sont les femmes qui procèdent au partage de cette viande sacrificielle, toujours laissée à l'état cru. La maîtresse de maison examine soigneusement les parts déposées sur de grands plateaux, afin de les choisir en fonction du statut du destinataire.

Ce rôle est conforme au rôle prééminent que joue la femme dans la distribution des aumônes. Dans le cadre des grands sacrifices comme celui de la *tafaskay*, il s'agit du don de viande crue donnée aux protégés par excellence que sont les personnes d'origine servile. Ce type d'aumône renvoie à la notion d'*alhurma* et correspond à la mise en scène de la structure hiérarchique du corps social, celle qui oppose les protecteurs aux protégés selon le degré de proximité avec le noyau qui incarne l'honneur des origines. Compte tenu du fait que la carcasse est divisée en cinq parties, elle renvoie à la structure quénaire de l'organisation politique, structure que nous avons identifiée comme le résultat d'une conjonction entre les chiffres deux (féminin) et trois (mas-

---

porte-feuilles...) donnés souvent en cadeau d'hospitalité. La forgeronne peut aussi les remettre à sa maîtresse qui en fait cadeau à une femme qui en a besoin pour confectionner sa tente. L'on constate à travers cette rapide description que les objets façonnés avec les peaux provenant du sacrifice de l'Ayd concernent des objets essentiels qui touchent au sacré : la prière, la conservation du lait et de l'eau, l'hospitalité et la tente associée au mariage.

<sup>68</sup>L'on donne en principe aux hommes et aux femmes « libres » des pattes entières, avec ou sans côtes, suivant le degré de proximité que l'on a avec eux. Les alliés reçoivent généralement des pattes antérieures avec côtes. Suivant le nombre de dépendants, les autres pattes antérieures peuvent être séparées des côtes, afin que chacun puisse recevoir une part.



Figure 5.17 : Choix des parts de viande crue destinées à l'aumône de la *tafaskay*, Abalak, mars 1999.

culin), et que nous retrouvons dans la coiffure de la *sanatat* comme image de la totalité. La colonne vertébrale renfermant la moelle, c'est-à-dire la quintessence qui renvoie comme l'*alḥurma* à la permanence, est consommée par la famille ou les dépendants qui partagent l'intimité familiale<sup>69</sup>, tandis que les autres parts sont distribuées aux autres protégés, en hiérarchisant là encore les parts suivant qu'elles proviennent des pattes antérieures ou postérieures, de droite ou de gauche. Le rôle de la maîtresse de maison est ici précisément de veiller au juste partage et à la juste distribution des parts aux protégés du côté maternel et du côté paternel. Après la distribution de viande crue, les autres parts de viande sacrificielle sont découpées en petits morceaux, puis cuites par les femmes dans de l'eau bouillie salée<sup>70</sup>. Cette viande est ensuite divisée par les femmes en multiples petites parts (*idəgran*, sg. *ədaḡar*) que l'on nomme non pas par le terme *takutay* qui désigne l'aumône, mais par celui de *təsənkit*

<sup>69</sup>Notons que les descendants d'esclaves « nés dans le campement » depuis plusieurs générations sont considérés comme les représentants du groupe dont ils peuvent devenir l'*əməjjir* (« campement d'origine » ; cf. H. Claudot-Hawad, 2000a). C'est le cas pour les descendants d'esclaves des Aytawari Seslem qui vivent aujourd'hui encore à Afainates, l'ancien territoire d'attache de leurs maîtres du temps où ceux-ci étaient encore nomades. Ces derniers sont aujourd'hui installés en ville, à Abalak et à Akoubounou, mais ils rendent régulièrement visite à leurs anciens esclaves à Afainates, véritables gardiens du lieu.

<sup>70</sup>Lorsqu'il n'y a pas suffisamment de viande, elle ajoute parfois du mil à cette cuisson qui prend alors le nom de *garbaw*, ou du riz qui transforme le plat en *moyfay*, parfois arrosé de beurre de vache. Ces plats sont souvent préparés le second jour de la fête.



Figure 5.18 : Partage de la viande bouillie destinée à la redistribution, Abalak, mars 1999.

(pl. *šisənkiwen*) qui veut dire « cadeau envoyé à quelqu'un » pour témoigner de l'estime que l'on a envers le destinataire. On distribue ces parts à tous les foyers environnants, aux parents et aux voisins qui font de même, de sorte qu'il s'agit en fait souvent d'un échange réciproque, chacun devant goûter à la part envoyée par l'autre<sup>71</sup>. Les grands os à moelle restent, comme la partie dorsale, dans la famille où ils sont consommés par les enfants en priorité. Enfin, une petite quantité de viande bouillie est transformée en viande séchée (*əkələs*) et conservée pour ceux qui sont absents. Ce geste constitue un *arid*, c'est-à-dire un geste qui anticipe le retour des absents dans le campement<sup>72</sup>.

Ce second type de partage de la viande sacrificielle cuite renvoie aux réseaux de parenté cognatiques, à la notion de *sarhaw*<sup>73</sup> et à l'idéal communautaire,

<sup>71</sup>Cela fait souvent rire les enfants et adolescents chargés d'amener ces plats. Ils partent avec un récipient plein de viande pour revenir parfois avec le même récipient rempli de la viande offerte par le destinataire, comme s'il s'agissait d'une opération zéro.

<sup>72</sup>On sacrifie par ailleurs un animal au nom des membres de la famille qui résident très loin de la maison.

<sup>73</sup>En ce sens, ce type de distribution se rapproche de la distribution des *šizomiten*, petits-pains fabriqués avec du mil pilé cru mélangé à de l'eau et donnés par les femmes en aumône aux enfants du campement ou de l'entourage. Si ces aumônes sont destinées aux défunts désignés intérieurement par leurs prénoms au moment du don, ils participent également aux actes de générosité par l'intermédiaire desquels les femmes augmentent leur *sarhaw* et entretiennent leurs réseaux de solidarité collective. Une forgeronne l'annonce publiquement en prononçant à haute voix le nom de la femme dont il s'agit de faire au sens propre la renommée : « *bararan, bararan n təmandamt* », « enfants, enfants d'Unetelle », soulignant ainsi aussi le rôle de « mère » que chaque femme joue auprès des autres enfants du campement.

aux relations de « fraternité » que l'on établit avec les autres, que ce soient des pairs ou des protégés, car l'on donne également à goûter cette viande aux forgerons et aux descendants d'esclaves dont certains auront reçu des parts crues. Ceci montre par ailleurs que ces derniers ne représentent pas les protégés au sens restreint, mais les relations hiérarchiques entre les différents membres de la société au sens large. Le terme même de *təsənkit* indique que cette distribution a trait à la fois au *sarhaw* et à cet idéal communautaire, la version touarègue de la *umma*, qui est aussi imaginée comme une tente. En effet, ce terme dérive du verbe *ənkəy* signifiant « supporter, assumer une charge », d'où les termes d'*amankay* / *tamankayt* qui désignent à la fois les piliers centraux de la tente et les hommes et les femmes qui « supportent » la communauté. Envoyer les *šisənkiwen* de la fête du mouton aux uns et aux autres, c'est reconnaître la contribution que chacun apporte afin de maintenir l'édifice de la société. Le dérivé verbal *səsənkəy* connote l'idée de témoigner de sa considération envers une personne, en lui envoyant une part symbolique de nourriture, afin de raviver les liens. Enfin, la distribution des *šisənkiwen* à également pour but, dit-on, d'éviter l'envie négative (*attama*) suscitée lorsqu'une personne ne reçoit pas la part qui lui est due et se sent de ce fait exclue.

À travers l'opposition entre le cru et le cuit, la hiérarchie et l'égalité, la disjonction et la conjonction, le sacrifice de la *tafaskay* met en scène les deux pôles entre lesquels se forme le corps social, partagé par les femmes en référence desquelles se construisent les relations hiérarchiques et les solidarités. La fête du mouton rétablit l'image de ce corps dans son unicité. Elle représente la fête du pardon par excellence, celle qui instaure l'entente entre les différents membres de la société. Réitérant les principes fondamentaux de l'organisation sociale au-delà de l'alliance commémorative du sacrifice ibrahîmien, cette fête constitue également le moment idéal pour les rites de passage, ceux qui entament ou qui clôturent les rites de construction de la féminité ou de la masculinité (premier tressage de la chevelure de la fillette, cérémonies du voile pour les jeunes filles et les jeunes hommes).

#### *Mode de cuisson et commensualité de la viande et des abats*

En réinstaurant les mêmes principes fondamentaux basés sur la distinction et la complémentarité du masculin et du féminin, le sacrifice de la *tafaskay* incarne le corps social à l'échelle de la société, tandis que celui du septième jour renvoie au corps social à l'échelle de l'individu qui vient de naître. Dans les deux pratiques sacrificielles, ce sont les femmes qui tiennent les rôles prin-

cupaux : sur le plan du partage et de la distribution de l'aumône d'une part, sur le plan des préparations culinaires et de la commensualité d'autre part. Comme pour le sacrifice de la *tafaskay*, il importe que chacun des participants à la cérémonie goûte un morceau de viande provenant du sacrifice de naissance, les hommes partageant leurs parts avec les hommes qui sont présents ce jour là, et les femmes consommant les leurs avec les femmes venues des campements environnants. Même les génies ont leur part de ce sacrifice, car on leur abandonne non seulement le sang du sacrifice, mais on fait également brûler à cet effet de la graisse directement sur le feu qui est l'élément des entités de l'autre monde<sup>74</sup>. Mais la cérémonie de la nomination représente avant tout une célébration féminine de la naissance. Ceci transparait non seulement dans le fait que les femmes occupent ce jour-là le devant de la scène par l'intermédiaire des rites qui réengendrent l'enfant, mais aussi dans le fait que ce sont surtout les femmes qui se rendent à la cérémonie, alors que ni l'oncle maternel, ni le père du nouveau-né n'invitaient jusqu'il y a peu d'autres hommes pour célébrer l'heureux événement.

Le caractère féminin de cette fête se traduit également dans le mode de cuisson de la viande sacrificielle. En effet, mise à part la graisse, toute la viande sacrificielle est cuite à l'eau salée. Or, par opposition à la cuisson au feu associé aux génies et au masculin, ce mode de cuisson est typiquement féminin dans le monde berbère (H. Zirari, 1999). Associé au sel, il représente un processus d'humanisation par l'intermédiaire des femmes. Mais ceci est vrai pour la cuisson de la viande en général chez les Inesleman, car celle-ci est toujours bouillie à l'eau, tandis que seuls les hommes font rôtir la viande sur le feu, ou la cuisent sur des braises enterrées dans le sable, lorsqu'ils se trouvent en voyage loin des campements. Il en est de même pour les abats (*isakwa*). Si certains organes comme le foie<sup>75</sup> et le cœur, c'est-à-dire les organes reconnus comme sièges des âmes, sont très souvent rôtis dans d'autres sociétés musulmanes, ils sont bouillis chez les Touaregs de l'Azawagh<sup>76</sup>. Lors d'un abattage rituel

---

<sup>74</sup>Notons que c'est pour cette raison que l'on brûle probablement les cheveux du nouveau-né chez les Kel Ewey (S. Rasmussen, 1986), coupés le septième jour comme dans les autres groupes touaregs.

<sup>75</sup>En islam, le foie est considéré comme du sang coagulé.

<sup>76</sup>Il semble y avoir des différences d'un groupe touareg à l'autre, car C. Figueiredo-Biton (2001) remarque que le foie est rôti, jamais bouilli. Par ce processus de cuisson, le foie est associé au chaud et au sec, donc au masculin. Il est donné en priorité aux femmes enceintes et aux étrangers, c'est-à-dire aux personnes qui ont besoin de se régénérer par le « chaud ». Ces

ordinaire, comme au moment des sacrifices culturels, le foie, le cœur, les poumons et une partie de la graisse de l'épiploon sont coupés en petits morceaux et cuits ensemble. Ce plat, nommé *ikərukərawan* après la cuisson, est préparé avant la viande et partagé par l'ensemble de la famille, y compris au moment de la *tafaskay*, ou offert aux hôtes dans le cadre des rituels d'hospitalité. En revanche, les abats et en particulier la panse sont exclusivement consommés par les femmes appartenant avant tout à la famille maternelle du nouveau-né<sup>77</sup>. Ce traitement spécifique de la panse semble récurrent dans le monde touareg. Chez les Kel Ferwan (D. Casajus, 1987) et les Kel Fadey (B. Worley, 1992), la panse est, comme chez les touaregs en général, associée au « ventre », c'est-à-dire à la parenté maternelle. Elle est généralement l'objet d'une lutte ritualisée, sur le mode de la plaisanterie, entre les hommes et les femmes de la parenté maternelle<sup>78</sup>. La mainmise des femmes sur les abats, et en particulier sur la panse, marque dans ce contexte le pouvoir de procréation des sœurs grâce auquel les frères ont des neveux et des nièces qui perpétuent la lignée maternelle (le « ventre »)<sup>79</sup>. Par ailleurs, le terme *tagazawt* appartient au même champ sémantique que le terme féminin *tegazay* désignant indifféremment le neveu ou la nièce (D. Casajus, 1987). Suivant une logique similaire, mais exprimée diffé-

---

divergences interdisent pour le moment toute généralisation à ce sujet. En revanche, il est intéressant de remarquer qu'il est interdit au Maroc de rôtir le foie et le cœur provenant du sacrifice du septième jour. H. Zirari (*op. cit.*) interprète ce fait comme une marque féminine de la naissance. Il se retrouve également dans les sacrifices offerts au moment du mariage et de la circoncision.

<sup>77</sup>La majorité des invitées n'arrive qu'après la consommation des abats.

<sup>78</sup>Chez les Touaregs de l'Adagh, la panse est toujours donnée aux hommes, tandis que les femmes consomment la partie dorsale de l'animal. C. Figueiredo-Biton (2001) remarque à propos de ce partage que l'on donne aux femmes l'élément qui correspond à la parenté paternelle et aux hommes la partie qui représente la parenté maternelle. Mais elle ne précise pas si la panse reçoit un traitement spécifique au moment de la nomination. Selon cette même logique du partage, selon laquelle les femmes reçoivent du masculin et les hommes du féminin, la poitrine et le cœur sont consommés par les hommes et le foie par les femmes en priorité.

<sup>79</sup>En considérant exclusivement ce rite du point de vue d'un nouveau-né mâle, D. Casajus (1987) interprète cet épisode différemment en disant que cette lutte pose la question de savoir si l'enfant va quitter un jour la tente comme son oncle maternel, où s'il va rester dans la tente où il est né. Mais comme les viscères tombent souvent par terre, la question reste finalement sans réponse. Il semblerait qu'il faut entendre cette question au sens figuré, c'est-à-dire que le rituel demande en fait si le nouveau-né épousera sa cousine croisée matrilatérale (mariage préférentiel) afin de reconduire la relation frère-sœur.



remment, les enfants de la sœur renforcent et transmettent chez les Inesleman de l'Azawagh le « dos » de la mère (*ara*) qui a engendré l'enfant<sup>80</sup>.

Le motif de la compétition est également présent parmi les femmes qui viennent célébrer la naissance. La majorité des invitées afflue vers la fin de la matinée, au moment de la préparation de la viande sacrificielle. Comme on l'a vu dans le chapitre 2, chacune apporte sa propre nourriture, le moment de commensualité proprement dite se limitant au partage de la viande du « nom » à titre symbolique. Si les femmes accueillent ainsi le nouveau-né dans la communauté, elles restent en même temps sur le quant-à-soi. En effet, l'arrivée d'un enfant qui scelle l'alliance, dont on a vu qu'elle définit et redéfinit sans cesse les contours et les positions du groupe, est signe de mobilité sociale à laquelle les femmes font aussitôt contre-poids. Si la compétition reste contenue dans l'attitude des femmes de l'Azawagh, qui l'affichent en apportant leurs nattes, leurs nourritures et, autrefois, leurs esclaves, puis en adoptant l'attitude hiératique des femmes en situation de représentation, elle est parfois ouvertement exprimée, voire ritualisée sur le mode des relations à plaisanterie dans d'autres groupes touaregs. Dans la région d'In Gall, par exemple, les femmes mesurent l'envergure de leurs corps avec leurs voiles de tête d'indigo, taquinent les femmes jugées pas assez grosses ou celles qui ont « fondu » d'une cérémonie de nomination à une autre. Lors du repas qui intègre la viande du sacrifice, la femme la plus grosse dépose l'os à moelle devant la femme la plus maigre et la provoque ainsi dans son honneur. Elle peut également aller jusqu'à l'humilier publiquement en lui servant une part du repas sur la semelle d'une de ses sandales à l'envers<sup>81</sup>. Chez les Kel Fadey (B. Worley, 1992), les femmes, y compris les femmes d'un certain âge, organisent de véritables luttes rituali-

---

<sup>80</sup>On pourrait penser que l'abandon de cette lutte autour des viscères chez les Inesleman va de pair avec le déclin de l'importance du « dos » maternel. Ceci est partiellement vrai, mais il faut rester prudent, car ce n'est pas seulement cette lutte, mais toutes les manifestations festives sur le mode de la plaisanterie, ainsi que les danses, les musiques anciennes et les poésies qui sont actuellement en train de disparaître. L'une des raisons principalement invoquées pour expliquer cette disparition réside dans le fait que « les gens sont tristes », qu'« ils n'ont plus la tête à ça ». Depuis qu'ils ont perdu leurs biens, leurs animaux, leurs terres, leurs droits, leurs pouvoirs etc., beaucoup de Touaregs ont adopté une attitude résignée et n'ont plus le goût aux réjouissances.

<sup>81</sup>Ces données proviennent d'une enquête rapide que nous avons menée dans la région d'In Gall en février-mars 2001. La sandale est un objet symboliquement lié au mariage (M. Gast, 1979). Ainsi, en servant de la nourriture sur une sandale à l'envers, la femme rappelle qu'une femme maigre ne saura être une bonne épouse.

sées et essayent de se déstabiliser publiquement. Ces compétitions féminines s'organisent autour de l'enjeu du poids social et symbolique du groupe dont le corps féminin est la mesure.

L'ensemble des analyses des rites et pratiques sacrificiels du septième jour montre que le rituel de nomination est largement dominé par les femmes, qui rappellent ainsi la place prééminente qu'elles occupent sur le plan de la procréation et de la question des origines. Le rite du tatouage du front du nouveau-né qui clôture la cérémonie en est également une remarquable illustration.

### 5.2.6 Le tatouage du front et la naissance cosmique du nouveau-né

Le rite d'*abbadilum* a lieu en fin d'après-midi, vers 16 / 17 heures. C'est le seul qui soit exécuté en public, c'est-à-dire en présence des invitées féminines, les hommes étant là encore écartés des événements. Celles qui résident loin du campement n'attendent cependant pas toujours la fin de la séance avant de se remettre sur le chemin du retour.

#### *La marque du père*

D'après les femmes touarègues elles-mêmes, le sens de ce rite est de différencier les enfants légitimes de ceux qui sont nés hors mariage. Comme nous l'avons dit dans le chapitre 2, le double triangle en forme de sablier, appliqué à l'aide d'une peinture faite d'un mélange d'antimoine et de moelle provenant de la patte antérieure droite, est censé rester gravé sur l'os du front au-delà de la mort comme signe d'une naissance légitime. À l'inverse, l'absence de ce signe chez l'enfant né hors mariage qui n'a pas droit aux rites du septième jour, le stigmatise à jamais comme un enfant sans père. Dans cette perspective, le dessin peut être assimilé à une « marque du père », comme le suggère aussi l'idée selon laquelle le terme *abbadilum* signifierait en langue touarègue « le père est passé par-là » (*abba d ilum*). Cependant, les femmes qui maîtrisent bien la langue arabe lui attribuent une autre étymologie, plus vraisemblable, selon laquelle ce terme dériverait du verbe arabe *bādalan* qui veut dire « remplacer ». En effet, l'origine de ce dessin est attribuée à Fatima, la fille du Prophète, qui l'aurait appliqué sur le front de ses enfants, en remplaçant la coutume pré-islamique qui consistait à enduire le crâne du nouveau-né avec le sang de l'animal sacrifié à l'occasion de la *ʿaq̣qa*. D'après J. Morgenstern (1966), ce rite était censé protéger l'enfant des mauvais esprits à qui l'on offrait la chevelure du nouveau-né et le sang du sacrifice. Avec l'avènement de l'islam qui interdit de consacrer le sang à une puissance autre que Dieu, l'onction



Figure 5.19 : Invitée à la cérémonie de nomination, Teggart, décembre 1997. On remarquera que le nouveau-né garçon figurant sur la droite de la figure 5.22 illustrant le tatouage du front, a reçu un maquillage similaire à celui que porte cette femme, fait de points appliqués sur les deux axes qui relient le front et le nez, puis les deux joues. Ce maquillage illustre encore une fois la féminisation du garçon.

## Le tatouage du front du nouveau-né



Figure 5.20 : Préparation du henné et de la peinture.



Figure 5.21 : La forgeronne brise l'os à moelle avec l'aide d'un pilon de mortier.







Figure 5.22 : Le tatouage du front du nouveau-né. Teggart, décembre 1997 (gauche) et Tchintabaraden, septembre 1997. La bouche du nouveau-né est enduite avec la peinture noire, afin de prévenir les maux de bouche, tandis que le henné appliqué dans la paume et dans d'autres endroits creux du corps, prévient les maladies chaudes. La forgeronne s'applique le reste de henné sur ses orteils pour bénéficier de l'*alḥurma*.

de sang fut également proscrite. Cependant, on peut encore observer ce geste dans plusieurs sociétés du Maghreb et du Moyen-Orient (F. Aubaile-Sallenave, 1999). Parfois, le sang est remplacé par du safran qui en est le substitut végétal (F. Aubaile-Sallenave, 1992). Dans cette perspective, l'étymologie touarègue du terme est intéressante, car l'interdiction de l'usage du sang sacrificiel participe de la « biologisation » de la parenté en islam, en abolissant également des liens de parenté électifs, tels que l'adoption ou les pactes de fraternité pratiqués en Arabie ancienne, pour ne reconnaître comme légitime que la filiation paternelle (E. Conte, 1991 ; 1994a). Le premier sens de ce rite est par conséquent celui de placer l'enfant dans la lignée des ancêtres dont il transmettra l'*alḥurma*, l'honneur inaltérable des origines, tout en perpétuant leur renommée. « Le *sarhaw* de cet enfant est né avec le henné de son front » (*barar di sarhaw dər d-ihu wan ənəla n tekannart*), dit-on chez les Inesleman pour dire qu'une personne jouit d'un grand prestige. La moelle du sacrifice qui consti-

tue la peinture est explicitement censée contenir l'*alḥurma* des parents, car la victime qui représente l'enfant en est chargée comme le nouveau-né lui-même. Cette représentation étaye l'hypothèse selon laquelle la moelle renvoie à la semence qui transmet le sang des ancêtres. Enfin, les femmes expliquent également que ce dessin a pour objectif de fermer les deux moitiés gauche et droite du crâne encore ouvertes à la naissance, comme le montre l'ouverture de la fontanelle. Cette dernière représentation indique une autre piste d'analyse de ce rite qui semble être spécifique aux Touaregs de l'Azawagh. En effet, s'il s'agit de la reconnaissance de la paternité, il reste à expliquer pourquoi ce sont les femmes qui la marquent sous la forme d'un sablier, et pourquoi elle va de pair avec une fermeture des moitiés gauche et droite du crâne.

### *Le symbole d'une conjonction du féminin et du masculin*

En l'état actuel des connaissances sur les rites de naissance, on ne trouve pas trace de ce type de dessin fait sur le front du nouveau-né ailleurs en pays touareg<sup>82</sup>. Néanmoins, nous avons appris lors d'un séjour dans la région d'In Gall en décembre 2000 que les Isawaghan, producteurs de dattes et de sel dans les oasis d'In Gall et de Teggida n Tesumt, appliqueraient ce même dessin sur le front de leurs enfants le septième jour après la naissance. Au cours de deux entretiens menés auprès de deux vieilles femmes Isawaghan<sup>83</sup>, nous n'avons cependant pas pu apprendre davantage sur le sens de ce rite qui ne semble pas, du moins pas explicitement, être en rapport avec une reconnaissance de la paternité. Il est appliqué avec de l'ocre rouge et de la suie provenant de la marmite et porte le nom *tasyamy* qui désigne une « cicatrice » en *təsawaq*, le dialecte des Isawaghan représentant une forme ancienne de la langue songhay septentrionale<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup>Cependant, une étude systématique permettrait sans doute de trouver des éléments rituels qui n'ont jamais pu témoigner de leur existence.

<sup>83</sup>À l'époque, nous étions engagée dans une mission professionnelle qui ne nous a pas permis de mener d'autres recherches dans cette région.

<sup>84</sup>Les Isawaghan sont sédentaires et parlent, comme d'autres populations d'oasis sahariennes (Tabeleba, par exemple, D. Champault, 1969) une langue songhay fortement influencée par la langue berbère. Or, rappelons que d'après la tradition orale, les Aytawari-Ibarkorayan sont passés par ces régions proches de l'Air où ils auraient vécu en compagnie de populations sédentaires noires. L'existence de ce même rite dans les deux groupes semblent étayer l'hypothèse d'un lien ancien entre les Inesleman de l'Azawagh et les Isawaghan, liens qui étaient encore très vivants dans les années 70, quand les Inesleman pratiquaient la trans-

Aussi bien la forme du dessin, que les substances utilisées — antimoine noire, moelle blanche, henné rouge — et l'intégration de ce rite dans l'ensemble du rituel du septième jour nous permettent de dégager plusieurs hypothèses concernant sa signification. Celle-ci ne saurait être livrée par le discours, car nous sommes justement ici dans le domaine de la représentation qui se situe au-delà du langage. Autrement dit, si les femmes n'en disent pas plus sur ce dessin, celui-ci n'en signifie pas moins. L'acte de souder la moitié gauche et la moitié droite du crâne signale qu'il réalise une conjonction du féminin (gauche) et du masculin (droite) qui marque l'aboutissement de la naissance de l'enfant mise en scène par l'intermédiaire des rites féminins décrits dans la première partie de ce chapitre et associée à la « mise à mort » mimée par l'intermédiaire du sacrifice. En ce sens, il ne représente pas simplement une reconnaissance de la paternité légitime, mais une reconnaissance de la filiation paternelle *après* avoir reconnu également l'enfant comme un membre à part entière de la parenté maternelle au moyen de l'alliance instaurée avec le monde surnaturel. Autrement dit, ce rite dit que l'enfant est né d'une conjonction du féminin et du masculin au sens global de ces termes, sans réduire ceux-ci aux figures de la mère et du père. Par ailleurs, le fait que la patte antérieure de droite d'où provient la moelle utilisée n'est pas systématiquement attribuée aux paternels, mais parfois aussi aux maternels, montre qu'elle ne représente pas forcément la semence paternelle, mais plutôt une force vitale tout court, associée aux forces masculines de l'altérité (alliés et / ou génies)<sup>85</sup>. De ce fait, il nous semble que la signification de ce rite réside sur un plan plus abstrait, en rapport avec les interrogations fondamentales sur la vie et la mort. Du reste, nous avons vu que la notion de « bâtard » (*anibaw*) renvoie, au-delà de la problématique de la reconnaissance de la paternité, au concept de la personne humaine, qui doit recevoir, pour être complète, des apports maternels et paternels, ainsi que des

---

humance de l'hivernage dans ces régions situées au nord de la vallée de l'Azawagh. Rappelons également que la *tətsərret* partage un certain nombre de termes avec la *təsawaq*.

<sup>85</sup>D'après les vieilles femmes Isawaghan interrogées, ce dessin ne serait pas en rapport avec la reconnaissance de la filiation paternelle. Notons également que l'omoplate, rattachée aux pattes antérieures, est utilisée par les femmes touarègues à des fins divinatoires (C. Figueiredo-Biton, 2001). Chez les Kel Adagh, les omoplates reviennent toujours aux femmes. Elles sont associées au souffle qui produit le lait. Chez les Kabyles (H. Sidi Maa-mar, 1998, cité par C. Figueiredo-Biton), l'épaule droite du sacrifice de l'Ayd est donnée à la sœur du sacrifiant. Dans cette perspective, l'on peut se demander ici si les femmes Inesleman ne se réapproprie pas symboliquement la patte antérieure droite par l'intermédiaire du rite d'*abbadilum*.

parts d'identités multiples provenant des siens et des autres, des forces émanant de Dieu et des génies. L'enfant illégitime, qui n'est qu'un enfant de femme, le fruit d'un seul sexe, est la négation des valeurs symboliques et sociales qui se fondent, par l'intermédiaire de l'opposition complémentaire entre le féminin et le masculin, sur une dialectique entre l'*alter* et l'*ego*. L'*anibaw* remet en cause le principe de l'équilibre qui est aussi celui du cosmos, espace-temps double et inversé, organisé selon deux axes, vertical et horizontal (cf. chapitre 3.1), auxquels renvoient les notions d'*alḥurma* et de *sarhaw* qui sont en jeu dans ce dessin. La première définit le temps généalogique ininterrompu depuis les origines, tandis que l'autre correspond à l'extension des réseaux dans l'espace présent. Or, l'avènement d'un « bâtard » vient rompre ces chaînes et menace la reproduction de la société.

#### *L'enfant créé à l'image du cosmos*

La peinture utilisée est obtenue par mélange d'une substance blanche, la moelle, associée à la semence, à la pureté mais aussi à la mort, et d'une matière noire, l'antimoine, associée aux forces obscures, mais aussi à la vie<sup>86</sup>. Comme les os, la première est du domaine du sec, du chaud et du masculin, tandis que le noir est associé à l'humide, au froid et au féminin. Le blanc est encore la couleur du ciel, du paradis et du lait, tandis que le noir est aussi la couleur de l'eau et de l'utérus, espace sombre qui fait écho à l'ombre et au monde souterrain (génies)<sup>87</sup>. Comme la vie associée à la mort, l'alliance des deux est nécessaire pour générer la vie, qui elle-même contient inévitablement un terme pour permettre la création d'autres vies. Ce principe de base se retrouve à de nombreux niveaux. Nous l'avons vu à travers la mode vestimentaire combinant toujours, comme les tissus du premier bain qui fait naître le nouveau-né, le blanc au noir / indigo, de même que l'eau qui mélange des métaux précieux à des crottes d'animaux. Pareillement, il faut associer le sang / lait des ancêtres au sang / lait d'autres tribus et de catégories sociales diverses, pour assurer au corps à la fois solidité et souplesse, puis permettre à l'âme de développer

---

<sup>86</sup>Ces représentations sont récurrentes dans le monde berbère, comme le montre P. Vandebroek (2000) dans son remarquable essai sur l'art du tissage des femmes berbères. Voir aussi l'article de C. Lacoste-Dujardin (1985-1986) consacré aux couleurs rouge, blanc et noir dans les contes kabyles.

<sup>87</sup>Rappelons aussi que les récipients en bois représentant la matrice sont noircis. Chez les Isawaghan, la couleur noire du dessin est obtenue par la suie du chaudron.



une juste faculté de sensation et de perception, afin d'être ni trop sensible, ni trop susceptible, mais ouvert aux mouvements de l'âme d'autrui.

Le henné rouge associé au sang féminin remplit, quant à lui, l'intérieur des deux triangles en miroir et/ou les interstices entre les traits. Parfois, il est également apposé sur la fontanelle. Cette substance protectrice accompagne tous les rites de passage, tous les temps charnières de l'existence considérés comme des ouvertures nécessaires mais dangereuses. Le sang est le fluide vital par excellence, porteur de l'âme responsable des mouvements et des émotions. Il est la substance médiatrice par laquelle passe la vie et la mort, il est tantôt consacré à Dieu, tantôt aux génies. Le sang est à l'image de la femme, partagée entre les frères et les époux<sup>88</sup>, mère des fils / filles et des neveux / nièces, le théâtre de la conjonction / disjonction avec l'altérité. Associé au blanc et au noir, il représente l'aspect dynamique généré par la dialectique incessante des conjonctions / disjonctions et renvoie à la notion d'«entre-deux» dans la cosmogonie touarègue. Comme l'a montré H. Claudot-Hawad (1996; chapitre 4.1.), cet espace porte des noms féminins et est aussi conçu comme la matrice originelle, «d'où nous venons et vers où nous allons».

Derrière le leitmotiv de la naissance légitime, c'est-à-dire de l'émergence d'une nouvelle vie née d'une conjonction réussie des contraires, le dessin du sablier incarne en fait l'image du cosmos en équilibre, de l'univers double en mouvement. En disant que ce dessin persiste au-delà de la mort, les femmes font allusion à la résurrection et au cycle vie-mort-régénération, thème qui est également présent dans le traitement de la patte antérieure droite du sacrifice de la *tafasakay*. En effet, chaque année, les femmes détachent le tendon provenant de cette patte et le suspendent à leurs amulettes où il opère comme une promesse de vie pour l'année à venir. Le sacrifice de la *tafasakay* a également une fonction psychopompe, car c'est lui qui transporte l'âme de la personne au Paradis. Pour cette raison, l'on fait souvent monter les petits enfants sur le dos de l'animal avant de le sacrifier. Les quatre os à moelle inférieurs (*šindufen*) des animaux mis à mort à cette occasion sont soigneusement cachés par la mère de famille sous le vélum de la tente jusqu'au nouvel an du calendrier lunaire hégirien, l'*ašura*, qui a lieu le dixième jour du mois *moḥarram*. Les Touaregs de l'Azawagh nomment ce mois, ainsi que le jour de l'an, par le terme *šindufen* en

---

<sup>88</sup>On peut dire de même que l'homme est partagé entre les sœurs et les épouses.



Figure 5.23 : Os à moelle (*aduf*) de la patte droite antérieure du sacrifice de nomination. L'argent déposé sur le mil récompense la forgeronne qui exécute le dessin, Tchintabaraden, septembre 1997.



Figure 5.24 : Préparation des *idufan* provenant du sacrifice de la *tafaskay*, Teggart, février 1998.

référence à ces os à moelle<sup>89</sup>. Ce jour-là, qui n'est pas marqué par une fête collective, il faut accomplir dix choses considérées comme des « bonnes actions » (*imarked*) : pratiquer le jeûne, se laver le matin, se parfumer, se couper les ongles, rendre visite à un savant, rendre visite aux parents, bénir un orphelin, distribuer l'aumône et briser les os à moelle de la *tafaskay*. Le soir, on prépare un repas copieux, contenant si possible de la viande fraîche, qui présage que l'on ait à manger toute l'année.

Si certains de ces actes, comme la pratique du jeûne et de l'aumône, sont d'origine islamique, l'ensemble représente avant tout un rituel de purification physique et psychique destiné à renouveler la personne. L'acte de briser les os crus du sacrifice est résolument contraire à l'islam qui recommande de garder les os intacts<sup>90</sup>. En fait, ce rite est d'origine berbère et fait référence au nouvel an *ynnayr* qui coïncide avec le solstice d'hiver dans le calendrier solaire<sup>91</sup>. Il semble donc qu'un rite cosmique pré-islamique a été réintégré ici dans le cadre

<sup>89</sup>Selon J. Drouin (2000 : 122), ce nom « (...) évoque la moelle rouge des os des animaux, visible quand on les brise, à l'époque où le bétail souffre du manque d'eau. »

<sup>90</sup>Il en est de même de la carcasse du sacrifice du septième jour dont la colonne vertébrale est coupée en deux.

<sup>91</sup>Certains hommes qui connaissent bien les traditions berbères font explicitement référence au nouvel an berbère pour expliquer ce rite et marquer le fait qu'il n'est pas d'origine islamique, sans y voir cependant aucun inconvénient, car la « tradition » est aussi sacrée que la religion.

d'un rite a-cosmique islamique<sup>92</sup>. Dans de nombreuses sociétés berbères, l'on garde les quatre os à moelle du mouton de l'Ayd, afin de les consommer durant la Nuit de l'An dans le cadre d'un repas nommé *ibyuyyn* (N. El Alaoui, 2001). Chez les Idaw Martini de l'Anti-Atlas marocain, une partie de ce repas sans sel est offert par des femmes appartenant à une lignée de *šurffa*, détentrices de la force fécondante bénéfique, aux génies, avant qu'il ne soit consommé par les humains. L'offrande se déroule sur une terrasse et les femmes stériles, ou cherchant à se marier, accompagnent les femmes *šurffa* et prononcent à cette occasion des vœux secrets<sup>93</sup>. Durant cette nuit, on allume un feu qui ne doit pas s'éteindre, tandis que personne ne doit s'endormir de crainte de faire basculer le monde dans le néant. N. El Alaoui interprète ce rituel comme un rituel solsticial qui doit encourager le Soleil (feu), alors au plus bas de sa course, afin de garantir l'équilibre du cosmos. Il garantit la nourriture pour l'année à venir, régénère l'espace vital et renoue le lien entre les villageois et le sacré des origines. Les pieds du mouton, conservés par dessiccation, symbolisent le passé qu'il s'agit d'abolir en réponse au besoin d'anéantissement et de régénération du cosmos. Ce thème s'exprime également par une série de représentations cosmogoniques imaginant le monde porté en équilibre instable sur la corne d'un bovin mâle. La nuit de l'an, le taureau déplace le monde d'une corne à l'autre, opération délicate qui fait trembler la terre, précisément, quand le soleil inverse son cour. Durant la Nuit de l'An qui décide de la destinée des hommes, on peut également entendre le monde trembler<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup>Les nombreux glissements, interférences et transpositions de sens entre les rites liés au calendrier solaire agraire et le calendrier lunaire hégirien sont entre autres l'objet du livre de N. El Alaoui (2001), *Le soleil, la lune et la fiancée végétale*, basé sur une ethnographie des Idaw Martini du Maroc. En revanche, l'*ašura* renvoie dans ce groupe non pas au solstice d'hiver, mais au solstice d'été.

<sup>93</sup>N. El Alaoui (*op. cit.*) remarque qu'elles attendent en silence la réponse sous la forme d'un bruit (abolement, chute d'une pierre etc.). Ce rite constitue un oracle toujours réalisé en altitude (terrasse, sommet d'une montagne) et est très proche de la divination *assənəm* chez les Touaregs.

<sup>94</sup>Cette mythologie est très ancienne dans le monde méditerranéen et doit être rapprochée des mythes de la déesse égyptienne Hathor représentée sous la forme d'une vache portant un disque solaire entre ses cornes. Elle existe également chez les Touaregs (H. Claudot-Hawad, 1994 ; Hawad, 1989). Les sacrifices de taureaux ou de vaches doivent eux aussi être rapprochés des sacrifices de bovins pratiqués dans le monde berbère à l'occasion des rites liés à la terre et à la femme afin d'assurer la fertilité et le renouveau. Ce cadre de référence plus vaste éclaire par ailleurs autrement encore le sacrifice *taytəst* pratiqué à l'occasion du mariage. Par ailleurs, il est intéressant de remarquer que le rituel de transgression des *kəl ilagatan*

Chez les Touaregs, il s'agit non pas de consommer les os du sacrifice, mais simplement de les briser en les laissant à l'état cru, afin de libérer la moelle-semence chargée d'une force procréatrice associée aux puissances de l'autre monde qui sont ici destinataires de l'offrande non consommée par les humains<sup>95</sup>. Dans cette perspective, nous formulons l'hypothèse selon laquelle l'acte de briser l'os à moelle provenant de la patte antérieure droite dans le cadre du rite d'*abbadilum* fait référence au rite du nouvel an et participe d'une efficacité symbolique qui dépasse le cadre d'une simple reconnaissance de la paternité<sup>96</sup>. Celle-ci ne représente en fin de compte qu'un niveau de signification, le plus conforme au cadre de référence islamique énoncé dans le discours. Par ce geste de libérer la moelle, afin de dessiner l'image du sablier sur le front de l'enfant, les femmes procèdent à une véritable naissance cosmique du nouveau-né, créé à l'image de la création du monde à partir d'une conjonction harmonieuse des contraires. Elles lient ainsi l'enfant au sacré des origines et l'inscrivent dans le cycle incessant de la régénération. Elles appliquent le dessin précisément sur le front de l'enfant, c'est-à-dire sur la partie qui fait la jonction des deux moitiés masculine et féminine du crâne. Le front représente le miroir de l'âme dans son intégrité et le point où se lit la destinée.

### *Signe de la naissance et symbole de l'univers*

À ce stade de notre analyse du rite d'*abbadilum*, il convient d'intégrer la signification du double triangle en miroir dans un cadre culturel plus large. En effet, ce symbole omniprésent dans l'artisanat touareg (cf. figure 5.25, page 490), est aussi très fréquent dans le monde berbère, ainsi que dans le monde méditerranéen ancien. Nous l'avons également retrouvé dans une enluminure d'un Coran (reproduction au début de la thèse) datant probablement

---

se rapproche en de nombreux points des mascarades pratiquées au moment de l'*ašura* qui intègre dans le monde berbère divers rituels du solstice d'été. Cette mascarade se retrouve également dans la fête encore très vivace du Biannu célébrée pendant le mois d'*ašura* dans la ville d'Agadez. Dans le cadre des rites solsticiaux, elle a pour objectif de recréer le chaos, afin de sauver l'équilibre menacé du cosmos (N. El Alaoui, 2001). Or, comme le soleil, lors d'un mariage et plus précisément au moment du rituel de « séparation », l'épouse qui incarne l'origine du groupe change de place, afin de constituer une nouvelle tente, image du cosmos. Il y a là un champ d'analyse très riche qu'il reste entièrement à explorer.

<sup>95</sup>Ils sont parfois récupérés et sucés par les petits enfants dont on a vu qu'ils sont vus comme des être proches du monde surnaturel.

<sup>96</sup>Notons que dans certaines communautés berbères, la première coupe de cheveux du bébé a lieu au moment de la fête du Nouvel An.

du XVIII<sup>e</sup> siècle, considéré comme ayant appartenu à Moukhamad al-Busarî des Aytawari Seslem. P. Vandebroek (2000) l'identifie dans l'art du tissage comme le « signe de la naissance » :

« Dans le tissage abstrait, le double triangle en forme de sablier, dont deux parties sont parfois séparées par une ligne passant par leur point de contact<sup>97</sup>, est un motif important. Le triangle « réfléchissant », qui évoque la « division cellulaire », est notamment la base de l'iconographie des kilims anatoliens, où il donne lieu à des combinaisons diverses et complexes. Le motif des deux triangles en miroir, reliés par une barre, est vieux de 8000 ou 9000 ans. Il apparaît déjà dans les peintures murales de Catal Hüyük, où il remplit un losange entre les jambes de figures féminines. Celles-ci sont conçues en miroir, leurs jambes formant de grands losanges, dans lesquels s'inscrit le motif de la naissance. Les triangles reliés semblent être un diagramme du « devenir » ou de la « formation » (du fœtus). (...) »

Le motif *tafenzart* (tête de bœuf), également appelé *tiseghnas* (fibules), est constitué de deux triangles, disposés tête-à-tête, comme dans un sablier. Le nom identifie le motif comme étant un *boukranion* ou tête de bœuf, qui était, depuis la protohistoire méditerranéenne, un symbole de fécondité et de protection. Il ne faut pas le confondre avec la tête de taureau de la mythologie indo-européenne, qui était un emblème viril. Dans le Sud tunisien, le motif est appelé *ka'ba*, mot qui évoque une clôture impénétrable. Pas étonnant que ce motif soit également baptisé *tanestit*, « principe, origine » (p. 194). »

P. Vandebroek rappelle également que le même motif représente dans l'Antiquité le papillon, métaphore de l'âme qui naît du taureau. Dans la culture de Cucuteni, on le retrouve également en association avec la tête de bœuf, par ailleurs symbole de l'utérus (comme dans le hiéroglyphe égyptien), dans la représentation de la déesse dont le corps épouse la forme d'un sablier. De nombreuses poteries du néolithique représentent également des figures féminines sous la forme de « sabliers anthropomorphisés ». Enfin, dans la confrérie des Gnawa (V. Pâques, 1992), le sablier est un symbole de l'univers double, « né d'un mouvement ascendant et descendant, qui aboutit à la formation d'un cône ou pyramide à sept strates (les sept mondes) et d'un cône des sept cieux. Pour se représenter l'ensemble, fût-ce de façon simpliste, pensons à deux cônes superposés, pointe contre pointe. Une spirale est le « signe » de l'énergie qui

<sup>97</sup>C'est le cas des sabliers représentés sur le coussin dans la figure 5.25.





Tabatière ancienne (origine inconnue ;  
probablement Ahaggar, Algérie)



Détail d'un sac à thé (Ahggar, Algérie)



Détail d'un coussin (région du Gourma, Mali)

Figure 5.25 : Le motif du sablier dans l'artisanat touareg (collection personnelle).



Figure 5.26 : Symbole de l'univers double en mouvement.

déferle à travers le sablier cosmique» (P. Vandebroek, d'après V. Pâques, 2000 : 195).

Cette dernière description de l'univers double en mouvement présente des similitudes fortes avec l'image du cosmos chez les Touaregs, présenté également comme un univers double animé d'un mouvement en spirale (H. Claudot-Hawad, 1994). Dans cette perspective, l'on peut formuler l'hypothèse selon laquelle la représentation bi-dimensionnelle du sablier est la stylisation d'un modèle cognitif en trois dimensions, comme dans la figure de la page précédente<sup>98</sup>. Ce procédé se retrouve par ailleurs dans d'autres sociétés, comme chez les Indiens Lakota (R. Goodman, 1990) où le sablier représente le mariage entre le ciel et la terre, associé à une pensée religieuse dans laquelle le bison incarne la force solaire. La représentation en trois dimensions est constituée dans cette société par le tipi qui trouve son correspondant invisible et inversé dans le ciel.

Au-delà du langage, le rite d'*abbadilum* semble de nouveau souligner avec force la prééminence des femmes dans le processus de la procréation, car elles seules détiennent chez les Touaregs le secret de la conjonction des contraires aboutissant à l'émergence d'une nouvelle vie. Le sens subtil de ce rite nous montre également les limites de nos analyses des rites de naissance et pra-

---

<sup>98</sup>En dehors des milieux où le savoir ésotérique fait l'objet d'un enseignement théorique, ce modèle est intériorisé sur le mode inconscient. P. Vandebroek présente un essai passionnant sur le système iconographique de l'art géométrique berbère qu'il qualifie d'« art matrixiel ». En résumant d'une manière très schématique, l'auteur se base sur la notion de *matrix* comme un espace-frontière entre le Moi et le non-Moi où l'autre n'est ni exclu, ni assimilé. L'art abstrait des femmes (berbères, entre autres) part de cette expérience intérieure, du « point de contact du Moi avec l'autre » : « Ici réside la profonde différence avec les arts masculins figuratifs et abstraits. L'abstraction masculine part de l'observation du monde qu'elle veut « abstraire » de son apparence contingente ; l'abstraction dans l'art des femmes berbères n'a pas besoin de ce détour » (p. 274).

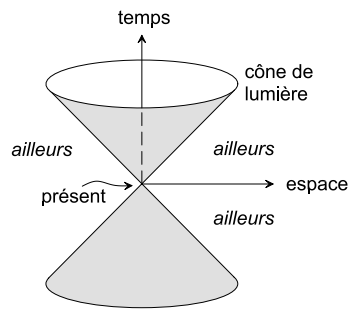


Figure 5.27 : Diagramme de Minkowski.

tiques sacrificielles, car ces rites participent d'une cosmogonie complexe très peu étudiée jusqu'ici. Il nous montre également que la naissance pose la question fondamentale des origines auxquelles les femmes sont directement liées. Nous touchons vraisemblablement là aussi à des invariants d'ordre cognitif, dont F. Héritier a montré que la distinction entre le masculin et le féminin représente la figure primordiale. C'est la raison pour laquelle les religions monothéistes, telle que l'islam, qui se fondent sur la représentation d'une figure divine masculine unique, ne sauraient en définitive apporter une réponse satisfaisante à la question des origines et de l'altérité, car elle est incompatible avec une indéniable réalité biologique : ce sont les femmes qui enfantent et produisent de surcroît des enfants de l'autre sexe.

\*

La question des origines est aussi une question sur le *Cronos*, sur le déroulement du temps dans l'espace et de la succession des générations renouvelées à chaque naissance. L'enfant est un maillon dans cette chaîne des générations, héritier du passé et porteur du futur. L'avènement d'un nouvel être fait irruption dans un monde dont il faut assurer la continuité en réussissant les passages quand le temps marque un arrêt. Qu'il nous soit permis, en guise de conclusion de cette partie, de faire une petite digression. En réfléchissant sur le sens du rite d'*abbadilum*, nous nous sommes rendue compte que l'image du cône en miroir comme symbole de l'univers double présentait une similitude étonnante avec le diagramme de Minkowski (appelé aussi « cône de lumière »), utilisé dans le cadre de la théorie physique de la relativité, et qui représente les lieux de l'espace-temps où des liens de causalité sont possibles avec un événement considéré (association d'un lieu et d'un temps, située à l'intersection des deux cônes). L'intérieur du cône du bas correspond, dans le passé, à l'ensemble des événements pouvant avoir eu une influence sur l'événement de référence.



L'intérieur du cône supérieur représente, quant à lui, le domaine d'influence possible, dans le futur, de l'événement de référence. L'extérieur des deux cônes, appelé « ailleurs », représente l'ensemble des événements ne pouvant avoir aucun lien de causalité avec l'événement en question. Le propos ici n'est pas d'associer la physique contemporaine à la pensée des Touaregs, mais plutôt de se demander pourquoi deux représentations liées aux mêmes interrogations fondamentales relatives à nos origines (qui sommes-nous ? d'où venons-nous ? où allons-nous ?) s'appuient sur une représentation graphique si proche.

La question du devenir de la société touarègue se pose aujourd'hui d'une façon cruciale, car le monde dans lequel elle évolue l'expose depuis plus d'un siècle à des changements importants, souvent violents, qui ne lui ont guère laissé le temps de s'adapter sans lui faire perdre une partie de son identité. C'est cette question du changement, évoquée d'une manière éparse au fil des pages, que nous allons maintenant aborder.

### **5.3 Naître dans un monde en mutation : naissance et redéfinitions de soi et des autres<sup>99</sup>**

Notre thèse peut avoir donné l'impression que nous sommes peu préoccupée par la question du changement au sein de la société touarègue. La nature de notre sujet et l'approche choisie pour le traiter ne rendent pas ces changements aisément visibles. En effet, nous avons privilégié une approche symbolique de la naissance, nous obligeant souvent à relier nos données à des traditions culturelles fort anciennes. Ensuite, la naissance représente l'un des temps forts où se jouent les principes fondamentaux de l'identité. Or, si l'on peut observer maints changements dans la vie quotidienne, dans des domaines très divers comme ceux de la mode vestimentaire, de la nourriture, de la hiérarchie sociale, du mode de vie passant peu à peu à la sédentarité etc., les pratiques et les rites qui entourent la naissance présentent encore une constance remarquable par rapport aux traditions. Les rites du septième jour sont encore le plus souvent pratiqués tels que nous les avons décrits. Mais, bien que le propre des rituels soit la répétition de schémas qui se situent justement hors du temps, ils sont eux aussi soumis à des mutations qui ne peuvent être saisies dans toutes leurs dimensions sans que l'on ait préalablement analysé le fonctionnement de la

---

<sup>99</sup>Ce titre fait référence à l'ouvrage collectif « Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes : définitions et redéfinitions de soi et des autres », sous la dir. d'H. Claudot-Hawad, 1996.

société « traditionnelle ». C'est cet aspect que nous aimerions approfondir dans la dernière partie de cette thèse.

### 5.3.1 Des rites qui dégènèrent ou se régènèrent ?

#### *L'honneur qui change de valeur*

Dans le discours des Inesleman concernant le changement des rites du septième jour, l'on peut souvent entendre que ceux-ci se banalisent. L'idée de cette banalisation revient d'une manière récurrente sous l'argument du plus grand nombre d'enfant qui naîtraient aujourd'hui, alors qu'autrefois, les naissances étaient rares. Le commentaire d'un vieux forgeron en témoigne :

« La nomination jadis, ce sont les forgerons seulement qui les organisaient. Pour la nomination du premier-né de la sœur de l'imam, cinq personnes ont envoyé un mouton pour le sacrifice. Chacun voulait que ce soit le sien qui soit égorgé pour le nom. La responsabilité était dans la main des forgerons en ce temps-là. Mon père disait qu'on allait égorger tous les cinq. Mais les gens ont dit qu'un seul était suffisant. En ce temps, les enfants, c'était rare d'avoir des enfants. Ce n'est pas comme maintenant. »<sup>100</sup>

Dans ce commentaire, le forgeron fait allusion au fait qu'autrefois les nominations représentaient un événement important surtout dans les grandes familles, les *kəl iket*, auxquelles il était rattaché et aux sein desquelles il jouissait d'un certain pouvoir, comme tous les artisans qui secondaient les chefs dans leurs activités. Ces naissances rassemblaient un nombre important de femmes, toutes catégories sociales confondues, et de protégés (forgerons, affranchis et esclaves) qui cherchaient à bénéficier de l'*alḥurma* et du *sarhaw* du nouveau-né. En reconnaissance de ce capital d'honneur, les protégés pouvaient amener des moutons destinés au « sacrifice du nom »<sup>101</sup>, marquant ainsi, dès

<sup>100</sup>Commentaire spontané de M., forgeron des Kel Eghlal aujourd'hui décédé (Abalak, mars 1999). La nomination en question remonte aux années 40.

<sup>101</sup>Ces animaux entrent dans la catégorie de biens donnés en qualité de l'*alḥurma* dont nous avons déjà parlé dans la section consacrée au sacrifice de la *tafaskay*. Nous ne savons pas si l'on a effectivement sacrifié l'un de ces moutons offerts par d'autres personnes que le père, mais ce n'est pas exclu. Dans le cadre de la *tafaskay* nous avons relevé un cas particulier où un chef de fédération égorgeait toujours un bélier envoyé chaque année par l'un de ses anciens serviteurs. Cette habitude remontait à un incident qui s'était produit au moment de la colonisation. Ce serviteur avait tué une personne, mais son maître refusa de dénoncer son protégé auprès des administrateurs. Lorsque ceux-ci se sont aperçus de l'affaire, ils l'ont

la naissance, le futur transfert des relations de protection sur la personne du nouveau-né. Autrefois, la naissance mobilisait le réseau d'influence des familles qui était proportionnel au rang statutaire qu'elles occupaient. En dehors des élites proches de l'imamat et des chefferies de fédération, la cérémonie de nomination était en revanche un événement plus discret, célébré essentiellement par les femmes des campements environnants. Aujourd'hui au contraire, n'importe quelle famille chercherait à rassembler un nombre important de personnes à l'occasion d'une naissance, comme si chaque enfant détenait honneur et prestige au même titre que les enfants issus des élites. « Aujourd'hui, on mange les graines d'*ejəbjan* de n'importe qui », disent les femmes, alors qu'autrefois, « elles cherchaient l'*alhurma* et le *sarhaw* seulement auprès des gens de bonne naissance ». Elles accepteraient ceci pour « faire plaisir aux parents », mais aussi parce que personne n'oserait maintenant montrer à une autre qu'elle n'est pas importante, en refusant de se rendre à la fête. L'argument du nombre croissant d'enfants, même s'il renvoie à une réalité démographique, fait écho à ces fréquentations accrues des cérémonies de nomination qui deviennent à la fois un événement « banal », tout en prenant de l'importance pour un plus grand nombre d'individus.

Cette tendance traduit indéniablement l'individualisation de la société qui s'est atomisée depuis que les structures politiques et sociales se sont désagrégées. Elle exprime également une transformation des valeurs sur lesquelles se fondaient les hiérarchies sociales traditionnelles. Celles-ci sont en train de disparaître au profit d'autres hiérarchies qui ne sont plus définies en fonction du rang de naissance au sein d'un contexte social, politique et économique global, mais comme nous allons voir, en référence à d'autres critères. Le même phénomène s'observe dans les rites de passage féminins. Alors qu'autrefois les femmes faisaient un voyage de plusieurs jours afin de se rendre auprès d'une grande femme, pour que celle-ci tresse la chevelure de leurs fillettes ou remette le premier voile à leurs filles, une majorité d'entre elles se contente aujourd'hui de faire appel à une vieille parente proche (dans les deux sens du terme). Ceci n'est pas seulement dû au rétrécissement de l'espace social et au changement des valeurs relatives à l'honneur, mais relève parfois d'un choix délibéré. Ainsi nous avons par exemple entendu des femmes dire que le *sarhaw* d'Unetelle leur

---

destitué de sa fonction de chef de groupe. Pour se faire pardonner, le serviteur en question lui envoyait chaque année un très bel animal. Même après la mort du chef, il continua à faire de même pour l'épouse de ce dernier.

suffisait, qu'elles ne cherchaient pas à dépasser telle ou telle femme, car cela revient, en fait, à se reconnaître dans une position inférieure. On assiste du coup à une sorte d'inflation de femmes remarquables, n'importe quelle femme mûre pouvant à la limite jouer ce rôle. Par ailleurs, des femmes qui possèdent la qualité de *tamassarhayt* en référence à leurs origines et à leur réputations, se rendent aujourd'hui à des nominations ou à des mariages organisés par des familles qui auraient été autrefois considérées comme « indignes » de leur rang. Les hommes taquinent leurs sœurs et cousines à ce sujet, en leur demandant ce qu'elles vont chercher dans ces fêtes. Certains disent par exemple que si elles vont participer au mariage d'Unetelle, elles ont sans doute besoin de renouveler leur *alhurma*, la comparant ainsi implicitement à une forgeronne. Il s'agit là, certes, de plaisanteries, mais celles-ci ne révèlent pas moins l'ébranlement des notions de prestige que les femmes n'ont plus les moyens d'entretenir, par l'intermédiaire d'actes de générosité, par exemple.

Les notions d'*alhurma* et de *sarhaw* connaissent dans ce contexte une seconde naissance. Loin de disparaître ou de se vider simplement de leur contenu, elles changent de sens en servant non plus à réitérer les relations hiérarchiques entre les membres d'une même communauté, mais au contraire à les niveler. L'idéal communautaire n'est plus institué au moyen du partage de ces valeurs comme forces transmissibles, mais par l'intermédiaire de leur échange réciproque, reconnaissant du même coup tous les membres de la communauté comme des pairs. En partant d'un rituel et d'un système de valeurs traditionnel, qui, certes, s'individualisent et changent de sens, les femmes n'en créent pas moins de nouveaux liens sociaux. Grâce à leurs participations mutuelles aux cérémonies de l'une et de l'autre, elles ravivent des liens dont les ciments traditionnels se sont largement effrités<sup>102</sup>.

#### *De l'aumône à la réception*

Chez les nomades, l'on peut également constater divers changements dans la composition des invités et du repas servi à l'occasion de la nomination. En milieu nomade, les femmes qui accueillent le septième jour l'enfant dans la communauté n'apportent plus leurs propres nourritures, car, dit-on, « contrairement à autrefois, elles viennent aujourd'hui pour manger ». On assiste ici à un changement radical sur le plan de la commensualité du sacrifice.

---

<sup>102</sup>L'on constate, par exemple, que les femmes participent aux nominations des descendants de leurs anciens esclaves et réciproquement.

Si celui-ci représentait avant tout une « aumône », c'est-à-dire le partage symbolique du corps du nouveau-né qui réinstaurait les principes fondamentaux d'organisation du corps social, il devient aujourd'hui de plus en plus un symbole de richesse et aussi une simple occasion de manger de la nourriture carnée. Très appauvris, les éleveurs qui sont restés vivre dans l'arrière-pays possèdent peu d'animaux et ne survivent souvent qu'en gardant le bétail appartenant aux riches commerçants de la ville. La nomination représente donc, avec les grands sacrifices religieux et les rituels d'hospitalité qui survivent malgré la pauvreté, l'une des rares occasions de manger de la viande qui est toujours offerte en priorité aux femmes. Offrir un repas conséquent aux femmes est aussi une occasion pour un homme de témoigner de son honneur face au monde féminin qui en reste le juge intransigeant. Si l'honneur masculin s'exprimait autrefois en d'autres circonstances, comme la guerre ou les grandes expéditions commerciales, il devient aujourd'hui difficile de l'exercer<sup>103</sup>. Pour la même raison, le repas de nomination ne contient pas seulement de la viande, mais aussi des céréales de luxe comme le riz et les pâtes. Le père du nouveau-né est ainsi amené à faire des dépenses importantes à l'occasion d'une naissance<sup>104</sup>, dépenses qui dépassent fréquemment les moyens dont il dispose. Souvent il ne peut y parvenir sans se faire aider, sollicitant individuellement et très discrètement les solidarités masculines de la parenté (cf. *infra*) mais aussi les familles dont la sienne était autrefois la protégée. Demander une aide financière pour organiser une cérémonie de nomination est l'une des rares demandes qui ne soient pas assimilées à la mendicité (*mansay*), très mal vue en milieu touareg. Il suffit en général d'informer la personne que l'on va bientôt organiser une nomination, pour que l'autre se saisisse de la demande<sup>105</sup>. Par ailleurs, dans les cas désespérés, il arrive parfois qu'un homme prétexte un accouchement inexistant, afin de ne pas s'exposer ouvertement à la honte de quémander de l'argent<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup>Voir également à ce sujet la thèse de C. Figueiredo-Biton, 2001.

<sup>104</sup>Il faut se rappeler également que le père doit fournir au moins un animal à son épouse pour sa réclusion post-partum, puis du mil en quantité suffisante, ainsi que le « nécessaire de voyage » au moment des relevailles.

<sup>105</sup>« Pour solliciter un homme noble, il suffit de passer devant sa maison » (*mansay n əlɔlli, ilum dat ehan-net*), dit le proverbe.

<sup>106</sup>Il semblerait que l'habitude de demander une contribution financière dans le cadre de la naissance remonte aux années 70, au moment de la sécheresse qui obligea beaucoup de nomades à se réfugier dans les grandes villes du sud. Même dans les pires situations, les Touaregs se font un point d'honneur de sacrifier un animal le septième jour qui reconnaît

Dans le cadre de la dation du nom, l'on assiste donc à un paradoxe, car les femmes amenaient leurs propres nourritures à un moment où les gens étaient encore aisés, alors qu'aujourd'hui, elles arrivent les mains vides, obligeant ainsi les pères de famille à «se ruiner». Corollairement à cette nouvelle manifestation de l'honneur masculin, l'abandon de la coutume des *ikassan* renvoie aussi une nouvelle forme de compétition autour de l'honneur féminin. Ayant perdu leur autonomie économique, les femmes ne viennent plus afficher leur indépendance devant les autres femmes, mais mettent le rang de l'accouchée à l'épreuve, en testant l'honneur de son mari. L'on constate que le père du nouveau-né commence à devenir une figure plus importante dans la nomination dont il était autrefois évincé. Même s'il ne se mêle pas directement à la fête des femmes, il signe indéniablement sa présence par l'intermédiaire des denrées servies.

### 5.3.2 D'une célébration féminine à une fête masculine de la naissance

#### *De l'honneur aux honneurs*

La présence croissante du père en particulier, et des hommes en général, se révèle par d'autres aspects de la cérémonie. En effet, en milieu nomade, le père commence à inviter d'autres hommes, afin de célébrer la naissance. S'il réside dans le même campement que son épouse, il s'installera avec ses invités bien à l'écart des femmes, car les deux communautés restent séparées et les rites féminins gardent pour le moment leur secret. S'il n'habite pas dans le campement, il ne réside généralement pas trop loin et les hommes se rendent alors auprès de lui. Les invités du père viennent simplement prendre le thé dans l'après-midi, partageant une petite collation (*tajum*) constituée de dattes, de fromages et parfois de viande séchée, mais le père n'offre pas de sacrifice ou autre repas cuisiné. Les hommes qu'ils invitent sont en majorité des parents proches et l'invitation sert avant tout à remercier les hommes qui ont participé aux dépenses engagées.

---

l'enfant comme un enfant légitime. Le sacrifice de nomination le plus extrême que nous avons pu noter s'est déroulé lors du transit à Tahoua des rapatriés touaregs des camps de réfugiés d'Algérie en mai 1998. Une femme avait accouché au cours du long voyage en camion organisé par l'UNHCR, puis le septième jour après cette naissance peu ordinaire, se trouvant dans le centre de transit provisoire installé à Tahoua avant de regagner les sites dits de retour, le père de l'enfant avait sacrifié un mouton sur les lieux d'accueil des réfugiés.



Figure 5.28 : Père avec son bébé, Akoukou, février 1998

Dans les centres urbains comme Abalak et Tchintabaraden, l'invitation du père devient en revanche un événement beaucoup plus marqué, surtout dans les milieux qui appartiennent aux anciennes élites et dans les milieux formés par les « nouveaux riches »<sup>107</sup>. Dans ces deux milieux, l'on compte des fonctionnaires, des hommes politiques, des commerçants, des instituteurs, ainsi que des scolarisés engagés dans des projets de développement. En revanche, l'attitude qu'adoptent les hommes issus des élites face à la nomination n'est pas exactement la même que celle des « nouveaux riches ». Le point commun entre eux est d'organiser dans la concession du foyer conjugal, donc toujours à l'écart de la cérémonie officielle d'*ismawan* qui se déroule dans la maison de la mère, une invitation qui s'appelle *ambitay* par déformation du terme français. Ces invitations rassemblent souvent plusieurs dizaines d'hommes. Si le

<sup>107</sup>On les appelle « les vaniteux » (*inəsbaragan*, sg. *anasbarag*) en touareg.

sacrifice d'un animal n'est pas obligatoire, ceux qui en ont les moyens préparent aujourd'hui un repas carné en signe d'hospitalité masculine. Il ne s'agit pas ici d'un sacrifice de naissance à proprement parler, car ce n'est pas au moment de trancher la gorge de cet animal que l'on prononce le nom du nouveau-né, mais d'un abattage rituel qui représente néanmoins une célébration de la naissance par les hommes.

Parmi les nouvelles élites urbaines, les invités commencent à se cotiser d'une manière institutionnelle, afin de contribuer aux dépenses engagées par le père du nouveau-né. À un moment de l'après-midi, un homme proche du père va faire circuler discrètement un cahier qui donne le signal. Cet homme peut être un proche parent ou un ami (*amidi*) que le père côtoie dans sa vie quotidienne ou professionnelle. En effet, empruntant ici une coutume haussa nommée *biki*, coutume par ailleurs largement féminine chez les Haussas, chaque homme donne ce qu'il peut à l'ami du père qui note la somme reçue dans un cahier au côté du nom du donateur<sup>108</sup>. Lorsque l'un de ces hommes devient père à son tour, le destinataire de la somme lui rend en principe l'équivalent de la somme reçue. L'entraide fonctionne ici comme l'un de ces micro-crédits bien connus dans les sociétés paysannes africaines. De leur côté, les femmes résidant dans les villes donnent leur contribution à l'accouchée en suivant la même procédure. Par ailleurs, il semble que ce soient elles qui ont initié la pratique du *biki* qu'elles nomment de manière significative par le terme *ikassan*. Les hommes ne feraient ici qu'imiter les femmes. Celles-ci l'auraient emprunté aux femmes haussas avec lesquelles les femmes touarègues entretiennent des relations de voisinage et aux cérémonies de nomination desquelles elles participent. En entrant ainsi dans le système du *biki*, les femmes des villes semblent l'avoir généralisé, alors que les femmes vivant en milieu nomade ne le pratiquent pas à l'heure actuelle. Mais à la différence des hommes qui appellent ce système par le terme touareg *širgit*, qui veut dire « aide, contribution », les femmes veillent scrupuleusement à ce que la somme rendue par l'accouchée à l'occasion d'une nomination d'une des femmes intégrées dans le réseau soit supérieure à la somme reçue. Si l'accouchée n'honore pas ce principe, la femme en question peut refuser de se rendre à la prochaine cérémonie d'*ismawan* de l'accouchée. Autrement dit, les femmes introduisent par ce système une nouvelle forme de

---

<sup>108</sup>Pour une nomination, les sommes données vont de 500 FCFA à 2000 FCFA en général. En milieu nomade, les hommes qui participent au thé de l'après-midi sont une vingtaine au maximum.



compétition féminine qui se rapproche de l'ancienne coutume des *ikassan*, alors que les hommes mettent l'accent sur les solidarités masculines.

Les hommes issus des anciennes élites refusent en revanche ce système de contribution. Lorsqu'un homme fait signe de vouloir faire circuler un cahier, le père lui-même ou ses proches parents essaient d'empêcher cette collecte d'argent. En effet, ils s'opposent à ce geste considéré comme une « coutume de sédentaires », incompatible avec l'honneur (*aššak*). Dans ce milieu qui gère et gère souvent encore les opérations de redistribution des richesses (dans le cadre d'une distribution gratuite de mil, par exemple), l'on n'est pas prêt à recevoir une contribution de la part des autres, car les biens donnés par autrui ne sont habituellement pas destinés à être gardés pour l'usage personnel de la famille, mais à être redonnés à ceux qui en ont besoin. Le refus des contributions est conforme à l'ancien concept du pouvoir chez les Touaregs. Accepter ces contributions reviendrait au contraire à accepter la perte de ce pouvoir qui subsiste dans le cadre des « chefferies traditionnelles », remodelées depuis la colonisation sous la forme des « Groupes Nomades ». La fonction essentielle du chef de Groupe face au pouvoir central est de récolter l'impôt au profit de l'administration qui ne le redistribue pas, car rares sont les occasions où les contribuables voient réellement les bénéfices de l'impôt au sein d'un État en faillite chronique. Pour cette raison, les chefs de Groupe issus des chefferies anciennes paient encore souvent l'impôt à la place des « pauvres », c'est-à-dire à la place de leurs anciens protégés qu'ils ne forcent jamais à payer s'ils ne le font pas d'eux-mêmes. Ils essaient par contre de tirer des bénéfices de l'administration pour pouvoir continuer autant que possible à redistribuer les richesses, fonction qui est toujours la leur du point de vue des administrés<sup>109</sup>.

Il existe donc différentes attitudes face à ces contributions monétaires qui renvoient à différentes conceptions de la hiérarchie. Le rituel de nomination qui fait naître l'enfant dans la communauté réitère moins les principes fondamentaux de l'organisation sociale et symbolique dans laquelle chacun avait

---

<sup>109</sup>Chez les Inesleman, la fonction réinventée du chef au moment de la colonisation rejoint celle décrite par H. Claudot-Hawad (1993f), à savoir celle d'un « protecteur pacifique », d'un « bouclier » qui protège les administrés de la domination par le pouvoir central. Le refus des Inesleman de collaborer au système mis en place par le colonisateur en refusant la corruption qui s'exerce sur le dos des pauvres, leur a coûté par ailleurs très cher au moment de la lutte armée des années 1990. En effet, les nombreuses arrestations arbitraires et autres exactions commises par l'armée nigérienne ont concerné avant tout les Inesleman de l'Azawagh (E. Bernus, 1990a).

sa place assignée d'avance, mais sert directement à la redéfinir au sein d'une communauté en pleine mutation. Du côté des hommes, le septième jour représente une occasion d'établir, de maintenir ou d'élargir de nouveaux réseaux de clientélisme politique et économique. Dans le cadre de la démocratisation qui impose désormais le système électoral importé d'Occident, la cérémonie du « baptême »<sup>110</sup> devient parfois un véritable meeting politique. Les candidats aux élections régionales (pour les mandats aux sièges des députés locaux et, récemment, des postes de maires et de conseillers régionaux) sont obligés de se rendre à la nomination des enfants de leurs partisans, afin de s'assurer leurs voix. La contribution monétaire, qui doit être conséquente de la part d'un homme politique, représente ici un rachat des voix électorales détenues par des personnes influentes auprès de l'administration qui contrôle étroitement les élections. Le nouveau-né joue ici un curieux rôle d'intercesseur...

Les femmes endossent également une fonction importante dans ce processus, car elles doublent la visite des hommes, afin de leur assurer la sympathie des voix féminines. Du côté du père, recevoir la visite d'un homme important au moment de la nomination est un signe de reconnaissance non négligeable. En effet, les hommes qui jouent un rôle politique important sont souvent des hommes issus des chefferies « traditionnelles ». Même si les hiérarchies sont aujourd'hui redéfinies en fonction de critères économiques, ainsi qu'en termes d'influences auprès des instances du pouvoir étatique, le capital d'honneur d'autrefois continue à être opérationnel sur le plan symbolique. Le père du nouveau-né est ainsi honoré de la présence d'un notable qui légitime sa position sociale acquise en dehors du système de l'honneur ancien. Tous les protagonistes gagnent donc à participer aux cérémonies de nomination qui deviennent une occasion privilégiée pour s'affirmer, en tirant simultanément profit des systèmes de valeurs « traditionnel » et « moderne ». Dans ce contexte, la naissance d'un enfant ne sert pas seulement la constitution de liens sociaux entre membres de la société touarègue, mais implique également des ressortissants d'autres groupes ethniques. Dans les villes comme Abalak et Tchintabaraden, les hommes touaregs participent aux dations du noms qui ont lieu chez des fonctionnaires et des grands commerçants d'origine haussa, djerma et arabe qui s'y sont établis, et *vice versa*. Ces participations relèvent d'un même souci politique, car les premiers dépendent des services des seconds, tandis que les

---

<sup>110</sup>Bien qu'il y ait un nom touareg pour désigner la dation du nom, le terme « baptême » en français commence à s'immiscer dans le langage.

seconds ne peuvent étendre leur influence dans ces zones septentrionales du pays sans passer par la médiation des notables qui bénéficient de l'écoute de leurs administrés. La cérémonie de nomination représente dans cette perspective une occasion d'autant plus valorisée qu'elle permet l'échange entre les hommes et les communautés, sans qu'il s'agisse de rencontres explicitement organisées dans cet objectif. De plus, elles assurent naturellement une certaine réciprocité, car la naissance est un événement qui concerne à tour de rôle l'ensemble des hommes.

Certains individus issus de catégories sociales comme celle des forgerons, qui se situaient jusqu'à peu encore en dehors du système de valeur traditionnel, participent aujourd'hui aux jeux de la compétition politique et acquièrent parfois un statut social inédit. Il y a des forgerons devenus haut fonctionnaires de l'État qui organisent des cérémonies de « baptême » représentant une véritable caricature des changements sociaux en cours. Ces personnes ont à la fois les moyens d'organiser de grandes fêtes impliquant tous les notables de la ville et de conserver la liberté de parole et d'action qui sied à leur statut d'artisan. Lors d'une nomination d'un dernier-né, l'un des ces forgerons-fonctionnaires avait organisé une fête accompagnée d'une « guitare » — genre musical inventé par les *išumar* engagés dans la lutte armée des années 80 / 90<sup>111</sup> — sur laquelle des femmes dansaient, comme le font les femmes dans ce milieu. À un moment donné, le forgeron-fonctionnaire en question commença, devant toute l'assistance, à verser des billets d'argent sur l'une des danseuses, conformément à une coutume propre à certaines ethnies voisines. Voyant cela, son beau-frère par alliance (époux de la sœur de l'accouchée) riposta aussitôt en versant de l'argent directement sur le forgeron-fonctionnaire. Celui-ci répliqua en versant à son tour de l'argent sur son beau-frère, les deux s'engageant ainsi dans un potlatch improvisé, « jusqu'à ce que les gens soient obligés de les séparer comme deux chiens enragés. »

---

<sup>111</sup>Depuis la fin de la lutte armée (le 24 avril 1995 pour le pacte de paix officiel côté Niger), la musique révolutionnaire des *išumar* se vide petit à petit de son contenu hautement subversif pour devenir une musique d'agrément que l'on peut même maintenant entendre comme musique de fond dans les spots publicitaires de la télévision nationale ! Les guitaristes jouent souvent aussi dans les meetings politiques touaregs, ainsi qu'à l'occasion des mariages et des nominations organisées dans la capitale Niamey. Il semble que l'on assiste ici à la naissance d'une nouvelle catégorie sociale, celle des musiciens, autrefois inexistante en tant que catégorie distincte. Chez les Touaregs, ce sont les forgerons qui sont, entre autres, musiciens, tandis que dans beaucoup de sociétés subsahariennes, cette fonction est celle des griots.

Le comportement de ces forgerons peut paraître anecdotique, mais il ne renvoie pas moins en miroir le côté déshonorant des nouveaux grands hommes de la société. En ce sens, les forgerons-fonctionnaires renouent avec la fonction de critique qui incombe traditionnellement aux artisans, affichant à la vue de tous le pouvoir de l'argent érigé en valeur première, même si les autres hommes tentent de masquer ce fait en jouant de l'ancien système de l'honneur qui impose la discrétion<sup>112</sup>. Enfin, que penser du fait d'avoir court-circuité la médiation féminine dans cette compétition masculine, en s'arrosant directement d'argent ?

### *Vers une inversion de la logique des genres ?*

Le changement social est également visible dans la manière dont sont exécutés les rites du septième jour. Pour le moment, aussi bien les femmes du milieu nomade, que celles qui résident dans les nouveaux centres urbains habités majoritairement par d'anciens nomades touaregs, continuent à réaliser l'ensemble des rites féminins comme nous les avons décrits et analysés dans ce chapitre. On peut également les observer dans certains quartiers de Niamey, précisément là où les Inesleman, comme les Aytawari n Adghagh et certaines fractions rattachées aux Kel Eghlal, ont réussi à former une enclave territoriale, même si celle-ci est faite de cases de fortune au sein d'un bidonville qui y a pris racine depuis les sécheresses. Partout où les voisins sont majoritairement des Touaregs plus ou moins apparentés entre eux, les femmes continuent à célébrer la naissance comme autrefois. L'on ne peut donc pas observer une rupture suivant que le mode de vie est nomade ou sédentaire, mais tout dépend de la composition sociale de l'espace concerné<sup>113</sup>. Compte tenu du fait que la

---

<sup>112</sup>On peut observer la naissance d'une autre catégorie sociale nouvelle. Il s'agit d'hommes issus de tribus anciennement déclassées qui fréquentent les notables, hommes politiques et commerçants, afin de leur servir d'agent auprès de leurs rivaux. Ces hommes circulent ainsi de fête en fête, de réunions en réunions, afin de rapporter les derniers projets, intentions, appels d'offre etc. moyennant une rétribution financière plus ou moins informelle. Dans L'Azawagh, on les appelle d'une manière significative des « forgerons blancs » (*inadan win mällulnan*). Ils jouent également un rôle important dans les campagnes électorales.

<sup>113</sup>Nombre de campements composés encore de tentes en peaux peuvent être considérés comme plus ou moins « sédentaires », car ils n'effectuent plus les déplacements nomades, mais bougent tout au plus dans un rayon de quelques kilomètres. Dans les milieux urbains comme Abalak, les familles d'un même campement se sont installées les unes quasiment en même temps que les autres, de sorte que certains quartiers du centre reproduisent les compositions des anciens campements. On peut même trouver en ville une plus grande

majorité des artisans vit aujourd'hui dans ces centres urbains où ils cohabitent de nouveau avec leurs anciens maîtres<sup>114</sup>, les rituels de naissance exécutés en milieu urbain sont indéniablement plus « traditionnels » que les rites réalisés en milieu nomade. Si l'on rencontre de nouveau dans les villes des représentantes de toutes les catégories sociales, elles manquent en milieu nomade où elles sont remplacées par d'autres femmes Inesleman. Nous en avons vu un exemple au moment de l'analyse des rites du septième jour. En revanche, lorsqu'une femme mariée à un fonctionnaire ou à un autre homme relativement aisé accouche à Niamey ou dans une autre grande ville du sud<sup>115</sup>, les rites de naissance sont souvent, faute de femmes, négligés. Dans ce cas, il n'y a pas suffisamment de femmes sachant réaliser ces rites et la mère se contente d'appliquer elle-même de l'antimoine sur les yeux et les sourcils de son bébé. La cérémonie féminine comprend en tout et pour tout les visites des femmes voisines, ou épouses des collègues de travail du mari, à qui on sert un repas comprenant la viande sacrificielle. Mais ceci n'engage pas, à l'heure actuelle, une perte irréversible des rites, car la même femme peut accoucher d'un second enfant dans une ville à dominante touarègue, par exemple à l'occasion d'une mutation de son mari dans les régions du Nord. Nous avons ainsi observé, dans une même famille, une cérémonie de nomination sans aucun rite féminin à Niamey, puis une cérémonie complète pour l'enfant suivant à Abalak. Tout dépend donc de l'endroit où se déroule la naissance.

En revanche, l'on constate un changement important dans la chronologie des rites parmi les élites émergentes des villes. La cohabitation plus ou moins durable avec des ethnies voisines dans les grandes villes du sud a abouti, dans certaines familles touarègues relativement aisées, à introduire des modifications au niveau du sacrifice de naissance. En effet, si celui-ci est traditionnellement effectué après le réengendrement rituel du nouveau-né, il peut avoir lieu maintenant très tôt le matin, peu de temps après le lever du soleil, vers 7 heures.

---

densité de parents qui cohabitent que dans les campements nomades qui se vident petit à petit de leurs habitants. Il ne paraît donc pas pertinent, de ce point de vue, d'opposer d'une manière schématique le « milieu nomade » au « milieu sédentaire ». Plus que le mode de vie proprement dit, c'est l'endroit et la composition du voisinage qui permettent ici de faire des distinctions.

<sup>114</sup>Les forgerons ont souvent précédé leurs anciens maîtres sur la voie de la sédentarisation, car ces derniers ne pouvaient plus leur offrir ni travail, ni rémunération.

<sup>115</sup>Il arrive effectivement que la femme ne rejoigne plus la maison de ses parents pour accoucher, mais cela reste pour le moment un phénomène marginal.

Le sacrifice de nomination est dans ce cas précédé d'une lecture de l'*al-fatīḥat* par les notables de la ville, au domicile du père du nouveau-né<sup>116</sup>.

Les pères de famille qui ont adapté ce rite disent qu'ils sont obligés de le faire dès lors que la nomination a lieu en ville : « Dès que le soleil s'est levé, les Haussas sont devant ta porte. Donc, tu es obligé de faire comme eux. »<sup>117</sup> Alors qu'autrefois les pères touaregs n'étaient pas les maîtres de la cérémonie, ils doivent maintenant recevoir les voisins et collègues qui se présentent spontanément à eux le jour de la dation du nom. La coutume haussa veut que le père offre un repas aux hommes qui viennent ainsi accueillir le nouveau-né. Dans les villes du sud où les rites féminins ne sont plus exécutés dans ces circonstances, la viande provenant du sacrifice du nom, égorgé ici par le père lui-même dès la fin de la lecture de l'*al-fatīḥat*, est ainsi consommée par les invités hommes en priorité, dans la matinée. Les femmes qui affluent également très tôt, dès huit heures du matin, reçoivent elles aussi un repas de fête constitué des abats accompagnés de pain et / ou de la viande provenant d'un second animal. Les hommes et les femmes se rencontrent à cette occasion dans deux espaces séparés. Les femmes occupent l'intérieur de la maison, tandis que les hommes se rassemblent en général sous une tente bâchée, spécialement érigée à cet effet devant la concession. La célébration masculine et paternelle de la naissance devient ainsi un événement public qui se déroule dans la rue, fait qui contraste radicalement avec la coutume touarègue où le père brille au contraire par son absence<sup>118</sup>.

<sup>116</sup>L'*al-fatīḥat* (« l'Ouvrante ») est la sourate qui ouvre le Coran.

<sup>117</sup>Entretien avec T., quadragénaire des Kel Eghlal, août 1996.

<sup>118</sup>On peut noter ici une autre différence considérable entre les coutumes touarègues et celles des autres groupes ethniques. Le sacrifice de la *tafaskay*, par exemple, est exécuté chez les Touaregs à l'abri des regards extérieurs. Cette coutume est à l'heure actuelle encore observée dans les villes touarègues. En revanche, chez les Haussas, ainsi que chez les Touaregs d'Agadez, fortement influencés par la culture haussa, chacun égorge son animal dans la rue, à la vue de tout le monde. Cette coutume est fortement désapprouvée par les Inesleman de l'Azawagh, car elle relève selon eux d'un comportement vaniteux contraire à l'esprit de l'islam. Par contre, à Abalak, l'on peut maintenant observer des pères de famille qui ne confient plus les parts de viande provenant de leur animal personnel aux femmes, afin que celles-ci les redistribuent en aumône, mais qui conservent la carcasse entière pour la faire préparer en méchoui. Celui-ci est ensuite consommé par les hommes qui viennent en visite. Parfois, le père de famille les invite explicitement pour une consommation conjointe de la viande. Le sacrifice de la *tafaskay* commence ainsi à revêtir une autre signification et participe à la constitution des nouveaux liens sociaux, comme c'est le cas pour le sacrifice

Les hommes touaregs qui ont adopté cette façon de faire l'ont par la suite introduite dans des villes comme Abalak et Tchintabaraden. Dans cet espace urbain, la nomination a en revanche toujours lieu chez la mère de l'accouchée, de sorte que la lecture de l'*al-fatihat* dans la maison du père représente un rite dissocié du sacrifice de naissance qui se déroule encore dans l'enceinte de la maison des parents de l'accouchée, après les rites féminins de la matinée<sup>119</sup>. Dans ce cas, ce n'est pas le père de l'enfant qui égorge l'animal, mais toujours l'oncle maternel. Mais, à Tchintabaraden, nous avons déjà observé un cas de figure où le père s'est rendu le jour de la cérémonie de nomination auprès de la maison de ses beaux-parents, afin d'y organiser une lecture de l'*al-fatihat*, puis une invitation qui s'est déroulée dans une cour adjacente, séparée de la maison des beaux-parents par un mur. Dans ce cas précis, l'oncle maternel avait égorgé l'animal immédiatement après la lecture coranique, malgré la présence du père. La carcasse de l'animal a été, elle, préparée plus tard dans la matinée, après les rites féminins, en suivant le mode de division traditionnelle décrite plus haut. Un second animal a été égorgé pour les invités du côté du père.

L'on assiste ici à un changement qui modifie profondément le rituel du septième jour, car il inverse la temporalité des rites féminins et masculins. Compte tenu de la place précise qu'occupe le sacrifice dans l'ensemble des rites, cette inversion déstructure l'ensemble du rituel. Il sépare les rites féminins et le sacrifice du nom, articulés auparavant dans une suite logique pour former un tout cohérent. Ainsi extirpé de son contexte rituel, et même si ce n'est pas le père qui sacrifie directement, le sacrifice de naissance commence à représenter avant tout une affirmation de la paternité indépendamment des rites féminins. Par ailleurs, dans le cadre de la nomination en question, l'un des hommes (considérés comme un « forgeron blanc »), avait crié à haute voix le nom du nouveau-né aux hommes venus faire la lecture de l'*al-fatihat*, aussitôt le sacrifice réalisé<sup>120</sup>. Si ce comportement paraît encore choquant dans la plupart

---

de naissance. Il est intéressant de remarquer que cette appropriation masculine du sacrifice de la *tafaskay* associe l'adoption du mode de cuisson typiquement masculin qu'est le rôti.

<sup>119</sup>Il faut souligner, à nouveau, qu'à Abalak, ce ne sont pas toutes les familles qui ont adopté cette lecture, mais seulement certaines familles que l'on peut ranger du côté des nouveaux riches. Dans les milieux issus de l'élite religieuse, l'*al-fatihat* n'est pas observée. L'on peut considérer cette lecture comme l'expression d'une autre façon de pratiquer l'islam qui sert ici « à se montrer ». Cette façon est désapprouvée, même si les hommes issus de la noblesse religieuse y participent, afin de ne pas froisser les sensibilités.

<sup>120</sup>Nous avons constaté cette annonce publique du nom dans plusieurs nominations en ville, y compris devant les femmes.

des familles, il ne révèle pas moins une affirmation de plus en plus officielle de la paternité.

Dans cette perspective, l'on peut se demander si les rites féminins ne risquent pas, à terme, de se vider de leur contenu<sup>121</sup>. En effet, que penser aujourd'hui de ces rites qui font naître l'enfant à l'image du corps social et du cosmos, alors que la société est plongée dans un monde en pleine mutation ? Quelles valeurs les femmes peuvent-elles bien encore transmettre, alors que sur le plan social et économique, elles perdent petit à petit leur statut et leur autonomie ? Les rites changent, parce que les logiques sociales changent. Ces changements montrent combien ces rites participent à la construction des identités et la manière dont ils posent la question fondamentale de la reproduction de la société, fondée jusqu'ici sur la complémentarité entre le féminin et le masculin. Alors que la présence multiséculaire de l'islam n'a au fond pas changé les logiques des genres qui offrent une place privilégiée aux femmes chez les Touaregs, il n'est pas exclu que les logiques qui se tissent en confrontation aux nouvelles altérités ne leur accordent à terme qu'une marge où elles seraient peu à peu réduites à des figures subalternes. L'avenir nous le dira, mais, comme le dit le proverbe : « Qui fait ce que son père n'a pas fait, verra ce que son père n'a pas vu » (*i yəgan a wər iga ši-s, ad inəy a wər inəy ši-s*).

---

<sup>121</sup>Lors de la nomination du dernier né d'un grand notable d'Abalak issu de la famille de l'imam, deux personnalités politiques étaient spécialement venues de la capitale. L'une d'entre elles, un homme, avait amené son épouse. L'autre personnalité était une femme. Comme ils sont arrivés très tôt dans la matinée, conformément à la coutume haussa, les deux femmes se sont retrouvées sous la *tafala* de l'accouchée au moment où s'y déroulaient les rites féminins. Cette situation était quelque peu embarrassante, car aucune femme touarègue qui n'est pas une parente très proche de la famille n'aurait eu l'idée de faire irruption à ce moment afin de saluer l'accouchée et son bébé. Ces femmes étaient visiblement très gênées devant ces rites qu'elles ont sans doute découverts par la même occasion et cherchaient auprès de nous, qui étions l'autre étrangère incongrue, quelques regards complices. D'un autre côté, la grand-mère maternelle du nouveau-né n'arrêtait pas de nous chuchoter des commentaires sur la tenue vestimentaire des hôtes, couvertes de bijoux d'or, et de nous expliquer que ces rites n'étaient qu'une tradition des Touaregs, comme si elle devait, à la présence de ces riches citadines incarnant la « modernité », s'en justifier.



# Conclusion

## *Au commencement la femme*

La logique symbolique qui se dessine à travers l'ensemble des analyses proposées dans cette thèse forme un tout cohérent, articulé autour d'une dialectique entre la conjonction et la disjonction du féminin et du masculin, sous l'égide de la femme. Afin de mieux saisir cette logique dans sa globalité, nous allons procéder, en guise de conclusion, à une lecture transversale des principales analyses précédentes. Cette façon de procéder souligne de nouveau la difficulté inhérente au caractère linéaire du discours anthropologique, accentué encore par la nature du sujet, car la naissance engage au respect d'une certaine temporalité.

La fonction procréatrice, au sens biologique du terme, ne constitue qu'un aspect de la fonction créatrice de la femme touarègue qui représente l'élément englobant dans ce système. Cette fonction, qui la lie directement au sacré des origines, s'exprime dans de nombreux domaines, en commençant par les représentations et les pratiques qui renvoient à l'idée d'une Création originelle étroitement liée à la Parenté. Nous l'avons rencontrée à travers les métaphores de la tente-matrice et de l'outre-utérus qui représentent l'une des facettes de l'espace protecteur inviolable constituant le domaine de l'intérieur féminin. Ces métaphores font référence à une mythologie berbère et méditerranéenne très ancienne (l'égide d'Athéna faite en peaux de chèvre...) qui trouve vraisemblablement un écho dans le concept de *rahim* dont parle le Coran pour désigner la Parenté (E. Conte, 2000). Les annexes foetales, comme le placenta et le cordon ombilical, exclusivement formées à partir du sang féminin nourricier résultant d'une transformation de la semence de la femme, sont désignées par des termes bâtis sur la même racine que le mot de genre féminin *temet* désignant la parenté en général. Chez les Touaregs de l'Adagh, l'on trouve la même association (*tamat*, « la femme » (*tantut* chez les Touaregs de l'est), *temit*, « la matrice », « le noyau central », C. Figueiredo-Biton, 2001 : 468). Le père de l'enfant participe en droit à la fonction nourricière du sang par l'inter-

médiaire de la nourriture fournie à l'épouse, mais cette nourriture n'entretient en définitive qu'une réserve nourricière acquise durant les années de gavage qui aboutit à l'apparition des menstrues.

Nous avons ensuite retrouvé la même association entre la femme et la Création originelle sur le plan du tannage transformant une peau animale putrescible en un cuir imputrescible, puis sur le plan de la transformation, par battage, du lait en beurre et en lait caillé dans des contenants en peaux<sup>1</sup>. Ces activités exclusivement féminines renvoient à la fabrication mythique des enfants, ainsi qu'à l'idée d'une « parthénogenèse » mise en scène par les mythes d'origine qui font naître la société du commerce des femmes avec des êtres surnaturels. Si les Inesleman de l'Azawagh ne font pas explicitement allusion à ces mythes, puisqu'ils se réfèrent à des ancêtres fondateurs masculins descendants du Prophète, ils réintroduisent la même idée à travers la figure de Fatima, sa fille. Celle-ci apparaît comme une figure canonique de la femme d'honneur à laquelle les femmes attribuent la maternité des rites de naissance qui ré-engendrent symboliquement l'enfant en l'absence des hommes. En fait, les ancêtres masculins renvoient davantage à un temps historique et généalogique (Afalawas d'In Teduq, Assha, Alfaruk Waw), sources des identités consubstantielles conçues en termes de transmission du sang masculin. Cependant ce sang est aussi, voire surtout, le véhicule de l'*alḥurma*, le sacré inviolable des origines, transmise par la fille du Prophète en l'absence de frères. Dans les mythes fondateurs des Ayytawari, cette Mère des origines est de plus doublée d'une ancêtre royale féminine, la princesse de Kisra, qui n'est pas sans rappeler les reines touarègues des temps premiers, qui portent des noms comme Tin Hinan (« celle des tentes ») ou Taghaydat (« la chevrette »). De plus, n'oublions pas ces femmes-ancêtres transmettent, par l'intermédiaire de leur lait, une langue berbère sacrée de l'islam.

Sur ce même plan du lait on retrouve, parallèlement aux représentations qui font de cette substance du corps une substance bisexuée résultant de la transformation du sang de ressemblance issu de la fécondation, des représentations qui présentent le lait comme une substance féminine générée par le sentiment de compassion *taḥanint*, sans passer par une grossesse. La sécrétion mammaire *azanza* traduit également ce sentiment féminin par excellence, lié à la notion de protection et localisé d'une part dans le foie, qui est aussi le

---

<sup>1</sup>L'on peut ajouter la fabrication de fromages secs à partir du lait caillé, activité également féminine chez les Touaregs de l'Azawagh, léguée aux femmes d'origine servile.

siège de l'affection maternelle, et d'autre part dans le cœur où il est associé à la générosité chez la femme. En tant que substance vitale et spirituelle, le lait nourrit l'âme-souffle et contribue à façonner cette âme chez le nouveau-né. Sur ce plan, nous avons vu que la montée de lait est favorisée par l'ingestion de jus de viande sans sel, issu du premier sacrifice de naissance offert par le frère de l'accouchée. Cette pratique établit une alliance avec les génies qui véhiculent également des forces vitales de l'univers et associe le frère à l'engendrement de l'enfant par le lait qui prend le relais du sang nourricier intra-utérin. Les allaitements non maternels, rituels, co-nourriciers ou simplement affectifs, par des femmes de catégories sociales diverses, constituent des parentés de lait formelles et informelles. La société touarègue conserve dans une certaine mesure le versant positif de l'allaitement en tant qu'élément constitutif des liens sociaux, contrairement à l'islam qui codifia la parenté de lait en ne retenant que son versant négatif par le biais des prohibitions matrimoniales qui en découlent. Ces prohibitions, dont F. Héritier (1994) a démontré qu'elles ont pour objectif d'empêcher la consolidation des apports allogènes (masculins, mais sans doute aussi féminins) dans l'identité consubstantielle chez les Arabes, ne sont pas retenues de façon absolue par les Inesleman. Ceux-ci valorisent au contraire les apports d'autrui qui participent structurellement à la construction de la personne dans ses composantes physiologiques et spirituelles. Sur le plan de la parenté, cette valorisation renvoie au principe d'*əzzuwəy* basé sur le principe d'une identité plurielle.

Enfin, à l'occasion de la nomination du septième jour, les femmes représentatives du corps social font naître l'enfant à l'image du cosmos par l'intermédiaire des rites, dont le premier bain et le tatouage du front du nouveau-né. Elles appliquent le dessin du sablier avec de la moelle contenue dans la patte antérieure droite de l'animal et inscrivent sur le front la destinée de l'enfant, soulignant de nouveau les liens privilégiés que les femmes entretiennent avec le monde invisible, entre autres par l'intermédiaire de la divination pour laquelle l'omoplate rattachée aux pattes antérieures est l'un des supports chez les Touaregs. Le rite d'*abbadilum* renvoie au rite cosmique du nouvel an berbère, nuit qui détermine la destinée des hommes et assure la bonne marche de l'univers. Le pouvoir procréateur des femmes est ici associé à la création et à la régénération du cosmos et traduit la capacité des femmes à conjoindre le Masculin et le Féminin. Cette capacité est inscrite dans le traitement rituel du corps, notamment par l'intermédiaire de la coiffure des femmes adultes représentant l'unité conçue à l'image du territoire, de la confédération et de la

totalité de l'univers. Elle renvoie à la permanence et à l'inaltérabilité du sacré et est pensée sur le modèle de l'opposition complémentaire du masculin et du féminin (symbolique du chiffre cinq). Cette opposition complémentaire renvoie chez les Inesleman aux frères et sœurs nés du Prophète, comme le montre le rite d'application de l'eau du lavage de la chevelure féminine à l'issue des menstrues, ainsi que l'application des graines de mil représentant la chevelure du nouveau-né ayant poussé dans l'utérus.

L'ensemble de ces représentations renoue avec l'idée de la prééminence du féminin chez les Touaregs, dont l'organisation sociale et symbolique est structurellement fondée sur le couple frère-sœur qui doit, pour éviter l'inceste, s'allier avec l'altérité visible (époux «étrangers» comme géniteurs biologiques) et invisible (génies comme géniteurs spirituels) afin de se perpétuer. L'idée selon laquelle le féminin précède le masculin se retrouve également dans la féminisation du nouveau-né garçon qui doit d'abord être reconnu comme un enfant de la sœur avant d'être l'enfant de son père, par l'intermédiaire des pratiques sacrificielles instaurant le frère de l'accouchée comme géniteur spirituel grâce à l'entremise des génies. Tout se passe comme si l'être humain était d'abord de nature féminine, puis se distingue ensuite suivant le sexe qui lui est attribué.

La détermination du sexe, transmis parallèlement de la mère à la fille et du père au garçon, dépend, quant à elle, de la plus grande force ou de la plus grande rapidité de la semence de l'un ou de l'autre géniteur. Cependant, il ne s'agit pas simplement de «s'imposer», mais de parvenir à se nicher en premier dans l'*ebawel* de l'utérus, autre métaphore de l'espace protecteur féminin sans lequel aucune vie n'est possible (H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1987). La course entre les semences maternelle et paternelle est imagée sur le mode de la compétition à l'image de la «conquête du vide» (traversée de la matrice), qui seule permet de prendre une longueur d'avance sur l'Autre afin d'assurer la prolongation de Soi. Dans le langage de l'honneur, c'est en revanche une logique de la parité qui est mise en avant, car la détermination du sexe dépend de la patience et de l'honneur des géniteurs respectifs. La naissance souhaitée d'enfants des deux sexes reflète le respect mutuel des parents et renvoie au couple frère-sœur, matrice primordiale qui nécessite des enfants des deux sexes pour se reproduire.

Compétition et parité, égalité et hiérarchie, sont deux principes qui découlent du principe structurel de cette logique symbolique orientée vers la recherche d'un équilibre qui n'est cependant jamais statique. La reproduction de Soi se fonde sur l'idée d'une opposition complémentaire entre le masculin

et le féminin, où l'Autre doit, sans se confondre, être au plus proche de Soi. La distinction des sexes pensée en référence au couple frère-sœur opère dans cette logique comme une différence minimale aux frontières de l'identique. Cette conception semble se situer, au-delà de la société touarègue, dans la droite filiation des cosmogonies bi-sexuées anciennes, comme celle des anciens Égyptiens (Isis-Osiris) ou encore celle des Iraniens au temps du mazdéisme. Citons à cet endroit un texte de C. Herrenschmidt (1994) consacré au mariage incestueux qui renvoie dans cette société antique à différents mythes fondateurs, dont celui qui met en scène le couple frère-sœur primordial Maysha et Mayshani. Le mariage incestueux entre le frère et la sœur produit, d'après certaines versions du mythe, plusieurs couples de frères-sœurs jumeaux. C. Herrenschmidt (1994) se demande dans son article pourquoi le couple primordial donne naissance à des jumeaux sexuellement différents. Elle montre que la naissance de jumeaux de sexes opposés résulte en fait d'une équivalence des semences féminine et masculine, « produisant des créatures qui sont remarquables en leur équilibre des contraires » (p. 123). De ce fait, ils sont les mieux indiqués pour assurer l'équilibre de la société et du cosmos<sup>2</sup>. De plus, en Iran ancien, la connaissance est le fruit de l'union harmonieuse entre « l'intelligence intuitive » et « l'intelligence acquise par audition », la première étant féminine, la seconde masculine. Cette vision du monde rappelle celle des Inesleman, y compris sur le plan de la notion de personne, car nous avons vu que la conscience résulte de l'intégration des deux âmes au moment de la naissance, l'une étant le support des émotions et de la sensibilité, l'autre permettant la perception comme condition fondamentale du libre arbitre<sup>3</sup>. L'équilibre entre les deux facultés de l'âme n'est assuré qu'à partir du moment où l'enfant a une mère *et* un père, c'est-à-dire qu'il est le fruit d'une conjonction du féminin *et* du masculin, d'où la condamnation des enfants nés « sans père ».

En comparant la société iranienne antique avec celle des Touaregs, l'on pourrait penser que nous ne faisons là qu'un rapprochement hasardeux entre deux sociétés très éloignées dans le temps et dans l'espace. Mais compte tenu de la logique symbolique que nous venons d'esquisser, et sans oublier le fait que les Aytawari placent leurs origines en Perse ancienne, il y a matière à s'interroger. Citons, pour mieux s'en convaincre, la réponse que nous fit un

---

<sup>2</sup>L'on doit par ailleurs s'interroger sur les raisons symboliques qui font des petits-fils du Prophète des jumeaux de sexe masculin identique !

<sup>3</sup>Rappelons que l'émergence de la conscience se produit au moment où l'Ange de la mort chuchote son destin mortel à l'oreille de l'enfant.

vieux Aneslem Kel Eghlal quand nous lui avons demandé si l'humanité issue d'Adam et Eve n'était pas inéluctablement née d'un inceste :

« L'humanité n'est pas née d'un inceste. Le couple originel donna naissance à plusieurs couples de jumeaux de sexe opposé qui se sont mariés non pas directement entre eux, mais les sœurs ont épousé les frères des autres et réciproquement. »<sup>4</sup>

Cette réponse, qui se réfère à la tradition islamique de Caïn et Abel puisant dans ces mêmes cosmogonies antiques, nous semble très illustrative du fonctionnement du système de parenté et d'alliance, tel qu'il apparaît à travers nos analyses conjointes de la transmission des identités, consubstantielles et spirituelles, et des rites relatifs à la naissance. D'une manière générale, la symbolique touarègue du couple frère-sœur, associée à l'idée d'une reproduction au plus proche, mériterait d'être creusée davantage au sein d'une analyse comparative de sociétés anciennes et contemporaines autour de la Méditerranée et du Proche-Orient.

#### *Fondements symboliques de la parenté et de l'alliance*

La transmission du sang de l'ancêtre, porteur de l'*alḥurma* de Fatima, se fait indifféremment par l'intermédiaire des médiations féminines et masculines au sein d'un tissu de parenté cognatique résultant des mariages conclus dans la *tamikka*, c'est-à-dire avec l'ensemble des cousins proches (proximité statutaire définie en termes de proximité consanguine). Le concept des « sorties », permettant de cumuler du sang identique en passant par des chemins variés, se fonde sur une lecture cognatique des généalogies qui aboutit en définitive à comptabiliser le nombre de voies rattachant un individu aux frères et sœurs issus de l'ancêtre de référence. De même, le code onomastique peut conduire à une redistribution des noms d'une fratrie à l'ensemble des cousins germains, tout en étant parallèlement des noms hérités d'ancêtres du « dos » paternel et / ou du « dos » maternel. Pour ces raisons, nous avons qualifié ce système de système qui fonctionne symboliquement au plus proche de l'inceste, au point où le voile féminin doit intervenir afin de créer une distance entre les « frères » et les « sœurs » (cousins proches) et les transformer en alliés potentiels. Les prohibitions de l'inceste (concernant les pères et les mères classificatoires, les frères et sœurs réels) ne semblent pas se fonder sur la crainte absolue d'un excès d'identique, car elles permettent en corollaire de cumuler davantage de

---

<sup>4</sup>Entretien avec A., septuagénaire des Kel Eghlal, à Abalak, le 3 septembre 1998.

parts de sang de l'ancêtre que ne le ferait une alliance entre un frère et une sœur réels. En effet, selon le calcul cognatique des « sorties », un inceste frère-sœur n'offrirait en définitive que deux « sorties vraies ». Dans cette perspective, l'inceste est en lui-même dépourvu d'intérêt, tandis que les prohibitions de l'inceste garantissent la possibilité de la perpétuation de Soi grâce à l'intégration de l'Autre, et instaurent par la même occasion celui-ci comme une part indispensable de Soi. La logique de l'alliance se définit en termes d'ouvertures et de fermetures qui garantissent la dynamique du système, fondé sur l'idée de transformer les autres en « germains », c'est-à-dire en proches aussi identiques à Soi que possible. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de reproduire un couple frère-sœur primordial, mais de multiplier la fratrie, comme dans le mythe d'Adam et Eve qui donnèrent naissance à l'humanité qui formait à l'origine une seule *tamikka*. Il importe de resserrer les liens comme les fibres d'une natte, celle-là même dans laquelle s'enveloppent les femmes lorsqu'elles sont confrontées à l'altérité. Dans cette perspective, la natte n'est pas le signe d'une exclusion de la femme du domaine de l'extérieur, mais représente au contraire la prolongation de la tente à l'extérieur, comme le mariage au plus proche étend les frontières du groupe (« dos ») vers celles des autres. De même, le geste de dissimulation par l'intermédiaire du voile féminin reconnaît l'Autre comme un pair (égalité de statut, idéal de l'isogamie) et signale ainsi un rapprochement possible. Cette possibilité se traduit concrètement par des visites nocturnes qui représentent un pan de l'hospitalité féminine envers les hommes.

Cependant, les stratégies d'inclusion de l'Autre risquent dans l'absolu de produire les mêmes effets que l'inceste, à savoir l'indifférenciation qui reviendrait finalement à effacer la distinction des sexes se situant au cœur du système. D'où la nécessité de réinstaurer la différence, par l'intermédiaire des alliances privilégiées avec des personnes issues d'un autre ancêtre de référence équivalent en honneur (*alḥurma*) et en statut (mariages dans l'*asakku* qui finit cependant par se confondre avec la *tamikka*). On peut de nouveau citer la métaphore de la natte qui est faite de fibres entrecroisées, ou de tiges d'*afazo* et de liens en cuir formant respectivement la chaîne et la trame. Chez les Kel Eghlal et les Aytta-wari Seslem, la meilleure alliance est ainsi celle qui permet de cumuler au sein de la descendance de multiples « sorties » des ancêtres de référence des deux tribus (principe d'*əzzuwəy*). L'identité statutaire d'un individu est le résultat de l'ensemble des alliances conclues par ses ascendants et ses ascendantes maternelles et paternelles. Chaque mariage modifie ainsi les frontières entre Soi et l'Autre et instaure des relations de compétition en termes d'identités

consubstantielles (notion de force relative au nombre de « sorties » / parts de sang accumulées) à partir du moment où la lecture cognatique des généalogies sert à définir l'identité consubstantielle des « dos » respectifs.

Ces lectures idéologiques de la parenté jouent en fin de compte sur les deux modèles de représentations structurellement inscrits dans la relation frère-sœur. En tant que germains dont les semences transmettent, comme dans le couple primordial dans les mythes iraniens, les identités consubstantielles de façon équivalente, l'alliance au plus proche de Soi renvoie à un idéal communautaire et se rapporte à la source originelle de l'*alḥurma* transmise par la fille du Prophète. Cet idéal communautaire correspond dans son référent islamique à la *umma*, la communauté des croyants, terme qui est vraisemblablement issu du mot arabe *umm* désignant la mère (W. Robertson Smith, 1885). Dans son acception touarègue il est finalement très proche du concept d'*ebawel* désignant un groupe de descendance issu d'une même mère et que les Inesleman définissent, certes, en référence au « dos », mais en concevant celui-ci non pas comme un groupe de filiation unilinéaire, mais comme une unité parentale cognatique incluant les descendants d'un ensemble de germains. De même, on peut rapprocher les notions touarègue et arabe de *taḥanint* et de *raḥim* qui connotent toutes les deux l'idée de la compassion féminine. Ils se réfèrent à la Maternité et à la Parenté originelle, raison pour laquelle A. Chouraqui (1990) traduit le premier verset du Coran *bismillāhi-r-raḥmāni-r-raḥim*, habituellement rendue « Dieu le Clément, le Miséricordieux », par la formule « Dieu le Matriciant, le Matriciel ». Par ailleurs, dans les traductions orales du Coran en *təmajəq*, « Dieu » est, entre autres, traduit par le terme *aməḥḥenən* appartenant au même champ sémantique que le terme *taḥanint*. Chez les Touaregs, le concept de *taḥanint* se rapporte à l'idée de protection féminine au sein de la tente-matrice, conçue comme un espace sacré inviolable. La fonction englobante de la femme, porteuse de l'enfant et créatrice de parenté, fait penser à l'image de la « Vierge de Miséricorde », issue de l'iconographie chrétienne d'origine byzantine, où la Mère de Dieu protège l'humanité sous son manteau et inspire la compassion grâce à la maternité divine. C'est de cet ensemble de représentations que découle également l'idée selon laquelle le lait est généré par la compassion et constitue une nourriture spirituelle, porteuse de l'âme-souffle chez les Touaregs. Cette idée renvoie vraisemblablement à des traditions très anciennes, car le lait constitue une substance divine par excellence dans un grand nombre de religions du Proche-Orient antique (M. Meslin, 1994), comme l'attestent, entre autres, l'iconographie égyptienne d'Isis allaitant Ho-



rus, dont la figure de *Maria lactans* est héritière. M. Mesclin (*op. cit.*) cite un *hadith* montrant que le lait est également lié à la Connaissance absolue en islam. Cette idée déclinée au féminin transparait chez les Touaregs dans l'allaitement rituel du nouveau-né par une femme d'honneur, allaitement qu'on peut éventuellement rapprocher de l'allaitement de Pharaon par une nourrice symbolique au moment de son intronisation (Leclant, J., 1960). Cet allaitement rituel fait pendant au frottement du palais avec une datte mâchée par un savant, illustrant les rapports différents, mais complémentaires, que les hommes et les femmes entretiennent avec le sacré. Étant directement liées au sacré parce qu'elles incarnent l'origine, les femmes peuvent se passer du « Verbe », comme le montre, entre autres, le rite d'initiation du gavage qui est étroitement lié à l'éducation de l'esprit et au développement de l'intelligence. Chez les Inesleman les hommes ne peuvent, quant à eux, faire l'économie des Textes pour accéder à la Connaissance et devenir des hommes dignes de ce nom.

L'autre modèle de la parenté inscrit dans la relation frère-sœur met l'accent sur la distinction des sexes et est de ce fait source de hiérarchie. Ceci transparait dans les théories de la fécondation à travers le motif de la compétition entre la semence féminine et le sperme masculin. Cette compétition renvoie à l'opposition entre les lignées « maternelle » et « paternelle », qui prend la forme d'une opposition « classique » entre « fils » et « neveux » chez les Kel Eghlal et les Aytawari Seslem. Ces derniers apparaissant dans les familles proches de l'imamat davantage (mais pas exclusivement) comme des « donneurs » de femmes et forment ainsi le « dos » (*ara*) qui a engendré les Kel Eghlal. Bien que les deux tribus se définissent comme des groupes de descendance issus d'ancêtres masculins « frères », l'on constate de nouveau qu'elles constituent des unités de parenté cognatiques conçues en termes d'oppositions complémentaires : on est en fin de compte Kel Eghlal grâce aux Aytawari Seslem et *vice versa*. La compétition entre les « dos » renvoie aux effets structurels de l'alliance productrice de hiérarchie que l'on pourrait définir, à partir du moment où l'alliance est associée à l'idéal de l'isogamie et au refus de l'hypogamie féminine, comme le résultat d'un accès inégal aux femmes, suivant la distance à laquelle l'Autre se tient par rapport aux frères. Dans ce système où la femme incarne le sacré des origines et représente la clé de voûte de la reproduction de la société fondée sur le couple frère-sœur, elle ne peut être définitivement « donnée », mais semble « partagée » entre les hommes, comme le suggère P. Bonte (2000b). Ceci transparait à la fois dans l'exigence de l'honneur masculin vis-à-vis des femmes et dans le système rituel relatif à la nais-

sance et aux rites qui ponctuent le cycle de vie féminin. La femme se situe « naturellement » du côté de la vie, tandis que les hommes sont associés à l'altérité dangereuse mais nécessaire. De ce fait, ce sont les hommes, et non pas les femmes, qui représentant une menace potentielle pour la pérennité de la vie, comme en témoignent, entre autres, les multiples représentations et pratiques autour de la force génésique féminine (« préserver le dos » par l'intermédiaire d'une sexualité conjugale canalisée, responsabilité du mari dans l'échec procréatif et les complications à la naissance...). Le respect de l'épouse ne relève pas seulement du respect de la femme en tant que « femme-abri » et « femme-pilier » qui assure la continuité de la vie, mais aussi du respect de la sœur du beau-frère. L'accouchement et les rites relatifs à la réclusion post-partum représentent une occasion privilégiée pour réinstaurer la primauté de la relation frère-sœur sur la relation homme-femme. La distinction du masculin et du féminin opérée, parallèlement à l'alliance établie avec les génies, par l'intermédiaire de la séparation de l'épouse de son mari, du régime dissocié de l'accouchée réactualisant le gavage, des rites afférant à la coupe de cheveux du nouveau-né..., souligne non pas le danger du pouvoir de procréation féminin, mais réitère au contraire ce pouvoir qui est au fondement de la société. De ce fait, le statut du sang féminin est radicalement différent du statut attribué à cette substance de vie dans les sociétés qui fondent leur organisation sociale et symbolique sur le primat du masculin (identité de sexe sur le modèle de la relation frère/frère dans les sociétés arabes) et qui mettent l'accent sur le caractère impur et polluant des menstrues et des lochies. Les rites relatifs à la réclusion post-partum, qui fonctionnent sur le mode de la disjonction du féminin et du masculin et instaurent en corollaire l'alliance avec l'altérité invisible, participent à la réaffirmation du primat de la relation de germanité sur celle de l'affinité. Ce fait est concrètement mis en scène par la nécessité de renouveler la cérémonie de mariage à l'occasion de chaque reconduite de l'épouse dans le campement du mari, notamment au moment des relevailles. Tout se passe comme s'il fallait à chaque fois recréer l'ordre des origines, fait qui s'exprime également à travers la cérémonie d'*azalay* elle-même.

### *Parenté, corps et rituels*

Le rituel d'inversion des hommes chargés de conduire l'épouse dans le campement du mari bafoue les valeurs de l'honneur et de la religion, afin de réaliser la « séparation » de l'épouse qui reste conceptuellement rattachée à son groupe. Afin de saisir ce rituel dans toute sa profondeur, il faudrait procéder

à une analyse systématique des rituels touaregs, travail que nous nous proposons de mener ultérieurement, en formulant d'ores et déjà quelques hypothèses. Le rituel des *kəl ilagatan* doit à notre avis être rapproché des pratiques «carnavalesques» que l'on rencontre dans les anciens rites agraires berbères célébrant des temps charnières de l'année solaire, et dont les racines semblent remonter à l'Antiquité (au rite des Saturnales, par exemple). Ces mascarades se retrouvent dans différentes sociétés berbères, notamment celles du Maroc, au moment de l'*ašura* (10<sup>e</sup> jour du mois *moḥarram*), et parfois au moment de la *tafaskay* célébrée vingt jours avant le premier du mois *moḥarram* (A. Hammoudi, 1988). Chez les Touaregs de l'Air elles sont pratiquées à l'occasion de la fête du Biannou à Agadez (proche de l'*ašura*). La fête islamique d'*ašura* a visiblement intégré des rites préislamiques que N. El Alaoui (2001) met en rapport avec le rite du solstice d'été (proche des feux de la St-Jean en Europe). En renversant l'ordre, il s'agirait de recréer le chaos originel, afin de recréer le cosmos et d'en assurer l'équilibre au moment où le soleil inverse son cours. L'on peut ainsi formuler l'hypothèse selon laquelle cette mascarade a été transférée sur le rite du mariage chez les Touaregs de l'Azawagh, vraisemblablement parce que sa signification de renouveau à l'image du cosmos, au sein d'une conception cyclique du temps, se prête bien à la signification du mariage, car dans cette société, chaque alliance matrimoniale est considérée comme la construction potentielle d'une nouvelle «Tente», soulignant là encore que la femme est toujours potentiellement une femme des origines. C'est ce qui transparaît également dans l'analogie qui est faite entre le «mariage au dehors» (*ayerəf*) et une natte en cours de confection, ainsi que dans l'idée du «partir sans quitter» exprimée par l'intermédiaire de la natte de sortie dans laquelle s'enveloppent les femmes en transportant ainsi un mobilier domestique minimal avec elles.

Chez les Touaregs, il faut également signaler que les mariages sont majoritairement célébrés durant la transhumance de l'hivernage (saison des pluies entre juillet et septembre) qui est, comme son nom *tənəkert* («la résurrection») l'indique, qualifiée de temps du renouveau par excellence. Comme nous l'avons mentionné, cette transhumance nommée «cure salée» en français est considérée comme extrêmement bénéfique pour les humains et les animaux. Elle est accompagnée par des ablutions à l'eau salée et par des ingestions d'eau salée censées purifier et libérer le corps et l'esprit de tous les maux accumulés durant le cycle nomade précédant. Ce fait permet de rapprocher la «cure salée» du rite berbère d'*awussu* (A. Louis, 1990; L. Serra, 1990). En effet, le rite très

ancien d'*awussu*, pratiqué déjà par les Zouara ibâdites de Tripolitaine, revêt la même signification et consiste en des baignades des hommes, des femmes et des animaux domestiques dans l'eau de mer (ou dans des sources, parallèlement à l'absorption d'eau salée). Il fut en revanche condamné par les Arabes qui y voyaient une « pratique licencieuse » dans le cadre de leur lutte contre les Berbères ibâdites, et qui fut aussi l'un des motifs invoqués contre les habitants d'In Teduq, « la ville des Ibarkorayan / Aytawari ». Pour les Berbères, ce rite représente un remède puissant contre les génies qui craignent le sel, et assure fécondité et mariage aux jeunes femmes<sup>5</sup>. Dans cette perspective, la « cure salée », comme temps favori des mariages, pourrait bien représenter une conjonction avec l'altérité visible / disjonction avec l'altérité invisible, alors qu'au moment de la naissance et du post-partum, l'on constate le mouvement inverse. Les rites pratiqués au moment de la naissance, notamment le tatouage du front du nouveau-né, intègrent, quant à eux, des rites berbères cosmiques relatifs au solstice d'hiver, quand le soleil s'apprête à renaître dans le ciel. C'est un vaste champ de recherche qui se dessine ici, et qui consisterait à voir systématiquement, à partir de la clé de lecture du masculin et du féminin, comment les rites de passage et autres rituels touaregs s'articulent au cycle du nomadisme et à la cosmogonie, et quelles sont les relations qu'ils entretiennent avec l'organisation symbolique et sociale de la société et la construction des identités<sup>6</sup>. Les résultats de cette thèse encouragent à poursuivre cette voie qui souligne les correspondances entre le corps biologique, le corps social et le corps cosmique. Ils montrent l'intérêt qu'il y a à associer l'analyse des rites aux analyses conjointes des modalités de transmission des identités consubstantielles et des systèmes de parenté et d'alliance<sup>7</sup>, car les rites permettent de saisir certains aspects de la logique symbolique que ne livrent pas immédiatement les faits de parenté.

---

<sup>5</sup>Chez les anciens Berbères, ce rite se situait au début de la canicule (mi-juillet à mi-août, c'est-à-dire en pleine « cure salée » chez les Touaregs), intervenant cinquante-six nuits après le début de l'été fixé au 16 mai (A. Louis, *op. cit.*).

<sup>6</sup>Ces rituels ne constituent pas de simples survivances « païennes », mais prennent sens dans la logique symbolique « actuelle » qui intègre également, en les réinterprétant, des éléments de l'islam. C'est ce que montre également H. Claudot-Hawad (1993, 1996) qui a proposé des analyses de ce type à propos de la fête de Gani et du rituel du pèlerinage chez les Kel Aïr, en étudiant les liens qu'entretiennent ces rituels avec la cosmogonie touarègue et l'ordre socio-politique.

<sup>7</sup>Voir à ce sujet également le livre de R. Jamous (1991) consacré à la relation frère-sœur, les rites et la parenté chez les Méo de l'Inde du Nord.

L'analyse du fonctionnement du système de parenté et d'alliance des Inesleman confirme combien celui-ci est inscrit au cœur des représentations du corps et de la notion de personne. Ces représentations se fondent sur un principe d'équilibre entre les apports maternels et paternels — sang et lait contenant de multiples parts de sang des ancêtres de référence des « dos » du père et de la mère. Plus ces parts de sang sont nombreuses, plus la personne est considérée comme forte, aussi bien sur le plan statutaire que sur les plans physiologique et spirituel. Le sang hérité des ancêtres, et le lait maternel qui en est la prolongation, assurent la structure, le squelette et la chair, ainsi que les facultés de sensation et de perception de Soi dans ses aspects positifs et négatifs. Les multiples liens de parenté (*izorwan*) instaurés par l'intermédiaire des alliances hypogamiques masculines (qui ont pour corollaire l'hypergamie féminine) et les allaitements non maternels qui en sont le pendant féminin (nourrices distantes sur le plan consanguin ou statutaire), garantissent au corps et au caractère sa souplesse, et permettent de ressentir et de percevoir les mouvements de l'âme d'autrui. Ensemble, ces apports garantissent l'intégrité du corps, des âmes et de l'esprit, mais renvoient également à la hiérarchie du schéma corporel : le ventre et le dos forment le tronc et garantissent la stabilité, les membres supérieurs et inférieurs assurent le mouvement. La tête (cerveau, moelle) renvoie dans cette conception à l'individualité, comme le montre le fait d'inscrire la destinée individuelle sur le front de l'enfant. De même, l'identité spirituelle de la personne, dont dépend la capacité de maîtrise de soi, varie d'une personne à l'autre, suivant l'alliance de laquelle elle est issue, alliance qui est elle-même déterminée par l'ensemble des alliances conclues par les ascendants et les ascendantes. Les individus sont ainsi inégaux sur le plan de leurs capacités innées à la maîtrise de soi, mais ils ne sont pas non plus soumis aux mêmes exigences relatives à l'honneur (idéal de soi).

Les alliances conclues dans la proximité et l'allaitement maternel d'un côté, les mariages lointains et les allaitements non maternels de l'autre, sont partie intégrante d'une même structure. L'hypogamie masculine et l'allaitement non maternel renvoient de nouveau à la nature ouverte du système qui ne se fonde pas sur le principe d'une reproduction figée à l'identique, mais sur le principe de l'équilibre nécessairement dynamique des contraires. La personne idéale est dans cette communauté celle qui incarne le corps social incluant, à des échelles variées, des parts d'identités consubstantielles / spirituelles provenant d'un ensemble représentatif des différents membres qui le composent. Cette personne est en définitive l'imam et son pendant féminin, sa sœur, les deux représentant

les deux piliers centraux de la société. Ils sont responsables des « protégés » que représentent, à l'image de la tente, les piquets latéraux indispensables pour maintenir le vélum (H. Claudot-Hawad, 1990b). Cette logique renvoie à une autre vision « substantialiste » de l'altérité qui instaure des rapports hiérarchiques entre les individus et les groupes sans pour autant les ériger en entités antagonistes closes sur elles-mêmes. En effet, l'alliance redéfinit sans cesse les identités consubstantielles / spirituelles et assure ainsi la mobilité du système, mobilité dont H. Claudot-Hawad a montré qu'elle représente l'originalité de la cosmogonie chez les Touaregs.

La logique symbolique globale que nous venons d'esquisser est toute entière contenue, telle une équation, dans le dessin du sablier, symbole de l'univers double en mouvement. Après avoir ré-engendré rituellement l'enfant, façonné collectivement son corps, puis intégré le nouveau-né dans la communauté par l'intermédiaire du partage du corps animal — substitut de l'enfant qui réinstalle les principes fondamentaux de la société — les femmes inscrivent sur son front son destin individuel : elles tracent les contours de l'itinéraire à travers lequel l'enfant, issue d'une alliance particulière, va contribuer individuellement à la reproduction de la communauté dans laquelle il vient de prendre place. Le marquage de ce dessin représente une véritable écriture ésotérique des femmes que nous sommes tentée de rapprocher de la naissance même de l'écriture chez les Berbères. En effet, S. Chaker et S. Hachi (1998) suggèrent dans un article consacré à l'origine et à l'âge de l'écriture lybico-berbère, ancêtre des *tifinay* encore en usage chez les Touaregs, que cette écriture pourrait très bien être d'origine endogène, contrairement à l'hypothèse selon laquelle elle serait issue d'un emprunt à l'alphabet phénicien. L'analyse des auteurs est fondée sur l'idée que cette écriture s'est développée à partir de pratiques non scripturaires, non alphabétiques. Sans restituer leur argumentation, notons que les auteurs remarquent, entre autres, que l'art pariétal, saharien en l'occurrence, évolue à un moment donné nettement vers des stéréotypes géométriques, donnant ainsi naissance à des signes et des symboles que l'on retrouve dans l'iconographie sub-figurative berbère et également dans le marquage des animaux. De plus, le terme pan-berbère très ancien *ara* signifiant « écrire » est bâti sur la racine *RW/H*), c'est-à-dire sur une racine proche d'une autre forme pan-berbère, à savoir *ar(u)* qui veut dire « ouvrir, libérer », mais aussi « entailler », « graver », « inciser ». L'examen de la littérature orale montre que le terme intervient dans des contextes où il signifie « être marqué » dans le sens d'« être prédestiné » :

« Il s'agit bien dans ces contextes d'un marquage de l'individu par le destin qui prend la forme visible d'un tatouage ou d'une cicatrice sur le front (siège traditionnel du destin individuel)! » (p. 106)

Le rite d'*abbadilum*, réalisé en brisant l'os afin de libérer la moelle et de faire naître l'enfant à l'image du cosmos en marquant son front par un signe géométrique, étaye étrangement cette hypothèse<sup>8</sup>. Dans ce contexte, l'on pourra également remarquer que le signe du sablier se retrouve dans la lettre ayant la valeur *S* dans l'écriture lybico-berbère (occidental et oriental), formant la racine qui appartient au champ sémantique pan-berbère signifiant « arriver, venir à, survenir » (comme un nouveau-né qui arrive, tel un « étranger » dans la tente de sa mère?).

Le signe du sablier renferme indéniablement le secret des femmes que nous avons ici trahi. Mais nous nous consolons par le fait que l'un des secrets est qu'il n'y a pas de secret : ce sont uniquement les femmes qui ont la capacité de conjointre le Masculin et le Féminin, d'associer les contraires pour faire émerger une nouvelle vie. Dans cette perspective, les hommes ne peuvent voler aux femmes leur secret à moins de modifier profondément la logique des genres. Si les changements qui affectent aujourd'hui les rites du septième jour annoncent un processus d'inversion des genres, la procréation ne pourra jamais faire l'économie des femmes. L'attitude des hommes vis-à-vis des femmes dépend de l'attitude qu'ils adoptent vis-à-vis de cette réalité biologique irréductible. Chez les Touaregs, tout indique, contrairement à ce qui se passe dans la majorité des sociétés, que le pouvoir procréateur féminin n'a, à leurs yeux, rien de scandaleux. En effet, quand les forces vives de la Procréation se situent symboliquement du côté des frères et sœurs (consanguinité) et non pas du côté des époux (affinité), ou, plus exactement, quand ces forces transcendent la coupure entre filiation et alliance, la femme semble jouer un autre rôle que celui d'une simple médiatrice entre les hommes. Le postulat de F. Héritier selon lequel la domination masculine prend son ancrage dans l'appropriation masculine du pouvoir de procréation des femmes, trouve dans cette perspective une singulière confirmation : lorsque ce pouvoir est assumé au sein d'une logique symbolique et sociale qui pense la femme comme la clé de voûte de la société fondée sur la relation frère-sœur, la domination des femmes par les hommes

---

<sup>8</sup>Étant donné le contexte rituel qui associe le signe d'*abbadilum* à un ré-engendrement symbolique du nouveau-né, l'on peut se demander si le mot *ara*, bâti également sur la racine *RW*, signifiant « engendrement » n'est pas lui aussi lié au terme *ara* désignant « l'écriture ».

semble moins évidente. De même, à partir du moment où l'on constate, toujours en raison de la même dissymétrie de la nature, que les femmes n'ont, chez les hommes, rien à usurper, il ne saurait y avoir de domination féminine sur les hommes. Pour cette raison, le matriarcat, en sa définition d'un patriarcat inversé, n'a sans doute jamais existé. Reste à trouver un nom pour qualifier une société comme celle des Touaregs, dans laquelle les hommes donnent leur mesure pour, et grâce, aux femmes qui font le poids.

Il ne s'agit pas d'idéaliser la société touarègue, car elle est fondamentalement hiérarchique et exerce, chez les Inesleman et dans un certain nombre d'autres groupes, une contrainte violente sur le corps des femmes. Le gavage peut dans ce contexte être considéré comme une pratique qui participe de l'appropriation par le frère du pouvoir procréateur de sa sœur. Cependant, sans vouloir la légitimer, il ne faut pas oublier que cette pratique, qui semble avoir été plus « douce » et plus progressive chez les Touaregs que chez les Maures (C. Fortier, 2000), représente un rite d'initiation, et qu'il a pour corollaire, chez les hommes, des années d'apprentissage de domestication de l'*æssuf* qui les exposent délibérément à la soif et à la faim, à la chaleur extrême et à l'épuisement, à la solitude, aux dangers des animaux sauvages et des génies, sans oublier l'exercice de la guerre (H. Claudot-Hawad, 1993a). Autrement dit, les hommes et les femmes sont tout les deux soumis à des rites d'initiation qui renvoient à la notion de « sacrifice de soi », sacrifice que la femme assume en acceptant le risque de mourir en donnant la vie, tandis que l'homme accepte d'offrir sa vie en défendant les siens dans la guerre d'honneur. Du reste, « accoucher » et « se sacrifier au combat » sont désignés par la même expression « rentrer en terre »<sup>9</sup> (H. Claudot-Hawad, 1998). La construction de la féminité et de la masculinité se fonde sur l'idée originale que la femme est associée à la culture et l'homme à la nature, d'où le fait que les hommes sont contraints de porter en permanence un voile. Les femmes sont considérées comme fécondes par principe, alors que la stérilité masculine aurait des causes naturelles irréversibles. Cette différence renvoie peut-être au fait que la capacité génésique des femmes, signalée sur le plan physiologique par l'apparition des menstrues, traduit *après coup* leur capacité de gestion de l'altérité acquise préalablement par l'éducation du corps et de l'esprit<sup>10</sup>, alors que le pouvoir fécondant des

---

<sup>9</sup>Rappelons à cet endroit que les femmes accouchent les genoux repliés à terre chez les Inesleman.

<sup>10</sup>Voir à ce sujet la thèse de C. Figueredo-Biton, 2001.



hommes ne se révèle qu'à partir du moment où le garçon parvient à transcender sa propre nature sauvage. Sur le plan de la construction de la féminité, les filles ont une longueur d'avance par rapport aux garçons, car ce sont elles qui réintègrent l'autre sexe dans l'univers protecteur et civilisé de la tente par l'intermédiaire du rituel d'hospitalité nocturne, puis par le mariage qui représente la face diurne des relations hommes-femmes. Dans cette perspective, la femme ne peut être ni source de danger ou de désordre, ni un simple support de l'honneur masculin justifiant le contrôle répressif de son corps et de sa sexualité. Le fait même que l'attribution du voile féminin, qui clôture la pratique du gavage, encourage la jeune femme à s'engager dans des relations de séduction, montre que le voile n'est pas le signe d'une fermeture de son corps associée à l'exigence de la modestie sexuelle, mais à l'exercice d'une sexualité canalisée dans laquelle elle prend une part active. La sexualité, ainsi que la fonction procréatrice, font partie intégrante de la gestion de l'altérité dans laquelle les hommes et les femmes jouent des rôles de médiation complémentaire. Pour résumer ceux-ci, l'on pourrait dire que « l'homme-voyageur » socialise dans la nature ce que la « femme-abri » naturalise dans la culture.



La société touarègue n'est pas un idéal, mais compte tenu de sa grammaire originale du masculin et du féminin qui offre une place privilégiée à la femme, elle est un exemple digne d'intérêt. Elle invite à relativiser certains concepts de l'anthropologie de la parenté, comme celui de la filiation et de l'alliance, et montre les limites des approches sociologiques pour comprendre certains faits, par exemple celui de la hiérarchie statutaire encore trop souvent réduite à ses seules implications politiques ou économiques. À partir du moment où l'on considère que les principes d'égalité et de hiérarchie renvoient à des effets structurels inscrits dans la matrice primordiale qu'est la relation frère-sœur / l'opposition complémentaire entre les sexes, associés chez les Touaregs à la recherche de l'équilibre, on ouvre d'autres perspectives d'analyse à partir desquelles on pourra reconsidérer, par exemple, l'histoire du politique. L'exemple des Kel Eghlal et des Aytawari Seslem est intéressant, car le modèle de l'opposition complémentaire associé au principe d'*əzzuwəy* s'inscrit dans le cadre d'une redéfinition des groupes en rapport avec une transformation de la nature du pouvoir politique (imamat « électif » vers une chefferie religieuse plus ou moins « héréditaire »).

De telles approches sont susceptibles de donner un nouveau souffle à l'étude des différents groupes qui composent la société touarègue, dans des domaines

aussi variés que ceux de la parenté, du politique, du corps, des rituels, de l'alimentation, de la médecine, des changements sociaux etc. Les travaux d'H. Claudot-Hawad et de C. Figueiredo-Biton, réalisés dans une perspective similaire, offrent d'ores et déjà la possibilité d'une recherche comparative. En comparant les données touarègues, notamment celles provenant des groupes ayant adopté le droit patrilinéaire, avec les données recueillies dans les sociétés arabo-berbères voisines, l'on pourra également mieux saisir à l'avenir les processus de transformation qui sont historiquement attestés dans les sociétés sahariennes (P. Bonte, 1998, 2000b) depuis l'avènement de l'islam, sans oublier les différentes configurations locales que prend cette religion elle-même. Enfin, l'étude approfondie des agencements du féminin et du masculin au sein de sociétés où la procréation fait partie intégrante de la féminité, mais où la femme a la possibilité d'acquiescer un statut en dehors de celle-ci, pourrait être intéressante pour élargir notre compréhension de la manière dont opère symboliquement la différence entre les sexes. La société touarègue fournit un modèle inhabituel en matière de procréation et de relations hommes-femmes, modèle dont la connaissance nous paraît utile afin de pouvoir concevoir, avant d'espérer, que le monde tournera un jour autrement, dans l'intérêt commun des femmes, des hommes, et des enfants auxquels ils donnent conjointement la vie.

# Annexe



# Nomenclature de parenté et d'alliance

L'élaboration de ce tableau prend modèle sur celui qui a été publié par J. Drouin (1986) pour les Iwellemedan voisins. Ainsi, on pourra comparer plus facilement les terminologies en vigueur dans les deux groupes. Celle des Inesleman présentent les particularités suivantes par rapport aux terminologies d'autres groupes touaregs :

- l'usage du terme *anəsləm* / *tanəsləmt* comme synonyme pour « mère », « père » lorsqu'on veut marquer le respect.
- la distinction des « fils » et des « neveux », de l'oncle maternel de l'oncle paternel assimilé au « père » à G -1 et, parallèlement, distinction à G + 1 des tantes / oncles maternels des tantes / oncles paternels par l'intermédiaire de termes empruntés à l'arabe. Ces termes ne sont cependant pas très souvent utilisés en pratique ; la désignation du grand-père et de la grand-mère paternels et maternels par un terme dérivé de l'arabe.
- l'adjonction du terme « frères / sœurs » au terme désignant les « cousins croisés ».

Français	Termes d'adresse	Termes de désignation devant l'intéressé	Termes de désignation en l'absence de l'intéressé
F père	- nom (si les grands-parents vivent) - surnom rare - <i>abba-(nin)</i> (quand le père est âgé)	- <i>abba-nin</i>	- <i>anəsləm-in</i> - <i>ši-s</i>

Français	Termes d'adresse	Termes de désignation devant l'intéressé	Termes de désignation en l'absence de l'intéressé
FF grand-père paternel	- <i>abba</i> (pour enfant) - nom - surnom	- <i>anəsləm n anəsləm-in</i>	- <i>əlʒəd-in</i> - <i>anəsləm n anəsləm-in</i> - <i>ši-s n ši-s</i>
MF grand-père maternel	- <i>abba</i> (pour enfant) - nom - surnom	- <i>anəsləm n tənəsləmt-in</i>	- <i>əlʒəd-in</i> - <i>anəsləm n tənəsləmt-in</i> - <i>ši-s n ši-s</i>
FFF / MFF MFF / FMF arrière grand-père paternel et maternel			- <i>əlʒəd-in</i>
FB oncle paternel	- <i>abba</i> (pour enfant) - nom - surnom	- <i>al'amm-in</i>	- <i>al'amm-in</i> - <i>amaqar / amadray n anəsləm-in</i>
MB oncle maternel	- <i>abba</i> (pour enfant) - surnom	- <i>aɣɣatma</i>	- <i>aɣɣatma</i> - <i>amaqar / amadray n tənəsləmt-in</i>
FFB FMB grand-oncle côté paternel	- <i>abba</i> - nom - surnom	- <i>amaqar / amadray n anəsləm n anəsləm-in</i> - <i>amaqar / amadray n tənəsləmt n anəsləm-in</i>	- <i>amaqar / amadray n anəsləm n anəsləm-in</i> - <i>amaqar / amadray n tənəsləmt n anəsləm-in</i>

Français	Termes d'adresse	Termes de désignation devant l'intéressé	Termes de désignation en l'absence de l'intéressé
MFB MMB grand-oncle côté maternel	- <i>abba</i> - nom - surnom	- <i>amaqar / amadray</i> <i>n anəsləm</i> <i>n tənəsləmt-in</i> - <i>amaqar / amadray</i> <i>n tənəsləmt</i> <i>n tənəsləmt-in</i>	- <i>amaqar / amadray</i> <i>n anəsləm n</i> <i>tənəsləmt-in</i> - <i>amaqar / amadray n</i> <i>tənəsləmt n tənəsləmt-in</i>
M mère	- nom (si les grands-parents vivent) - surnom - <i>anna-(nin)</i> (quand la mère est âgée)	- <i>anna -nin</i>	- <i>tənəsləmt-in</i> - <i>ma-s</i>
FM grand-mère paternel	- <i>anna</i> (pour enfant) - nom - surnom	- <i>tənəsləmt n</i> <i>anəsləm-in</i>	- <i>təljadat-in</i> - <i>tənəsləmt n anəsləm-in</i> - <i>ma-s n ma-s</i>
MM grand-mère maternel	- <i>anna</i> (pour enfant) - nom - surnom	- <i>tənəsləmt n</i> <i>tənəsləmt-in</i>	- <i>təljadat-in</i> - <i>tənəsləmt n</i> <i>tənəsləmt-in</i> - <i>ma-s n ma-s</i>
FFM / MFM FMM / MMM arrière grand-mère paternel et maternel			- <i>təljadat-in</i>

Français	Termes d'adresse	Termes de désignation devant l'intéressé	Termes de désignation en l'absence de l'intéressé
FZ tante paternelle	- <i>anna</i> (pour enfant) - nom - surnom	- <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n anəsləm-in</i> - <i>tal'ammāt-in</i>	- <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n anəsləm-in</i> - <i>tal'ammāt-in</i>
MZ tante maternelle	- <i>anna</i> (pour enfant) - nom - surnom	- <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n tanəsləmt-in</i> - <i>tal'xalat-in</i>	- <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n tanəsləmt-in</i> - <i>tal'xalat-in</i>
FFZ FMZ grande-tante côté paternel	- <i>anna</i> - nom - surnom	- <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n anəsləm</i> <i>n anəsləm-in</i> - <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n tanəsləmt</i> <i>n anəsləm-in</i>	- <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n anəsləm</i> <i>n anəsləm-in</i> - <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n tanəsləmt</i> <i>n anəsləm-in</i>
MFZ MMZ grande-tante côté maternel	- <i>anna</i> - nom - surnom	- <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n anəsləm</i> <i>n tənəsləmt-in</i> - <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n tənəsləmt</i> <i>n tənəsləmt-in</i>	- <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n anəsləm</i> <i>n tənəsləmt-in</i> - <i>tamaqart / tamadrart</i> <i>n tənəsləmt</i> <i>n tənəsləmt-in</i>



Français	Termes d'adresse	Termes de désignation relationnels et classificatoires
<p>S fils</p> <p>fils de</p>	<p>- <i>barar-in</i></p> <p>- nom</p> <p>- surnom</p> <p>par la mère pour son premier-né garçon :</p> <p>- <i>barar-in</i></p> <p>- <i>aməssaday-nin</i></p> <p>- <i>akli-nin</i></p> <p>- <i>mankay-nin</i></p>	<p>- <i>rur-ay, maddan-i</i></p> <p>- <i>barar, bararan</i></p> <p>- <i>ara, aratan</i></p> <p>- <i>le premier-né = ayafadday</i></p> <p>- <i>le dernier-né = alallawa</i></p> <p>- <i>wan, win + nom</i></p> <p>- <i>ag, kəl + nom</i></p> <p>- <i>aw, kəl + nom</i></p>
<p>SS/DS petit-fils</p>	<p>- <i>barar-in</i></p> <p>- surnom</p>	<p>- <i>ahaya, ihayawan</i></p>
<p>BS neveu agnatique et fils de cousin(e)s paral. et croisé(e)s FZSS/FZDS/ FBSS/ FBDS/MZSS/MZDS/</p>	<p>- <i>barar-in</i></p> <p>- nom</p> <p>- surnom</p>	<p>- <i>rur-əs n (t)amaqar(t) / (t)amadray(t) / (t)abobaz(t)</i></p> <p>- <i>barar n (t)amaqar(t) / (t)amadray(t) / (t)abobaz(t)</i></p> <p>- <i>ara n (t)amaqar(t) / (t)amadray(t) / (t)abobaz(t)</i></p>
<p>ZS neveu utérin</p>	<p>- <i>barar-in</i></p> <p>- surnom</p>	<p>Ego masculin : <i>tegəzay, šigəz-in</i></p> <p>Ego féminin : <i>barar</i></p> <p><i>n tamaqart/tamadrayt-in</i></p>

Français	Termes d'adresse	Termes de désignation relationnels et classificatoires
D fille          fille de	- <i>tabarart-in</i> - nom - surnom  par la mère pour son premier-né fille : - <i>tabarart-in</i> - <i>təmössaday-nin</i> - <i>taklit-in</i> - <i>təmarkayt-in</i>	- <i>əll, əšš</i> - <i>tabarart, šibararen</i>  - première-née : <i>tayafaddayt</i> - dernière-née : <i>talallawat</i>  - <i>tan, šin</i> + nom - <i>wələt, aššət</i> + nom
SD/DD petite-fille	- <i>tabarart-in</i> - surnom	- <i>tahayawt, šihayawen</i>
BD nièce agnatique et fille de cousin(e)s paral. et croisé(e)s FZSD/FZDD/ FBSD/ FBDD/MZSD/MZDD	- <i>tabarart-in</i> - nom - surnom	- <i>əll-əs n (t)amaqar(t) / (t)amadray(t) / (t)abobaz(t)-in</i>  - <i>tabarart n (t)amaqar(t) / (t)amadray(t) / (t)abobaz(t)-in</i>
MD nièce utérine	- <i>tabarart-in</i> - surnom	Ego masculin : <i>tegəzay, šigəz-in</i> Ego féminin : <i>tabarart n tamaqart/tamadrayt-in</i>
B frère	- nom - surnom	- frère aîné : <i>amaqar</i> - frère cadet : <i>amadray</i>

Français	Termes d'adresse	Termes de désignation relationnels et classificatoires
FBS/MZS cousin parallèle  cousins paral. patri (premier degré)  cousins paral. matri. (premier degré)  cousins parallèles second degré  troisième degré	- nom - surnom	- <i>amaqar / amadray-nin</i> (séniorité/juniorité relative l'âge des pères/mères respectives) - <i>əššin-in</i>  - <i>əššin ara n meddan</i> - <i>imədrayan</i>  - <i>əššin ara n tidoden</i> - <i>imədrayen</i>  - <i>əkköz ara n meddan / tidoden</i>  - <i>sədis ara n meddan / tidoden</i> (...)
FZS/MBS cousin croisé  cousins croisés patri. et matri. premier degré  second degré  troisième degré	- nom - surnom	- <i>abobaz-in</i> - <i>əššin-in</i> - <i>əššin abobaz-in</i> - <i>ara n tantut d aləs-in</i>  - <i>əššin ara n tantut d ales</i> - <i>ibobazan</i> - <i>imədrayan ibobazan</i> - <i>əššin ibobazan</i>  - <i>əkköz ara n tantut d aləs</i> - <i>əkköz ibobazan</i>  - <i>sədis ara n tantut d aləs</i> - <i>sədis ibobazan</i> (...)
Z sœur	- nom - surnom	- sœur aînée : <i>tamaqart</i> - sœur cadette : <i>tamadrayt</i>

Français	Termes d'adresse	Termes de désignation relationnels et classificatoires
<p>FBD/MZD cousine parallèle</p> <p>cousines paral. patri (premier degré)</p> <p>cousines paral. patri. (premier degré)</p> <p>second degré</p> <p>troisième degré</p>	<p>- nom</p> <p>- surnom</p>	<p>- <i>tamaqart / tamadrayt-in</i> (séniorité/juniorité relative l'âge des pères/mères respectives)</p> <p>- <i>əššin-in</i></p> <p>- <i>əššin ara n meddan</i> - <i>šimədrayan</i></p> <p>- <i>əššin ara n tidoden</i> - <i>šimədrayen</i></p> <p>- <i>əkköz ara n meddan / tidoden</i></p> <p>- <i>sədis ara n meddan / tidoden</i> (...)</p>
<p>FZS/MBS cousine croisée</p> <p>cousines croisées patri. et patri. premier degré</p> <p>second degré</p> <p>troisième degré</p>	<p>- nom</p> <p>- surnom</p>	<p>- <i>tabobazt-in</i></p> <p>- <i>əššin-in</i></p> <p>- <i>əššin tabobazt-in</i> - <i>ara n tantut d aləs-in</i></p> <p>- <i>əššin ara n tantut d aləs</i> - <i>ibobazen</i> - <i>šimədrayen šibobazen</i> - <i>esshin shibobazen</i></p> <p>- <i>əkköz ara n tantut d aləs</i> - <i>əkköz šibobazen</i></p> <p>- <i>sədis ara n tantut d aləs</i> - <i>sədis šibobazen</i> (...)</p>

Français	Termes d'adresse	Termes de désignation devant l'intéressé	Termes de désignation en l'absence de l'intéressé
WF/HF beau-père   beaux- parents	- nom	- <i>anəsləm n Mandam / Tamandamt</i> - <i>anəsləm n (t)anarag-in</i> - <i>anəsləm n mass-as / məšš-is n ayiwan-in</i>	- <i>adəggal-in</i> - <i>anəsləm n Mandam / Tamandamt</i> - <i>anəsləm n (t)anarag-in</i> - <i>anəsləm n mass-as / məšš-is n ayiwan-in</i>  <i>idulan</i>
MH parâtre	- <i>abba</i> - nom - surnom	- <i>anarag n tanəsləmt-in</i> - <i>məšš-is n ayiwan n tanəsləmt-in</i>	- <i>abba-nin xumba</i> - <i>anarag n tanəsləmt-in</i> - <i>məšš-is n ayiwan n tanəsləmt-in</i>
WM belle-mère	Ego féminin uniquement : - nom	Ego féminin uniquement : - <i>tanəsləmt n Mandam</i> - <i>tanəsləmt n anarag-in</i> - <i>tanəsləmt n məšš-is n ayiwan-in</i>	- <i>tadəggalt-in</i> - <i>tanəsləmt n Mandam / Tamandamt</i> - <i>tanəsləmt n (t)anarag-in</i> - <i>tanəsləmt n mass-as / məšš-is n ayiwan-in</i>
FW marâtre	- <i>anna</i> - nom - surnom	- <i>tanarag n anəsləm-in</i> - <i>mass-as n ayiwan n anəsləm-in</i> - <i>ta yur anəsləm-in</i>	- <i>anna-nin xumba</i> - <i>tanarag n anəsləm-in</i> - <i>mass-as n ayiwan n anəsləm-in</i> - <i>ta yur anəsləm-in</i>

Français	Termes d'adresse	Termes de désignation devant l'intéressé	Termes de désignation en l'absence de l'intéressé
H époux		<ul style="list-style-type: none"> <li>- nom</li> <li>- <i>amahharak</i> (de « cohabiter »)</li> <li>- <i>anarag</i> (de « être voisins, amis »)</li> <li>- <i>məšš-is n ayiwan</i> (« maître de maison »)</li> <li>- <i>wa yur-i</i> (celui qui est auprès de moi)</li> <li>- <i>aləs-in</i> (« mon homme », langage vulgaire)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- nom</li> <li>- <i>amahharak-net</i></li> <li>- <i>anarag-net</i></li> <li>- <i>məšš-is n ayiwan-net</i></li> <li>- <i>wa yur-əs</i></li> <li>- <i>aləs-net</i></li> </ul>
W épouse          co-épouse		<ul style="list-style-type: none"> <li>- nom</li> <li>- <i>tamahharak</i></li> <li>- <i>tanarag</i></li> <li>- <i>mass-as n ayiwan</i> (maîtresse de maison)</li> <li>- <i>ta yur-i</i> (celle qui est auprès de moi)</li> <li>- <i>hann-in</i> (« ma tente » ; « ma maison »)</li> <li>- <i>tantut-in</i> (vulgaire)</li> <li>- <i>takna, taddra</i> (litt. « jumelle » ; « tronc »)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- nom</li> <li>- <i>tamahharak-net</i></li> <li>- <i>tanarag-net</i></li> <li>- <i>mass-as n ayiwan-net</i></li> <li>- <i>ta yur-əs</i></li> <li>- <i>hann-əs</i></li> </ul>

Français	Termes d'adresse	Termes de désignation devant l'intéressé	Termes de désignation en l'absence de l'intéressé
HS WS fils par alliance	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>barar-in</i></li> <li>- nom</li> <li>- surnom</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>rur-əs n (t)anarag-in</i></li> <li>- <i>rur-əs n messh-is /</i></li> <li><i>mass-as n aghiwan</i></li> <li>- <i>barar n (t)anarag-in</i></li> <li>- <i>barar n məšš-is /</i></li> <li><i>mass-as n ayiwan</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>agola n mandam /</i></li> <li><i>n tamandamt</i></li> </ul>
HD/WD fille par alliance	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>tabarart-in</i></li> <li>- nom</li> <li>- surnom</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>əll-əs n (t)anarag-in</i></li> <li>- <i>əll-s n məšš-is /</i></li> <li><i>mass-as n ayiwan</i></li> <li>- <i>tabarart</i></li> <li><i>n (t)anarag-in</i></li> <li>- <i>tabarart n məšš-is /</i></li> <li><i>mass-as n ayiwan</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>təgolat n mandam /</i></li> <li><i>n tamandamt</i></li> </ul>





# Bibliographie sur le monde touareg et berbère

- Abrous, D., 1989**, « Asfel, sacrifice rituel », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. VII : 961-962.
- **1995**, « Djemâa – Tajmaet, Amenay », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. XVI : 2434-2438.
- Agabi, C., 1994**, « Colactation (pacte de « Tad'a ») », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. XIII : 2046-2047.
- Aghali-Zakara, M., Drouin, J., 1979**, *Traditions touarègues nigériennes*, Paris : L'Harmattan, 112 p.
- Al-Bakri, 1965** (1859), *Description de l'Afrique septentrionale* (1067), trad. de Slane, Paris, Imp. Impériale.
- Alfaruk, R., 1993**, « La politique coloniale d'affaiblissement de la confédération Kel Deneg, in Bernus, E., Boilley, P., Clauzel, J., et al, *Nomades et commandants*, Paris, Khartala : 87-92.
- Alojely, Gh., 1975**, *Histoire des Kel Deneg avant l'arrivée des Français*, Copenhague, Akademisk Forlag, 195 p.
- Alojely, Gh., Prasse, K.-G., Mohamed, Gh., 1998**, *Lexique touareg-français*, Copenhague, Museum Tusulanum Press, 467 p.
- Anonyme, 1987**, « Vie des Touaregs. Enfance et jeux », manuscrit publié in *Études et documents berbères*, 2 : 91-98.
- Barrère, G., 1987**, « Naissance et baptême des enfants à Idelès (Ahaggar) », *Travaux du LAPMO* : 163-172.
- Belhachemi, F., 1992**, *Anthropologie Économique et Historique des Touareg du Hoggar*, Thèse, Université de Paris VIII, 2 tomes, 574 p.
- Benfoughal, T., 2000**, « Savoir rester nomade sans pouvoir l'être. La fabrication et l'usage des nattes de tente chez les Touaregs sédentaires de l'Ajjer », in Bonte, P. et Claudot-Hawad, H., (dir.), *Élites du monde nomade touareg et maure*, Aix-en-Provence, Édisud : 97-115.

- Benhazera, M., 1908**, *Six mois chez les Touaregs de l'Ahaggar*, Alger : Jourdan, 229 p.
- Bernus, E., 1970**, « Récits historiques de l'Azawagh, traditions des Iullemeden Kel Dinnik (République du Niger) », *Bulletin de l'IFAN* série B, t. XXXII, n° 2 : 431-485.
- **1974**, *Les Illabakan (Niger). Une tribu touarègue sahélienne et son aire de nomadisation*, Paris, Orstom / La Haye, Mouton, 108 p.
- **1979**, « L'arbre et le nomade », *JATBA*, 26 (2) : 103-128.
- **1981** (1993), *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, L'Harmattan (1<sup>ère</sup> éd. Éditions de l'ORSTOM), 507 p.
- **1989**, « Attawari », *Encyclopédie Berbère*, vol. VII : 1032-1034.
- **1990a**, « Continuité et ruptures chez les Illabakan du Niger », in H. Claudot-Hawad (dir.), *Touaregs. Exil et résistance*, REMMM, n° 57 : 183-188.
- **1990b**, « Histoires parallèles et croisées : Nobles et religieux chez les Touaregs Kel Denneg », *L'Homme*, n° 115 : 31-47.
- **1990c**, « Azawagh », *Encyclopédie Berbères*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. VIII : 1207-1208.
- **1993**, « Nobles et religieux : l'intervention coloniale dans une rivalité ancienne », in Bernus, E., Boilley, P., Clauzel, J. et al, *Nomades et commandants*, Paris, L'Harmattan : 61-68.
- **1996**, « Marques de propriété touarègues et pierres tombales (Plaines eu sud-ouest de l'Aïr) », *Sahara. Preistoria e storia del Sahara*, 8 : 7-18.
- **1998**, « Gavage (*adanay*) chez les Touaregs Iwellemeden Kel Denneg », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. II : 2996-2998.
- **1999**, « In Teduq dans la tradition touarègue », in Bernus, E., Cressier, P., Durand, A., et al, *Vallée de l'Azawagh (Sahara du Niger)*, St-Maur, Sépia (*Études nigériennes*, n° 57) : 189-235.
- Bernus, E., Cressier, P., Durand, A. et al, 1999**, *Vallée de l'Azawagh (Sahara du Niger)*, St-Maur, Sépia (*Études nigériennes*, n° 57), 422 p.
- Bernus, E., Bernus, S., 1981**, « Les Kel Illagatan. Une pratique carnavalesque dans le mariage touareg (Iullemeden Kel Dinnik) », *Itinérances*, II : 343-353.
- Bernus, S., 1986**, « Hypothèses sur le processus de constitution d'une tawshet : l'exemple des imghad Illabakan », in S. Bernus, P. Bonte, L. Brock, H. Claudot (éds.), *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge, CUP / Paris, MSH : 129-157.
- **1992**, « Le mariage chez les Isawaghen d'In Gall (Niger). Extrait des carnets d'enquête de Suzy Bernus (1972) », *Journal des Africanistes*, tome 62, fasc. 2 : 219-133.
- Bernus, S., Bonte, P., Brock, L., Claudot, H. (éds.), 1986**, *Le fils et le neveu : jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge, CUP/ Paris : MSH, 343 p.
- Bernus, S., Cressier, P., 1991**, *IV- Azelik-Takedda et l'implantation sédentaire médiévale*, in La région d'In Gall : Tegidda-n-Tesemt, Programme Archéologique d'Urgence (P. A. U.), Niamey : Études nigériennes, n° 51, 390 p.
- Bernus, S., Echard, N., 1991**, « Métallurgie », in P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : PUF, pp. 468-470.

- Bertrand, A., 1990**, « Avortement », in *Encyclopédie Berbère*, G. Camps (dir.), Aix-en-Provence : Édisud, vol. VIII : 1189-1192.
- Bonte, P., 1970**, *Production et échanges chez les Touaregs Kel Gress du Niger*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Institut d'Ethnologie, Paris, 396 p.
- **1986a**, « Introduction », in S. Bernus, P. Bonte, L. Brock, H. Claudot (éds.), *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge, CUP / Paris, MSH : 1-36.
- **1986b**, « La tawshet est-elle un groupe de filiation ? Alliance, pouvoir et appartenance sociale chez les Kel Gress », in S. Bernus, P. Bonte, L. Brock, H. Claudot (éds.), *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge, CUP / Paris, MSH : 237-275.
- Bonte, P., Échard, N., 1977**, « Histoire et histoires. Conception du passé chez les Hausa et les Touaregs Kel Gress de l'Ader (République du Niger) », *Cahiers d'études africaines*, 61-62, XVI : 237-276.
- Bonte, P., Walentowitz, S., 2003**, « Lait du père, lait de la mère. Représentations symboliques et rapports sociaux », *Cahiers de maternologie*, n° 19 : 65-77.
- Boucher, N., 1998**, *Représentations du corps et médecine traditionnelle au Maroc. (Étude de cas chez les Chleuh de l'Anti-Atlas)*, Paris, EHESS, thèse de doctorat, 2 vol, 558 p.
- Bougchiche, L., 1997**, *Langues et littératures berbères des origines à nos jours. Bibliographie internationale et systématique*, Paris, Ibis Press, 447 p.
- Bourgeot, A., 1987**, « The twareg women of Ahaggar and the creation of value », *Ethnos*, n° 52 (1-2) : 103-118.
- Brenier-Estrine, C., 1994**, *Bibliographie berbère annotée. 1992-1993*, Aix-en-Provence, C. N. R. S., Universités d'Aix-Marseille, IREMAM, 199 p.
- **1995**, *Bibliographie berbère annotée. 1993-1994*, Aix-en-Provence, C. N. R. S., Universités d'Aix-Marseille, IREMAM, 152 p.
- Brock, L., 1983**, *The Tamejjirt : Kinship and Social History in a Tuareg Community*, Ph.D., Department of Anthropology, Columbia University, 224 p. (hors annexes).
- **1986**, « Children of men » and « children of women » : Descent, marriage and residence among the Tamejjirt », in S. Bernus, P. Bonte, L. Brock, H. Claudot (éds.), *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge, CUP / Paris, MSH : 277-315.
- **1990**, « Histoire, tradition orale et résistance : la révolte de 1917 chez les Kel Denneg », *Revue du Monde Méditerranée* (57) : 49-76.
- Camps, G., 1985a**, « Adebni », in *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. II : 119-124.
- **1985b**, « Afus », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. II.
- **1989**, « Anzar », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. VI : 795-797.
- **1994**, « Cinq (Semmes / Semmus) », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. XIII : 1958-1960.
- Camps, G., Chaker, S., 1996**, « Égide », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. XVII : 2588-2589.

- Camps-Fabrer, H., 1998**, « Génies », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud : 3023 - 3036.
- Camps-Fabrer, H., Morin-Barade, 1986**, « Amulette », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud : 613-622.
- Canut, C., Iskrova, I., 1996**, « Langues et identités en question. Le cas des Touaregs en milieu urbain », *Les cahiers de l'IREMAM*, n° 7-8 : 19-36.
- Card, C., 1982**, *Tuareg music and social identity*, PhD, Indiana University, Indiana, 239 p.
- Casajus, D., 1979a**, « Une série de mythes touaregs », *TISURAF*, 3 : 83-98.
- **1979b**, *La tente et l'essuf. Parenté et mariage dans une fraction touarègue du nord du Niger*, thèse de 3ème cycle, Univ. Paris VII, dir. D. de Coppet, 2 vol. 485 p.
- **1983**, « Autour du rituel de la nomination chez les Touaregs Kel Ferwan », in Görög-Karady, V. (éd.), *Genres, Forms, Meanings : Essays in African Oral Literature*, Paris, MSH, Oford, JASO : 57-67.
- **1986**, « Les hommes et les femmes dans la parenté », in S. Bernus, P. Bonte, L. Brock, H. Claudot, (éds.), *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègues*, Cambridge, CUP, Paris, MSH : 59-81.
- **1987**, *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Cambridge / Paris, CUP / MSH.
- **1994**, « La tente et le mariage chez les Touaregs du nord du Niger », in E. Copet-Rougier, F. Héritier-Augé (éds.), *Les complexités de l'alliance*, Paris, Archives contemporaines, vol. III : 12-26.
- Chaker, S., 1987**, « Amazigh », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. IV : 562-568.
- **1988**(dir.), *Études touarègues. Bilan des recherches en sciences sociales*, Aix-en-Provence, Édisud, 192 p.
- **1994**, « Dag », XIV : 2172.
- **1995a**, *Linguistique berbère. Études de syntaxe et de diachronie*, Paris / Louvain, Éditions Peeters, 273 p.
- **1995b**, « Dialecte. Langue / Dialecte / Parler », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. XV : 2291-2295.
- **1996**, « Écriture (graphie arabe) », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. XVII : 2580-2295.
- Chaker, S., Claudot, H., Gast, M., 1984**(éds.), *Textes touaregs en prose*. (Edition critique et traduction des textes de Ch. de Foucauld et de G. A. de Calassanti-Motyliniski), Aix-en-Provence, Édisud, 359 p.
- Chaker, S., Hachi, S., 2000**, « À propos de l'origine et de l'âge de l'écriture libyco-berbère. Réflexions du linguiste et du préhistorien », in S. Chaker (éds.), *Études berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à K.-G. Prasse*, Paris – Louvain, Éditions Peeters : 95-111.
- Claudot, H. 1982**, *La sémantique au service de l'anthropologie. Recherche méthodologique et application à l'étude de la parenté chez les Touaregs de l'Ahaggar*, Paris, CNRS, 274 p.

- **1984**, « Femme idéale et femmes sociales chez les Touaregs de l’Ahaggar », *Production pastorale et société*, n° 14 : 93-105.
- **1985**, *Tifnagh, du burin à la plume*, Atelier du Triangle, Dauphin, 17 p.
- **1986**, « A qui sert l’unifiliation ? », in S. Bernus, P. Bonte, L. Brock, H. Claudot, (éds.), *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègues*, Cambridge / Paris, CUP / MSH : 191-205.
- Claudot-Hawad, H., 1986a**, « Ahal », in G. Camps (éds.), *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. III : 305-307.
- **1986b**, « À qui sert l’unifiliation ? », in Bernus, S., Bonte, P., Brock, L., Claudot, H., *Le fils et le neveu : jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge, University Press / Paris, MSH : 191-206.
- **1986c**, « Amamellen », *Encyclopédie Berbère*, vol. IV, Aix-en-Provence, Édisud : 556-558.
- **1989a**, « Femmes touarègues et pouvoir politique », *Peuples méditerranéens*, n° 48-49, juil.-déc. : 69-79.
- **1989b**, « Systèmes des attitudes chez les Touaregs », in *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. VII : 1048-1050.
- **1990a** (dir.), *Les Touaregs. Exil et résistance*, REMMM, n° 57, Aix-en-Provence, Édisud, 198 p.
- **1990b**, « Honneur et politique : les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française », in Claudot-Hawad, H. (dir.), *Les Touaregs. Exil et résistance*, REMMM, n° 57, Aix-en-Provence, Édisud : 11-47.
- **1993a**, *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Aix-en-Provence : Édisud, 213 p.
- **1993b**, « Visage voilé et expressivité », in *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Aix-en-Provence, Édisud : 29-43.
- **1993c**, « La conquête du vide ou la nécessité d’être nomade », in *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Aix-en-Provence, Édisud : 45-65.
- **1993d**, « Humanités Touarègues », in *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Aix-en-Provence, Édisud : 147-150.
- **1993e**, « Gani, la politique touarègue en spectacle », in *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Aix-en-Provence, Édisud, pp. 189-207.
- **1993f**, (dir.) *Le politique dans l’histoire touarègue*, *Les cahiers de l’IREMAM*, n° 4, 153 p.
- **1993g**, « La coutume absente ou les métamorphoses contemporaines du politique », in Claudot-Hawad, H., (dir.), *Les cahiers de l’IREMAM*, n° 4 : 67-86.
- **1994**, « Cosmogonie touarègue », *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. XIV : 2137-2138.
- **1996a**, « Ehen (pl. ihanan) », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. XVII : 2591-2593.
- **1996b**, « Ordre sacré et ordre politique. L’exemple du pèlerinage aux lieux saints chez les Touaregs de l’Air », in Ferchiou, S. (éd.), *L’islam pluriel au Maghreb*, Paris, CNRS Éditions : 223-239.
- **1996c**, « Identité et altérité d’un point de vue touareg », in H. Claudot-Hawad, *Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*, Aix-en-Provence, Édisud : 141-150.

- 1998, « Faire genou », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud : 3039-3042.
  - 2000a, « Captif sauvage ; esclave enfant, affranchi cousin... La mobilité statutaire chez les Touaregs (*Imajeghen*) », in M. Villasante-de Beauvais (éd.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris : CNRS Éditions : 237-268.
  - 2000b, « Honneur. Chez les Berbères du Sud (Touaregs) », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. XXIII : 3498-3501.
  - 2001a, *Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*, Aix-en-Provence, Édisud, 193 p.
  - 2001b, « Histoire d'une bévée coloniale. La « sultanat » de l'Aïr », in H. Claudot-Hawad, *Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*, Aix-en-Provence, Édisud : 51-60.
  - 2001c, « Personnages de l'entre-deux. L'initié, l'énad, l'aggag, le soufi... », in H. Claudot-Hawad, *Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*, Aix-en-Provence, Édisud : 101-118.
  - 2001d, « Élite, honneur et sacrifice. La reconfiguration des savoirs et des pouvoirs nomades », in H. Claudot-Hawad, *Éperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*, Aix-en-Provence, Édisud : 119-140.
  - 2002a, H. Claudot-Hawad (eds.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Paris – Méditerranée.
  - 2002b, « Noces de vent : épouser le vide ou l'art nomade de voyager », in H. Claudot-Hawad (eds.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Paris – Méditerranée : 11-36.
- Claudot-Hawad, H., Hawad, M., 1984**, « Ebawel / essuf, les notions d'« intérieur » et d'« extérieur » dans la société touarègue », *ROMM*, n° 38 : 171-180.
- 1986a, « Aïr (le système des ighollan) », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. III : 355-356.
  - 1986b, « Amahagh, amajagh, amashagh », *Encyclopédie Berbère*, vol. IV : 554-555.
  - 1993 (1987a), « Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs », in M. Gast (éds.), *Hériter en pays musulman*, Paris : Edition du CNRS, pp. 128-155.
  - 1993 (1987b), « Coups et contre-coups : l'honneur en jeu chez les Touaregs », in H. Claudot-Hawad, *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Aix-en-Provence : Édisud, pp. 13-27.
  - 1996, Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confiqué, *Ethnies*, n° 20-21, 255 p.
- Crawford, D., 2001**, *Work and Identity in the Moroccan High Atlas*, PhD., Santa Barbara, University of California, 495 p.
- Cressier, P., 1999a**, (avec des contributions de F. Barry-Fardouet et A. Person), « In Teduq : approche archéologique d'un établissement sufi », in Bernus, E., Cressier, P., Durand, A., et al, *Vallée de l'Azawagh (Sahara du Niger)*, St-Maur, Sépia (*Études nigériennes*, n° 57) : 189-235.
- 1999b, « In Teduq : soufisme et nomadisme entre Aïr et Adrar des Ifoghas », in Bernus, E., Cressier, P., Durand, A., et al, *Vallée de l'Azawagh (Sahara du Niger)*, St-Maur, Sépia (*Études nigériennes*, n° 57) : 363-381.
- Dallet, J.-M., 1982**, *Dictionnaire kabyle-français*, Paris, SELAF, 1052 p.

- Delheure, J.-M., 1987**, *Dictionnaire ouargli-français*, Paris-Louvain, Éditions Peeters-SELAF.
- Drouin, J. - 1975**, *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Paris, Sorbonne.
- **1984a**, « Sois belle et subtile ou l'art des connivences chez les Touaregs », *Littérature orale arabo-berbère*, 15 : 1-30.
  - **1984b**, « Nouveaux éléments de sociolinguistique touarègue. Un parler méridional nigérien, la *tamasaghlalt*, Paris, *Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques*, G. L. E. C. S., XXIV-XXVIII, années 1979-1985, Paris, Geuthner : 507-520.
  - **1986**, « Terminologie de la parenté en tawellemet du Niger : permanence et renouvellement du lexique », in Bernus, S., Bonte, P., Brock, L., Claudot, H., *Le fils et le neveu : jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge, Cambridge University Press / Paris, MSH : 37-57.
  - **1987**, « Bouche scintillante et bouche voilée. Représentations anatomiques et conceptuelles dans la société touarègue », in *Bulletin de l'Ethnomédecine*, 39 : 9-70.
  - **1990**, « Perceptions sensorielles et synthésie, essai sur des données touarègues », *Littérature orale arabo-berbère*, 21 : 61-92.
  - **1992**, « Amour, poésie et onirisme chez les Touaregs », in T. Yacine (éd.), *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan : 174-188.
  - **1993**, « Esthétique et axiologie, les concepts de « chaud » et « froid » en touareg, *À la croisée des études libyco-berbères*, Mélanges offerts à P. Galand-Pernet et L. Galand, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner : 511-534.
  - **2000**, « Calendriers berbères », S. Chaker (éds.), *Études berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à K.-G. Prasse*, Paris – Louvain, Éditions Peeters : 113-128.
- Duveyrier, H., 1864**, *Les Touaregs du Nord*, Paris, Challamel, 428 p.
- El Alaoui, N., 1990**, « Les génies. Du Voir au Dire », *Littérature orale arabo-berbère*, 21 : 1-13.
- **1998**, « Le rituel. Stratégies d'ancrage. Idaw Martini (Anti-Atlas – Maroc méridional), in C. Lacoste-Dujardin, M. Virolle, *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question*, Paris, Édition Publisud : 97-108.
  - **2001**, *Le soleil, la lune et la fiancée végétale. Essai d'anthropologie rituelle. Les Idaw Martini de l'Anti-Atlas*, Maroc, Aix-en-Provence, Édisud, 208 p.
- Figueiredo-Biton, C., 2001**, *Conceptualisations des notions de chaud et de froid. Systèmes d'éducation et relations hommes/femmes chez les Touaregs (Imedédaghen et Kel Adagh, Mali)*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 529 p.
- **2002**, « Le voyage en « chaud » et « froid » : conceptions thermiques des Touaregs », in H. Claudot-Hawad (éd.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Paris-Méditerranée : 137-144.
  - **2003**, « Initiation sentimentale et sexuelle chez les Touaregs du Mali », *L'Autre*, vol. 4, n° 2 : 225-237.
- Foley, Dr. H., 1995**, *Mœurs et médecine des Touaregs de l'Ahaggar*, Calvission, Jacques Gandini édition.

- Foucault, Père Ch. de, 1951**, *Dictionnaire Touareg-Français*, 4 tomes, Imprimerie Nationale de France.
- Gabus, J., 1958**, *Au Sahara, arts et symboles*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 408 p.
- Galand-Pernet, P., 1970**, « Genou et force en berbère », *Mélanges Marcel Cohen*, Paris, Mouton : 154-262.
- **1987**, « Image et images de la femme dans les poésies touarègues de l'Ahaggar », *Littérature orale arabo-berbère*, n° 9 : 5-52.
- Gast, M., 1978**, « Le don des sandales dans la cérémonie de mariage en Ahaggar : une symbolique juridique », *Libyca*, n° 26-27 : 223-233.
- **1986**, « L'ancêtre féminine, clé de l'organisation sociale des Touaregs. l'exemple de Mer-tûtek », in S. Bernus, P. Bonte, L. Brock, H. Claudot (éds.), *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge / Paris, CUP / MSH : 159-198.
- **1992**, « Relations amoureuses chez les Touaregs de l'Ahaggar », in T. Yacine (éd.), *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan : 152-172.
- **1994**, « Cuir et peaux ». In : *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. XIV : 2144-2153.
- Gaudry, M., 1929**, *La femme chaouiâ de l'Aurès*, Paris, Geuthner, 316 p.
- **1961**, *La société féminine au Djebel Amour et au Ksel*, Paris, Geuthner, 527 p.
- Goichon, A. M., 1927**, *La vie féminine au Mzab*, Paris, Geuthner, tome 1, 345 p.
- Gouletquer, P., 1992**, « Bijoux d'Agadez et In Gall », *Journal des Africanistes*, tome 62, fasc. 2 : 115-129.
- Guignard, E., 1986**, « Filiation bilatérales et cycles d'alliances chez les Udalan et les Iwwellemdan », in S. Bernus, P. Bonte, L. Brock, H. Claudot (éds.), *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge / Paris, CUP / MSH : 207-236.
- Hama, B., 1967**, *Recherche sur l'histoire des Touaregs sahariens et soudanais*, Paris, Présence Africaine, 556 p.
- Hamani, D., 1989**, *Au carrefour du Soudan et de la Berbérie : Le sultanat touareg de l'Ayar*, Niamey, Études nigériennes n° 55, 521 p.
- Hammoudi, A., 1988**, *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, le Seuil, 252 p.
- Hawad, M., 1989**, *L'Anneau-Sentier*, Éd. de l'Aphélie, Céret.
- Hincker, C., 2001**, *Des techniques à l'identité. Un parcours de la matière au style chez les Touaregs de l'ouest*, thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, ss la dir. de C. bromber, Université d'Aix-en-Provence, 299 p.
- **2002**, « Les bagages du voyageur : technique, esthétique et représentations », in Claudot-Hawad, H. (dir.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Paris-Méditerranée : 101-112.
- Houdas, O., 1900**, *Tarikh es-Soudan*, par Abderrhamane ben Abdallah ben 'Imran ben Amir Es-Sa'di (édité et traduit par O. Houdas), Paris, Leroux, 540 p.



- Jacques-Meunié, D., 1964**, *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*, Paris, Imprimerie Nationale.
- Joli, Capitaine, 1901**, *Monographie du cercle de Tahoua*, Archives Nationales de Niamey, Niger.
- Khamed Attayoub, A., 2001**, *La tetserrét des Aytawari Seslem : identification socio-linguistique d'un parler berbère non documenté parmi les Touaregs de l'Azawagh (Niger)*, mém. de maîtrise, ss la dir. de S. Chaker, Paris, Inalco, 161 p.
- **2002**, « Les mots du voyage chez les Touaregs Aytawari Seslem. Quelques éléments lexicologiques en *tetserrét*, in Claudot-Hawad, H. (dir.), *Voyager d'un point de vue nomade* », Paris, Éditions Paris-Méditerranée : 159-166.
- Khamed Attayoub, A., Walentowitz, S., 2001**, « La *tetserrét* des Aytawari Seslem : un parler proche du berbère « septentrional » chez les Touaregs de l'Azawagh », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 2000-2001 : 27-48.
- Khamidun, A. ag, 1976**, *Imayyan d-elqissaten en-Kel-Denneg (Contes et récits des Kel Denneg)*, Copenhague, Akademisk Forlag, 135 p.
- Klute, G., 1992**, *Die schwerste Arbeit der Welt. Alltag von Tuareg-Nomaden*, München, Trickster Verlag, 277 p.
- Lacoste-Dujardin, C., 1985**, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte, 267 p.
- **1985–1986**, « Du génie rouge à la femme blanche et noire : les couleurs dans le conte et dans les autres formes littéraires en kabyle », *Littérature Orale Arabo-Berbère*, 135-155.
- **2000**, « La filiation par le lait au Maghreb », *Revue L'autre*, vol. 1, n° 1 : 69-77.
- Lacoste-Dujardin, C., Virolle, M., 1998**, *Femmes et hommes au Maghreb. La frontière des genres en question*, Paris, Publisud, 229 p.
- Laoust, E., 1993**, *Noces berbères. Les cérémonies du mariage au Maroc*, Aix-en-Provence, Édisud, 198 p.
- Laoust-Chantréaux, G., 1990**, *Kabylie côté femmes*, Aix-en-Provence, Édisud, 304 p.
- Lewicki, T., - 1963**, « Traits d'histoire du commerce transsaharien. Marchands et missionnaires ibadites au Soudan Occidental au cours des 8<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup>me », *Etnografia Polska*, vol. VIII : 291-311.
- **1983**, « Le Sahara oriental et septentrional dans le Haut Moyen-Âge, VIII<sup>e</sup> – XII<sup>e</sup> siècles », *Études Maghrébines et Soudanaises II*, Varosvie, Éditions Scientifiques de Pologne.
- Louis, A. 1990**, « Awussu », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. VIII : 1196-1198.
- Makilam, 1999**, *Signes et rites magiques des femmes kabyles*, Aix-en-Provence, Édisud, 160 p.
- Marcy, G., 1936**, « L'alliance par colactation (*t'ada*) chez les Berbères du Maroc central », *Actes du II<sup>e</sup> Congrès de la fédération des soc. sav. de l'Afrique du Nord*, Tlemcen : 957-973.

- Marty, A., 1975**, *Histoire de l'Azawagh nigérien de 1899 à 1911*, Paris, mém. de l'EHESS, 155 p.
- Marty, P., 1918-1821**, *Etudes sur l'islam et les tribus du Soudan*, tome 1 : Les Kunta de l'Est, les Bérabich, les Iguellal; tome 2 : Région de Tombouctou (Islam Songhaï), Dienné, le Macina et dépendances, 1920; tome 3 : les tribus maures du Sahel et du Hodh, 1921; tome 4 : la région de Kayes, le pays bambara, le Sahel de Niora, 4 vol, Paris, Librairie Orientaliste Geuthner.
- **1930-31**, *L'islam et les tribus dans la colonie du Niger*, Paris, Librairie Orientaliste Geuthner.
- Morin-Barbe, M., 1985**, « Agdud », *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. II : 246.
- Murphy, R., 1964**, « Social distance and the veil », *American Anthropologist*, n° 66 : 1257-1274.
- Naït-Zerrad, N., 1996**, *Essai de traduction partielle du Coran : vocabulaire religieux et néologie*, Paris, Inalco, 350 p.
- **1998**, *Dictionnaire des racines berbères (formes attestées)*, I, A-BEZL, XXVIII, Louvain / Paris, Peeters, 161 p.
- **1999**, *Dictionnaire des racines berbères (formes attestées)*, II, C-DEN, VIII, Louvain / Paris, Peeters, 270 p.
- **2002**, *Dictionnaire des racines berbères (formes attestées)*, III, D-GEY, VII, Louvain / Paris, Peeters, 515 p.
- Nicholaïsen, J., 1963**, *Ecology and culture of the pastoral Tuareg*, Copenhague, National Museum, 270 p.
- **1966**, « Essai sur la magie et la religion chez les Touaregs », *Folk dansk etnografisk tidsskrift*, (3), pp. 113-162.
- Nicolas, F., 1947**, « Étude sur l'Islam, les confréries et les centres maraboutiques chez les Twareg du Sud », in *Contribution à l'étude de l'Aïr*, Paris, Larose, Mémoire de l'IFAN n° 10 : 480-491.
- **1950**, *Tamesna. Les Ouilliminden de l'est ou Touareg Kel Dinnik*, Paris, Imp. Nationale, 270 p.
- **1953**, *La langue berbère de Mauritanie*, Dakar, IFAN, 476 p. (ce livre est l'œuvre du Mauritanien Mokhtarould Hamidoun qui le publia sous couvert de F. Nicolas).
- Noël, M.-F., 2000**, « Approche anthropologique sur les concepts et les conceptions populaires relatifs à la santé maternelle : représentations et pratiques de la grossesse et du post-partum en milieu touareg », *Réseau Anthropologie de la santé en Afrique*, n° 1, avril 2000, Marseille, SHADYC-IRD.
- **2002**, « Cheminement thérapeutique : les Kel Adagh entre savoir-être et savoir-faire », in H. Claudot-Hawad (éd.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Paris-Méditerranée : 145-158.
- Norris, H. T., 1972**, *Saharan Myth and Saga*, Oxford, Clarendon Press.

- **1975**, *The Tuaregs : Their Islmaic Legacy and its Diffusion in the Sahel*, Warminster, Wilts, England Aris and Phillips Ltd., 234 p.
  - **1986**, *The Arab Conquest of the Western Sahara*, Longman-Librairie du Liban, Singapour, 309 p.
  - **1990**, *Sufi Mystics of the Niger Desert. Sidi Mahmud and the Hermits of Aïr*, Oxford, Clarendon Press, 180 p.
- Oxby, C., 1978**, *Sexual division and slavery in a Twareg Community : a study of dependence*, Ph.D. Thesis, University of London (SOAS), 301 p.
- **1986**, « Women and the allocation of herding labour in a pastoral society : southern Kel Ferwan Twareg, Niger », in Bernus, S., P. Bonte, L. Brock, H. Claudot (éds.), *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge / Paris, CUP / MSH : 99-127.
  - **1987**, « Women unveiled : class and gender among Kel Ferwan Twareg (Niger) », *Ethnos*, 52 (1-2) : 119-136.
  - **1996**, « Les allégeances politiques d'une « tribu » touarègue entre deux ex-confédérations (Kel Ferwan, Dakoro, Niger) », *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes*, Aix-en-Provence, Édisud / *Les Cahiers de l'IREMAM*, n° 7/8 : 170-182.
- Pandolfi, P., 1991**, « Activités féminines et cadeau masculin : *aseddekan* et *aseqqeyu*, *Le Saharien* (118) : 42-46.
- **1994**, « Histoires d'aiguilles chez les Kel Ahaggar. À propos d'un épisode méconnu du rituel de mariage », *Journal des africanistes*, 64 (1) : 81-90.
  - **1998**, *Les Touaregs de l'Ahaggar. Sud algérien*, Paris, Karthala, 473 p.
- Pandolfo, S., 1989**, « Detours of Life : Space and Bodies in a Moroccan Village », *American Ethnologist*, 16 (1) : 3-23.
- Plantade, N., 1984**, « La fontaine du destin : le 40<sup>e</sup> jour après la naissance en Kabylie », *Littérature orale arabo-berbère*, 15 : 75-87.
- Randall, S., Winter, M., 1985**, « The reluctant spouse and the illegitimate slave : marriage, household formation and demographic behaviour in malian tamasheq, from Niger Delta and the Gurma », in Hill, A. G. (éd.), *Population, Health and Nutrition in the Sahel*, London : Routledge : 133-183.
- Rasmussen, S., 1986**, *Gender and curing in Ritual and symbol : Women, Spirit Possession and Aging among the Kel Ewey Tuareg*, Ph.D. Thesis, Indiana University, 501 p.
- **1987**, « Interpreting androgynous women : Female Aging and Personhood Among the Kel Ewey Tuareg », *Ethnology*, 26 (1) : 17-30.
  - **1991a**, « Lack of prayer : ritual restrictions, social experiences and the anthropology of menstruation among the Tuareg », *American Ethnology*, 18 (4) : 109-127.
  - **1991b**, « Veiled self, transparent meanings : Tuareg hairdress as social expression », *Ethnology*, 30 (2) : 101-117.
  - **1995**, *Spirit possession and personhood among the Kel Ewey Tuareg*, Cambridge University Press, 178 p.

- 1998, « Within the Tent and the Crossroads : Travel and Gender Identity among the Tuareg of Niger, *Ethos*, vol. 26, n° 2 : 152-182.
- Rebstock, U., 1983**, *Die Ibaditen im Magrib (2./8. – 4./10. Jh.) Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 347 p.
- Richer, Dr. A., 1924**, *Les Touareg du Niger (région de Tombouctou – Gao). Les Oulliminden*, Paris, Larose, 360 p.
- Robert, J.-R., 1996**, « Les Touaregs des Français », in Claudot-Hawad, H. (dir.), *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes. Définitions et redéfinitions de soi et des autres*, Aix-en-Provence, Édisud, (*Les cahiers de l'IREMAM*, n°s 7-8 : 249-268).
- Saenz, C., 1991**, *They have eaten our grandfather! Evil Eye, Mummifying Rituel and the Special Status of Aïr Twareg Smith*, PhD, New York, Columbia University, 221 p.
- Schwarz, W., 1983**, *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika. Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams*, Wiesbaden Verlag Otto Harrassowitz, 365 p.
- Serra, L., 1990**, *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. VIII : 1198-2000.
- Servier, J., 1962**, *Les portes de l'année*, Paris, R. Laffont, 428 p.
- Sidiyène, E. ag, 1994**, *Les noms touaregs des parties du corps dans les parlers de l'Adar (Mali)*, mém. de DEA, Paris, INALCO.
- 1996, *Des arbres et des arbustes spontanés dans l'Adrar des Ifoghas (Mali)*, Paris, Orstom / Cirad, 137 p.
- Solimane, A. ag, et Walentowitz, S., 1994 (1993)**, *Les Gens de la Parole disent. Proverbes touaregs de l'Azawagh*, Paris, Éditions Képhalonia, 139 p.
- Spittler, G., 1989**, « Wüste, Wildnis und Zivilisation - die Sicht der Kel Ewey », *Paideuma*, 35 : 273-287.
- 1990, « Lebensalter und Lebenslauf bei den Tuareg », in Elwert, G., Kohli, M., Müller, H. K. (Hg.), *Im Laufe der Zeit. Ethnographische Studien zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern*, Saarbrücken, Fort Lauderdale, Breitenbach : Spektrum, Berliner R. zu Ges., Wirtsch. und Pol. in Entw.-Ländern : 107-123.
- 1993 ; *Les Touaregs face aux sécheresses et aux famines. Les Kel Ewey de l'Aïr (Niger)*, Paris : Karthala, 420 p.
- 1998, *Hirtenarbeit*, Studien zur Kulturkunde 111, Cologne, Rüdiger Köppe Verlag, 453 p.
- Taïfi, M., 1992**, *Dictionnaire tamazight-français (Parlers du Maroc Central)*, Paris, L'Harmattan-Awal.
- Tillion, G., 1966**, *Le harem et les cousins*, Paris, Éditions du Seuil, 218 p.
- 1993, « Je porte tel nom, tel nom me porte. Noms de lettre, fête du nom, baptême, circoncision », in *À la croisée des études libyco-berbères, Mélanges Galand*, Paris, Geuthner : 597-611.
- Triaud, J.-L., 1983**, « Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, l'Aïr au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Le cas de la Khalwatiyya », Paris, *Cahiers d'Études Africaines*, XIII (3), 91 : 239-280.

- Urvoy, Y., 1934**, « Chroniques d'Agadès », Paris, *Journal de la Société des Africanistes*, IV, fasc. 2 : 145-177.
- **1936**, *Histoires des populations du Soudan Central*, Paris, Larose, 352 p.
- Vandenbroek, P., 2000**, *L'art des femmes berbères*, Ludion / Flammarion, Palais des Beaux-Arts Bruxelles.
- Virolle-Souibès, 1980**, *Attitudes et pratiques face à la mort en Grande Kabylie*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Paris, l'EHESS, 399 p.
- **1989a**, « Asensi. Consultation des défunts (Kabylie) », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. VII : 957-961.
- **1989b**, « Pétrir la pâte, malaxer du sens », *Techniques et cultures*, 13 : 73-101.
- **1999**, « Sacrifices et deuils en Kabylie. Réflexions sur quelques éléments d'un système sacrificiel », in Bonte, P., Brisebarre, A.-M., Gokalp, A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS, Éditions : 177 – 195.
- Walentowitz, S., 1994**, *Les femmes touarègues dans les contes et les rituels. Une analyse de la représentation du genre chez les Kel Aïr*, mém. de maîtrise, ss la dir. de S. Tornay, Université de Paris-X Nanterre, 184 p.
- **1995**, *Procréation, naissance et société chez les Touaregs. Introduction à l'analyse de la distinction des sexes comme principe structurel des groupes sociaux*, mém. de DEA, ss la dir. de P. Bonte, Paris, EHESS, 179 p.
- **1996**, « De la graine à l'enfant nommé. Venir au monde chez les Touaregs Kel Eghlal », in H. Claudot-Hawad (éd.), *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes*, Aix-en-Provence, Édisud / IREMAM : 93-111.
- **1998**, « La mort périnatale en Afrique du Nord », in C. Legrand-Sébille, M.-F. Morel, F. Zonabend (éds.), *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, Paris, L'Harmattan : 59-79.
- **1999**, « L'Ignorance des Inesleman de la Tagaraygarayt par le pouvoir colonial. L'élite politique des religieux mise aux marges de l'histoire », *Nomadic Peoples*, 1998, n° 1-2, Londres, Bergah : 39-64.
- **2002a**, « Partir sans quitter. Rites et gestes autour des déplacements féminins chez les Inesleman de l'Azawagh », in H. Claudot-Hawad (éd.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Paris-Méditerranée : 37-52.
- **2002b**, « Lait d'honneur et seins charitables. À propos des pratiques d'allaitement non maternel chez les Touaregs de l'Azawagh », in D. Bonnet, C. Legrand-Sébille, M.-F. Morel (éds.), *Allaitements en marge*, Paris, L'Harmattan : 111-140.
- **2003**, « Mukhamad Al-Jilani », *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, vol. XXV : 3904-3905.
- Walett Faqqi, F., 1993**, *Isefran. Maladies et soins en milieu touareg*. Préf. et présent. scient. de B. Fiore, Bandiagara (Mali)/Perugia (Italie), Ed. CRMT / PSMTM, 62 p.
- Welet Halatine, F., 1997**, « L'abandon des privilèges : parcours d'une femme touarègue dans la modernité », Paris, *Ethnies* (22-23) : 28-37.
- Westermarck, E., 1926**, *Ritual and belief in Morocco*, Londres, Macillan, 2 vol, 608 et 629 p.

- Worley, B., 1988**, « Bed post and broas swords. The dialects of sexual conflicts », in R. R. Randolph, D. Schneider, M. N. Diaz (éds.), *Dialects and Gender. Anthropological Approaches*, Colorado, Westview press : 273-289.
- **1991**, *Women's war drum, Women's wealth : The social construction of female autonomy and social prestige among Kel Fadey Twareg pastoral nomads*, Ph.D. Thesis, Columbia University, New York, 482 p.
- **1992**, « Where all the women are strong. Wrestling caps a desert tribe's infant ceremony », *Natural History*, 11 : 54-65.
- Yacine, T. (éd.), 1992**, *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 188 p.

# Bibliographie générale

- Abdelsalam, S., 1999**, «Le sang du sacrifice chez les Soudanais de Wad Madani», in Bonte, P., Brisebarre, A.-M., Gokalp, A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS, Éditions : 355-381.
- Albert-Llorca, M. 1997**, «L'instant et l'éternité. Les bijoux dans la vie des femmes», *Terrain*, n° 29, Septembre 1997 : 69-82.
- Alès, C., 1998**, «Pourquoi les Yanomami ont-ils des filles ?», in M. Godelier, M. Panoff (éds.), *La production du corps*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines : 281-315.
- Alès, C., Barraud, C. (éds.), 2001**, *Sexe relatif ou sexe absolu ? De la distinction des sexes dans les sociétés*, Paris, Éditions de la MSH, 431 p.
- Alfieri, C., 2000**, «Allaitement et parenté en pays bobo madare», in A. Desclaux et B. Taverne, *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala : 111-133.
- Alfieri, C., Taverne, B., 2000a**, «Ethnophysiologie, règles et précautions chez les Bobo Madare et les Mossi», in A. Desclaux et B. Taverne, *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala 135-165.
- **2000b**, «Ethnophysiologie des difficultés et complications de l'allaitement maternel chez les Bobo Madare et les Mossi», in A. Desclaux et B. Taverne, *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala : 167-187.
- **2000c**, «Perceptions de la transmission des maladies par l'allaitement maternel au Burkina Faso», in A. Desclaux et B. Taverne, *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala : 219-237.
- Al Quayrawani (Ibn Abi Zayd), 1996**, *La Risâla. Épitre sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malikite*, Paris, Éditions IQRA, 254 p.
- Altorki, S., 1980**, «Milk-Kinship in Arab-Society : An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage», *Ethnology*, n° 19 : 233-244.
- Aristote, 1961**, *De la génération des animaux*, P. Louis, Paris, Les Belles Lettres.
- Arnaud, V., 1994**, «L'Enfant-Esprit. La naissance chez les Yami de Botel Tobago», in Koubi. J. et Massard-Vincent, J. (dir.), *Enfants et Sociétés d'Asie du Sud-Est*, Paris, L'Harmattan : 11-36.

- Assistance Publique, Hôpitaux de Paris, 1993**, *L'heureux événement : Une histoire de l'accouchement*, catalogue d'exposition, Paris : Musée de l'Assistance Publique-Hôpitaux de Paris, 180 p.
- Astuti, R., 1998**, « C'est un garçon ! C'est une fille ! Considérations sur le sexe et le genre à Madagascar et au-delà », *Gradhiva*, 23 : 67-80.
- Aubaile-Sallenave, F., 1982**, « Les voyages du henné », *Journ. d'Agric. Trad. et de Bota. appl.*, XXIX, 2, pp. 123-178.
- **1987**, « Les soins de la chevelure chez les musulmans au moyen âge. Thérapeutique, fonction sociale et symbolique », in D. Menjot (éds.), *Les soins de la beauté*. Actes du III<sup>e</sup> colloque du centre d'études médiévales de Nice (Grasse 26-28 avril 1985), Université de Nice, pp. 347-365.
  - **1988**, « Le sel de l'alliance », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, XXXV, Paris, Museum d'Histoire Naturelle : 303-323.
  - **1992**, « Safran de joie, safran interdit. Une étude sociale et religieuse de la plante chez les Musulmans », in L. Ferre, J. Ramòn Ayaso, M. José Cano (éds.), *La ciencia en la Espana medieval : Musulmanes, Judios y Cristianos*, Grenada : Institutio de Ciencias de la Educaciòn, pp. 39-64.
  - **1997**, « Le monde traditionnel des odeurs et des saveurs chez le petit enfant maghrébin », in B. Schaal (éd.), *Enfance*, n° spécial « L'odorat chez l'enfant. Perspectives croisées » : 186-208.
  - **1998**, « Les nourritures de l'accouchée au Maghreb », *Médiévales*, n° 33 (1997) : 1-24.
  - **1999**, « Les rituels de naissance dans le monde musulman », in P. Bonte, A.-M. Brisebarre, A. Gokalp (éds.), *sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions : 125-160.
- Badinter, E., 1992**, *XY. De l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob, 319 p.
- **1998** (1980), *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Le Livre de Poche. (1<sup>ère</sup> édition Flammarion).
- Barraud, C., 1990**, « Kei Society and the Person. An Approach through childbirth and funerary rituals », *Ethnos*, 3-4, pp. 214-231.
- Barry, L., 1998**, « Les modes de composition de l'alliance. Le « mariage arabe », *L'Homme*, 147 : 17-50.
- **2000a**, « L'invention de la norme. Essai sur une construction peule de l'identité », in Xanthakou, M., Jamard, J.-L., Terray, E., (éds.), *En Substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard : 195-218.
  - **2000b**, « L'union endogame en Afrique et à Madagascar », *L'Homme*, 154-155 : 67-100.
- Bartoli, L., 1998**, *Venir au monde. Les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Paris, Plon, 240 p.
- Belliger, A., Krieger, D. J. (Éds), 1998**, *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen / Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 485 p.
- Belmont, N., 1971**, *Les signes de la naissance. Etudes des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Paris, Plon.



- 1978, « Conception, grossesse et accouchement dans les sociétés non occidentales », *Confrontations psychiatriques*, n° 16 : 285-305.
  - 1981, « Ventre pointu, enfant fendu, ventre rond, garçon », *Autrement* (30) : 12-17.
  - 1988a, Introduction à *La fabrication mythique des enfants*, *L'Homme*, n° 105, janv.-mars : 5-12.
  - 1988b, « L'enfant et le fromage », *L'Homme*, n° 105, janv.-mars : 13-28.
  - 1989, « Notes pour une anthropologie de la naissance », in *La naissance. Regards anthropologiques*, *Topique. Revue freudienne*, n° 43 : 7-18.
  - 1990, « Rites de passage, passage matériel : les rituels de la naissance », in *Essais sur le rituel*, II, Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, Louvain, Peeters : 229-236.
  - 1991, « Naissance », in P. Bonte, M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 503-505.
  - 1995, « L'enfant cuit », *Ethnologie française*, 25 / 2 : 278-286.
- Benjamin, G., 1994**, « Danger and dialectic in Temiar childhood », in Koubi, J. et Massard-Vincent, J. (dir.), *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*, Paris, L'Harmattan : 37-62.
- Benkheira, H., 1997**, « Alimentation, altérité et sociabilité », *Archives européennes de sociologie* 38 : 237-287.
- 1999a, *L'Amour de la Loi. Essai sur la normativité en islâm*, Paris, PUF, 408 p.
  - 1999b, « Le rite à la lettre. Régime carné et normes religieuses », in Bonte, P., Brisebarre, A.-M., Gokalp, A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS, Éditions : 63-91.
  - 1999c, « Lier et séparer. Les fonctions rituelles de la viande dans le monde musulman », *L'Homme*, n° 152 : 89-114.
  - 2001, « Donner le sein, c'est comme donner le jour : la doctrine de l'allaitement dans le sunnisme médiéval », *Studia Islamica*, n° 93 : 5-52.
  - 2003, « Le commerce conjugal gâte-t-il le lait maternel ? Sexualité, médecine et droit dans le sunnisme ancien », *Arabica*, vol. 50, n° 1 : 1-78.
- Bonnemère, P., 1990**, « Considérations relatives aux substances corporelles en Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, 114 : 101-120.
- 1998, « Quand les hommes répliquent une gestation. Une analyse des représentations et des rites de la croissance et de la maturation des garçons chez les Ankave-Anga (Paouasie Nouvelle-Guinée) », in Godelier, M., Panoff, M. (dir.), *La production du corps*, Paris, Éditions des Archives contemporaines : 81-113.
- Bonnet, D., 1988**, *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina-Faso*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 138 p.
- 1994, « L'éternel retour ou le destin singulier de l'enfant », *L'Homme*, 131, juill. sept. 1994, XXXIV (3) : 293-324.
  - 1996, « Présentation. La notion de négligence sociale à propos de la malnutrition de l'enfant », n° spécial « La malnutrition de l'enfant : fait culturel, effet de la pauvreté ou du changement social ? », *Sciences sociales et santé*, vol. 14, n° 1 : 5-16.

- **2000**, « Attendre un enfant : approche ethnologique », in Guez, E. et Troianovski, P., *Sciences humaines et soins infirmiers*, Paris, Lamarre : 140-145.
  - **2001**, « Ruptures d’alliance contre rupture de filiation. Le cas de la drépanocytose », in Dozon, J.-P., et Fassin, D., *Critique de la santé publique. Une approche anthropologique*, Paris, Balland : 257-280.
- Bonnet, D., Legrand-Sébille, C., Morel, M.-F. (éds.), 2002, *Allaitements en marge*, Paris, L’Harmattan.**
- Bonte, P., 1991**, « Egalité et hiérarchie dans une tribu maure. Les Awlâd Qaylân, tribu de l’Adrar mauritanien », in P. Bonte, E. Conte, C. Hamès, A. el Wedoud ould Cheikh (éds.), *Al ansâb. La quête des origines*, Paris : MSH : 145-199.
- **1994**, (éds.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 488 p.
  - **1994a**, « Le sein, l’alliance, l’inceste », in *Mémoires lactées, Autrement, Série Mutations/Mangeurs*, N° 143, mars : 143-146.
  - **1994b**, « Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d’un mariage arabe ? », in P. Bonte (éds.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Edition de l’EHESS : 371-398.
  - **1994c**, « Alliance et rang dans la société maure. Les fonctions du mariage « arabe » », in E. Copet-Rougier, F. Héritier (éds.), *Les complexités de l’alliance*, Paris, Archives contemporaines, tome II : 29-60.
  - **1994d**, « Les risques de l’alliance », in E. Copet-Rougier ; F. Héritier (éds.), *Les complexités de l’alliance*, Paris, Archives contemporaines, tome III : 107-141.
  - **1998**, *L’Émirat de l’Adrar. Histoire et anthropologie d’une société tribale du Sahara Occidental*, thèse de doctorat d’État, Paris, EHESS, 4 vol.
  - **1996**, « Corps partagé, corps protégé. Sacrifice et parenté dans les sociétés maure et arabe », communication orale au colloque *Horizons de l’Anthropologie et Trajets de Maurice Godelier*, 20-27 juin 1996, 24 p.
  - **1999a**, « Sacrifices en islam. Textes et contextes », in Bonte, P., Brisebarre, A.-M., Gokalp, A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d’un rituel*, Paris, CNRS, Éditions : 21-61.
  - **1999b**, « Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice *t<sup>c</sup> argîba* dans la société maure », in Bonte, P., Brisebarre, A.-M., Gokalp, A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d’un rituel*, Paris, CNRS, Éditions : 239-261.
  - **2000a**, « Les lois du genre. Approches comparatives des systèmes de parenté arabes et touaregs », in J.-L. Jamard, M. Xanthakou, E. Terray (éds.), *En Substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard : 135-156.
  - **2000b**, « L’échange est-il universel ? », *L’Homme*, avril-septembre, 154-155 : 39-66.
- Bonte, P., Brisebarre, A.-M., Gokalp, A. (éds.), 1999, *sacrifices en islam. Espaces et temps d’un rituel*, Paris, CNRS Éditions.**
- Bonte P., Izard M., 1991, *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Paris, PUF, 755 p.**

- Boudiaf, N., 1997**, « Emmaillotement et représentation du corps chez l'enfant algérois », *Les Cahiers de l'IREMAM* (Conception, naissance et petite enfance au Maghreb), n° 9/10 : 171-180.
- Bouhdiba, A., 1998** (1975), *La sexualité en islam*, Paris, PUF.
- Bourdieu, 1972**, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève-Paris, Librairie Droz.
- **1980**, « La domination masculine », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 84 : 2-31, Paris, Le Seuil.
- **1998**, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil, 142 p.
- Bourqia, R., 1996**, *Femmes et fécondité*, Casablanca, Afrique Orient, 135 p.
- Bousquet, G.-H., 1990**, *L'éthique sexuelle de l'islam*, Paris : Desclée de Brouwer, 244 p.
- Brisebarre, A.-M., 1998**, *La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain* (en collaboration avec F. Dassetto, M. N. Hennart, A. Gokalp, M. Mahdi, H. Sidi Maamar, P. Werbner), Paris, CNRS Éditions, 351 p.
- **1999**, « La « fête du sacrifice ». Le rituel ibrahîmien dans l'islam contemporain », in Bonte, P., Brisebarre, A.-M., Gokalp, A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS, Éditions : 93-121.
- Brouskou, A., 1988**, « Enfants vendus, enfants promis », *L'Homme*, 105 : 76-87.
- Bukhârî (al-), 1984** (1908), *Les Traditions islamiques*, trad. O. Houdas et W. Marçais, 4 vol., Adrien Maisonneuve.
- Champault, D., 1953**, « La naissance à Tabelbela », *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXIII : 87-101.
- **1969**, *Une oasis du Sahara nord-occidental, Tabelbela*, Paris, Éditions du CNRS, 486 p.
- Camporesi, P., 1994**, « La voie lactée », *Manger magique*, Paris, Éditions Autrement, n° 149 : 72-83.
- Chattou, Z., 1997**, « Conceptions d'enfants et puissances invisibles : un cas symbolique. Cas de la société des Bni Iznacen (nord-est du Maroc) », *Les Cahiers de l'IREMAM* (Conception, naissance et petite enfance au Maghreb), n° 9/10 : 163-170.
- Chebel, M., 1984**, *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris : PUF, 207 p.
- 1995, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel.
- Chelhod, J., 1955**, *Le sacrifice chez les Arabes. Recherche sur l'évolution, la nature et les fonctions du rite sacrificiels en Arabie occidentale*, Paris, PUF, 218 p.
- **1986**, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Claus, G. J. M., 1997**, « Grossesse, naissance et enfance. Us et coutumes chez les Bédouins Ghrib du Sahara tunisien », *Les Cahiers de l'IREMAM* (Conception, naissance et petite enfance au Maghreb), n° 9/10 : 181-208.

- Cohen, M., 1925**, « Genou, famille, force dans le domaine chamito-sémitique », in *Mélanges H. Basset II*, Paris, Geuthner : 203-210.
- Colin, J., 1998**, *L'enfant endormi dans le ventre de sa mère. Étude ethnologique et juridique d'une croyance au Maghreb*, *Revue d'histoire des institutions méditerranéennes*, 2, CERJEMAF, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 384 p.
- Collard, C., 2000**, « Femmes échangées, femmes échangistes. À propos de la théorie de l'alliance de Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, n° 154-155 : 101-112.
- Collectif, 1965**, *Encyclopédie de l'islam (nouvelle édition)* Paris, Maisonneuve & Larose.
- Colona, F., 1995**, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 397 p.
- Combs-Schilling, M. E., 1989**, *Sacred Performance. Islam, Sexuality and Sacrifice*, New-York, Columbia University Press.
- Conte, E., 1991**, « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in P. Bonte, E. Conte, C. Hamès, A. Wedoud Ould Cheikh (éds.), *Al-ansâb. La quête des origines*, Paris : Edition de l'EHESS, pp. 55-100.
- **1994a**, « Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'islam », in P. Bonte (éd.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS : 165-187.
  - **1994b**, « Le Pacte, la Parenté et le Prophète. Réflexions sur la proximité parentale dans la tradition arabe », in Héritier-Augé, F. et Copet-Rougier, E., *Les Complexités de l'alliance. IV. Économie, politique et fondements symboliques*, Paris, Éditions des Archives contemporaines : 143-185.
  - **2000a**, « Énigmes persanes, traditions arabes. Les interdictions matrimoniales dérivées de l'allaitement selon l'Ayatollah Khomeyni », in J.-L. Jamard, E. Terray, M. Xanthakou (éds.), *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard : 157-181.
  - **2000b**, « Mariages arabes. La part du féminin », *L'Homme*, 154-155, 2000 : 279-308.
- Copet-Rougier, E., 1994**, « Le mariage « arabe ». Une approche théorique », in Bonte, P. (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS : 453-473.
- **2000**, « Alliance, filiation, germanité : entre vérités biologiques et métaphoriques », *Sociétés contemporaines*, n° 38 : 21-32.
- Copet-Rougier, E., Héritier-Augé, F. (éds.), 1990**, *Les complexités de l'alliance. Les systèmes semi-complexes*, vol. I, Paris, Archives contemporaines.
- **1991**, *Les complexités de l'alliance. Les systèmes complexes d'alliance matrimoniale*, vol. II, Paris, Archives contemporaines.
  - **1993**, *Les complexités de l'alliance. Économie, politique et fondements symboliques (Afrique)*, vol. III, Paris, Archives contemporaines.
  - **1994**, *Les complexités de l'alliance. Économie, politique et fondements symboliques*, vol. IV, Paris, Archives contemporaines.
- Coran, traduit et présenté par A. Chouraqui, 1990**, Paris, Robert Laffont.

- Cuoq, J., 1975**, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle (Bilal al-Sudan)*, Paris, Éditions du CNRS.
- **1984**, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest des origines à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Geuthner.
- Creyghton, M.-L., 1992**, « Breast-Feeding and *Baraka* in Northern Tunisia », in V. Maher (éd.), *The Anthropology of Breast-Feeding. Natural Law or Social Construct*, Oxford / Providence, Berg : 37-58.
- Cros, M., 1990**, *Anthropologie du sang en Afrique. Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 298 p.
- **1991**, « Les nourritures d'identité ou comment devenir Lobi », in S. Lallemand et al, *Grossesse et petite enfance en Afrique Noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan : 103-118.
- Dagron, G., 1984**, « Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine : temps chrétien et anthropologie », *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècles*, Colloques internationaux du CNRS n° 604, Paris, Éditions du CNRS : 419-430.
- Delaisi de Parseval, G., Lallemand, S., 2001 (1980)**, *L'Art d'accueillir les bébés*, Paris, Odile Jacob.
- Delaney, C., 1991**, *The Seed and the Soil*, Berkeley, University of California Press.
- Delphy, C., 1991**, « Penser le genre : quels problèmes ? », in Hurtig, M., Kail, M., Rouch, H. (éds.), *Sexe et genre : de la hiérarchie entre les sexes*, Paris : éd. du CNRS : 89-101.
- Desclaux, A., Taverne, B., 2000**, *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 556 p.
- Desparmet, 1920**, « Le surnaturel dans l'enfant », *Bull. Soc. Géol. d'Alger* : 123-155.
- **1921**, « Ethnographie traditionnelle de la Mettidja. L'Enfance », *Bull. Soc. Géol. d'Alger* : 472-523.
- Diemberger, H., 1993**, « Blood, sperm, soul and mountain. Gender relations, kinship and cosmology among the Khumbu (N. E. Nepal) », in T. del Valle (éd.), *Gendered Anthropology*, London, Routledge : 88-127.
- Dieterlen, G. (éd.), 1993 (1973)**, *La notion de personne en Afrique Noire*, Actes du Colloque Internationale du C. N. R. S., Paris, L'Harmattan, 596 p.
- **1993 (1973)**, « L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon », in Dieterlen, G. (éd.), 1993 (1973), *La notion de personne en Afrique Noire*, Actes du Colloque Internationale du C. N. R. S., Paris, L'Harmattan : 205-229.
- Djeribi, M., 1988**, « Le mauvais œil et le lait », in N. Belmont (dir.), *La fabrication mythique des enfants*, *L'Homme*, 105, jan.-mars : 35-47.
- Douglas, M., 1992 (1967)**, *De la souillure : Études sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 193 p.

- Dumont, L., 1992** (1966), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris : Gallimard, 449 p.
- **1997**, *Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, Gallimard, 178 p.
- Durnerin, A., 1999**, « Le palmier dans la culture des peuples du Moyen-Orient et de la Méditerranée », *Hommes et plantes*, n° 29 : 25-27.
- Echard, N., Quiminal, C., 1991**, « La valence différentielle des sexes au fondement de la société ? » Entretien avec F. Héritier-Augé, *Journal des anthropologues* (dossier Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues, n° 45 : 67-78.
- Echard, N., Quiminal, C., Sélim, M., 1991**, « L'incidence du sexe dans la pratique anthropologique », *Journal des anthropologues* (dossier Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues, n° 45 : 79-89.
- Erny, P., 1988**, *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 358 p.
- Ewombe-Moundo, E., 1991**, « La callipédie ou l'art d'avoir de beaux enfants en Afrique Noire », in S. Lallemand *et al*, *Grossesse et petite enfance en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan : 41-59.
- Faÿ-Sallois, F., 1997**, *Les nourrices à Paris au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Payot & Rivages.
- Fellous, M., 1995**, « Ces étrangères qui nous font question », in Assistance Publique-Hôpitaux de Paris (éds.), *L'heureux événement : Une histoire de l'accouchement*, catalogue d'exposition, Paris, Musée de l'Assistance Publique-Hôpitaux de Paris : 127-137.
- Fildes, V. A., 1986**, *Breasts, Bottles and Babies : A History of Infant Feeding*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Fine, A., 1994a**, *Parrains, marraines. Parentés spirituelles en Europe*, Paris, Fayard, 389 p.
- **1994b**, « Le lait contrarié », *Mémoires lactées*, Paris, Éditions Autrement, n° 143 : 157-170.
- **1994c**, « Le nourrisson à la croisée des savoirs », *Annales de démographie historique*, Paris, EHESS, 1994 : 203-214.
- Fortes, M., 1974**, « The first born », *Journal du Child Psychology and Psychiatrics*, 15 : 81-104.
- **1993** (1973), « On the concept of the person among the Tallensi », in Dieterlen, G. (éd.), 1993 (1973), *La notion de personne en Afrique Noire*, Actes du Colloque Internationale du C. N. R. S., Paris, L'Harmattan : 283-319.
- Fortier, C., 1998**, « Rapports sociaux de sexe et représentation de la genèse physiologique des enfants dans le Touat-Gourara (Sahara algérien), in Lacoste-Dujardin, C. et Virolette, M., *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question*, Paris, Publisud : 47-69.

- **2000**, *Corps, différence des sexes et infortune : transmission de l'identité et des savoirs en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie*, Thèse de doctorat, ss la dir. de P. Bonte, Paris, EHESS, 2 vol., 1160 p.
- **2001**, « Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure », *Cahiers d'Études Africaines*, 161, XLI-1 : 97-138.
- **2003**, « Épreuves d'amour en Mauritanie », *L'Autre*, vol. 4, n° 2 : 239-252.
- Frydman, R., Flis-Trèves, M., 1997**, *Mourir avant de n'être ?*, Paris, Odile Jacob, 192 p.
- Geertz, C., 1983**, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- **1992**, *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, Éditions La Découverte, 149 p. (1968, édition anglaise, Yale University), 150 p.
- Gélis, J., 1984**, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, VXIe-XIXe siècle*, Paris, Fayard, 611 p.
- Gélis, J., Laget, M., Morel, M.-F., 1978**, *Entrer dans la vie. Naissances et enfances dans la France traditionnelle*, Paris, Éditions Gallimard / Julliard, 246 p.
- Gibson, T., 1994**, « Childhood, colonialism and fieldwork among the Buid of the Philippines and the Konjo of Indonesia », in Koubi, J. et Massard-Vincent, J. (dir.), *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*, Paris, L'Harmattan : 183-205.
- Giladi, A., 1999**, *Infants, parents and wet nurses. Medical islamic views on breastfeeding and their social implications*, Leiden, Brill, 194 p.
- Gluckman, M., 1963** (1954), « Rituals of Rebellion in South-East Africa », Manchester, Manchester University Press.
- Godelier, M., 1982**, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris : Fayard, 370 p.
- **1984**, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 348 p.
- **1989**, « Sexualité, parenté, pouvoir », *La Recherche*, n° 213 : 1141-1155.
- **1995**, « Du quadruple rapport entre les catégories du masculin et du féminin », in *La place des Femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte : 439-442.
- **1996**, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 315 p.
- **1998**, « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », in Godelier, M., Panoff, M. (éds.), *La production du corps*, Paris, Éditions des archives contemporaines : 1-38.
- Godelier, M., Panoff, M., 1998**, *La production du corps*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 374 p.
- Goodman, R., 1990**, *Lakota Star Knowledge : studies in Lakota stellar theology*, Sinte Gleiska College, Rosebud.

- Gottlieb, A., 2000**, « Où sont passés tous les bébés ? Vers une anthropologie du nourrisson », in J.-L. Jamard, E. Terray, M. Xanthako (éds.), *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard : 367-385.
- Graves, R., 1987** (1958), *Les mythes grecs*, tome I et II, Paris, Fayard, 428 p. et 446 p.
- Hassoun, J.-P., 1992**, « Un dimanche à Évry autour de l'« âme » de Tswv Pheej. La dation du nom d'enfant chez les Hmong : un rituel simple transplanté en France », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 79.2 : 183-200.
- Haxaire, C., 2002**, « Mères de substitution et allaitement chez les Gouro de Côte d'Ivoire », in D. Bonnet *et al* (éds.), *Allaitements en marge*, Paris, L'Harmattan : 89-110.
- Hell, B., 1999**, « Ouvrir toutes les portes. le sang sacrificiel chez les Gnawa du Maroc », in Bonte, P., Brisebarre, A.-M., Gokalp, A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS, Éditions : 383-408.
- Héritier, 1973**, « Univers féminin et destin individuel chez les Samo », in *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan : 243-254.
- 1977, « L'identité samo », in Lévi-Strauss, C. (dir.), *L'Identité*, Paris, Grasset : 51-80.
  - 1978, « Fécondité et stérilité. La traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade pré-scientifique », in Sullerot, E., *Le fait féminin*, Paris, Fayard : 388-396.
  - 1979, « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition », in Izard, M., Smith, P., *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard : 209-243.
  - 1981, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Le Seuil-Gallimard, 199 p.
  - 1982, « La génétique sauvage », *Le Genre humain*, 3-4 : 127-136.
  - 1984, « Stérilité, aridité, sécheresse. Quelques invariants de la pensée symbolique », in Augé, M., Herzlich, C. (éds.), *Le Sens du mal*, Paris, Éditions des Archives contemporaines : 123-154.
  - 1984–1985, « Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes », *Les Cahiers du GRIF 29, L'Africaine, sexes et signes*, Paris, Éditions Tierce, hiver 1984-1985 : 7-21.
  - 1996, *Masculin / féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 332 p.
  - 2000a, « Articulations et substances », *L'Homme*, 154-155 : 21-38.
  - 2000b, « À propos de la théorie de l'échange », *L'Homme*, 154-155 : 117-122.
  - 2002, *Masculin / féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 443 p.
- Héritier-Augé, F., 1985**, « Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 32 (L'Humeur et son changement), Paris, Gallimard : 111-122.
- 1987a, « La mauvaise odeur l'a saisi », *Le Genre humain*, printemps-été 1987 : 7-17.
  - 1987b, « Les logiques du social : systématiques de parenté et représentations symboliques », in *Sens et place des connaissances dans la société*, Paris, Éditions du CNRS : 123-169.
  - 1989, « Parenté, filiation, transmission. Aspects anthropologiques », *L'Information psychiatrique*, 5, mai : 455-468.



- **1990**, « De l'engendrement à la filiation. Approche anthropologique », *Topique*, 1990 : 173-185.
- **1992a**, « Moitiés d'hommes, pieds déchaussés et sauteurs à cloche-pied », *Terrain* 18, *Carnets du patrimoine ethnologique, Le Corps en morceaux*, mars 1992 : 5-18.
- **1992b**, « Du comparatisme », *Gradhiva*, n ° 11 : 3-9.
- **1993**, « Une anthropologie symbolique du corps », in Arom, S., Augé, M. et al., *La Science sauvage. Des savoirs populaires aux ethno-sciences*, Paris, Seuil : 123-135.
- **1994a**, *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob.
- **1994b**, « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe », in P. Bonte (éd.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS : 149-164.
- Herrenschmidt, C., 1994**, « Le *xwâtodas* ou mariage « incestueux » en Iran ancien », in Bonte, P., 1994, *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS : 113-125.
- Herrenschmidt, O., 1979**, « Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace », in Izard, M., Smith, P. (éds.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Éditions Gallimard : 171-192.
- Heusch, Luc de, 1986**, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 354 p.
- Hidiroglou, P., 1988**, « *Pidyon ha-ben*. Le rachat du nouveau-né dans la tradition juive », *L'Homme*, 105 : 64-75.
- **1997**, *Les rites de naissance dans le judaïsme*, Paris, Les Belles Lettres, 358 p.
- Hippocrate, 1970**, *De la génération, de la nature de l'enfant, des maladies IV, du fœtus de huit mois*, Paris, Les Belles Lettres.
- Hopkins, K., 1994**, « Le mariage frère-sœur en Égypte romaine », in P. Bonte, (éd.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS : 79-95.
- Howell, S., Melhuus, M., 1993**, « The study of kinship ; the study of person ; a study of gender ? », in Del Valle, T. (éds.), *Gendered Anthropology*, London, Routledge : 38-53.
- Hubert H., Mauss, M., 1968**, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in Mauss, M., *Oeuvres. 1 : Les Fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit : 193-354.
- Ibn Khaldoun, 1925**, *Histoires des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, I-IV, Paris, Librairie Paul Geuthner.
- Jacquart, D., 1993**, « Sexualité, médecine et Islam au Moyen Âge », *Sociologie, Santé*, 8 : 155-162.
- Jamard, J.-L., Terray, E., Xanthakou, M. (dir.), 2000**, *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard, 604 p.
- Jamous, R., 1981**, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge, Cambridge University Press / Paris, MSH.

- **1991a**, « De quoi parlent les fusils », *L'honneur. Image de soi ou don de soi : un idéal équivoque, Autrement*, série Morales, n° 3 : 176-189.
- **1991b**, *La relation frère-sœur. Parenté et rites chez les Méo de l'Indu du Nord*, Paris, Éditions de l'EHESS, 244 p.
- Jourdan, F., 2001**, *La tradition des Sept Dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris, Maisonneuve & Larose, 203 p.
- Khatib-Chahidi, J., 1992**, « Milk Kinship in Shi'ite Islamic Iran », in V. Maher (éd.), *The Anthropology of Breast-Feeding. Natural Law or Social Construct*, Oxford / Providence, Berg : 109-132.
- Kilani, M., 1994**, *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, Éditions Payot Lausanne, 318 p.
- Klapisch-Zuber, C., 1998**, « Le corps de la parenté », in M. Godelier, M. Panoff (éds.), *La production du corps*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines : 357-374.
- Knibiehler, Y. (éd), préface de F. Héritier, 2001**, *Maternité, affaire privée, affaire publique*, Paris, Bayard, 270 p.
- Koubi, J., Massard-Vincent, J. (dir.), 1994**, *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*, Paris, L'Harmattan, 371 p.
- Kramer, S. N., 1983**, *Le mariage sacré à Sumer et à Babylone*, Paris, Berg International, 228 p.
- Lagrave, R. M., 2000**, « Dialogue du deuxième type sur la domination sociale du principe masculin », in Jamard, J.-L., Terray, E., Xanthakou, M. (dir.), *En Substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard : 457-469.
- Lallemand, S., 1978**, « Le bébé-ancêtre mossi », *L'Homme*, XVI, 1 : 109-124.
- **1993**, *La circulation des enfants en société traditionnelle : prêts, dons, échange*, Paris, L'Harmattan.
- **1994**, *Adoption et mariage. Les Kotokoli du centre du Togo*, Paris, L'Harmattan.
- **1999**, « De l'infusion du nourrisson à l'identité familiale en passant par le culte de l'ancêtre », *Sciences sociales et santé*, 17 (3) : 29-36.
- **2002**, « Esquisse de la courte histoire de l'anthropologie de l'enfance », *Journal des Africanistes*, tome 72, fasc. 1 : 9-18.
- Lallemand, S., Journet, O. (éds.), 1991**, *Grossesse et petite enfance en Afrique Noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 136 p.
- Lallemand, S., Le Moal, G., 1981**, « Un petit sujet », *Journal des Africanistes*, vol. LI, n°s 1-2 : 5-21.
- Laplatine, F., 1996**, *La description ethnographique*, Paris, Éditions Nathan, 128 p.
- Laqueur, T., 1992**, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 355 p.

- Leach, E. R., 1958**, « Magical hair », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 88, Part II : 147-164. (Trad. franç., 1980), « Cheveux, poils, magie », in *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard : 321-361.
- **1966**, « Virgin birth », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* : 39-49. (Trad. franç., 1980, « Les vierges-mères », in *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard : 77-107.)
- Leclant, J., 1960**, « The suckling of the pharaoh as a part of the coronation rites in Ancient Egypt », in *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions*, Tokyo and Kyoto, 1958, August 27th-September 9th. - Tokyo, Maruzen.
- Legrand-Sébille, C., 1996**, « Naissances marquées, rituels manqués », *Gradhiva*, 19 : 77-84.
- Legrand-Sébille, C., Morel, M.-F., Zonabend, F., (éds.), 1998**, *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, Paris, L'Harmattan, 234 p.
- **1997**, « Quand la mort est sans discours », in Flies-Trèves, M., Frydman, R., *Mourir avant de n'être*, Paris, Odile Jacob : 27-42.
- **1998**, « Des morts singulières », in Legrand-Sébille, C., Morel, M.-F., Zonabend, F., (éds.), *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, Paris, L'Harmattan : 17-25.
- Lenclud, G., 1995**, « Quand voir, c'est reconnaître. Les récits de voyage et le regard anthropologique », *Enquête*, 1 : 113-129.
- Lett, D., 2002**, « L'allaitement des saints au Moyen Âge. Un seul sein vénérable : le sein de la Vierge », in D. Bonnet et al (éds.), *Allaitements en marge*, Paris, L'Harmattan : 163-174.
- Lévi-Strauss, C., 1967** (1949), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton.
- **1964**, *Les Mythologiques 1. Le cru et le cuit*, Paris, Plon.
- **1966**, *Les Mythologiques 2. Du miel aux cendres*, Paris, Plon.
- **1968**, *Les Mythologiques 3. L'origine des matières de table*, Paris, Plon.
- **1971**, *Les Mythologiques 4, L'homme nu*, Paris, Plon.
- **1990a** (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 480 p.
- **1990b** (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 349 p.
- **1981**, *Identité*, Paris, PUF, 332 p.
- **1983**, « Du mariage dans un degré rapproché », *Le regard éloigné*, Paris, Plon : 127-140.
- Lionetti, R., 1988**, *Le lait du père*, Paris, Éditions Imago, 167 p.
- Loux, F., 1978**, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion.
- **1980**, « L'ancien ou l'actuel ou A l'enfant il faut la chaleur de la mère (proverbe gascon) », in E. Herbinet (éds.), *De lait et d'amour...*, Paris, Stock : 23-41.
- **1995**, « Rituels de vie, rituels de mort : la naissance dans la société française pré-industrielle », in Assistance Publique-Hôpitaux de Paris (éds.), *L'heureux événement* :

- Une histoire de l'accouchement*, catalogue d'exposition, Paris : Musée de l'Assistance Publique-Hôpitaux de Paris : 55-61.
- Maher, V. (éd.), 1992a**, *The Anthropology of Breast-Feeding. Natural Law or Social Construct*, Oxford / Providence, Berg.
- **1992b**, « Breast-Feeding in Cross-cultural Perspective : Paradoxes and Proposals », in V. Maher (éd.), *The Anthropology of Breast-Feeding. Natural Law or Social Construct*, Oxford / Providence, Berg : 1-36.
- Manseri, O., 2000**, « Variations sur « nourrir » en anglais, en arabe, en berbère et en français », *Revue L'autre*, vol. 1, n° 1 : 101-108.
- Massignon, L., 1943-1945**, « Le souffle en islam », *Journal asiatique* : 436-438.
- Mathieu, N.-C., 1991a**, *L'anatomie politique*, Paris, Côté femmes, 291 p.
- **1991b** (1971), « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », in *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Côté femmes : 17-41.
- **1991c** (1977), « Paternité biologique, maternité sociale... », in *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Côté femmes : 63-73.
- **1991d** (1985), « Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique », in *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Côté femmes : 75-127.
- **1991e** (1989), « Identité sexuelle / sexuée / de sexe? », in *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Côté femmes : 227-266.
- **1998**, « Remarques sur la personne, le sexe et le genre », *Gradhiva*, 23 : 47-60.
- Mauss, M., 1969**, « L'âme, le nom et la personne », in Mauss, M., *Oeuvres 2*, Paris, Éditions de Minuit : 131-135.
- **1995**, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 482 p.
- **1995**(1923-24), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF : 145-172.
- **1995** (1938), « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi » », in Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF : 331-361.
- **1995** (1950), « Les techniques du corps », in Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF : 365-383.
- Menget, P., 1979**, « Temps de naître, temps d'être. La couvade », in Izard, M., Smith, P., *La fonction symbolique*, Paris Gallimard : 245-264.
- Meslin, M., 1994**, « Un don biblique », *Mémoires lactées*, Paris, Éditions Autrement, n° 143 : 101-115.
- Meunier, O., 1997**, *Les routes de l'islam. Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest en général et du pays hawsa en particulier du VIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 203 p.
- Morel, M.-F., 1995**, « Le nouveau-né du premier mois : un être fragile et inachevé (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », in Assistance Publique-Hôpitaux de Paris (éds.), *L'heureux événement* :

- Une histoire de l'accouchement*, catalogue d'exposition, Paris, Musée de l'Assistance Publique-Hôpitaux de Paris : 39-53.
- **2002**, « De quelques allaitements « extra-ordinaires » dans l'histoire occidentale », in D. Bonnet et al (éds.), *Allaitements en marge*, Paris, L'Harmattan : 141-162.
- Morel, M.-F., Rollet, C., 2000**, *Des bébés et des hommes. Traditions et modernité des soins aux tout-petits*, Paris, Albin Michel.
- Morgenstern, J., 1966**, *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites*, Cincinnati, Hebrew Union College Press / Chicago, Quadrangle Books.
- Murphy, R. F., Simon, H. A., Valdès-Pérez, R. E., 1992**, « Discovery of Pathways in Science », <http://www-2.cs.cmu.edu/~sci-disc/cs.html>
- Musallam, B. F., 1983**, *Sex and Society in Islam. Birth Control before the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 176 p.
- Moustapha Diop. , A., 1999**, « Le sacrifice en milieu lébu (Sénégal) », in Bonte, P., Brisebarre, A.-M., Gokalp, A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS, Éditions : 331-353.
- Ortner, S. B., Whitehead, H. (éds.), 1981**, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pâques, V., 1991**, *La Religion des esclaves. Recherche sur la confrérie marocaine des Gnawa*, Bergame, Moretti et Vitali éditeurs, 329 p.
- Pitt-Rivers, J., 1977**, *The fate of Schechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Platvoet, J., 1998**, « Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften », in A. Bellinger, D. J. Krieger (éds), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen / Wiesbaden, Westdeutscher Verlag : 173-190.
- Porqueres i Gené, E., 2000**, « Cognatisme et voie du sang. La créativité du mariage canonique », *L'Homme*, 154-155, 2000 : 335-56.
- Pottier, R., 2000**, « Réflexions à propos de l'article d'Élisabeth Copet-Rougier », n° 38 : 33-35.
- Poulain, J.-P., 2002**, *Sociologies de l'alimentation*, Paris, PUF, 286 p.
- Pourchez, L. 2000**, « Nourritures paternelles. De la conception à la naissance à l'île de La Réunion », *Revue L'autre*, vol. 1, n° 1 : 45-64.
- Querre, M., 2000**, « La voie du lait. Le sens des pratiques autour de l'allaitement chez les Peul du Séno », in A. Desclaux et B. Taverne, *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala : 189-216.
- Rabain, J., 1979**, *L'Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot.

- Rabain-Jamin, J., 1991**, « Personne », in Bonte, P. et Izard, M. (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 571-573.
- Rahmani, S., 1938**, « La grossesse et la naissance au Cap Aokas », in *37<sup>e</sup> Congrès de la Fédération des sociétés savantes de l'Afrique du Nord*, Constantine, 30 mars-1<sup>er</sup> avril 1937, Alger, t. I : 217-244.
- Reeves Sanday, P., 1981**, *Female power and male dominance. On the origins of sexual inequality*, Cambridge, Cambridge University Press, 295 p.
- Rivière, C., 1990**, *Union et procréation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 223 p.
- Rossie, J.-P., 1999**, *Toys, culture and society. An anthropological approach with reference to North Africa and the Sahara*, Halmstad, University of Halmstad.
- Rouach, D., 1990**, *Imma ou rites, coutumes et croyances chez la femme juive d'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve & Larose, 227 p.
- Saladin d'Anglure, B., 1970**, « Nom et parenté chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau Québec (Canada) », in Pouillon, J., Maranda, P. (éds.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire*, La Haye, Mouton : 1013-1038.
- **1980a**, « Petit-ventre, l'enfant géant du cosmos inuit. Ethnographie de l'enfance et enfance de l'ethnographie dans l'Arctique central », *L'Homme*, vol. 20, n<sup>o</sup> 1 : 7-46.
  - **1980b**, Violence et enfantement inuit ou les nœuds de la vie dans le fil du temps », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 4, n<sup>o</sup> 2 : 65-100.
  - **1986**, « Du fœtus au chamane, la construction d'un « troisième sexe inuit », *Études / Inuit / Studies*, vol. 10, n<sup>os</sup> 1-2 : 75-139.
  - **1998**, « Entre forces létales et forces vitales, les tribulations du fœtus et de l'enfant inuit », Legrand-Sébille, C., Morel, M.-F., Zonabend, F., (éds.), *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, Paris, L'Harmattan : 39-58.
- Salomon, C., 1998**, « La personne et le genre au Centre Nord de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie) », *Gradhiva*, 23 : 81-100.
- Schacht, J., 1954**, « Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara », T. I. R. S., tome XI : 11-27.
- Schimmel, A., 1998 (1995)**, *Mon âme est une femme. La femme dans la pensée islamique*, Paris, J. C. Lattès, 219 p.
- Smith, W. Robertson, 1966**, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Oosterhout N. B., Anthropological Publications (1885, prem. édition ; 1907 sec. édition).
- Strasser, S., 1998**, « Ambiguïté de l'impureté : Corps de femme, moments critique de la vie et possession par les esprits dans un village de la côte est de la mer Noire en Turquie », in Godelier, M., Panoff, M. (éds.), *Le corps humain supplicié, possédé, cannibalisé*, Amsterdam, Éd. des Archives Contemporaines : 29-53.

- Tabet, P., 1985**, « Fertilité naturelle, reproduction forcée », in N. C. Mathieu (éds.), *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes, Les cahiers de l'Homme*, XXIV : 61-146.
- Taine-Cheikh, C., 1999**, « Langues, savoirs et pouvoirs en milieu maure », *Nomadic Peoples*, (1998), vol. 2, n° 1/2 : 215-234.
- Tauzin, A., 1981**, *Sexualité, mariages et stratification sociale dans le Hodh mauritanien*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Paris, EHESS.
- **1986**, « Massages corporels des fillettes en Mauritanie », *Geste et Image*, 6/7 : 45-57.
- Taverne, B., 2000a**, « L'allaitement dans le cycle de vie de la femme en pays mossi », in A. Desclaux et B. Taverne, *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala : 83-110.
- **2000b**, « Les détenteurs du savoir et les alternatives à l'allaitement en milieu rural mossi », in A. Desclaux et B. Taverne, *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala : 239-267.
- Thomas, Y., 1986**, « Le *venter*. Corps maternel, droit paternel », *Le Genre Humain*, 14 : 211-236.
- Valabrega, J.-P., 1988**, « Note sur la quête de l'origine », in N. Belmont (dir.), *La fabrication mythique des enfants, L'Homme*, n° 105, Janv.-mars : 29-34.
- Valle, T. Del (éd.), 1993a**, *Gendered Anthropology*, London : Routledge, 227 p.
- **1993b**, « Introduction », *Gendered Anthropology*, London : Routledge : 1-16.
- Van Gennep, A., 1981 (1909)**, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 288 p.
- Verdier, Y., 1979**, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.
- **1990a**, « La femme et le saloir », in T. Jolas, M-C. Pingaud, Y. Verdier, F. Zonabend, *Une campagne voisine*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme : 329-355.
- **1990b**, « La femme-qui-aide et la laveuse », in Jolas, T., Pingaud, M.-C., Verdier, Y., Zonabend, F., *Une campagne voisine*, Paris, Éditions de la MSH : 301-327.
- Vernier, B., 1994**, « Ressemblances familiales et systèmes de parenté. Des villageois grecs aux étudiants lyonnais », *Ethnologie française*, 24 (1) : 36-44.
- Villasante de Beauvais, M., 1995**, *Solidarité et hiérarchie au sein des Ahl Sîdi Mahmûd. Essai d'anthropologie historique*, thèse de doctorat, ss la dir. de P. Bonte, Paris, EHESS.
- **2000**(dir.), *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, CNRS Éditions, 359 p.
- Viveiros de Castro, E., 1991**, « Cosmologie », in Bonte, P. et Izard, M. (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 178-180.
- Weiner, A., 1976**, *Women of value, Men of reknown. New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press. (Trad. franç., 1983, *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes (îles Trobriand)*, Paris, Seuil).

- 1979, « Trobriand kinship from another view : The reproductive power of women and men », *Man*, vol.14 : 328-348.
- 1980, « Reproduction : A replacement for reciprocity », *American Ethnologist*, vol. 7 : 71-85.
- Yoyotte, J., 1962**, « Les os et la semence masculine. À propos d'une théorie physiologique égyptienne », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 61 : 139-146.
- Zimmermann, F., 1993**, *Enquête sur la parenté*, Paris, PUF, 237 p.
- Zirari, H., 1993**, *Quête et enjeux de la maternité au Maroc : étude ethno-culinaire*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- 1999, « Les deux sacrifices de naissance : féminin et masculin en jeu (Maroc), in P. Bonte (éd.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS éditions : 161-176.
- Zonabend, F., 1990a**, « La parenté baptismale à Minot », in T. Jolas, M.-C. Pingaud, Y. Verdier, F. Zonabend, *Une campagne voisine*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 215-240.
- 1990b, « Jeux de noms. Les noms de personne à Minot », in T. Jolas, M.-C. Pingaud, Y. Verdier, F. Zonabend, *Une campagne voisine*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 241-280.
- 1994, « Temps et contretemps », in *Nom, prénom. La règle et le jeu, Autrement, Série-Mutations*, n° 147 : 92-99.
- 1997, « Les mal-morts », in Frydman, R. et Flies-Trèves, M. (éds.), *Mourir avant de n'être ?*, Paris, Odile jacob : 17-26.
- 1998, « La mort : le chagrin, le deuil », in Legrand-Sébille, C., Morel, M.-F., Zonabend, F., (éds.), 1998, *Le fœtus, le nourrisson et la mort*, Paris, L'Harmattan : 27-38.



# Glossaire

Pour faciliter l'usage de ce glossaire à ceux qui ne sont pas familiarisés avec la langue berbère, les termes sont classés par ordre alphabétique et non pas par racine consonantique. Les termes sont recensés seulement sous la forme grammaticale dans laquelle ils apparaissent dans le texte.

## A

**abagez**: récipient pour l'urine de femme

**abakot**: prépuce, morceau de peau tannée, usée (parler de l'Ouest)

**abatol**: creux, giron ; synonyme d'*ebawel*

**abayoy**: outre en peau ; poche amniotique

**abba**: père, grand-père

**abbadilum**: tatouage du front du nouveau-né ; dessin du sablier

**abutu**: cordon ombilical

**adagar**, pl. *idəgran* : petites parts de nourriture

**adayan**: caillot de sang

**adayas**: colostrum chez les animaux

**adalag**: décor, tatouage

**adalil**: voile féminin chez les Kel Aïr

**adan**: intestins

**adanay**: gavage

**addal**: jeu

**adləf**: substance végétale utilisée comme shampoing

**aduf**, pl. *idufan* : os à moelle ; pièce cylindrique en or ou en argent

**afadayan**: graisse de l'épiploon

**afartay**: délai de viduité de la veuve

**afazo**: graminée (*Panicum turgidum*)

**afər**: voile féminin ; pagne

**afus**, pl. *ifassan* : main

**agabar**: tressage simple de la chevelure féminine

**agamad**, pl. *igamadan* : « sortie », lien de filiation cognatique avec l'ancêtre masculin

**agamad n amzor**: relevailles (rite des)

**agəll**: bol alimentaire

**aggag**: prêtre dans l'ancienne cosmogonie

**aggal**: montée de lait

**aggar**: tannin (fruits pilés de l'*Acacia nilotica*)

**agguz**: encens

**agugel**: orphelin de père

**ahal**: réunion poétique et musicale

**ajad**: âne

**ajayn**: jujubier (*Ziziphus mauritania*)

**ajəkkud**, pl. *əjəkkad* : tresse centrale de la coiffure féminine

**ajif**: cadeau de naissance

**akabar**: bol de traite

**akli**, pl. *eklan* : esclave

**al-fatihat**: première sourate du Coran ; lecture faite à l'occasion de la nomination

**alallawa**: dernier-né

**alamaz**: le fait d'avaler

**alaqa**: caillot de sang / premier stade embryonnaire (arabe)

- alaššaw**: voile en indigo
- alataf**: tressage de la chevelure féminine
- alayaten**: versets coraniques ; protections faites par lavage de versets écrits sur une planchette
- albaraka**: bénédiction divine
- aləs**, pl. *meddan* : homme
- alfaqī**, pl. *alfaqitan* : érudit, savant musulman
- alham**: colère
- alḥurma**: honneur relatif au sacré des origines
- aljaynan**: génies
- al ḥabus**: héritage fait lors du vivant du donateur
- alladdat**: réclusion de divorce
- alməz**: crépuscule
- almoši**: couteau ; rituel thérapeutique
- alqali**: juriste
- alyadat**: tradition, culture ; menstruation
- alyar**: manquement masculin à l'honneur féminin
- alwalla**: petites ablutions, premier bain du nouveau-né
- alxal**: caractère de la personne
- amaḍal**: sol, terre
- amagar**: hôte
- amagaru**: hospitalité
- amaggagru**: homme stérile
- amajəy**: Touareg, homme libre
- aman**: eau
- amankay**: pilier central de la tente ; homme responsable
- amassarhay**, pl. *iməssərha* : homme d'honneur renommé
- amatkul**: personne de rang élevé
- amawdəš**: Touareg (*tətsərret*)
- amaxlak**: le Créateur (Dieu)
- amaziḡ**, pl. *imaziḡan* : Berbère
- ambitay**: invitation (emprunt au français)
- amənəy**, pl. *imənəyan* : réunion consultative
- amənkəd**: circoncision
- amənokal**, pl. *imənokalan* : chef confédéral, chef de tribu
- amaraw**, pl. *imarawan* : géniteur, aïeul, parent
- amarked**, pl. *imərked* : bonne œuvre
- amidi**: ami
- amola**: louche
- amud**: prière ; fête
- amzər**: accouchement ; sang lochial ; post-partum
- amzər iqquran**: « couche sèche » (après mort-né ou enfant mort à la naissance)
- anaftay**: hôte ; nom donné au nouveau-né les sept premiers jours
- anayū**: maladie provoquée par un déséquilibre alimentaire
- anamənkas**: colactation ; parenté de lait
- anarag**: voisin ; époux
- anasbarag**, pl. *inəsbaragan* : crâneur, vaniteux ; « nouveau-riche »
- anastafidet**: chef-arbitre dans l'Air
- anəffelləs**: vaurien
- anəsəfrəy**: conscience
- anəsləm**: musulman ; homme appartenant aux Inesleman
- anəzgom**: esprit
- angalos**: ange
- angor**: tresse située à l'emplacement de la fontanelle
- anibaw**, pl. *iniba* : enfant illégitime
- anna**: mère, grand-mère
- anya**: palais (corps)
- anzad**: violon monocorde, genre musical
- ayafadday**, fém. *tayafaddayt* : premier-né
- ayajara**: aliment liquide fait de mil cru, de fromage et de dattes pilés
- ayalla**: instrument servant pour le gavage des femmes
- ayerəf**: ouvrage en cours de confection
- ayəzu** : récipient en bois

**aḡiwan**: campement, maisonnée  
**aḡora**: matin ; appel à la prière du matin  
**aḡraw**: natte de lit  
**ara**: engendrement ; « dos » maternel  
**arazog**: visite nocturne  
**arid**: bon présage ; action de bonne augure  
**ark arid**: mauvais présage ; mauvaise augure  
**arkanay**: souffrance  
**arum**: interdit matrimonial  
**aruru**: dos ; « groupe de filiation » patrilinéaire  
**asakansakaw**: berceau  
**asakku**: communauté de personnes équivalents sur le plan statutaire ; partenaires matrimoniaux potentiels (idéal de l'isogamie)  
**asakor**: acte extrêmement honteux  
**asamanay**: assemblée consultative  
**asammaḡrəs**: articulations  
**asəḡəli**: le fait de s'entourer d'une natte  
**asəḡmar**: le fait de se faire pousser les cheveux (fillette de 7 ans)  
**asəknəf**: cuisson par braises sous le sable  
**asənsi**: nécromancie chez les Berbères  
**asətəktək**: conversation à voix basse (lors des visites nocturnes)  
**asri**: flirt (pré-nuptial)  
**assahət**: force  
**assanam**: divination  
**assayət**: moment, instant ; moment de la mort (composante du destin)  
**assariḡ**: natte de lit (grossière)  
**assaxar**: sorcellerie  
**ašafar**: remède (*tətsərret*)  
**ašakkanbaš**  
**ašamur**, pl. *išumar* : personne engagée dans la résistance armée ; à l'origine « chômeur » exilé en Lybie  
**aššahwat**: sperme (emprunt à l'arabe)  
**aššak**: honneur, dignité  
**aššariḡa**: Sharia, loi islamique

**ašura**: fête musulmane du 10e jour du mois *moḡarram*  
**atəs**: arbre (*Acacia albida*)  
**attama**: envie (négative)  
**awal**: parole, langue, parler  
**awdəš**: bœuf porteur (*tətsərret*)  
**awedan**: personne  
**awšərəf**: descendant du Prophète, homme respectable  
**awwur**: pierre (*tətsərret*)  
**aytedan**: gens  
**azalaf**: mariage  
**azalaf n aḡiwan**: mariage « endogame » (« de maison »)  
**azalaf n araYəf**: mariage « exogame » (avec un partenaire affilié à une tribu autre que celle du père)  
**azalay**: cérémonie de « séparation » de l'épouse (mariage)  
**azanza**: sécrétion mammaire  
**azar**: veine, nerf, tendon ; lien de parenté indifférencié  
**azdər**: changelin  
**azrur**: balai

## B

**barar**, pl. *bararan* : enfant  
**bədərbədər**: fiançailles ; tambour joué à cette occasion  
**biduga**: pluie précoce ; « lait de vierge »

## D

**diya**: prix du sang

## E

**ebatey**: biens féminins collectifs  
**ebawel**: creux, cavité, giron ; « groupe de filiation » matrilinéaire  
**edag**: lieu, place  
**efəf**: sein  
**egan**: expédition guerrière de vengeance

**egeləm**: orphelin de mère  
**egəwəjji**: coupe de cheveux du septième jour  
**ehad**: nuit  
**ehan-əs**: son épouse  
**ejəbjan**: rite de l'aumône  
**ejugəri**: crête de cheveux  
**elay**: jambe inférieure  
**eməri**: amant  
**enalay**: mil  
**eya**: vengeance  
**eyaf**: tête  
**eyas**, pl. **eyasan**: os  
**esəm**: nom  
**etəri**: hérédité  
**ewajakkən**: gage exigé par les femmes d'un homme passant devant elles au moment où elles confectionnent le vélum d'une tente  
**ewel, tewelt**: tesson de poterie; nom donné à un enfant né après des aînés décédés  
**eziz**: chaleur émanant du sol

## E

**əfarkəy**: cheval de race médiocre  
**əgərri**: raison, faculté de discernement, compréhension  
**əggəgru**: stérilité  
**əglez**: reste  
**əkəlkəl**: moelle, cerveau  
**əkkoz**: quatre, cousins au second degré  
**ələsəl**: origines  
**əlḥəjjab**, pl. **əlḥəjaben**: bénédictions, protections  
**əlimam**: imam, chef confédéral  
**əljhur**: perle en cristal  
**əlḳəttab**: livre  
**ələlli**: homme noble  
**ələllu**: honneur, noblesse  
**əlmawakil**: représentant, ambassadeur

**əməššuwār**: conseillers  
**əməjir**: ancien campement  
**ənefəg**: affection de l'œil  
**ərezzay**: part de subsistance (composante du destin)  
**əsamadaq**: surnom  
**əsəmməllu**: affection envers les petits  
**əsəwər**: rite du premier voile féminin  
**əsihar**: assemblée confédérale  
**əssuf**: espace non domestiqué, désert, solitude  
**əšink**: repas, polenta de mil  
**əširəd**: lavage; grandes ablutions  
**əšš-əs**: fille (terminologie de parenté)  
**əššin**: deux; cousins au premier degré  
**əššixan**: savants, cheikh  
**əššyəl**: travail  
**əšušəf**: fausse couche (intervant à moins de 4 mois de gestation)  
**əttəkəbbur**: sentiment de grandeur  
**əttəbəl**: confédération, tambour de commandement  
**əwənəqqi**: premier-cri du nouveau-né  
**əzəbil**: crotte de cheval Bagzan  
**əzni**: sang  
**əzzəbun**: dignité, honneur féminin  
**əzzuwəy**: le fait d'être cher, influent; principe d'identité consubstantielle plurielle

## F

**fīqh**: droit islamique

## G

**garbaw**: plat cuisiné fait de graines de mil cuites et de viande  
**gari**: maniok pilé séché (terme haussa)  
**ghayla**: rapports sexuels durant la grossesse et / ou la période d'allaitement en islam (arabe)  
**gobər**: Sud (*tətsərret*)

**gumatan**: danse de possession chez les Kel Aïr

## H

**hadith**: tradition attribuée au Prophète  
**ḥassan**: guerriers (Mauritanie ; ḥassaniya)  
**ḥassaniya**: langue arabe de Mauritanie  
**ḥijab**: voile, écran (terme arabe)  
**hurma**: dons donnés par les protégés au protecteur (Mauritanie)

## I

**ibaragan**: actes vaniteux  
**iblis**: Diable, Tentateur  
**ibobazan**: cousins croisés  
**ibyuyn**: repas consommé la Nuit de l'An (Berbères, Maroc)  
**iššərifan**: descendants du Prophète  
**idaran**: jambes, pattes  
**iddid**: outre en peau (*tadyaq' tətsərret*)  
**idərfan**: affranchis, agriculteurs dépendant des nomades  
**iḍulan**: beaux-parents  
**ifaqar**: initiés soufis (Aïr)  
**ifaqqan**: traits de ressemblance  
**ifərwən**: rite des voiles  
**igazan**: géomancie  
**igəlla**: utérus  
**ihayawan**: petits-enfants  
**iji**: mouche ; perle noire mouchetée de blanc  
**ikassan**: nourritures apportées par les femmes à la cérémonie de nomination  
**ikərukərawan**: plat cuisiné à partir d'abats  
**ilagatan**: hommes chargés de conduire l'épouse au campement de l'époux  
**ilugan**: danse masculine à dos de chameaux, entourant un groupe de chanteuses (*tende*)  
**ilutafan**: pâte de henné rougi  
**imaḵəḵəyan**: Touaregs ; hommes libres

**iman** : âme, principe vital, spirituel  
**imazwayan**: synonyme d'*imaḵəḵəyan* chez les Inesleman de l'Azawagh  
**imədrayan**: frères, cousins parallèles  
**imərmaš**: hommes chargés de conduire l'épouse au campement de l'époux  
**imətma**: salive  
**imétras**: sperme  
**imezzuran**: crottins de cheval (hors race Bagzan)  
**imudan**: sperme masculin (terme inélégant)  
**iməyad**: tributaires  
**inadan**: forgerons  
**inaktiban**: religieux spécialisés dans la confection de protections magiques  
**inamaggagan**: enfants « éloignés »  
**inamahazan**: enfants rapprochés  
**inəmarkasan**: enfants rapprochés  
**inəmbəyən**: excroissances ; hommes d'un même *ebawel* (par rapport aux femmes qui en forment le noyau)  
**inəsləman**: musulmans, religieux (catégorie des)  
**infas**: respiration, souffle ; âme-souffle  
**iniba**: enfants nés hors mariage  
**iyaryawan**: coiffure des filles pré-nubiles  
**iyateman**: sandales  
**iyərdəššan**: côtés  
**iyollan**: titre politique (sg. *ayolla*) ; système politique confédéral dans l'Aïr  
**iri**: cou ; semence ; début, point de départ  
**irušan**: actes d'hospitalité  
**isəkwa**: abats  
**isəmmənyə**: points du corps où siègent les âmes  
**isənkə**: cure de lait  
**ismawan**: cérémonie de nomination  
**isuyulan**: lait traité en milieu de journée pour l'accouchée  
**iwənanan**: agriculteurs du sud ; Haussas

**izorwan:** liens de parenté indifférenciés avec des tribus autres que celles des « dos » paternel et maternel

**izulelan:** actes manqués

**izuzəli:** biens apportés à la mariée par la délégation chargée de la conduire dans le campement du mari

## J

**jangarori:** colonne vertébrale

## K

**kawallan:** noir

**kəšəkəš:** rite de naissance célébrée la veille de la nomination

**kələsan:** viande séchée

## L

**ləho:** « mauvais lait » (de la femme de nouveau enceinte)

**ləqqen:** moelle épinière

## M

**maḥarim:** parents prohibés (arabe)

**malakalmot:** Ange de la Mort

**maloxiya:** plante (*šorchorus tridens*) utilisée en shampoing par les femmes

**maniy:** sperme (arabe)

**mansay:** sollicitation, mendicité

**məšš-ina:** Dieu (« Notre Maître »)

**məntašan:** urine (« eau de foie ») (*tətsərret*)

**mim:** marque de propriété des Aytawari Seslem

**moɣfay:** plat à base de viande et de riz

**moḥarram:** 1er mois (arabe)

**mudgha:** morceau de chair / stade embryonnaire (arabe)

## N

**nafs:** principe vital / spirituel

**nasab:** généalogie (arabe)

**nutfa:** caillot de sang / stade embryonnaire (arabe)

## O

**oršan:** jeunes hommes (langage poétique)

## Q

**qadariyya:** confrérie soufie

**qadi:** jurisconsulte

## R

**raḥim:** utérus, Parenté

**ruḥ:** principe vital / spirituel (arabe)

**rīda:** parenté de lait (arabe)

## S

**saday:** joie

**sanatat:** coiffure des rites de passage féminins (mariage, relevailles...)

**sarhaw:** prestige, renommée, popularité

**səmos:** cinq ; principe quénaire d'organisation socio-politique chez les Berbères

## Š

**šidaram:** vergetures

**šigiyayaz:** scarifications

**šiyunab:** forme de divination

**šiləqawen:** pauvres ; protégés

**šimədəgga:** lapsus

**šimeden:** placenta

**šimidawen:** amies

**šindufen:** nom touareg pour la fête d'ašura, en référence aux os à moelle brisés rituellement ce jour-là

**šinsart:** *tətsərret*

**širgit:** aide, contribution

**širo:** lettre ; amulette

**šisaysar:** biens donnés par le mari à l'occasion des reconduites de son épouse

**šisənkiwen:** petites parts de nourriture envoyées à qqn

**šisolayiten:** muscles spinaux

**šitək:** natte-paravent

**šiweren:** cheveux féminins tombés

**šizabatan:** boucles d'oreilles

**šizomiten:** petits pains de mil

## T

**tabagawt:** jument

**tabagəst:** rite de conjuration du « mauvais œil »

**tablalt:** charme

**tabutut:** nombril

**tadaggalt :** belle-mère

**tadənt:** graisse

**tadraq:** parler touareg de l'Ouest

**tadwat:** mariage (dans le parler de l'Air)

**tadwit:** cérémonie de reconduite de l'épouse

**tafala:** « hangar » remplaçant la tente en milieu sédentaire

**tafaskay:** fête du sacrifice (Ayd al-kebir)

**tafrit.:** souffrance, malaise, maladie légère

**tafrit n iman:** sensibilité, faculté de sensation

**tafsir:** commentaire du Coran

**tagazawt:** pause

**tagdalt:** parler des Igdalan (songhay septentrional)

**tagdut:** pèlerinage dans l'Air

**tagəlla:** pain (cuit sous le sable)

**tagaršak:** « mauvaise parole » (jettatura)

**taggalt:** don nuptial

**tagnut:** maladie digestive

**taḥanint:** compassion, générosité de l'âme

**tajifa:** chevelure

**tajikant:** support pour récipient à lait

**tajum:** collation

**takarakayt:** retenue, réserve, pudeur, honte

**takatkat:** tunique, par ext. vêtement

**takkayt:** causerie, synonyme de visite nocturne

**takəst:** après-midi

**takkolen:** « les pas », rite qui clôturé une réclusion de divorce

**taklit:** esclave (fem.)

**takoba:** épée

**takrəst:** cérémonie de mariage

**takutay :** aumône

**talla:** coussin (*tətsərret*)

**tallit, təllil:** lune ; mois

**tamadrayt:** petite sœur ; par ext. épouse

**tamaggagrut:** femme infertile

**tamagarat:** nuque

**tamanat:** lait stagné (chamelle)

**tamankayt:** femme d'honneur, femme ayant une responsabilité particulière

**tamasankast:** nourrice

**tamassadaq:** aumône légale collectée par l'imam

**tamassarhayt:** femme d'honneur, femme détenant le savoir rituel

**tamat:** femme (parler de l'ouest)

**taməjirt:** campement d'origine ; cicatrice

**tamənuəkəla:** chefferie confédérale

**tamikka:** communauté de personnes

proches sur le plan consanguin / statutaire ; partenaires matrimoniaux potentiels (idéal de l'isogamie ; égalité / ressemblance sur le plan généalogique / consubstantiel)

**tanafayt:** hôte (fém.)

**tanamzart:** accouchée

**tanasgomast:** femme charmante

**tanəkkert:** transhumance, « cure salée »

**tanəmayrəst:** femme célibataire ou divorcée

**tanəsləmt:** musulmane, femme appartenant aux Ineslman

**tanəsmut:** fraîcheur

**tayafadayt:** première-née

- tayma:** cuisse
- taymar:** chefferie
- tayrawt:** natte fine qui couvre le lit
- tayrəst:** durée prédestinée de la vie
- taytəst :** sacrifice par coupure de jarret
- tara:** amour, volonté, désir
- tarakat:** arbuste (*γrewia tenax*)
- target:** rêve, pollution nocturne
- tari:** pagne porté en sous-vêtement
- tarikh:** manuscrit, histoire, généalogie
- tarraft:** sueur
- tasa:** foie, terme d'adresse pour les enfants
- tasawaq:** parler des Isawaghan (songhay septentrional)
- tašəlhiyt:** parler berbère du Sud du Maroc
- tašit:** bractées de mil
- tasymo:** cicatrice, dessin fait sur le front de l'enfant (*tasawaq*)
- tašrək:** éternuement
- taššaḡ:** butin de guerre
- tawšit, tawšiten:** tribu, fraction de tribu
- tayart:** parler de l'Aïr
- tayəttay:** intelligence, esprit
- tayt:** patte antérieure
- tazaydart:** patience
- tazolt:** sulfure d'antimoine
- tazrayt:** épée de prestige
- tazunt:** partage (des parts, nourriture)
- tedist:** ventre ; parenté par les femmes
- tegazay:** neveu utérin, nièce utérine
- telazay:** rasage (cheveux, barbe)
- temeḡ:** parenté
- tenuwen:** mode d'ensevelissement des tous petits
- teyaray:** lecture, études des textes
- teyəmay:** henné (application de)
- tessat:** lit
- tewelt:** tesson de poterie (fém.), surnom attribué au bébé fille qui naît après des aînés morts
- təkəffe:** mousse de lait ; catégorie de biens
- təbas:** rougeole
- təbbubəza:** relation de plaisanterie entre cousins croisés
- tədaynut:** morceau (de chair)
- tədda:** mil pilé cru, aliment de gavage des femmes
- təgədda:** noyau territorial des nomades
- təgəwijit:** rasage du crâne de la fillette à sis ans
- təggart:** arbre (*Acacia nilotica*)
- təjəkkut:** tresse latérale
- təkenzert:** tristesse
- təkma:** offense de l'âme
- təkma n iman:** susceptibilité
- tələmumiya:** imamat
- təlləlīt:** femme noble, digne
- təmarawt:** femme-ancêtre
- təmašəḡ:** parlars touaregs de l'Ouest
- təmadnəyt:** gaveuse
- təmahəḡ:** parlars touaregs du Nord
- təmajəḡ:** parlars touaregs de l'Est
- təmandamt:** Unetelle
- təmastant:** durée de vie (composante du destin)
- təməwdəšt:** langue touarègue (*tətsərret*)
- təməzlayt:** mariée
- təməywant:** don fait par une femme d'honneur à une autre femme afin de lui transmettre sa renommée
- təməsyəlalt.:** parler proche de la *tətsərret*
- təməzgidda:** mosquée
- təməzgit:** ocre rouge
- tənəqqit:** animal destiné au sacrifice
- təntay:** femelle
- təyəlūft:** coiffure des femmes en réclusion (post-partum, divorce, veuvage)
- teysay:** petit bétail destiné à la consommation, « viande sur pied »
- tərammeḡ:** effroi
- tərza:** arbuste (*šalotropis procera*)
- təsalat:** natte
- təsdək:** glaire vaginale



**təsənkit:** petite part de nourriture  
envoyée à qqn

**təsuteft:** crachat, premier stade  
embryonnaire

**tətsərret:** parler berbère des Aytawari  
Seslem

**təttirəwa:** parenté, ascendance

**təxawit:** selle de chameau pour femme,  
surmontée d'un baldaquin chez les  
Inesleman

**təzaydart:** patience

**təzərkəzt:** cadeau offert à la femme lors  
d'une visite galante

**təzne:** hérédité

**tišit:** personnalité ; composante du destin

**tidət:** vérité

**tifinay:** écriture touarègue

**tihetit:** parler du songhay septentrional

**tsnagen:** femmes (*tətsərret*)

**tugdāt:** ressemblance ; être du même  
degré de parenté

**tuksay:** chaleur

**tulat:** ressemblance

**turaten:** poumons

**U**

**udəm:** visage

**umma:** communauté des croyants

**W**

**waḍa'a:** ablutions (arabe)

**X**

**xams:** synonyme arabe pour *səmos*,  
principe quénaire d'organisation  
socio-politique chez les Berbères

**xumaysa:** pendentif touareg

**Y**

**yay:** mâle

**yinnayr:** Nouvel An berbère

**Z**

**zakkāt:** pendentif à cinq branches en or

**zayək:** boisson féminine à base de lait  
caillé et de fruit

**zəmmerat:** endurance

**zənaga:** parler berbère de Mauritanie

**zwaya:** religieux ; équivalent des Inesleman  
en Mauritanie