

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*.¹ 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

¹De 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*)², 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'islam³. 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*)⁴. 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

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

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

⁴Il 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 »⁵.

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 mois⁶, 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

⁵Dans 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).

⁶On compte ici à partir du premier jour du septième mois de gestation.

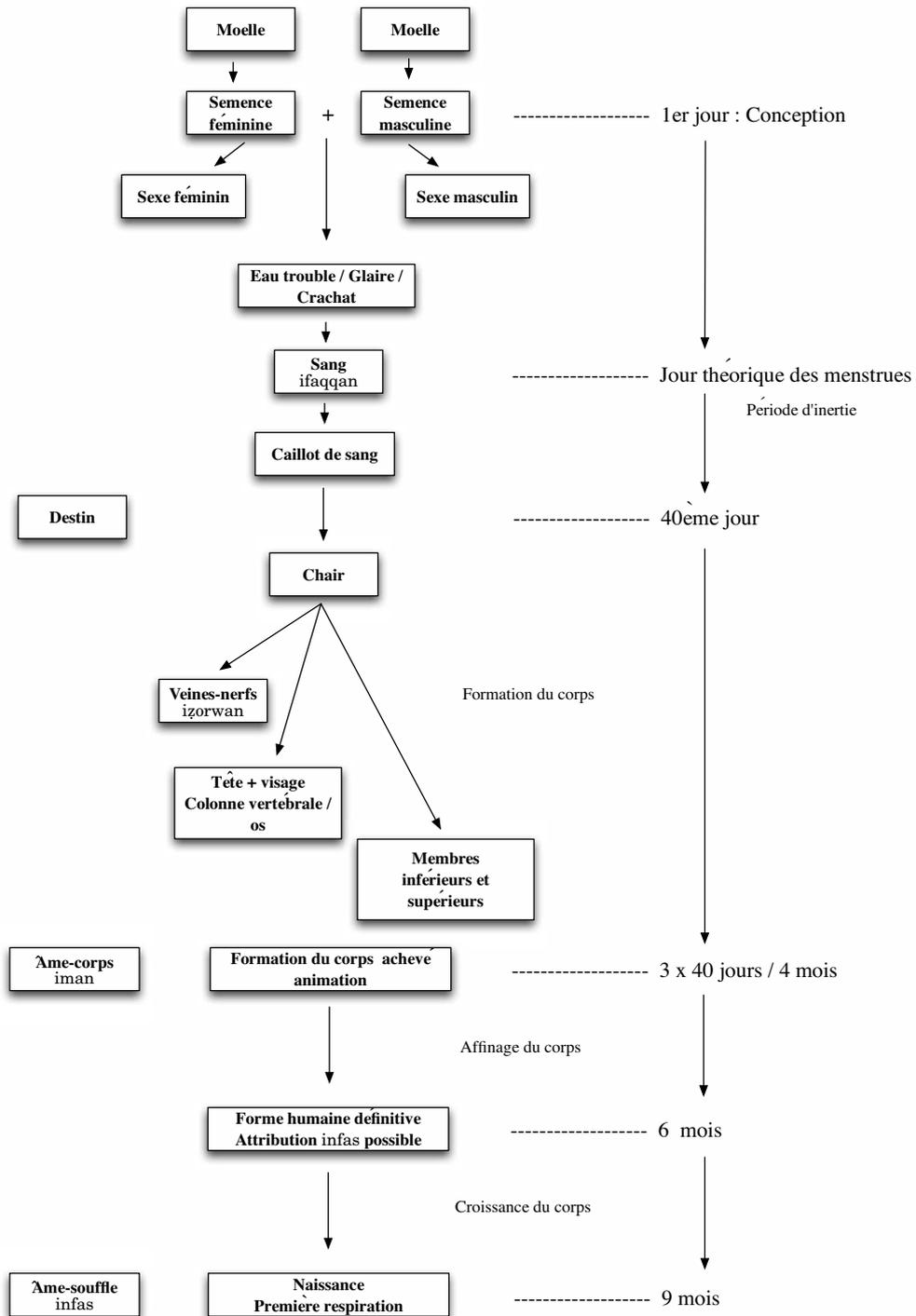


Figure 2.1 : Embryogenèse et ontogenèse

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 conception⁷, toutes, y compris le modèle touareg, semblent partager les trois étapes fondamentales du modèle coranique

⁷Une 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 épinière⁸. 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 pathologie⁹, 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

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

⁹Nous 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 malékite¹⁰. 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

¹⁰Voir 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 perdue 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.

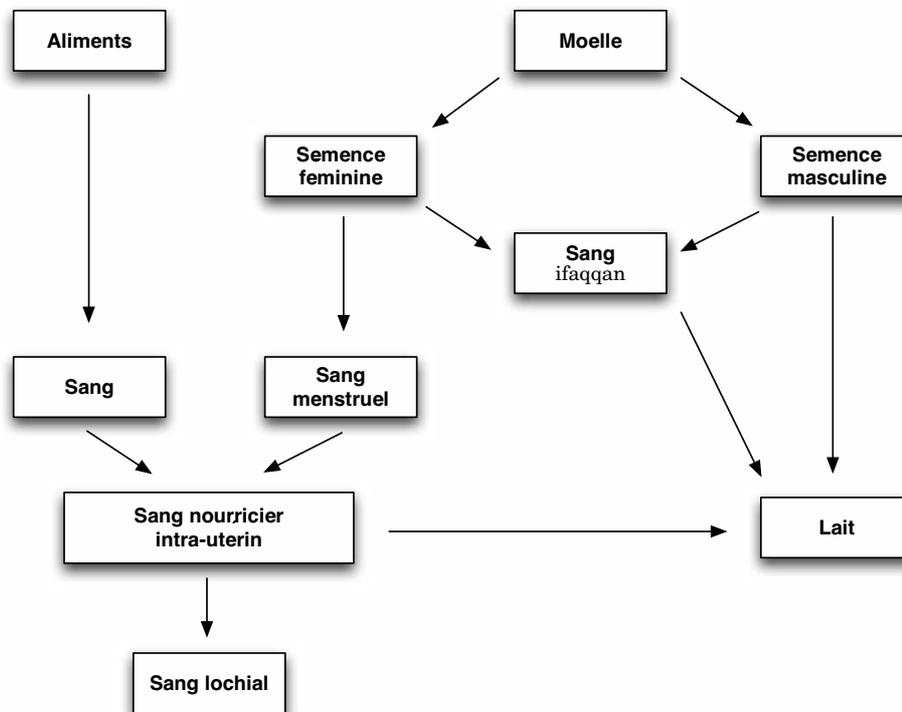


Figure 2.2 : L'alchimie des fluides de la génération

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*)¹¹. S'il y

¹¹Ceci 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 testicule¹². 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 réversible¹³. 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.

¹²Les 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.

¹³Makilam (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 thermique¹⁴. 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*)¹⁵ possédée par certaines personnes indépen-

¹⁴C. 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).

¹⁵La « 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)¹⁶.

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.

¹⁶Dans 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 (*alfaqtan*). 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 tunnel¹⁷. 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 ».

¹⁷Ce 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'enfant¹⁸, et le fait d'avoir des relations extra-conjugales sans les garder secrètes¹⁹. 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*)²⁰.

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.

¹⁸Il 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.

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

²⁰À 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 sociales²¹.

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 »²² 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

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

²²Le 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 lié²³ 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 »²⁴. 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 »

²³Il 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).

²⁴La 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.

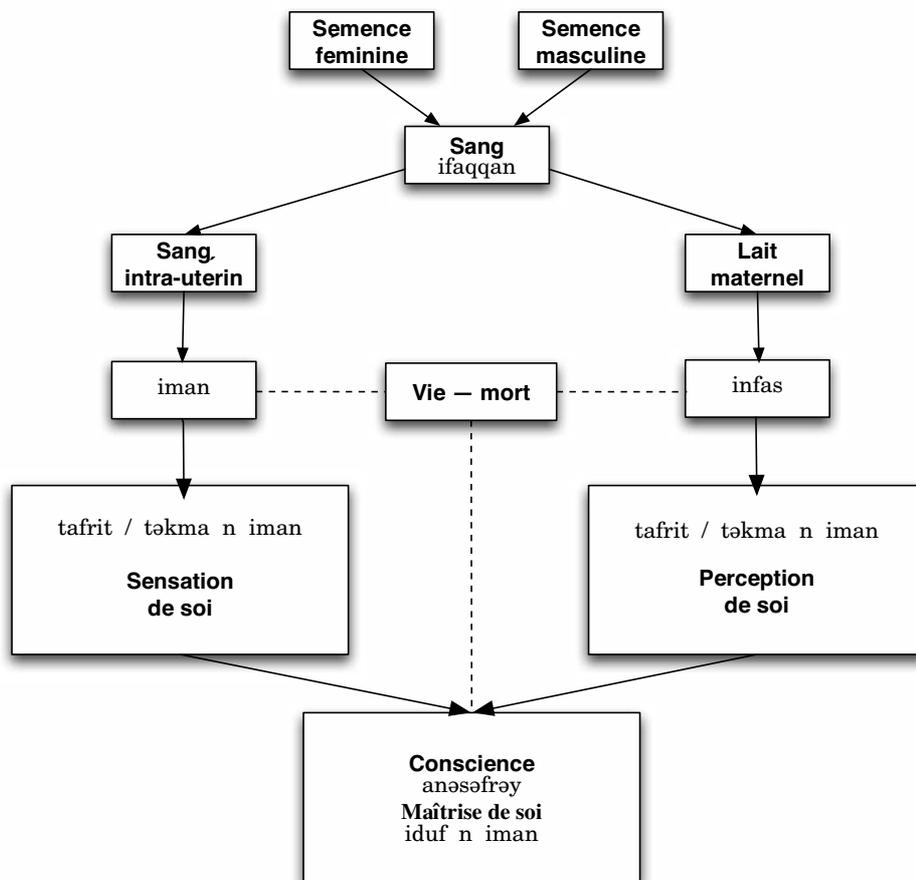


Figure 2.3 : Conception de l'identité spirituelle

(*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 (*šimədəgga*). 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 place²⁵. » 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*²⁶. Pour

²⁵Entretien avec A., quadragénaire des Aytawari Seslem, Tahma, août 1997.

²⁶Parmi 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'honneur²⁷.

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 pourvoir 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.

²⁷La 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 »²⁸ 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 intégrité²⁹. Or, cette intégrité est d'autant plus menacée que l'honneur est en

²⁸C. 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.

²⁹Cette 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 lait³⁰. 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.

³⁰Rappelons 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 », *tərəmməq*, 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 imərwan*, 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*) signifiant 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*)³¹.

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

³¹Il 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^e 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*)³². 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 début³³. 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

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

³³Ce 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. »³⁴

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

³⁴Entretien 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^e siècle, et qui est récitée dans beaucoup de sociétés maghrébines et sahariennes au chevet des malades et sur les tombes³⁵. 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

³⁵E. 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*)³⁶.

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

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

le lait³⁷. Par contre, elle laisse la tente et le lit à son époux et aux enfants qui resteront auprès de leur père³⁸. 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-

³⁷Dans 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.

³⁸La 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 exclusivement³⁹. 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.

³⁹Chez 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)⁴⁰. 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 poids⁴¹, 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-

⁴⁰Ce 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).

⁴¹Selon 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 prématuré⁴² 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 frotter délicatement

⁴²L'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 produit⁴³. 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 disparu⁴⁴ 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 ».

⁴³De 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.

⁴⁴Pour 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^e 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*⁴⁵. Au lieu de pratiquer successivement le

⁴⁵Chez 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 melon 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 (*aḡəzu*) 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 nourritures⁴⁶ 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

⁴⁶Notons 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 sueur⁴⁷ » 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-

⁴⁷La 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.

midité⁴⁸. 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, *adlāf*, 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.

⁴⁸La 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 doux⁴⁹. Cette initiative concerne volontiers les pères qui sont connus pour avoir un sentiment d'affection particulière pour les petits enfants. Ce sentiment est nommé *asəmməllu*, 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

⁴⁹Dans 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'années⁵⁰, 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

⁵⁰Les 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 Zeinebou⁵¹ 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 jour⁵². 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-

⁵¹S'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.

⁵²Nous 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.

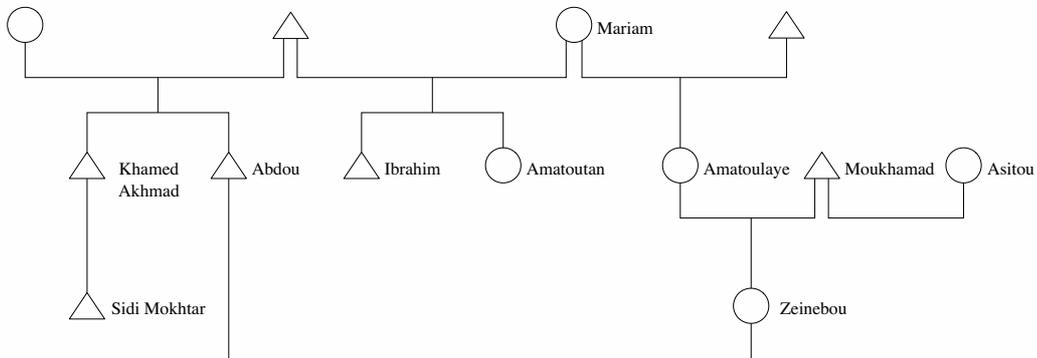


Figure 2.5 : Liens de parenté et d'alliance des personnes impliquées.

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 »)⁵³. 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-germains 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

⁵³ 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 Nélīga 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 Nélīga 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 sida⁵⁴. 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

⁵⁴Voir 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*⁵⁵. 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.

⁵⁵Ce 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^e 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. *afər*). 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 originaire 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 *egəwiji*, 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 scarifications⁵⁶. 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 « égorger 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

⁵⁶Ce 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 (*kə̀ləsan*). 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 (*afadayān*) 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 (*aširad 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.