3

« Soi en l'Autre, l'Autre en Soi »

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

Au cœur de la croyance, la matière

(F. Héritier, 1985 : 121)

3.1 Création mythique des enfants et parenté originelle

3.1.1 Procréation et création originelle

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

[1] Voir à ce sujet par exemple la synthèse proposée par P. Erny, 1988 ; S. Lallemand, 1978.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[4]Certains de ces récits concernant Amérolqis et Aligurran et ont été publiés par M. Aghali-Zakara et J. Drouin (1979).

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

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

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

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

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

3.1.2 La tente-matrice comme abri intra-utérin

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[8]Selon les régions, *ebawel* est synonyme d'*abatol* et d'*ebateɣ* dans ses acceptions à la fois matérielles, sociales et symboliques.

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

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

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

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

[10] Se dit lorsque l'on a pris une précaution trop tard. (A. ag Solimane, S. Walentowitz, 1994).

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

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

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

3.1.3 L'utérus et le versant féminin de la parenté

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1.4 La matrice-outre comme espace procréateur inviolable

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Les soins donnés à l'enfant prématuré

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

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

[19]Chez nous, le tannin est utilisé en pharmacie pour ses propriétés antiseptiques et astringentes.

[20]Durant les sept premiers jours, l'enfant prématuré reçoit les mêmes rites qu'un enfant né à terme.

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

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

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

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

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

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

[22]Le terme *iddid* correspond au terme *abaɣoɣh* dans les parlers de l'est (*təmajeq*) pour désigner l'outre en peau (E. ag Sidiyène, 1994 : 46).

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

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

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

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

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

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

[25] Voir l'article de G. Camps (1989) et l'ouvrage de P. Vandenbroeck (2000 : 127) contenant de nombreuses références.

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

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

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

3.1.5 Activités féminines et fabrication mythique des enfants

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

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

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

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

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

[28] S. Pandolfo (1989) décrit comment le vocabulaire du travail du cuir permet de dire la gestation au Maroc.

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

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

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

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

[30] Nous y reviendrons dans le chapitre 4.3 consacré aux nourritures de l'accouchée.

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

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

3.2 Procréation et physiologie de la parenté

3.2.1 Un modèle duogénétique de la génération

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

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

[31]Dans la pratique, ce terme est en revanche très rarement employé pour désigner le sperme de l'homme.

[32]La Risâla d'al-Qayrawânî parle également d'un liquide jaunâtre (1996 : 28).

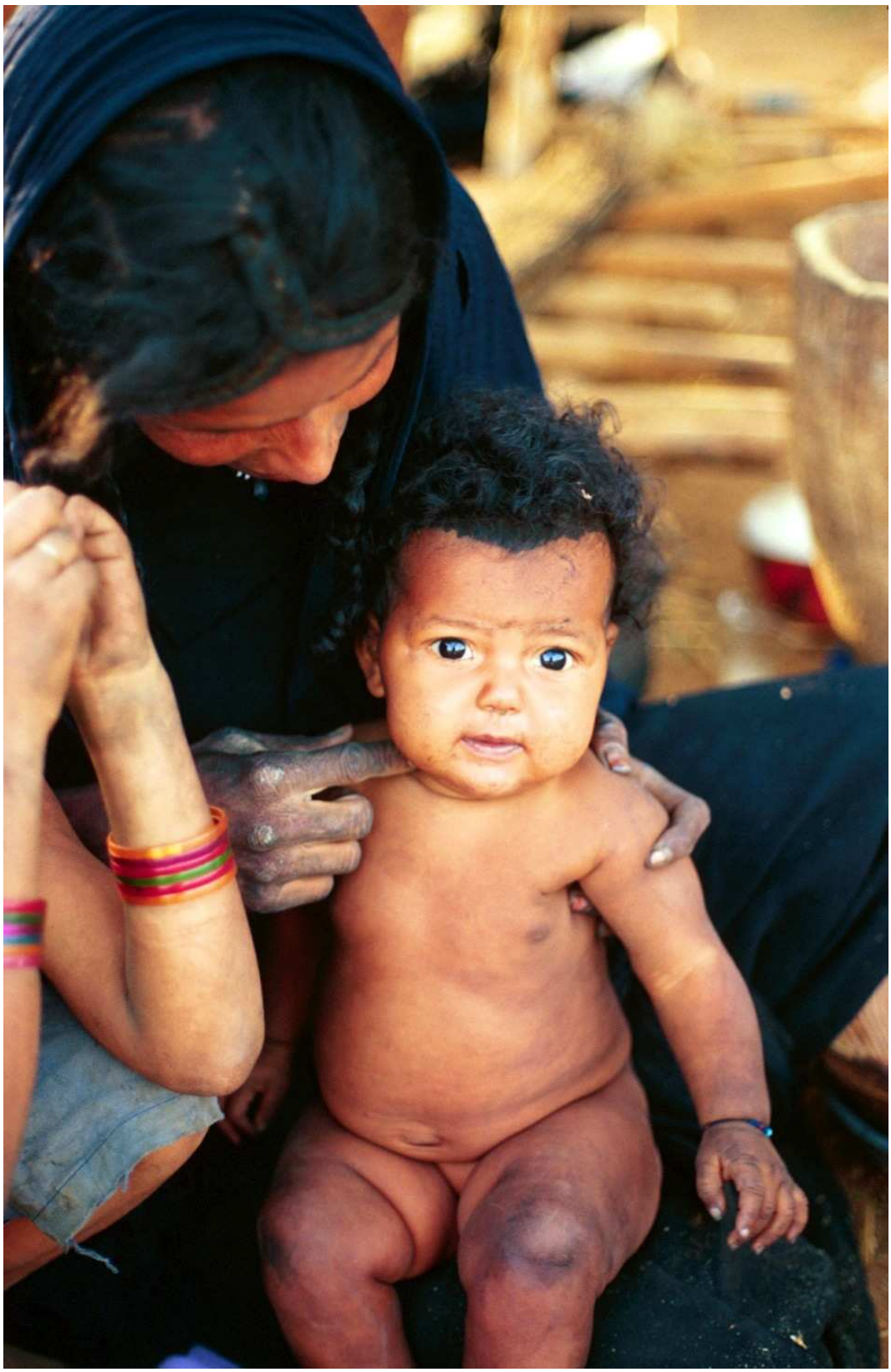

Figure 3.1 : Petite fille d'un campement Ayttawari n Adragh, Akoukou, décembre 2000.

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

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

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

[33]Notamment B. F. Musallam, 1983, *Sex and Society in Islam*, G. H. Bousquet, *L'éthique sexuelle de l'islam*, C. Delaney, 1991, *The Seed and the Soil*, D. Jacquart, 1993, « Sexualité, Médecine et Islam au Moyen Age », E. Conte, 1994, « Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'Islam » et 2000, « Énigmes persanes, traditions arabes. Les interdictions matrimoniales dérivées de l'allaitement selon l'Ayatollah Khomeyni », et F. Héritier (1994), « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe ». C. Fortier (2001) propose entre autres une synthèse d'une grande partie des données écrites disponibles à ce sujet dans son récent article « Le sperme, le dos. Et le sang ? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure » tiré d'un chapitre de sa thèse (2000).

tremblent dès qu'ils touchent une femme », tout en interprétant le fait qu'un homme n'éjacule pas rapidement comme un manque d'amour (*tara*)[34] pour elle. Ainsi, on pense que c'est finalement la femme qui joue un rôle plus important dans la détermination du sexe de l'enfant, détermination qu'elle peut aussi influencer par le choix de ses positions (couchée sur son flanc gauche ou droit) durant le rapport sexuel. Afin de faire preuve d'honneur, une femme souhaite un garçon comme premier enfant, car cela montre qu'elle se maîtrise, qu'elle peut tenir le rôle de femme-pilier face à ses alliés.

La théorie touarègue de la conception semble conforme à ce modèle duogénétique de la tradition islamique, constat qui ne permet cependant pas de conclure qu'elle en est héritière. Car, d'une part, le modèle préexiste à l'islam qui véhicule lui-même des traditions médicales grecques anciennes[35]. D'autre part, les théories locales de la conception se basent selon F. Héritier (1994a ; 1996) sur un nombre réduit d'invariants culturellement construits à partir de l'observation du corps et de ses humeurs. On retrouve ainsi, par exemple, la même théorie d'une transmission parallèle du sexe déterminé par la domination de l'une ou l'autre semence, masculine ou féminine, chez les Baruya de Nouvelle-Guinée (M. Godelier, 1982 : 90)[36]. Pour ces raisons, plutôt que de parler de diffusion par l'intermédiaire de l'islam, nous préférons dire que les Touaregs font certainement une lecture sélective de la tradition islamique en retenant parmi les deux modèles mono- et duogénétique qu'elle véhicule, la théorie des deux semences, conformément à l'idée qu'ils se font de la conception d'un enfant. À l'inverse, d'autres sociétés fortement arabisées et islamisées, par exemple en Mauritanie ou en Algérie, attribuent un rôle unique au sperme dans

[34] Ce terme signifie à la fois « amour », « envie», « volonté ».

[35] Voir également le traité d'Hippocrate, (1970 : 48-49), *De la Génération. De la nature de l'enfant. Les Maladies IV. Du fœtus de huit mois*. Hippocrate pense également que la femme possède, comme l'homme, une semence. L'enfant est conçu à partir du mélange des deux. Le sexe est déterminé par les deux parents, la semence de chacune détenant en quantité variable aussi bien de la semence mâle que de la semence femelle. La semence masculine est plus forte que la féminine. Si la quantité de semence féminine émanant des deux partenaires est globalement plus élevée, il naîtra une fille, si c'est la semence masculine, il naîtra un garçon. Lorsque les semences se mélangent, la plus faible en quantité « tourne » à la semence la plus forte.

[36] « Pour les Baruya, un enfant est d'abord et avant tout le produit de l'homme, du sperme de l'homme, de son « eau ». Mais le sperme de l'homme, une fois enfermé dans la femme, se trouve mêlé aux liquides de la femme, à son eau. Si le sperme de l'homme l'emporte sur l'eau de la femme, l'enfant sera un garçon, si c'est l'inverse, ce sera une fille » (*ibidem*).

la génération, en dépit des traditions religieuses qui attestent d'une semence féminine active (C. Fortier, 1998 ; 2001).

Si l'islam reconnaît une fonction équivalente au *manî* féminin et au sperme de l'homme qui doivent se combiner, afin de permettre la conception, la question de leurs apports respectifs ne semble pas complètement élucidée. E. Conte (2000a : 175-176) résume la discussion qu'Ibn Qayyim mena au XIV^{e} siècle au sujet de la transmission différenciée des deux semences à partir de deux hadiths aux implications contradictoires. En effet, selon une tradition, « lorsque la semence (de la femme) domine la semence de l'homme, l'enfant ressemblera aux frères (de la femme), et lorsque la semence de l'homme domine la semence (de la femme), l'enfant ressemblera aux frères de l'homme. » Ibn Qayyim mit en question cette tradition qui établit le *manî* féminin comme une simple substance médiatrice transmettant des identités exclusivement masculines et agnatiques. L'idée d'une certaine autonomie féminine dans la transmission est par contre explicite dans l'autre hadith précisant que la semence de l'homme forme les os et les tendons, tandis que la femme forme la chair et le sang. Autrement dit, la transmission est toujours différenciée mais plus parallèle, les apports masculin et féminin sont complémentaires, du moins sur le plan physiologique. Le propos de cette thèse n'est pas d'approfondir ni de discuter les différents modèles de transmission qui coexistent dans la littérature religieuse. Selon les spécialistes de cette question (E. Copet-Rougier, 1994), celle-ci demeure largement ouverte, car les données concernant la nature et les fonctions des substances, notamment féminines, de la génération manquent encore cruellement. Or, c'est justement la connaissance précise des apports masculins et féminins et de leur transmission qui permettrait de mieux comprendre la logique sous-jacente aux systèmes de parenté et d'alliance, dans une grande partie des sociétés musulmanes en l'occurrence la logique qui sous-tend le « mariage arabe ». Notre propos est ici simplement d'enrichir ce débat, en développant cette approche à partir de l'exemple de la parenté chez les Touaregs de l'Azawagh qui présentent des données assez précises et originales à ce sujet.

3.2.2 Les issues de l'ancêtre : une transmission cognatique de l'identité

En effet, les représentations touarègues se distinguent des données arabes et musulmanes aussi bien par la définition des apports masculin et féminin que par le fait que les semences se transforment en sang *ifaqqan* qui véhicule

explicitement des traits identitaires[37]. L'identité consubstantielle du fœtus résulte d'apports différenciés, non pas en référence à un principe de transmission parallèle et/ou complémentaire, mais en vertu de la « force » du « sang de ressemblance » issu respectivement des deux semences. Contrairement à d'autres groupes touaregs patrilinéaires, en l'occurrence les Kel Adagh du Mali (C. Figueiredo-Biton, 2001)[38], qui considèrent que le sang masculin porté par le sperme est par principe plus fort, les Touaregs de l'Azawagh pensent que cette force dépend de chaque personne, indépendamment de son sexe. Qu'est-ce qui détermine alors cette force du sang et par là la transmission des identités consubstantielles ? C'est à cette question que nous allons essayer de répondre dans la suite de cette section.

Selon les Inesleman, il est possible de déduire l'appartenance tribale d'un individu de sa constitution physique et de ses traits de caractère. « Untel porte le sang de telle *tawšit* » (*ih-ay zni n tawšit n mandam*), dit-on. Chaque tribu a ainsi ses caractéristiques propres en ce qui concerne la physionomie, les gestes, la démarche et des traits psychologiques particuliers. Nous avons vu qu'en ce qui concerne les Kel Eghlal et les Ayttawari Seslem, ces traits s'articulent

[37]En effet, chez les anciens Arabes et en islam, le sang représente le siège de l'individualité et un principe vital, mais n'est pas un vecteur d'hérédité (E. Conte, 1994).

[38]Nous n'avons pas relevé dans la théorie actuelle de transmission des identités consubstantielles un concept de l'hérédité tel que l'*etəri* des Kel Adagh, capital « génétique » qui passe par la mère et transmet systématiquement les traits de parents spécifiques comme ceux de l'oncle maternel. En revanche, il existe un proverbe disant que l'« enfant se fait dans la partie inférieure de la jambe (*elaɣ*) de son oncle maternel ». Ce proverbe fait allusion à la transmission de force localisée dans le genou chez les Berbères (P. Galand-Pernet, 1970) et constate, chez les Inesleman, que l'enfant ressemble souvent à son oncle maternel et qu'il suit les traces de ce dernier. Ce proverbe témoigne probablement d'une époque où la filiation utérine était plus affirmée qu'aujourd'hui et nous verrons que le frère de la mère joue toujours un rôle structurel, social et symbolique important dans ce système. Le terme *etəri* désigne par contre également les qualités et les défauts hérités des parents. Cependant, les Touaregs de l'Azawagh ne l'utilisent pas lorsqu'ils parlent de la logique de transmission et de la notion de personne, mais usent surtout des concepts d'*aẓar* et du sang de ressemblance. Mais il s'agit ici seulement de nuances linguistiques, les mêmes termes existant dans les différents parlers de la langue touarègue qui mettent l'accent tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre de ces mots pour exprimer, en tant que termes génériques, des concepts proches, mais au contenu variable d'un groupe à l'autre.

autour d'une dialectique de la fermeture et de l'ouverture, de la jalousie et de la générosité[39].

> « Le sang, c'est le sang de la parenté (*azni n temet*). Le sang, c'est fort (*azni issohan*). C'est ce qui fait reconnaître la parenté (*temet, təttirəwa*). Celui qui connaît les gens, il peut reconnaître le sang de tel et tel groupe. Des gens qui se ressemblent partagent le même sang »[40].

L'idée selon laquelle chaque tribu partage un même « sang de parenté » indiquerait que ses membres sont tous apparentés et que la grande majorité des alliances sont conclues entre parents qui transmettent un sang de ressemblance similaire. Les Touaregs de l'Azawagh expriment ainsi l'idée d'une souche d'identité consubstantielle commune à chaque tribu[41]. Compte tenu de l'idéologie patrilinéaire des Inesleman et face à la récurrence du « mariage arabe » dans les sociétés musulmanes, on pourrait s'attendre ici à une préférence pour le mariage entre personnes appartenant au même « dos », et donc à la même *tawšit*, autrement dit entre « enfant d'hommes » (*ara n meddan*) ou cousins parallèles patrilatéraux. Or, il n'en est rien chez les Inesleman de l'Azawagh qui pratiquent non seulement de fréquents mariages intertribaux (cf. chapitre 1), mais n'expriment aucune préférence parmi les différentes catégories de cousins. Selon eux, tous les cousins du côté de la mère comme ceux du côté du père sont « bons » (*ihossayan*) et sont épousés dans la pratique. Pour comprendre comment il est possible de garantir la transmission du sang du « dos » sans recourir au principe du « mariage arabe », ni attribuer une plus grande force intrinsèque au sang masculin qui se transmettrait davantage aux garçons qu'aux filles, par exemple, il faut saisir plus précisément la façon dont les Inesleman pensent l'identité consubstantielle. En articulant ces représentations à la façon dont ceux-ci parlent eux-mêmes de la parenté, afin de connaître l'identité d'une personne sur le plan généalogique, nous allons essayer dans la suite de ce chapitre de dégager la logique sous-jacente au système de parenté et d'alliance des Inesleman.

---

[39] Par ailleurs, le terme *təzne* désigne la « coutume traditionnelle, tradition culturelle, bonne conduite, instinct, disposition innée (pour qqch), manie, inclination, penchant, tendance (à) » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 376).

[40] Entretien à Abalak avec S., quinquagénaire des Kel Eghlal, août 1996.

[41] Cette idée est rendue par l'expression *aytedan win ədrawan*, « des gens qui ont en commun » (*ədrəw*, « avoir en commun, s'associer, se mettre en commun, être possédé en commun etc. »Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 42).

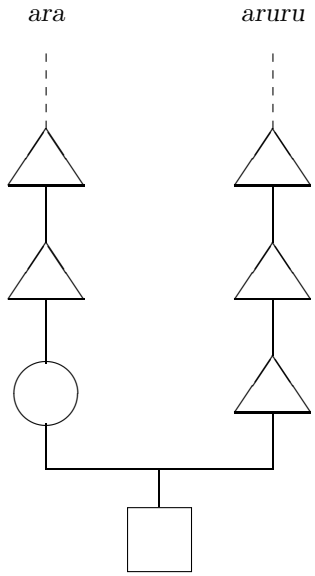

Figure 3.2 : Le « dos » du père d'Ego et le « dos » de sa mère

Nous avons déjà mentionné le fait que les Touaregs de l'Azawagh distinguent tout d'abord la patrilignée du père d'Ego de la patrilignée de sa mère (si celle-ci est différente de la première). L'expression qui est utilisée pour désigner l'affiliation patrilinéaire à la tribu est « la *tawšit* avec laquelle Untel fait le dos » (*tawšit ta dər iga aruru*). En revanche, pour désigner la parenté maternelle, on ne parle pas de « ventre » (*tədist*) comme dans les autres groupes touaregs, mais de *ara*, « l'engendrement ». Si le père d'Ego est Kel Eghlal et sa mère Ayttawari Seslem, on dira : « C'est la tribu des Ayttawari Seslem qui l'a engendré » (*tawšit n ayttawari səsləm tu-terawat*)[42]. Les ascendances paternelle et maternelle sont connues d'Ego qui possède généralement des généalogies écrites (*tarix*) énumérant les membres qui forment la patrilignée de son père et celle de sa mère.

En plus de ces filiations en lignes agnatiques directes du côté du père et du côté de la mère, il importe aux Inesleman de connaître les différents liens qui conduisent Ego à un ancêtre masculin de renom, « fondateur » de son « dos ». À ce niveau, on se demande « combien de fois Untel est sorti d'Untel » (*ma n eket gamadan mandam ad iga i mandam*). Afin de comptabiliser ces « sorties » (*agamad*, pl. *igamadan*), le spécialiste de la parenté interrogé énumère tous les

[42]Si l'on se rappelle ce que nous avons dit du lien entre la parenté, la matrice et l'engendrement, on constate que cette notion de *ara* est finalement proche de la notion de « ventre ».

liens de filiation indifférenciés qui relient Ego à cet ancêtre. Pour ce faire, il part de l'ancêtre en question et descend, en dessinant pour chaque descendant un point dans le sable (les « points de la parenté », *šibətaqaten n temet*) et en passant indifféremment par les chaînons masculins *et* féminins, jusqu'à aboutir à chaque fois à Ego. Le diagramme de parenté de la page suivante permet de mieux comprendre ce calcul.

Dans ce cas de figure précis, le spécialiste de la parenté commence par énumérer les ancêtres masculins par l'intermédiaire desquels Ego descend en ligne directe, autrement dit ceux qui forment son « dos » : « Alfaruk (0B) a engendré Untel (1F), qui a engendré Untel (2D), qui a engendré Untel (3C), qui a engendré Untel (4F), qui a engendré Untel (5N), qui a engendré Untel (7M) qui a engendré Ego (8B). » Ensuite, il procède à l'énumération des « sorties » du côté du père (7M) : « Alfaruk a engendré Untel (1F), qui a engendré Untel (2D), qui a engendré Unetelle (3B), qui a engendré Untel (4F), qui a engendré Untel (5J), qui a engendré Unetelle (6G), qui a engendré Untel (7M), qui a engendré Ego (8B) ». Le tableau page 222 représente les chaînes de « sorties » énumérées ainsi successivement.

Dans la pratique, ce ne sont pas toujours toutes les possibilités logiques qui sont retenues par la mémoire généalogique, mais on comptabilise souvent seulement les « sorties » établies par l'intermédiaire de chacun des enfants, fils et filles, de l'ancêtre, en retenant les chemins les plus variés. Dans cet exemple, l'on peut dire qu'Ego est d'une part sorti quatre fois d'Alfaruk du côté du père (7M), par l'intermédiaire des quatre frères et sœurs de l'ancêtre, sans retenir la sortie n° IVa (marquée en gris). En effet, cette « sortie » a été qualifiée d'identique à la « sortie » n° Ia. Lorsqu'on situe les « sorties » Ia et IVa à l'intérieur des généalogies, on constate qu'elles concernent deux cousins germains (2C et 2D) unis par le mariage et parents de 3B et 3C. Retenir la « sortie » n° IVa reviendrait à comptabiliser deux fois les enfants issus d'une même paire frère et sœur (3B et 3C). *Or la règle qui semble sous-jacente au*

[43]Les généalogies (figures 3.3 et 3.12) présentées dans les sous-chapitres 3.2 et 3.4 concernent une même famille. La numérotation appliquée à ces schémas de parenté se réfère à la généalogie représentant le plus grand nombre d'individus (§ 3.4., figure 3.12). Les numéros renvoient au niveau généalogique, tandis que les lettres différencient les personnes se situant sur un même niveau (lecture de gauche à droite). Les individus conservent leurs identifiants d'un schéma à l'autre, afin de pouvoir situer leurs positions au sein de chaque généalogie. Pour des raisons graphiques, nous avons simplifié ces généalogies, les réduisant aux liens strictement nécessaires pour illustrer nos propos.

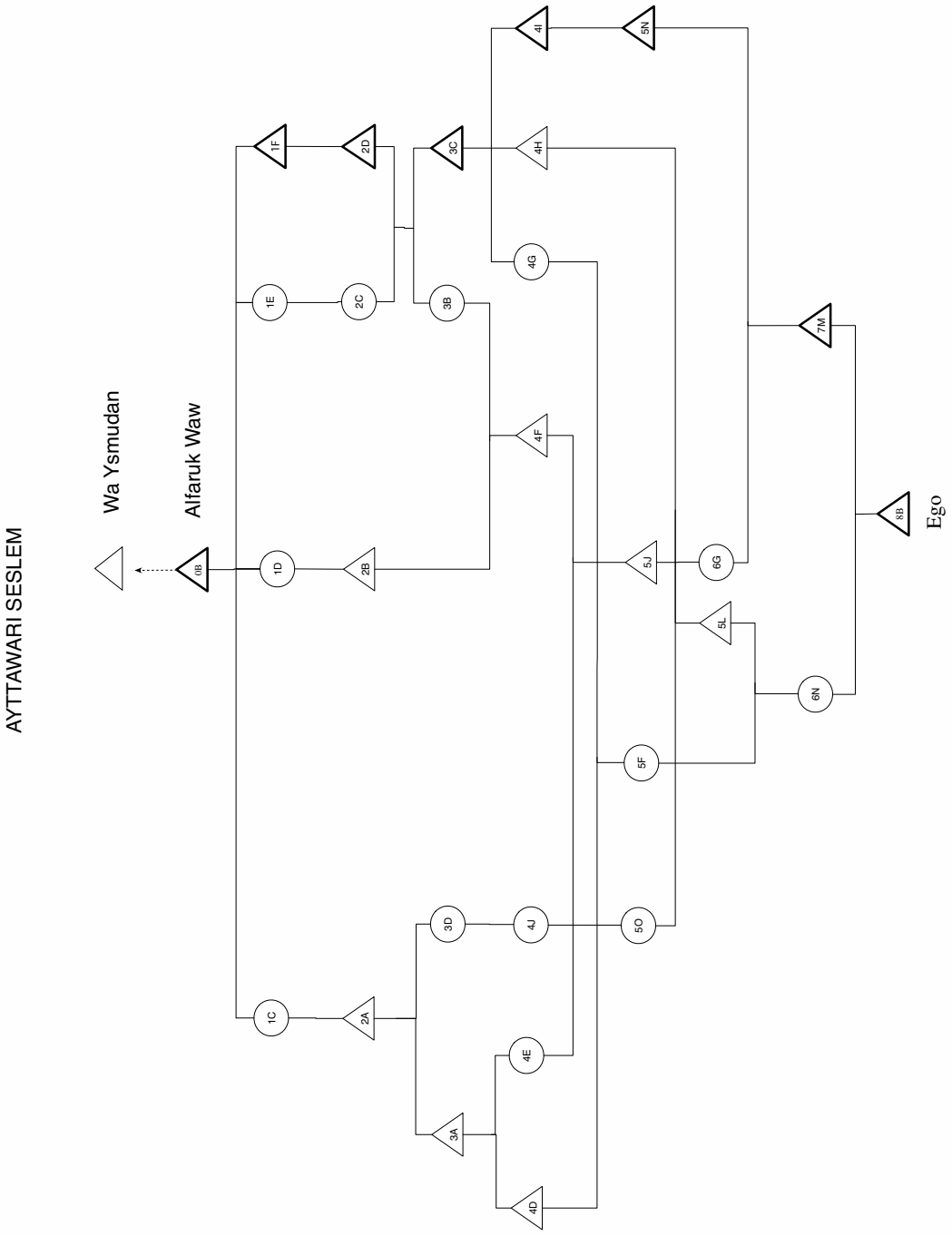

Figure 3.3 : « Sorties » d'Ego de l'ancêtre de son « dos », Alfaruk Waw[43]

Alfaruk Waw (0B)				
« Sortie » Ia	« Sortie » IIa	« Sortie » IIIa	« Sortie » IVa	« Sortie » Va
1F	1C	1E	1E	1D
2D	2A	2C	2C	2B
3B	3A	3C	3B	4F
4F	4E	4I	4F	5J
5J	5J	5N	5J	6G
6G	6G	7M	6G	7M
7M	7M	Ego	7M	Ego
Ego	Ego		Ego	

Tableau 3.1 : Les « sorties » de l'ancêtre par l'intermédiaire du père

calcul des sorties est celle qui retient les liens qui relient Ego aux frères et sœurs issus de l'ancêtre de référence, par l'intermédiaire de leurs enfants et petits-enfants respectifs. Dans l'exemple cité, il s'agit en réalité de demi-germains agnatiques (1C et 1F sont issus de Zuhad et 1E et 1D de Mamma), mais chez les Touaregs de l'Azawagh ceux-ci sont, comme les demi-germains utérins, considérés comme des frères et sœurs de même père et de même mère.

Cette notion de « sortie » éclaire en retour le type d'ancêtre masculin auquel on se réfère dans cette lecture. En effet, il ne s'agit pas d'un ancêtre fondateur absolu, car nous avons vu que l'ensemble des Inesleman de l'Azawagh a pour ancêtre fondateur initial Afalawas ayant vécu à In Teduq dans le courant du XVI^{e} siècle[44]. En fait, l'ancêtre qui représente le point de départ des « sorties » est, dit-on, « celui qui a des enfants et des petits enfants » (*ihayawan*) et qui

[44]Afalawas se situe en fait à un moment charnière de l'histoire des Inesleman où la mémoire généalogique de ceux-ci passent du niveau « mythique » agnatique (I) à un niveau « historique » agnatique (II), puis à partir des ancêtres de référence pour les « sorties » à un niveau « généalogique » cognatique (III). C'est à partir de la descendance d'Afalawas que l'on cesse de parler d'Ibarkorayan en général, pour instaurer une distinction entre les différentes tribus qui se présentent à cet endroit comme des « branches frères » issus des différents fils d'Afalawas nommés Masil pour les Kel Eghlal et Abuyakhya, puis Wa Ysmudan pour les Ayttawari Seslem. Le niveau « généalogique » cognatique concerne au maximum une dizaine de générations au-dessus d'Ego. Au-delà, l'on ne retient que les chaînons masculins (niveau II). Il est fort probable que le niveau généalogique s'est situé plus loin dans l'histoire à un moment donné, avec le même cognatisme et en partant des ancêtres de renom plus anciens, comme Wa Ysmudan pour les Ayttawari et Masil pour les Kel Eghlal etc. Ensuite, au fil des générations, l'on n'a retenu pour les périodes reculées que les chaînons masculins, puis l'on se réfère à un ancêtre descendant en ligne directe de Wa Ysmudan, Masil etc.

offre donc également de nombreux chemins pour les « sorties » par l'intermédiaire d'un ensemble de frères et sœurs.

Plus le nombre de ces « sorties » est élevé, plus l'individu est dit « fort » parmi la tribu paternelle. On dira par exemple qu'« Untel est important / fort parmi les Ayttawari Seslem » (*mandam izuwat / issohat daɣ ayttawari səsləm*), car « il est descendu tant de fois d'Alfaruk Waw ». Par comparaison avec une autre personne, l'on peut dire également qu'« Untel rend faible Untel parmi les Ayttawari Seslem » (*mandam isərkam mandam daɣ ayttawari səsləm*), car « il y a beaucoup d'Ayttawari en lui » (*mandam ihan-t ayttawari*). Ces deux affirmations signifient également que la personne jouit d'un rang statutaire élevé, qu'il appartient à une famille considérée, élevée » (*kel ikket*, sg.*ag ikket*). Le nombre de « sorties » est donc un moyen de définir l'identité généalogique et par conséquent le rang statutaire de la personne. À la lumière de ce qui précède et conformément à la théorie de la procréation selon laquelle les femmes et les hommes transmettent le « sang de ressemblance » de façon équivalente, l'on est en mesure de conclure que la « force » du sang de chacun dépend du nombre de ces « sorties », car c'est ce nombre qui détermine la quantité de sang transmis à partir de l'origine. Par ailleurs le terme *ələsəl* désignant la « bonne origine » ou « l'origine noble » d'une personne fait directement allusion à l'idée d'une transmission, d'une qualité innée, car il dérive du verbe *ərsel* qui signifie «posséder dès l'origine ; être né avec une qualité, capacité, tradition ; hériter une qualité, capacité, être inné » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 278).

À ce niveau des représentations de la parenté, la tribu se présente comme un groupe de descendance partageant le sang d'un même ancêtre, mais dans des proportions variables qui produisent des effets hiérarchiques entre les membres d'une même tribu. Par conséquent, la position généalogique et statutaire d'un individu ne dépend pas d'une simple règle de filiation unilinéaire, mais est le résultat des alliances conclues aux générations ascendantes du côté paternel et du côté maternel. Dans cette perspective, il est en effet impossible d'affirmer que le sang de la femme ou celui de l'homme est par principe plus fort sur le plan de la transmission des identités consubstantielles. Il ne suffit pas d'appartenir à un « dos » prestigieux, encore faut-il en descendre par des chemins variés, grâce à un savant jeu d'alliances avec des partenaires qui présentent un nombre élevé de « sorties » et qui jouissent donc d'un rang important. Compte tenu de la règle sous-jacente au calcul des « sorties », l'on peut dire qu*'un individu jouit d'un rang élevé grâce à une identité consubstantielle forte, parce*

Alfaruk Waw (0B)				
« Sortie » Ib	« Sortie » IIb	« Sortie » IIIb	« Sortie » IVb	« Sortie » Vb
1F	1E	1E	1C	1C
2D	2C	2C	2A	2A
3C	3C	3C	3A	3D
4H	4H	4G	4D	4J
5L	5L	5F	5F	5O
6N	6N	6N	6N	5L
Ego	Ego	Ego	Ego	6N
				Ego

Tableau 3.2 : Les « sorties » de l'ancêtre par l'intermédiaire de la mère

qu'il cumule le sang d'un ensemble de frères et sœurs qui se retrouve ainsi reproduit aux générations descendantes.

C'est à ce niveau qu'intervient également la possibilité de parler en termes de « sorties » quand il s'agit des liens de filiation indifférenciés qui relient Ego à l'ancêtre du « dos » par l'intermédiaire de la mère. En effet, la généalogie (figure 3.3) illustrant les « sorties » d'Ego d'Alfaruk Waw montre qu'Ego en est également sorti cinq fois du côté de sa mère (6N) en empruntant les chemins suivants du tableau ci-dessus.

Là encore, la « sortie » n° IIb (marquée en gris) est considérée comme n'étant pas vraiment une « sortie », car très proche de la « sortie » Ib. Les deux concernent le même couple de cousins germains (2C et 2D) dont il a été question tout à l'heure. En revanche, on retient les deux « sorties » IVb et Vb issues de 1C, car elles cheminent respectivement par un couple frère-sœur, à savoir 3A et 3D. Ego (8B) est ainsi considéré comme une personne particulièrement forte parmi les Ayttawari Seslem, car il cumule huit « sorties » d'Alfaruk Waw.

En raison du caractère fortement cognatique de la parenté et de cette particularité que les hommes comme les femmes transmettent le sang de façon équivalente, sans que celui-ci ne s'altère, ni ne diminue au fil des générations, perpétuer le sang du « dos » ne signifie pas épouser exclusivement les membres d'un même « dos » et donc d'une même tribu. Autrement dit, l'identité d'une tribu en tant que « dos » ne se reproduit pas exclusivement grâce à des mariages endogames vrais, mais grâce à des alliances entre individus partageant le même sang. Or, ces individus peuvent ainsi tout à fait appartenir à des « dos » différents. Il suffit qu'ils présentent des « sorties » du même ancêtre du

« dos » de référence pour assurer la transmission du sang de ce même « dos ». Dans l'exemple cité, la mère d'Ego (6N) appartient elle aussi au « dos » des Ayttawari, son père (5L) descendant en ligne direct d'Alfaruk Waw par l'intermédiaire de ses « pères » 1F, 2D, 3C et 4H. Mais les « sorties » respectives de ses parents 7M et 6N passent par des individus (2A, 2B, 3A, 3D, 4D, 4E, 4J, 4F, 5O, 5F et 5F, 6G) appartenant au « dos » des Kel Eghlal.

3.2.3 Deux semences, deux « dos »

Dans le cas des Kel Eghlal[45] et des Ayttawari Seslem, nous avons vu que les deux tribus jouissent d'un grand prestige. Nous avons également remarqué lors de l'analyse de la transmission de la *tətsərret* qu'il serait honteux de vouloir établir une hiérarchie entre les deux. Dans cette perspective, il ne suffit pas qu'Untel soit sorti de nombreuses fois de l'ancêtre de l'un ou de l'autre tribu. Au contraire, en termes d'identité consubstantielle, l'on valorise fortement le fait qu'un individu sorte plusieurs fois aussi bien de l'ancêtre Kel Eghlal que de l'ancêtre Ayttawari Seslem. Et l'imbrication des liens qui lient les deux *tawšiten* est telle que ceci est également vrai lorsque le père et la mère appartiennent respectivement au « dos » de l'un et de l'autre tribu. La figure de la page suivante montrant les liens de parenté cognatique de deux cousins parallèles matrilatéraux illustre ce fait. L'un (7H) est rattaché au « dos » des Kel Eghlal par le père et au « dos » des Ayttawari Seslem par la mère, tandis que l'autre (8B), qui correspond à Ego dans la figure 3.2, appartient au « dos » des Ayttawari Seslem par son père et par sa mère.

Cette généalogie montre que 7H est, en plus de la ligne directe du « dos », sorti deux fois de l'ancêtre Assha par l'intermédiaire de sa mère (6M) appartenant aux Ayttawari Seslem (0A, 1B, 2A, 3D, 4J, 5O, 5L, 6M, 7H ; 0A, 1B, 2A, 3A, 14D, 5F, 6M, 7H). B en est sorti, quant à lui, quatre fois, deux fois par l'intermédiaire de sa mère (0A, 1B, 2A, 3D, 4J, 5O, 5L, 6N, 8B ; 0A, 1B, 2A, 3A, 4D, 5F, 6N, 8B) et deux fois par l'intermédiaire de son père (0A, 1B, 2A, 3A, 4E, 5J, 6G, 7M, 8B ; 0A, 1B, 2B, 4F, 5J, 6G, 7M, 8B). Du côté des Ayttawari Seslem, 7H est sorti huit fois d'Alfaruk Waw, trois fois par l'intermédiaire de son père (0B, 1C, 2A, 3A, 4D, 5B, 6L, 7H ; 0B, 1E, 2C, 3C, 4I, 5M, 6L, 7H ; 0B, 1F, 2D, 3C, 4I, 5M, 6L, 7H) et cinq fois par sa mère (6M).

[45] Rappelons qu'il s'agit ici des Kel Eghlal récemment nommés Kel Eghlal « central » et non pas des autres *tawšiten* qui se rattachent aux Kel Eghlal, mais qui possèdent un nom propre comme les Ilokan, les Tarz Abarkaw etc.

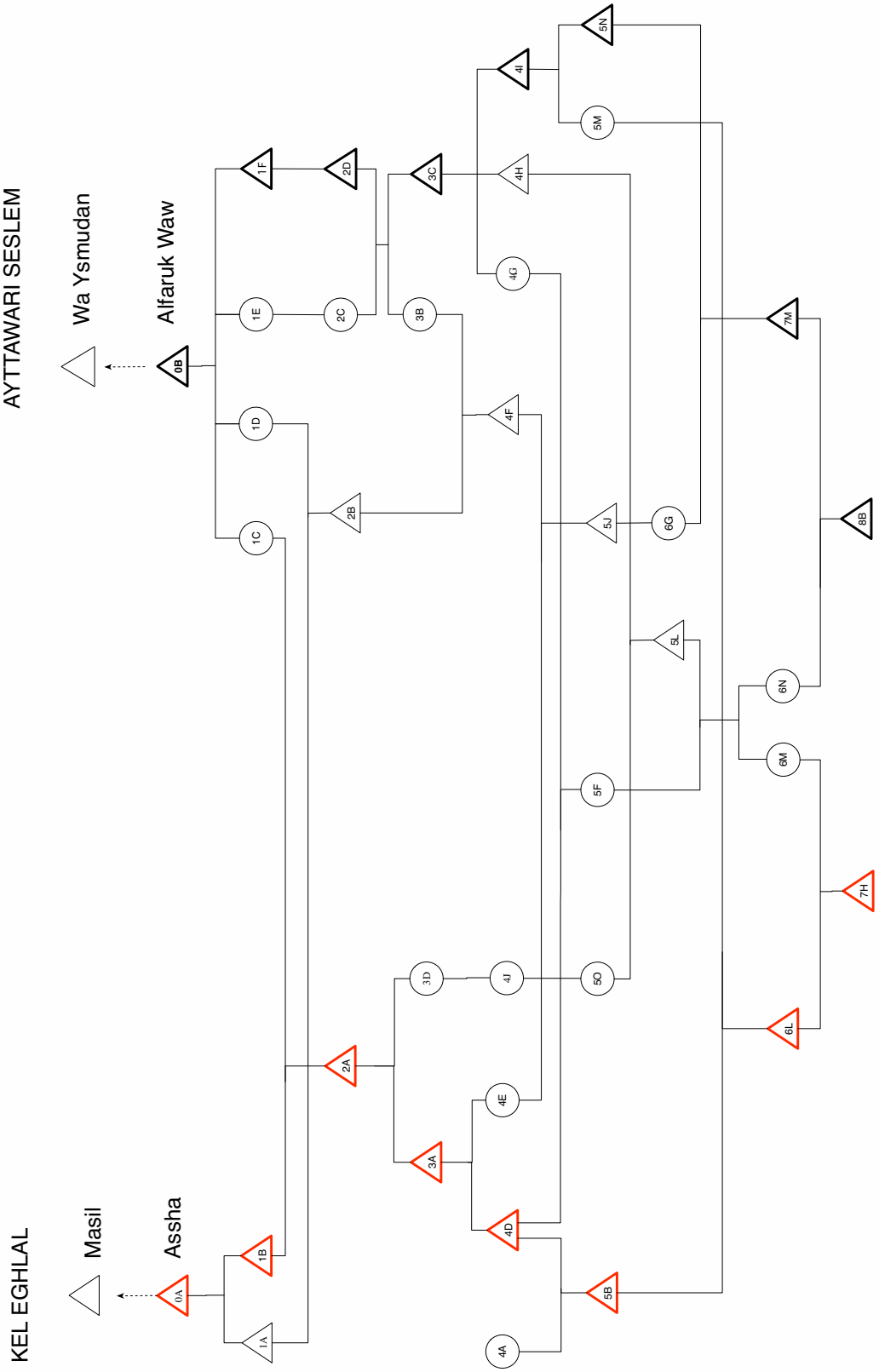

Figure 3.4 : Les « sorties » de deux cousins germains (7H et 8B)

Celle-ci étant la sœur de 6N, ses « sorties » d'Alfaruk Waw sont les mêmes que les « sorties » Ib, IIb, III3b, IVb et Vb énumérées dans le tableau précédent. 8B en est sorti dix fois en tout, cinq fois donc par sa mère (6N) et cinq fois par son père (7M), plus la ligne directe du « dos ». Étant donné que les deux mères sont sœurs de même mère et de même père, et que par conséquent leurs voies de « sorties » sont identiques, le spécialiste interrogé a fini par ne retenir que les sorties respectives par l'intermédiaire des pères pour conclure que 7H est sorti trois fois, tandis que 8B est sorti quatre fois d'Alfaruk Waw, quatre fois au lieu de cinq, car il n'a finalement pas comptabilisé la « sortie » IVa. Ce calcul « unilatéral » procède, certes, par économie pour savoir lequel des deux cousins est plus « fort » en « sorties » que l'autre, mais c'est aussi un moyen pour ne pas trop dire que 7H est, en termes d'identité consubstantielle, davantage issu des Ayttawari Seslem, c'est-à-dire du « dos » de la mère, que des Kel Eghlal, c'est-à-dire du « dos » de son père. En comptabilisant deux « sorties » des Kel Eghlal pour 7H et quatre « sorties » des Kel Eghlal de 8B, puis trois « sorties » des Ayttawari Seslem pour 7H contre quatre « sorties des Ayttawari Seslem pour 8B, le spécialiste de la parenté a conclu que les deux se valent, qu'ils sont tous les deux autant issus d'Assha et d'Alfaruk Waw, autrement dit qu'ils sont tous les deux « forts » parmi les deux tribus, en dépit de leur appartenance respective à l'un et à l'autre « dos ». Mais, d'un point de vue de leur identité consubstantielle, on observe d'une part que les « sorties » de 7H des Kel Eghlal se font exclusivement grâce à sa mère de « dos » Ayttawari Seslem, et qu'il est d'autre part même davantage Ayttawari Seslem que Kel Eghlal. Ensuite, 8H qui est de «dos » Ayttawari Seslem par son père et par sa mère, possède davantage de « sorties » des Eghlal que son cousin 7H. Mais c'est une vérité qui n'est pas bonne à dire, quand il s'agit d'établir par la lecture des généalogies en termes de « sorties » l'équivalence de « force » entre les deux tribus dont il s'agit de transmettre l'identité agnatique grâce aux alliances matrimoniales.

La distinction entre les deux « dos » résulte donc chez les Inesleman d'une lecture purement idéologique des généalogies suivant le principe de filiation patrilinéaire, alors que les Kel Eghlal et les Ayttawari Seslem forment en réalité un tissu de parenté cognatique. Les métaphores du lait et de l'eau, de la paille et de l'argile employées par Budal ag Katimi (chapitre 1) pour illustrer la nature des liens entre Kel Eghlal et Ayttawari sont très parlantes. La métaphore du lait coupé d'eau et du couteau montre la nature inextricable des liens, tandis que celle de l'argile montre le caractère complémentaire des deux tribus, car pour servir de matériau de construction, l'argile doit être mélangé

à de la paille. De même, celui qui possède les identités des deux tribus est vu comme une personne particulièrement « forte ». Sur le plan social et politique, nous avons vu dans le premier chapitre que les Inesleman nomment cette qualité des identités plurielles par le terme *əzzuwəy*, c'est-à-dire « le fait d'être cher », et par extension « le fait d'être influent ». On constate que cette manière de voir est à l'opposé des concepts de « pureté de la lignée » ou de « pureté du sang », telles quelles ont été à maintes reprises attribuées depuis l'époque coloniale à la noblesse touarègue en référence à une certaine vision de la société féodale européenne. Du point de vue des intéressés, au contraire, il ne suffit pas d'appartenir au « dos » et de sortir plusieurs fois d'une seule tribu noble, mais de partager des identités plurielles. Une anecdote concernant deux demi-sœurs utérines (A et B) illustre ces propos :

> « Un jour, deux jeunes filles accompagnèrent la mariée hors de son campement lors de la cérémonie des noces. Elles passèrent devant les invités et à la vue des deux fillettes, un homme demanda : « Laquelle des deux rend faible l'autre ? » « C'est A., car elle est forte parmi les Kel Eghlal et forte parmi les Ayttawari Seslem », répondit un autre. « Non, les deux se valent, car leur parenté, c'est la même chose », conclut un troisième. »[46]

La mère des deux demi-sœurs en question est Kel Eghlal par le « dos ». Le père de A est Ayttawari Seslem, tandis que le père de B est Kel Eghlal lui aussi. Cette anecdote est d'autant plus instructive quand on sait que la mère est la fille de l'imam Khamed Almomin wan ag Abdulkarim, tandis que le père de B est le fils de l'imam Shafighu wan ag Abdulkarim, grand-frère de Khamed Almomin. Autrement dit, B est issue du mariage entre cousins parallèles patrilatéraux, descendants directs de deux chefs confédéraux de la Tagaraygarayt. Mais ni cette position généalogique, ni le titre politique des grands-pères ne rendent B supérieure à A dont le père était le chef de fédération des Ayttawari Seslem. Au contraire, si les hommes finissent par admettre que B

[46] D'autres anecdotes circulent sur le même sujet. Un jour, par exemple, un homme appartenant au « dos » des Kel Eghlal était opposé à un homme appartenant au « dos » des Ayttawari Seslem dans une querelle. Pendant qu'il portait plainte devant l'imam, il fut saisi par la colère et déclara qu'il en avait fini avec les Ayttawari. Mais, pendant toute la durée de la séance, il ne cessait de dessiner dans le sable la marque de propriété *mim* des Ayttawari Seslem. L'imam l'écouta avec patience, puis lui dit : « Je ne sais pas ce que je vais faire à un homme qui ne peut s'empêcher de dessiner la marque des Ayttawari dans le sable, alors qu'il ne veut plus en entendre parler ! »

vaut autant que A, c'est seulement en vertu du fait que, grâce à l'imbrication des liens de parenté, elles partagent un grand nombre d'ascendants du côté des deux tribus et présentent toutes les deux plusieurs sorties des ancêtres Kel Eghlal et Ayttawari Seslem[47].

Nous constatons à travers ces représentations et le fait que l'on comptabilise aussi bien les « sorties » du côté paternel que du côté maternel, que l'affiliation tribale ne se fait pas exclusivement en référence à une règle de filiation unilinéaire, mais que l'individu appartient en définitive à la tribu par l'intermédiaire de son père et de sa mère. Non seulement si Ego est issu d'une alliance intertribale, mais même si ses parents appartiennent au même « dos », il appartient en fait aux deux tribus à la fois. À terme, l'on pourrait penser que la distinction entre les deux cesse d'être pertinente et que les deux identités fusionnent pour n'en faire qu'une. Ceci semble vrai si l'on considère la parenté cognatique réelle, comme l'exprime l'anecdote à travers l'expression « leurs parents, c'est la même chose ». En revanche, sur le plan idéologique, la distinction entre les tribus n'en reste pas moins opérationnelle. Chez les Ineslemen, la parenté et la lecture cognatiques des généalogies servent avant tout à exprimer l'identité agnatique des tribus définie au moyen d'une identité de sang. Il faut d'abord qu'un individu ait reçu plusieurs parts du même sang des origines pour assurer la pérennité de cette identité. C'est ensuite que le caractère et la lecture cognatique de la parenté permettent également de renforcer un individu en le reconnaissant comme une personne qui porte en plus du sang en provenance d'un ancêtre prestigieux d'une autre tribu.

Dans le cadre de la théorie des fluides corporels, la distinction entre les tribus reste également pertinente, car les identités consubstantielles ne se mélangent pas, mais se juxtaposent et s'additionnent. Les deux liquides masculin et féminin se rencontrent, puis se transforment chacun en « sang de ressemblance » porteur des deux identités. La ressemblance de l'enfant d'avec ses ascendants dépend de la quantité d'un même sang hérité de ses ancêtres, quantité qui diffère d'un individu à un autre suivant l'alliance de laquelle il est issu et suivant les alliances dont sont issus ses ascendants paternels et maternels. De ce fait, au lieu de parler d'une fusion des deux semences au moment de la conception, nous comparons plutôt ce processus à celui d'une émulsion. Enfin, il nous semble que cette idée d'une possible et souhaitable transmission d'identités fortes mais distinctes se reflète non seulement dans le fait que les identités

[47] A apparaît sous le n° 6C et B sous le n° 6 M dans les différents schémas de parenté.

consubstantielles des différents « dos » sont transmises indifféremment par les médiations masculines *et* féminines, mais aussi dans les représentations touarègues de l'origine des deux semences masculine et féminine respectivement générées dans le dos de l'homme et dans le dos de la femme[48].

La logique sous-jacente au système de parenté et d'alliance semble être jusqu'ici le cumul d'identité agnatique à partir d'un ancêtre fondateur du « dos » *tout en* cumulant de l'identité agnatique différente (autre « dos » prestigieux), et non pas le cumul d'identité agnatique tout court. Ce serait le cas si l'on se mariait entre frères et sœurs réels, par exemple, mais aussi si l'on valorisait le mariage avec la CCP exclusivement. Le système de parenté et d'alliance des Inesleman paraît ici très différent des systèmes dits à « mariage arabe ». En effet, le système de parenté arabe met l'accent sur la seule reproduction de l'identité agnatique issue du dos et du sperme de l'homme, en minimisant ou en occultant les apports féminins (P. Bonte, 1994, 2000a et b ; E. Conte, 2000 ; C. Fortier, 2001). Les Touaregs de l'Azawagh reconnaissent au contraire pleinement les apports féminins, reconnaissance grâce à laquelle cette logique de perpétuation de soi tout en recherchant à intégrer et à consolider un apport autre devient possible. La transmission des identités agnatiques initialement transmises par Fatima, la fille du Prophète, se fonde ici structurellement sur la nécessaire complémentarité entre le féminin et le masculin.

[48]Dans le contexte précis qui est le nôtre, l'on pourrait aussi parler de la complémentarité entre la « parenté par les femmes » ou *ara* et la « parenté par les hommes » ou *aruru*. Chez les Touaregs matrilinéaires, cela renvoie à l'opposition du « ventre » et du « dos », alors que dans le contexte patrilinéaire des Kel Azawagh, cette opposition sous-jacente entre les maternels et les paternels prend la forme d'un rapport de force entre deux patrilignées (« dos »). Cette particularité s'inscrit sans doute dans l'histoire particulière entre les deux tribus Kel Eghlal et Ayttawari Seslem (cf. chapitre 1). Il serait intéressant de comparer les concepts autour de l'opposition entre le « ventre » et le « dos », la parenté par les hommes et la parenté par les femmes, en rapport avec les différentes théories des fluides qui ont cours dans les différents groupes touaregs. C. Figueiredo-Biton (2001) avance des données intéressantes à ce sujet pour les Touaregs de l'Adagh. Elle montre entre autres la nécessaire médiation des femmes dans la transmission du sang considéré comme masculin, mais transmis initialement par Fatima, la fille du Prophète. Les Kel Adagh soulignent aussi la nécessité de « refroidir » ce sang grâce à sa transmission par les femmes qui jouent également un rôle prééminent sur le plan du lait.

3.2.4 Les « veines-nerfs » iẓorwan avec d'autres tribus

Pour les Inesleman, ce remarquable accent mis sur les identités plurielles ne s'arrête pas là. Nous avons présenté et analysé dans le chapitre 2 les différentes étapes du développement fœtal. L'une des originalités de ce modèle réside dans le fait que le développement fœtal à partir d'une boule de chair issue du caillot de sang initial débute par l'émergence des réseaux des *iẓorwan*, sg. *aẓar*. Nous avons vu que ce terme pan-berbère signifie sur le plan du corps humain à la fois le « nerf » et la « veine » et, avec l'adjectif « blanc » (*aẓar mallan*) le « tendon ». Par extension, ce terme signifie aussi le « pouls », le « filet d'eau », le « cordon spermatique », le « filet de la langue », mais aussi la « fibre du palmier » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 390). Il existe également l'expression *aẓar n agoras* qui désigne une petite vallée qui relie deux vallées plus grandes et en assure la bonne répartition des eaux de pluie et de ruissellement. Dans d'autres dialectes de la langue berbère, comme en kabyle ou en chleuh, *aẓar* ou *azrur*, signifie également « racine », « veine », « artère », « souche familiale » (J.-M. Dallet, 1982 : 954) et « tendon » (N. Boucher, 1998 : 105). Le champ sémantique de ce terme couvre donc les notions de « lien », et d'« articulation » mais aussi ce qui assure, à partir d'une source commune, l'« irrigation », celle du corps par l'intermédiaire du sang, celle de la plante ou de la terre grâce à l'eau conduite par les racines ou les cours d'eau. Sur le plan de la parenté, le *Lexique touareg-français* lui donne le sens de « lien familial », « sang des ancêtres » et « origine » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 390). Si ce terme semble avoir dans tous les groupes touaregs le sens général de « parents »[49], nos enquêtes parmi les Inesleman ont relevé un sens plus précis. En effet, l'*aẓar* est le terme consacré à tout lien de parenté indifférencié qui relie les ascendants et ascendantes paternels et maternels d'Ego à des femmes issues d'autres tribus que celle de son père et celle de sa mère (si celle-ci est différente de la tribu de son époux). La généalogie de la page suivante en donne un exemple.

D'après cette généalogie, Ego (6A) possède des *iẓorwan* avec sept tribus différentes (Issherifan, Kel Tamerkest, Kel Ajget, Idaberan, Ilokan, Tarz Abarkaw, Daghmenna) outre sa descendance de l'ancêtre paternel Assha (01) des Kel Eghlal (02), marquée en rouge. La généalogie ne reproduit pas ici les différentes « sorties » d'Ego de Assha, ni celles d'Alfaruk Waw duquel Ego est issu à plusieurs reprises, notamment par sa mère (« dos » Kel Eghlal, mère de « dos »

[49](E. ag Sidiyène, 1996 ; C. Figueiredo-Biton, 2001).

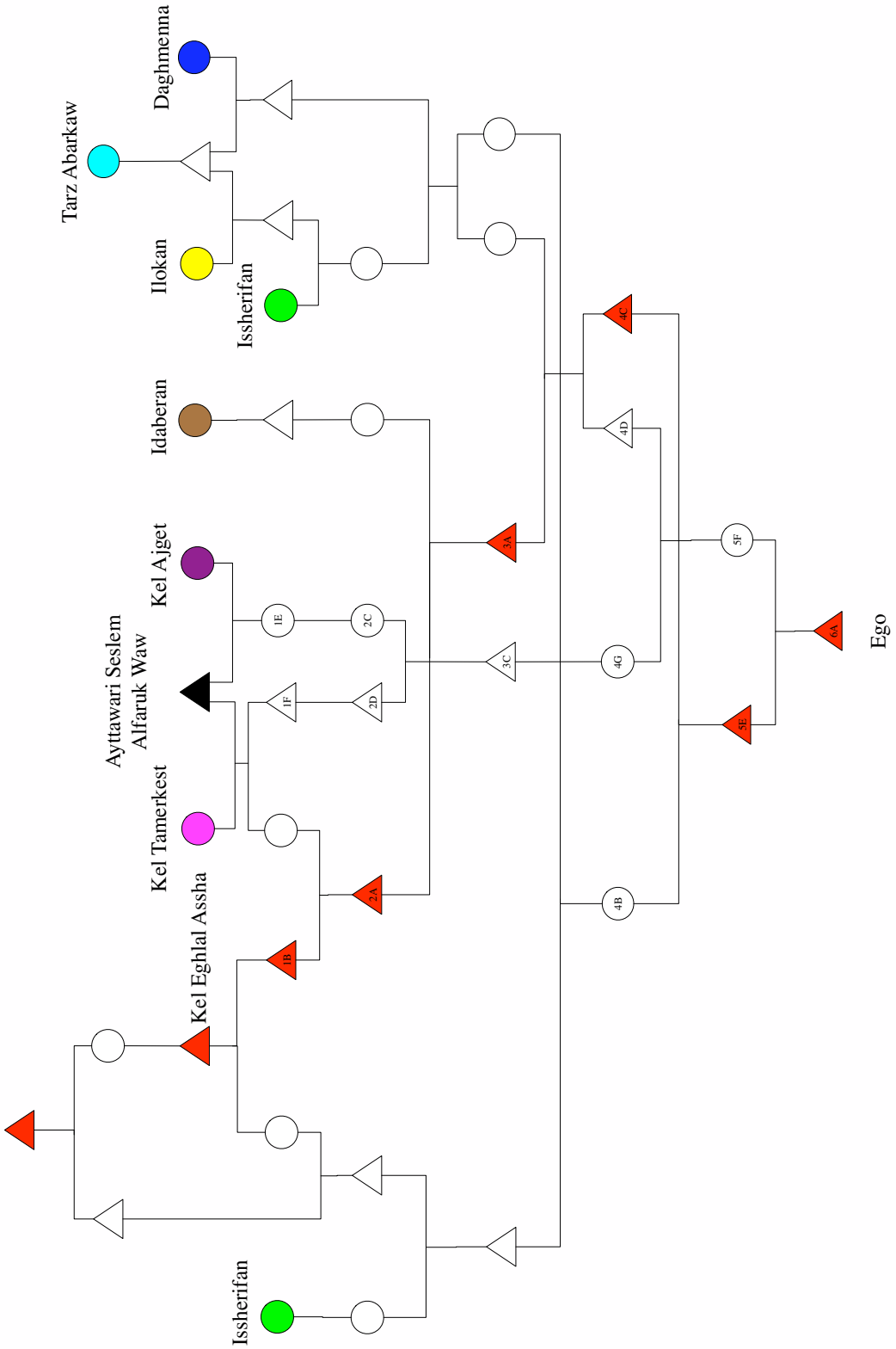

Figure 3.5 : Les *izorwan* avec d'autres tribus

Ayttawari Seslem Alfaruk Waw)[50]. Elle ne représente pas non plus les liens de parenté avec des personnes d'origine servile, ni avec d'autres tribus protégées comme par exemple les Ayttawari win kawalnen (les Ayttawari « noirs » issus d'une alliance entre l'imam Busarî (2D), le petit-fils d'Alfrauk Waw, avec une esclave), mais la mémoire généalogique retient également ces liens réactivés notamment dans le cadre des relations de plaisanterie où les cousins aiment indexer une manie caractéristique d'un groupe statutaire inférieur en disant par exemple : « Voilà que la veine de telle *tawšit* vient de bouger en lui ! » De même, on dit qu'« Untel porte une veine de telle tribu » (*mandam ih-ay aẓar n tawšit tamandamt*)[51]. Comme pour les « sorties », les Inesleman pensent que la « veine » est transmise *ad infinitum*, sans s'affaiblir, ni s'altérer au fil des générations. En effet, un adage dit que « la veine est éternelle et elle se réveillera un jour pour démontrer l'origine ». Le paradigme de l'*aẓar* éternel étant celui qu'on a avec le Prophète.

[50]Une généalogie similaire a été fixée par un membre de la famille dans un document écrit dans les années 1940, afin de démontrer ses liens de parenté avec les Kel Eghlal auxquels il appartient par son père et par sa mère. En effet, les Kel Tamerkest, les Daghmenna, les Tarz Abarkaw, les Idaberan et les Ilokan se disent appartenir aux Kel Eghlal. En fait, ils faisaient partie, comme les Issherifan dont relèvent également les Kel Ajget, de la grande fédération de tribus des Kel Eghlal gouvernée par des chefs issus de la lignée de Assha. Il s'agit ici probablement d'une volonté de brouiller les pistes, car le document comporte les « sorties » d'Ego de Assha, mais pas celles d'Alfaruk Waw, ni les *iẓorwan* qui le lient à d'autres ancêtres Ayttawari Seslem non issus directement d'Alfaruk Waw. Or, il faut savoir que l'établissement du document coïncide avec la période de scission du 2^{e} Groupe des Kel Eghlal d'avec les Ayttawari Seslem qui formèrent désormais l'élite du 8^{e} Groupe. L'accent mis sur les ancêtres « Kel Eghlal » par l'intermédiaire des *iẓorwan* illustre bien l'usage idéologique que l'on peut faire des généalogies, masquant ici l'apparentement aux Ayttawari Seslem auxquels les Kel Eghlal proches du pouvoir sont et restent pourtant inextricablement liés. Interrogé sur cette « lacune », un de nos interlocuteurs, visiblement embarrassé, nous a répondu que « les liens avec les Ayttawari Seslem sont tellement connus de tous qu'il n'est pas nécessaire de les fixer par écrit ». Par ailleurs, l'on constatera que la lignée dorsale de Assha s'arrête à celui-ci et continue par l'intermédiaire de sa mère Hata, fille de l'imam Ousamatou. On est ici face à une ligne de fracture à partir de laquelle Assha devient l'ancêtre de référence et on peut supposer que les générations au-dessus de Assha pratiquait une lecture « agnatique » similaire de la parenté cognatique à partir d'un ancêtre comme Masil, à moins que dans ces temps reculés, la filiation par les femmes n'ait joué un rôle plus déterminant, comme l'importance des médiations féminines laissent le supposer.

[51]On peut également utiliser l'expression « Untel a un point de parenté avec telle tribu » (*mandam təh-ay tətəbeqayt n tawšit tamandamt*).

Dans la mesure où une « sortie » est un lien de filiation indifférencié et qu'elle renvoie au sang comme vecteur d'identité, celle-ci pourrait également être qualifiée d'*aẓar*. Ce qui distingue les deux concepts, c'est précisément que les « sorties » concernent exclusivement les « dos » du côté des paternels comme les « dos » du côté des maternels et relient par conséquent des parents qui possèdent en principe un rang statutaire équivalent, notamment dans le cas des Ayttawari Seslem et des Kel Eghlal. Cet aspect hiérarchique exprimé par l'intermédiaire de la proximité consanguine est le principal argument invoqué pour expliquer que les liens avec les ancêtres du « dos » côté maternel représentent également des « sorties » et non pas de simples *iẓorwan* qui désignent dans cette acception des liens de parenté avec des individus appartenant à des tribus qui présentent une certaine distance consanguine (définie en termes d'identité de sang) et donc statutaire par rapport aux tribus paternelle et maternelle. Mais cela ne signifie pas que la notion d'*aẓar* englobe uniquement des liens avec des individus de rang inférieur, mais plutôt qu'elle peut concerner des individus de tous les rangs, y compris des affranchis et des esclaves (liens résultant de l'hypogamie masculine). En revanche, la notion de « sortie » ne fait référence qu'aux liens avec des individus de rang égal ou supérieur (isogamie et hypergamie féminine). Mais ceci n'est que partiellement vrai, car tout dépend en fait du point de vue de l'intéressé. Pour un membre des tribus religieuses nobles comme les Kel Eghlal et les Ayttawari Seslem, le terme *agamad* ne s'applique qu'aux liens conduisant à leurs ancêtres de référence, tandis que celui d'*aẓar* est réservé aux liens avec toutes les autres tribus avec lesquelles il existe des alliances matrimoniales. En revanche, dans la perspective d'un membre d'une tribu protégée, par exemple les Ayttawari n Adghagh dirigée par les Seslem, les *iẓorwan* qui le conduisent à un ancêtre des Seslem, comme Busarî wan ag Akhmad wan ag Alfaruk Waw, sont volontiers qualifiés de « sorties ». Autrement dit, la lecture généalogique en termes de « sorties » permet ici à un individu de se rapprocher des tribus qui forment l'élite politique et religieuse et ainsi de se valoriser[52]. Sinon, tout lien avec les Ayttawari Seslem qui n'aboutit pas à un ancêtre de référence est nommé *aẓar* et est dans ce cas également mis en avant. Autrefois, dit-on, le prestige des Ayttawari Seslem était tel que tous affichaient le moindre *aẓar* avec cette tribu. Dans ce cas, on parle aussi d'une « veine de l'honneur » (*aẓar n ələllu*). Lorsqu'une personne fait une action louable, l'on

[52]C'est également le cas des Ayttawari win kawalnen qui descendent de l'union de Busarî et d'une esclave.

peut dire que « la veine de l'honneur a bougé en lui » (*mandam imatakway daɣ-as aẓar n əlləllu*). À l'inverse, lorsqu'une personne fait une mauvaise action, celle-ci peut-être mise sur le compte d'une « veine du manque d'honneur » (*aẓar n iba n əlləllu*) provenant d'une tribu « inférieure ».

Du point de vue de la noblesse religieuse qui associe la notion de « sortie » au « dos », certains pensent qu'*agamad* représente la « parenté par les hommes » (*temet tan meddan*). De l'autre côté, la notion d'*iẓorwan* est qualifiée comme représentant la « parenté par les femmes », et ce bien que dans les deux cas, les liens passent indifféremment par les médiations féminines et masculines. En fait, en raison de la défense de l'hypogamie féminine, les *iẓorwan* avec d'autres tribus qui sont le plus souvent de rang inférieur par rapport aux tribus paternelle et maternelle, ramènent obligatoirement à une ancêtre féminine et non pas à l'inverse à un ancêtre masculin. Dans cette perspective, on exprime une relation hiérarchique par l'intermédiaire de l'opposition masculin / féminin. Dans l'optique des tribus protégées, cette « parenté par les femmes » permet au contraire de monter dans la hiérarchie. En somme, patrilinéarité et cognatisme relèvent de principes qui offrent encore une fois des lectures sélectives et idéologiques des généalogies suivant l'identité du locuteur et l'intérêt qui le motive pour évoquer ses différents liens de parenté. Mais il faut souligner que, comme pour les « sorties », et quelle que soit la position statutaire de la personne, c'est le fait de posséder un nombre varié d'*iẓorwan* avec différentes tribus qui est valorisé par les Inesleman à travers le concept d'*əzzuwəy*.

Si les Touaregs de l'Azawagh accordent tant d'importance à ces identités plurielles, c'est aussi parce que seul un individu qui est « fort » parmi plusieurs tribus, en l'occurrence les Kel Eghlal et les Ayttawari Seslem, peut avoir l'étoffe d'un chef. Le même argument est invoqué pour justifier l'importance des *iẓorwan* d'un individu avec des tribus autres que celles de son père et de sa mère. Sur le plan socio-politique, le principe d'*əzzuwəy* n'est pas sans rapport avec le fait que le titre d'imam soit purement électif parmi les Inesleman, sans faire appel à une règle de filiation unilinéaire pour procéder au choix des candidats en tant qu'ayant droits (cf. chapitre 1)[53]. Mais l'on constate ici également la limite du caractère « électif », car les critères d'éligibilité font

[53]La valorisation des liens de parenté avec plusieurs tribus n'est pas exclusive aux Touaregs de l'Azawagh, mais semble être un trait structural de l'organisation sociale touarègue. H. Claudot-Hawad cite à ce titre un très joli adage disant « nous sommes du métal parfaitement noble, mais sans alliage nous ne pourrions tenir debout » (1993 : 8). En revanche, la majorité des autres groupes touaregs fait généralement appel à une règle de filiation

finalement intervenir la parenté. La devise kharejjite selon laquelle le gouvernement doit être attribué « au meilleur musulman, fut-il un esclave noir » ne s'applique pas à l'imamat de la Tagaraygarayt. Le candidat idéal pour l'imamat est ainsi celui qui, en plus des autres critères énoncés dans le chapitre 1, est « fort » parmi toutes les différentes tribus de la Tagaraygarayt, celui qui possède à la fois de nombreuses *igamadan* des ancêtres prestigieux, en l'occurrence parmi les Kel Eghlal et les Ayttawari Seslem, et qui présente parallèlement un nombre varié d'*iẓorwan* parmi les autres tribus religieuses (Daghmenna, Issherifan etc.)[54]. Celles-ci comprennent également les tribus d'affranchis, issues d'alliances avec des femmes esclaves. À l'exception des groupes de forgerons qui sont eux-mêmes considérés comme des médiateurs avec lesquels les Inesleman ne se marient pas[55], l'imam incarne ainsi idéalement tout le corps social et politique de la société[56]. Et c'est cette identité consubstantielle particulière qui lui permet de « comprendre tout le monde » et de jouer parfaitement son rôle de chef-arbitre, car « chacun peut se reconnaître en lui » ; « l'imam, c'est celui qui fait l'union »[57]. Enfin, l'on peut conclure que l'image généalogique

unilinéaire, afin de déterminer les ayants-droits au pouvoir politique qui est attribué après élection au sein d'une assemblée confédérale parmi plusieurs candidats.

[54]Le concept d'*əzzuwəy* reste limité aux tribus Inesleman, les alliances matrimoniales avec les Imajeghan et leurs protégés étant très rares. Al Jilani avait apparemment ouvert cette voie en épousant la fille de l'amenokal Budal ag Katimi, mais son exemple n'a pas été suivi par d'autres imams. L'une des raisons invoquées pour expliquer le fait que les Inesleman ne se marient pas en principe avec les Imajeghan est que la femme n'y jouit pas des mêmes privilèges matériels que chez les Inesleman. La tente, par exemple, ne lui appartient pas dans ce groupe et elle serait également lésée sur le plan de l'héritage. Cet état de fait serait en rapport avec un manque de respect de l'islam qui se traduit également parfois par la pratique du mariage par rapt, sans sceller le mariage par le versement du don nuptial (*taggalt*). Ces explications sont intéressantes en ce sens qu'elles se rapportent à l'autonomie économique de la femme comme fondement de sa fonction de représentante de la lignée d'origine face aux alliés. Ces représentations se rapportent à l'image de la femme comme dépositrice de l'honneur (*alḥurma*) de la lignée et renvoient à l'idéal isogamique et son corollaire, à savoir la défense de l'hypogamie féminine. Du reste, c'est aussi du fait que les Inesleman ne considèrent pas les Imajeghan comme leurs égaux sur le plan statutaire que les femmes n'épousent pas des guerriers.

[55]Nous verrons qu'il existe avec les forgerons des liens par le lait.

[56]Autrefois les grands chefs épousaient également des femmes appartenant à d'autres groupes ethniques. Busarî a ainsi épousé une femme toubou, par exemple.

[57]L'analogie entre le corps social et politique et le corps humain se retrouve plus généralement dans le monde touareg, notamment dans les différentes appellations des unités socio-politiques. Ainsi, le terme de *tawšit* signifie « poignet », celui de *tayma*, c'est-à-dire la

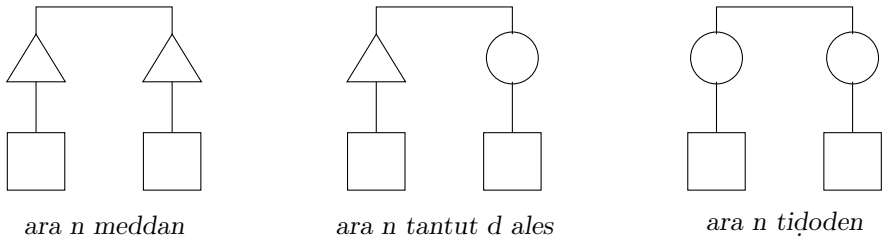

Figure 3.6 : Les catégories de cousins

elle-même reflète l'ontogenèse du schéma corporel. Celle-ci débute par l'émergence de la tête, c'est-à-dire l'ancêtre, ainsi que par la chair et le squelette, la substance et la structure qui renvoient aux différentes « sorties » paternelles et maternelles, tandis que les *iẓorwan* articulent, tels les membres inférieurs et supérieurs, l'ensemble du corps et assurent à celui-ci la mobilité et la souplesse.

3.2.5 Identité consubstantielle et choix du conjoint

Jusqu'ici, nous avons essayé de dégager la logique du système de parenté et d'alliance des Inesleman de l'Azawagh en partant de l'embryogenèse et des concepts émiques de la parenté. Nous allons à présent aborder la problématique des différents types d'alliances permettant de mettre en pratique cette logique. À la lumière des modalités de transmission du sang, l'on comprend que les Touaregs de l'Azawagh font l'économie d'un mariage préférentiel au sens classique du terme, car aucune catégorie de conjoints n'est *a priori* à même de transmettre davantage d'identité consubstantielle par l'intermédiaire du sang. En effet, aussi bien l'union entre « enfants d'hommes » (*ara n meddan*, CPP) que le mariage entre « enfants d'un homme et d'une femme » (*ara n tantut d alәs*, CCP / CCM) et l'alliance entre « enfants de femmes » (*ara n tiḍoden*, CPM) peuvent offrir le même nombre de sorties du même dos, car le sang est transmis d'une manière équivalente indépendamment du sexe de celui par lequel il passe.

Pour les Inesleman de l'Azawagh, il peut même paraître honteux d'afficher une préférence ouverte pour telle ou telle catégorie de conjoints ou d'exprimer une hiérarchie entre le côté maternel et le côté paternel[58]. Il est au contraire

« cuisse » est utilisé pour désigner la confédération, tandis que *tegeze*, la « taille », désigne la fédération de tribus (cf. H. Claudot-Hawad, 1993).

[58]Par ailleurs, l'ethnologue doit vraiment insister afin de savoir précisément de quelle catégorie de cousins il s'agit, car cela ne semble pas intéresser outre mesure les Inesleman.

recherché de varier les cas de figures, d'imbriquer les fibres de la parenté autant que possible, afin « qu'elles soient aussi serrées que celle d'une belle natte ». Comme la position de chacun dépend des alliances conclues aux générations précédentes, « on regarde l'ensemble des parents des deux côtés, afin de juger de la valeur du mariage proposé ». Le seul fait d'être cousins parallèles ou croisés, patri- ou matrilatéraux ne signifie pas grand-chose en dehors du contexte des généalogies concrètes. Du reste, la distinction entre *ara n meddan*, *ara n tiḍoden* et *ara n tantut d aləs* est rarement faite dans la pratique. La distinction entre cousins croisés, *ibobazan*, et cousins parallèles assimilés aux « germains », *imədrayan*, tend également à être masquée. Une cousine directe, parallèle ou croisée, est toujours appelée *tamadrayt*, « petite-sœur », dans le contexte de l'alliance et on utilise parfois aussi l'expression *imadrayan ibobazan*, comme si tous les cousins étaient en voie d'être assimilés à des « germains »[59]. Enfin, comparées à d'autres groupes touaregs, les relations à plaisanterie que l'on observe d'habitude entre cousins croisés ne sont pas très développées.

L'absence de mariage préférentiel ne signifie pas pour autant qu'il n'existe pas une notion de « bon mariage » (*azalaf wan ihossayan*)[60]. Le bon mariage est en fait le mariage isogamique dans un degré rapproché que les Inesleman appellent « mariage dans la *tamikka* ». Quand on demande à un Touareg d'expliquer la notion de *tamikka*, il rapproche ses deux index à hauteur égale et dit : *ogdan, olan,* « ils sont égaux », « ils se ressemblent ». Selon les Inesleman, ceux qui font partie de la même *tamikka* par excellence sont avant tout les cousins de premier degré, qu'ils soient croisés ou parallèles, matri- ou patrilatéraux. On dit que les cousins germains « font deux » (*əššin a igan*), tandis que les cousins issus de germains « font quatre » (*əkkoẓ*), les cousins de troisième degré « six » (*sədis*) et ainsi de suite.

Cette relation de collatéralité est aussi qualifiée par le terme *tugdat*, c'est-à-dire « l'égalité ». Au lieu de dire que deux personnes « font deux », « quatre »

Vue la fréquence des mariages entre Kel Eghlal et Ayttawari (Seslem), ceci reviendrait à remettre en cause leur égalité, ce qui est une offense à l'honneur (cf. chapitre 1 pour la transmission du dialecte *tətsərret*).

[59]Du point de vue de la terminologie, on est ici dans le cas inverse que celui que l'on observe chez les Touaregs Kel Ewey (A. Bourgeot, 1986). Là toutes les catégories de cousins sont assimilées à des cousins croisées *ibobazan*. Pour la terminologie de parenté et d'alliance, en *təmajaq* et en *tətsərret* voir l'annexe de la thèse.

[60]Nous préférons de parler de « bon mariage » plutôt que de « mariage idéal », car il n'y a justement pas de modèle unique chez les Inesleman.

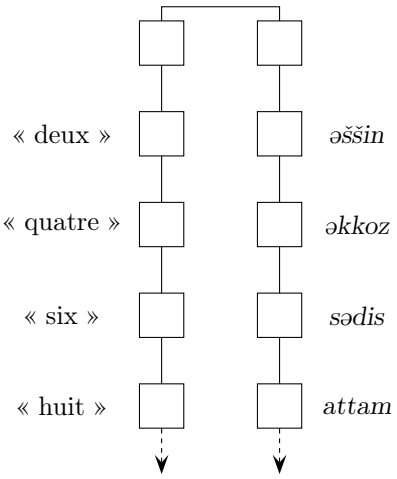

Figure 3.7 : Les degrés de parenté

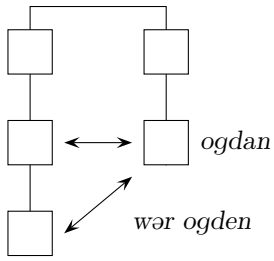

Figure 3.8 : Relation de germanité et relation de filiation classificatoires

ou « six », on peut simplement dire « Untel et Untel sont égaux » (*mandam d mandam ogdan*), sans préciser le degré de parenté. Au-delà du premier degré et du second degré canon, l'appréciation en termes d'égalité est même préférée, car « les gens n'aiment pas dire qu'ils sont loin ». Deux personnes qui font deux ou quatre sont dites « proches » (*inamahazan*), tandis que ceux qui font six et plus sont déjà des parents éloignés (*inamaggagan*)[61]. Ces derniers diront qu'ils sont « égaux », c'est-à-dire des « frères », car les « gens égaux » sont assimilés à des germains. Il nous est souvent arrivée que nos interlocuteurs résistent à la question de savoir quel degré de parenté les lient plus précisément.

De l'autre côté, le lien entre cousins appartenant à des générations contiguës est assimilé à une relation de filiation. « Untel et Unetelle ne sont pas égaux » (*mandam d mandam wər ogden*) est synonyme de l'expression « Untel a engendré Unetelle » (en touareg). « Untel et moi-même, nous ne sommes pas égaux ; c'est mon fils ».

Parallèlement à cette notion de *tugdat*, la plus grande proximité généalogique étant réalisée par les cousins de premier degré suivant le modèle de la germanité, on dit chez les Inesleman que « deux personnes d'une même *tamikka* se ressemblent ». Cette notion appelée *tulat*, la « ressemblance », concerne en fait la proximité statutaire définie en fonction de l'identité consubstantielle qui est, elle, appréciée en référence aux ascendants maternels et paternels des

[61]Les notions de « proche » et de « lointain » connotent ici la même idée de proximité et de distance dans l'espace comme en français.

conjoints et donc en fonction des alliances conclues par les générations précédentes. Pour expliquer ce concept, on dit que l'humanité issue d'Adam et Eve ne formait à l'origine qu'une seule *tamikka*. De même, ceux qui appartiennent aujourd'hui à une même *tamikka* partagent une même origine, les mêmes ancêtres.

C'est le fait que la *tamikka* renvoie toujours à la parenté (*temet*) qui la différencie de l'autre modèle de mariage, c'est-à-dire du mariage lointain qui se contracte idéalement dans un même *asakku*. Ce concept est défini non plus en référence à la proximité généalogique, ni à la proximité statutaire définie en termes d'identité consubstantielle, mais en termes de « ressemblance » (*tulat*) statutaire en dehors de la parenté. Les conjoints sont respectivement « forts » sur le plan de l'identité consubstantielle sans partager forcément le sang d'un même ancêtre, mais en ayant reçu plusieurs parts de sang d'un ancêtre comparable en honneur relative aux origines (*alḥurma*). Les Inesleman définissent la notion d'*asakku* en disant que « les membres d'un même *asakku* sont ceux qui peuvent aller ensemble ». En effet, sur le plan étymologique, le terme dérive du verbe *akku* et signifie littéralement « le fait de faire aller ensemble, de se fréquenter ». La notion de *tamikka* est bâtie sur la même racine *KK*, et les deux concepts expriment l'idée de l'égalité statutaire traduite par le terme *tulat*. Seulement, le premier se joue à l'intérieur de la parenté, de sorte que l'on peut définir la *tamikka* comme un « *asakku* dans la parenté » (*asakku day temet*). En somme, il existe donc deux modèles de mariage chez les Inesleman, l'un dans un degré rapproché, l'autre entre non-parents ou parents éloignés, mais qui renvoient tous les deux à l'idéal de l'isogamie.

De même que les alliances conclues dans la même *tamikka* ou dans le même *asakku* renvoient à l'identité consubstantielle en termes de « sorties », les mariages hypogamiques (masculins) et hypergamiques (féminins) renvoient dans le contexte de notre approche de la parenté par l'intermédiaire des substances du corps aux *iẓorwan* qui établissent des liens avec d'autres tribus que celles des origines. Si les mariages isogamiques se situent du côté de la perpétuation se soi, c'est-à-dire du ou des « dos » comme élément qui assure et renforce la stabilité du groupe, les mariages lointains sur les plans de la consanguinité ou des rangs statutaires, introduisent une mobilité sociale à l'image de la mobilité du corps biologique. Ces deux modèles du mariage, proche et lointain, entre conjoints de même rang ou de rang différent, s'inscrivent en fin de compte dans l'opposition complémentaire du féminin et du masculin qui renvoie à son tour au couple frère-sœur, ainsi qu'aux rôles différents de la femme en tant

que « femme-pilier » et de l'homme en tant que « voyageur entre les tentes » (H. Claudot-Hawad, 2002).

Suivant la logique que nous venons de définir, il existe en fait non pas un seul type de bon mariage mais plusieurs dont la combinaison sur plusieurs générations ascendantes d'Ego aboutit à une définition plus précise de ce que l'on pourrait cette fois qualifier de mariage idéal : celui qui permet d'accumuler des « sorties » d'ancêtres prestigieux et d'intégrer parallèlement un nombre important d'*iẓorwan* avec différentes tribus. La question qui s'impose est celle de savoir s'il existe une ou des stratégies particulières qui seraient à même d'aboutir à ce type d'alliances. Par exemple, on peut se demander si le mariage entre toutes les catégories de cousins germains inscrits dans un réseau dense de parenté cognatique permet davantage de réaliser cet idéal. C'est une question dont l'énoncé est simple mais dont la solution est loin d'être triviale. En fait, elle fait appel à la théorie mathématique des graphes selon laquelle on peut prouver que ce problème, nommé « pathway elucidation » en anglais, trouve des analogues dans des domaines aussi variés que la généalogie, la biologie cellulaire ou la chimie (R. E. Valdès-Pérez, H. A. Simon, R. F. Murphy, 1992). Dans ces deux derniers cas (mais pas pour la généalogie), des systèmes informatiques ont été développés pour automatiser plus ou moins la recherche des « pathways ». Un système adapté à la généalogie, ou mieux une théorie globale, reste cependant à développer.

À défaut d'une telle théorie, on ne peut guère supposer davantage que logiquement un nombre important de mariages conclus dans la *tamikka* sur plusieurs générations permet le cumul de « sorties » grâce au caractère cognatique de la parenté qui en résulte. De l'autre côté, il faut également qu'un certain nombre d'ascendants aient contracté des mariages lointains pour pouvoir établir des connections avec des *iẓorwan* variés[62]. Mais pour avoir une réponse claire et précise à cette question, il faudrait procéder à une enquête généalogique d'envergure en recensant, pour un nombre représentatif d'individus et pour plusieurs tribus, tous les liens de parenté bilatéraux et ce sur

[62]Une enquête exploratoire portant sur 150 mariages a montré que la majorité des alliances est conclue entre cousins croisés (51 %), puis entre cousins parallèles patrilatéraux (26 %) et matrilatéraux (17 %). Les 6 % restants concernent des parents très éloignés ou des non-parents. En retenant uniquement le lien de parenté le plus proche — la majorité des personnes étant apparentée à la fois par le père et la mère — 55 % de ces unions sont conclues entre cousins de premier degré (*əššin*), 35 % entre cousins de second degré (*ekkoẓ*) et 10 % entre cousins de troisième degré (*sədis*) ou entre non-parents.

plusieurs générations. Et encore, pour que ces données puissent être exploitées, faudrait-il disposer d'un logiciel analogue à ceux qui permettent la recherche de « pathways » en chimie ou en biologie cellulaire.

Dans le cadre de notre thèse, nous n'avons évidemment pas mené à bien une telle étude dont la problématique nous est apparue seulement grâce au fait que nous avons abordé la parenté non pas par le biais d'une analyse formelle, mais par celui des identités consubstantielles. C'est donc seulement la possibilité d'une recherche ultérieure que nous évoquons ici.

3.2.6 Compléments concernant les préférences pour les filles ou les garçons

La compréhension de la logique sous-jacente au système de parenté et d'alliance des Inesleman permet également d'éclairer autrement les préférences qu'expriment ceux-ci en matière d'identité sexuelle de l'enfant. En effet, nous avions dit dans le chapitre 3 que les Touaregs de l'Azawagh n'affichent aucune préférence systématique pour le garçon ou pour la fille et accueillent de façon discrète aussi bien les nouveau-nés garçons que les nouveau-nés filles. Nous n'avons relevé aucune attitude dépréciative pour les nouveau-nés de sexe féminin et une femme qui n'a engendré que des filles n'est pas stigmatisée ou accusé de stérilité[63]. Il est cependant souhaité que le premier enfant soit de sexe mâle et que, par la suite, un couple ait des enfants des deux sexes. Les hommes aiment avoir un fils qui représentera la continuité du « dos » paternel. Puis, du point de vue des femmes, nous avons déjà dit qu'avoir un garçon lors de la première grossesse est une preuve de leurs capacités de retenue (*takarakayt*) et de maîtrise de soi (*iduf n iman*), et donc de leur honneur (*aššak*) vis-à-vis des alliés. Par la suite, avoir des enfants des deux sexes montre que les conjoints se respectent mutuellement et que chacun peut laisser la place à l'autre. En effet, selon une autre opinion, chacun préfère que l'enfant soit de son propre sexe, de sorte que le fait d'avoir des enfants des deux sexes reflète l'équilibre sur le plan de la réalisation des désirs des conjoints respectifs[64]. Mais il nous semble qu'au-delà de ces considérations particulières, le fait

[63]C'est le cas par exemple dans le Touat algérien où une femme qui n'a engendré que des filles est assimilé à une femme stérile (C. Fortier, 1998).

[64]D'autres arguments sont également mis en avant. Les Touaregs de l'Azawagh aiment avoir des filles, car ce sont elles, dit-on, qui s'occupent généralement des parents, car les hommes sont très souvent amenés à être absents. Par contre, les arguments concernant les travaux domestiques et pastoraux ne sont pas très présents dans les discussions sur la pré-

d'avoir un premier-né mâle, puis de souhaiter des enfants des deux sexes, renvoie également à la structure sous-jacente de la transmission cognatique des identités consubstantielles à partir d'un ancêtre masculin, puis en passant par des médiations masculines et féminines.

Nous allons maintenant poursuivre l'analyse du processus de construction des identités consubstantielles et de la logique sous-jacente du système de parenté des Inesleman par l'intermédiaire des pratiques autour du lait maternel et non maternel.

3.3 Lait d'honneur et seins charitables : représentations et pratiques autour de l'allaitement

Dans de nombreuses sociétés à travers le monde, le lait maternel est considéré comme un aliment qui parachève le corps de l'enfant après la naissance. En corollaire, le sevrage marque généralement la fin de la construction physiologique. Parallèlement à ce rôle nourricier primordial, toutes les sociétés humaines attribuent des valeurs symboliques au lait de femme qui est censé participer à la transmission des identités consubstantielles de la personne. À travers ces valeurs qui lui sont associées, le lait occupe également une place importante dans la création des liens collectifs et comporte des enjeux aussi bien politique qu'économique et social. Bien au-delà de la simple symbiose entre la mère et son enfant, l'allaitement engage ainsi toute la communauté, des conjoints et de la parentèle plus ou moins élargie aux personnes issues de catégories sociales différentes, voire de groupes sociaux ennemis[65]. Dans les pages qui vont suivre, nous essayerons de dégager les rôles que joue le lait aussi bien sur le plan de l'ontogenèse que sur le plan des liens sociaux qu'il met en place

férence pour les garçons ou les filles, peut-être du au fait que les Inesleman possédaient autrefois de nombreux esclaves. Enfin, selon une autre opinion, les hommes souhaitent souvent la naissance de garçons, car ils auraient trop d'affection pour les filles, s'attachent trop à elles, ce qui n'est jugé bon pour leur éducation.

[65]Dans certaines sociétés, l'allaitement crée non seulement des liens de parenté juridiquement reconnus, mais est parfois sollicité pour sceller une alliance politique ou conclure un pacte de paix, faciliter les échanges commerciaux entre régions hostiles ou créer des liens entre individus de statuts sociaux inégaux. Voir pour les différentes facettes de l'anthropologie de l'allaitement l'ouvrage de V. Maher *et al.*, 1992, le livre d'A. Desclaux et B. Taverne sur l'allaitement et le VIH en Afrique de l'Ouest, 2000, ainsi que l'ouvrage collectif pluridisciplinaire consacré à l'allaitement en marge (D. Bonnet, C. Legrand-Sébille et M. F. Morel, 2002).

ou qu'il réactualise chez les Touaregs de l'Azawagh. Pour ce faire, nous nous intéresserons non seulement au lait et à l'allaitement maternel proprement dit, mais aussi aux mises au sein par des femmes autres que la mère.

3.3.1 L'allaitement maternel

Chez les Touaregs comme dans d'autres sociétés musulmanes, l'allaitement maternel est d'abord un acte nourricier recommandé par Dieu, et en particulier dans la sourate II, 233 du Coran :

> « Les mères allaiteront leurs enfants deux années entières, si elles veulent un allaitement complet. Aux pères de les pourvoir en subsistance et en vêture, selon l'usage. Un être est imposé selon ses possibilités. Une mère ne subit pas de dommage à cause de son enfant. Un père ne subit pas de dommage à cause de son enfant. Il en est de même pour un héritier. S'ils veulent le sevrage, d'un commun accord, après s'être consultés, pas de grief contre les deux. Si vous voulez mettre en nourrice vos enfants, pas de grief contre vous, quand vous acquittez ce que vous devez donner, selon l'usage. Frémissez d'Allah ! Il voit ce que vous faites[66]. »

Les femmes touarègues interrogées au sujet de la durée de l'allaitement se réfèrent en général à cette recommandation et répondent unanimement allaiter leurs nourrissons pendant deux ans, sauf si elles tombent enceintes d'un autre enfant au cours de la période d'allaitement. En effet, comme dans de nombreuses sociétés traditionnelles, y compris en Europe, (D. Bonnet, 1996 ; A. Fine, 1994c), elles pensent qu'une nouvelle grossesse altère le lait (*ax*) qui devient *ləho*[67], « mauvais lait » censé rendre malade l'enfant au sein.

Les femmes affirment que la nouvelle grossesse engage la fabrication d'un nouveau lait. Or, l'aîné au sein ne peut digérer le lait destiné au cadet. Un enfant ayant absorbé ce lait souffrira de diarrhées et autres affections digestives jusqu'à une période de trois ans[68]. Inversement, en revanche, un jeune nourrisson supporte bien le lait d'un enfant plus âgé, ce qui est du reste le cas lors des allaitements non maternels. Cette affirmation renvoie à notre avis plus généralement à la relation aîné-cadet qui veut que, chez les Touaregs, les

[66] Traduction d'A. Chouraqui, 1990.

[67] Pour le moment, nous n'avons pas pu rattacher ce terme à une racine sémantique.

[68] Délai qui correspond à l'espacement idéal des naissances chez les Touaregs et au temps de grossesse et d'allaitement du cadet *in utero*.

cadets jouissent du droit de préséance en ce qui concerne la consommation du lait animal et des aliments en général. Si un aîné se sert du lait avant son cadet, il est rappelé à l'ordre en disant qu'il est en train de « boire du sang ». Le sang provenant de la transformation de la nourriture ingérée, il « vampirise » en quelque sorte l'enfant plus jeune en consommant la part qui lui est réservée en priorité.

La mauvaise qualité du lait de la femme enceinte résulte plus généralement d'une incompatibilité entre la semence (masculine et féminine) et le lait, car le second résultant du premier, les deux substances sont de même nature (F. Héritier, 1987) et ne devraient pas coexister. Le fait de tomber enceinte avant le sevrage traduit donc un déséquilibre physiologique qui met en péril aussi l'espacement idéal des naissances, de l'ordre de trois ans chez les Touaregs. La femme en bonne santé ne devrait pas être féconde durant la lactation, car sa semence générée dans le dos se transforme entièrement en sang utérin qui nourrit l'enfant *in utero* et qui, après la naissance, est convertie en lait à partir de la souche lactée initiale, résultant d'une transformation d'une partie du sang de ressemblance au moment de la conception. Une fois enceinte, la combinaison entre le sperme masculin et la semence féminine n'est plus possible. Le sperme masculin joue tout au plus, lui aussi, un rôle nourricier par l'intermédiaire du lait dont certaines femmes, en particulier celles qui ont reçu un enseignement religieux approfondi, disent que « l'homme l'augmente » (*ələs eššiti* a*x*). En revanche, il n'intervient pas dans la croissance du fœtus[69]. De ce fait, l'absence de rapport sexuel durant la grossesse ne provoque pas l'endormissement de l'enfant au sein comme dans d'autres sociétés musulmanes (J. Colin, 1998). L'apport de sperme d'un autre homme par l'intermédiaire de relations extra-conjugales ne présente pas non plus un danger pour le fœtus[70]. En revanche, la réapparition des règles prouve que la semence féminine n'est pas entièrement convertie en sang nourricier et par conséquent évacuée de ce

[69]Nous avions vu que l'homme joue un rôle indirect par nourriture interposée, se transformant en sang nourricier du fœtus. Dans le contexte touareg, où la femme était économiquement indépendante et toujours accompagnée de ses propres animaux laitiers, on doit se demander si cette représentation n'est pas relativement récente, liée à la paupérisation de la société et aux changements des rapports de genre que celle-ci entraîne.

[70]Notons que les hommes soulignent l'avantage de vivre une première relation sexuelle avec une femme enceinte, car il n'y a pas de risque de grossesse illégitime. L'âge masculin au mariage étant souvent tardif (entre 25 et 30 ans), de nombreux hommes vivent leur sexualité auprès de femmes mariées.

fait hors du corps maternel. Cette situation peut momentanément interrompre le développement du fœtus. Les Touaregs parlent dans ce cas également d'un « enfant endormi » (*barar insan*)[71]. Une fois nés, on appelle ces enfants-là des « enfants blancs » (*bararan win məllulnan*), comme les enfants nés de femmes qui tombent enceinte sans n'avoir jamais eu leurs règles. Le retour des menstrues durant la grossesse ou la lactation est dû à un déséquilibre sur le plan de la mécanique des humeurs féminines (la « détérioration du dos »). Dans ce cas, une partie de la semence féminine n'est pas transformée en sang utérin / lait et devient par conséquent disponible pour une nouvelle conception dans un délai trop rapproché de la grossesse précédente[72].

Dans le chapitre 3, nous avions évoqué les causes de cette affection du « dos », à savoir un excès de chaud / sec ou un excès de froid / humide[73]. Au-delà des logiques des humeurs sous-jacentes à ces représentations (F. Héritier, 1994a), il est intéressant de remarquer que ne pas s'exposer à la chaleur du sol comme respecter les précautions liées à la menstruation, afin de préserver l'équilibre génésique, revient pour une femme à rester à l'abri de la tente et à respecter sa place de femme à l'intérieur de l'espace féminin protecteur. Autrement dit, l'équilibre des humeurs renvoie ici également aux rôles complémentaires entre le féminin et le masculin, l'intérieur et l'extérieur, qui sont à la base de l'organisation sociale et symbolique chez les Touaregs.

Cette idée transparaît aussi dans d'autres représentations autour des enfants rapprochés. En effet, concevoir un enfant en deçà des deux ans d'allaitement suivant un accouchement est mal vu par les Touaregs. Le fait de mettre au monde des enfants rapprochés est mis en relation avec un manque de maîtrise de soi (*iban n iduf n iman*), en particulier de la part du mari, car on considère que la femme sait naturellement mieux maîtriser son désir que l'homme. Les Touaregs exigent de l'homme digne de ce nom qu'il soit patient sur le plan sexuel, qu'il accepte de pratiquer *l'intra crura* (*gər taɣmiwen*) et le

[71] Au dire des Touaregs de l'Azawagh, la croyance en l'enfant endormi semble beaucoup moins sollicité chez eux dans le cadre de filiations paternelles ambivalentes que dans les sociétés arabophones voisines.

[72] Les enfants rapprochés s'appellent *inəmarkasan*, littéralement les « noués », comme s'ils étaient attachés par le cordon ombilical de l'un et de l'autre.

[73] Rappelons que l'excès de chaud / sec ou de froid / humide peut provoquer non seulement l'hyperfécondité, mais aussi l'hypofécondité, voire l'infertilité qui se manifeste par des aménorrhées ou des règles trop abondantes. On dit aussi d'une femme qui tarde à concevoir un nouvel enfant qu'elle a le « dos long » (*aruru-net izəgrin*).

coïtus interruptus, voire l'abstinence, afin d'éviter que sa femme ne retombe trop rapidement enceinte. Infliger à une femme des grossesses rapprochées par manque de maîtrise de soi et donc d'honneur vis-à-vis d'elle (*alγar*) revient à forcer une femme au travail physique (*əššγəl*) auquel on assimile la grossesse. L'exigence de l'honneur masculin sur le plan sexuel témoigne plus généralement du respect de la femme qui ne doit en aucun cas être vue comme un simple « objet » de plaisir. C'est à cela que renvoient en dernière analyse les différents types de rapports sexuels considérés comme contraceptifs, car ils permettent à l'homme de réguler son désir sexuel, et ainsi de ménager le corps de la femme, afin que celui-ci puisse préserver son équilibre génésique qui est le meilleur garant contre des grossesses rapprochées[74]. Les rapports sexuels ne sont donc pas interdits pendant la période de lactation, comme c'est la cas dans beaucoup sociétés d'Afrique subsaharienne où le lait résulte souvent exclusivement du sperme de l'homme ou du sang de la femme avec lequel il est jugé incompatible. Chez les Touaregs, où le lait résulte des deux semences, masculine et féminine, les rapports sexuels sont permis, mais à condition qu'ils permettent aux partenaires de canaliser leurs désirs. La pratique d'une sexualité canalisée contribue ainsi à la bonne santé génésique de la femme, santé toujours assurée par l'équilibre du corps et des affects et qui ne s'accommode pas mieux des frustrations qui accompagneraient l'interdiction totale des rapports durant la période de la lactation.

L'idéal de naissance de trois ans et son corollaire, à savoir l'allaitement maternel pratiqué durant deux ans, reflète ainsi l'honneur et l'équilibre du couple. Et c'est la raison pour laquelle les naissances rapprochées entraînant un sevrage précoce sont ici jugées honteuses, relevant de pratiques de sociétés ou de personnes qui se situent en dehors du système de l'honneur, comme les sédentaires appartenant à d'autres groupes ethniques ou les personnes d'origine servile[75]. De ce fait, l'on comprend que contrairement aux femmes de la noblesse européenne qui mettaient systématiquement leurs enfants en nourrice

[74]Nous développerons d'autres aspects de la sexualité conjugale dans le chapitre 4 traitant de la période post-partum.

[75]On peut penser que l'idéal d'un espacement de naissance de trois ans est plus général dans la société touarègue. Il est par exemple partagé par les Kel Ewey de l'Aïr (G. Spittler, 1998 : 363) qui distinguent les « enfants rapprochés » (*inamahazan*) des « enfants éloignés » (*inamagugan*). Voir aussi l'article de S. Randall et M. Winter (1985) qui analysent la question sous l'angle de l'approche socio-économique. Selon ces auteurs, la femme touarègue aurait peu d'enfants, parce que c'étaient les esclaves qui assuraient autrefois la reproduction de la main d'œuvre. De plus, le divorce étant fréquent dans la société touarègue, les femmes libres

(E. Badinter, 1980 ; F. Faÿ-Sallois, 1997), les femmes Inesleman allaitent elles-mêmes leurs enfants, et ce, si possible, aussi longtemps que le recommande le Coran[76]. Néanmoins, cette référence à l'islam ne résume pas les représentations et attitudes touarègues vis-à-vis de l'allaitement maternel qui participe étroitement au système de l'honneur et aux relations harmonieuses entre les sexes.

Chez les Touaregs de l'Azawagh, la valorisation de l'allaitement maternel s'articule avec l'encouragement d'allaitements non maternels, aussi bien auprès de femmes libres qui sont souvent des parentes, qu'auprès de femmes d'origine serviles, voire des femmes du groupe des artisans. Au fait, le premier allaitement *maternel* du nouveau-né n'a jamais lieu immédiatement après la naissance, mais seulement plusieurs heures après la mise au monde, à partir du moment où l'accouchée est de nouveau « disposée » (*təkna tantut*). Il faut d'abord qu'elle fasse son entrée en quarantaine (*amẓor*) au moyen d'une série d'actes par lesquels elle deviendra une « accouchée » dite *tanamazart*. Dans le chapitre 3, nous avons décrit en détail l'ensemble de ces gestes parmi lesquels figurent notamment l'isolement de la jeune mère au sein de l'espace domestique et l'ingestion d'une copieuse bouillie de mil spécifique aux accouchées. Ce n'est qu'après s'être installée sur son lit dans la partie septentrionale de la tente que la femme pourra allaiter son nouveau-né. Pour ce faire, elle doit au préalable purifier ses seins, en les frottant avec de l'eau chaude, et en commençant, comme pour les ablutions rituelles, par le côté droit et en le faisant précéder de la formule *Bismillahi* qui marque le début de tout acte important de la vie. Ainsi, il se passe souvent de longues heures, voire une demi-journée avant que le bébé soit mis au sein maternel. Mais il s'agit là du premier allaitement *maternel* du nouveau-né. La toute première tétée, elle, lui est en principe offerte par une femme autre que la mère.

3.3.2 Le lait d'honneur, l'allaitement rituel des nouveau-nés

De nombreuses sociétés imposent au nouveau-né une période de jeûne après la naissance, considérant que l'enfant doit d'abord se débarrasser de son méconium et qu'il faut attendre l'arrivée du véritable lait maternel après le colos-

vivraient de nombreuses années hors mariage durant lesquelles elles éviteraient d'avoir des enfants illégitimes.

[76]L'alimentation par le sein est en général exclusive jusqu'à ce que l'enfant se tienne de lui-même en position assise, puis reste mixte jusqu'au sevrage (*agamad n fəfan*, la « sortie des seins »).

trum considéré souvent comme un mauvais lait. Pour les Touaregs de l'Azawagh, au contraire, se rassasier aussi vite que possible après la venue au monde est une nécessité vitale. Selon eux, le palais (*anɣa*) du nouveau-né ne doit en aucun cas se « refroidir ». Or, les Touaregs pensent que le premier lait qui monte après l'accouchement ressemble davantage à de l'eau simple (*aman win kawalnen*, litt. « eaux noires ») qu'à du lait et n'a pas encore de valeur nutritive. L'enfant recevra ce colostrum qui n'est pas entouré de représentations autrement négatives[77], mais ce lait n'est pas à même d'entretenir la chaleur du palais. Le « vrai lait » (*ax wan tidət*), substance nutritive par excellence des nomades, ne coulerait des seins qu'au terme de deux à trois jours suivant l'accouchement. C'est pour cette raison, dit-on, qu'il faut impérativement faire appel à une autre femme allaitante, afin que le nouveau-né puisse boire du lait à temps et à satiété.

Nous avons également vu lors de la description des rites de naissance que le lait non maternel n'est pas la seule première nourriture du nouveau-né. Car cet allaitement est associé au rituel très ancien du frottement du palais (*ewet n anɣa*, litt. « frappement du palais ») avec une substance sucrée, généralement une datte. Ainsi, le nouveau-né absorbe dès sa première heure d'existence l'aliment divin avec lequel le Prophète Mohamed rompit le jeûne du Ramadan. Chez les Touaregs, le lait figure au côté des dattes également au premier plan des nourritures destinées à rompre le jeûne.

Le rite du frottement du palais est bien connu dans les sociétés musulmanes, mais trouve son origine dans le monde sémitique préislamique où il est connu sous le nom de *tahnik*. Dans un article sur les rites de naissance en terre d'islam, F. Aubaile-Sallenave (1999) montre que ce rite est déjà attesté chez les anciens Hébreux. Elle démontre qu'il a aussi bien valeur de transmission que valeur propitiatoire et valeur de protection. Souvent associé à l'envoi d'un jet de salive dans la bouche du nouveau-né, tel qu'il fut pratiqué par le Prophète en

[77]Les bienfaits du colostrum animal (*adaɣas*) sur la santé du petit sont reconnus par les nomades. Mais contrairement à ce dernier, le premier lait de femme ne porte pas de nom spécifique et n'est pas censé procurer des avantages particuliers à l'enfant. Il arrive cependant que certaines femmes le nomment *adaɣas* du nom du colostrum animal. Outre *ləho*, le lait d'une femme enceinte, il existe encore le lait qui a stagné plusieurs heures dans le sein d'une femme ou les mamelles d'une laitière. Ce lait appelé *tamanat* est censé rendre fou (présence des génies) le bébé qui le tète ou la personne qui consomme ce type de lait animal. Pour cette raison, les femmes pressent et jettent le lait qui a trop longtemps stagné dans leurs seins.

personne, ainsi qu'à l'application d'autres substances douces et/ou protectrices (beurre, huile, plantes aromatiques...), il a pour signification de transmettre les vertus et la *baraka* des personnes remarquables qui l'exécutent. Par analogie avec la douceur agréable de la substance sucrée, ce rituel est souvent censé conférer une « parole douce » et « bonne » à l'enfant. L'étymologie du terme *tahnik* renvoie, quant à elle, à l'idée de compréhension, car « chez les Hébreux, qui pratiquaient déjà le rituel avec le miel et le lait, le terme *hanaka*, « mettre quelque chose dans la bouche », signifie aussi, par une métaphore courante, « faire goûter », « comprendre », puis « initier, commencer quelque chose »[78]. Ce sont là aussi des significations énoncées par les Touaregs de l'Azawagh, souhaitant en particulier que l'enfant sera plus tard en mesure de maîtriser sa parole et par là ses sentiments pour que l'enfant ait une parole et des attitudes conformes au code de l'honneur[79]. Chez les Touaregs Kel Ewey de l'Aïr, nous avons pu noter que c'est une vieille femme honorable, et non pas un homme, qui mâche la datte pour le nouveau-né. Elle lui frotte le palais non seulement avec cette substance douce, mais aussi avec le fruit amer d'un acacia, pour qu'il ait un avant-goût de la vie, parfois douce et parfois amère.

On peut relever d'autres niveaux de significations de ce rite. Chez les nomades, les dattes, comme le lait animal et autres aliments symboliques, figurent également au premier plan des nourritures offertes à un hôte. Dans ce sens, on peut analyser le rituel du frottement du palais comme un rituel d'hospitalité offert au nouveau petit arrivant qui, du reste, est désigné chez les Touaregs par le terme *anaftaɣ*, c'est-à-dire « étranger »[80]. Or, les rituels d'hospitalité marquent dans les sociétés sahariennes une certaine intégration de l'étranger dans la famille, voire dans la tribu, et par-là même la protection de l'étranger par son hôte. Ce droit à la protection prend notamment effet quand l'étranger a pris place à l'intérieur de la tente, espace féminin qui représente l'abri et le

[78]D'après Prideaux Tregelles cité par F. Aubaile, 1999 : 129.

[79]Il est intéressant de noter que la parenté spirituelle en Europe implique également l'idée d'une transmission de la bonne parole à l'enfant (A. Fine, 1994).

[80]Certaines données relatées par F. Aubaile-Sallenave (1999 : 129, note 10 ; p. 138) en citant d'autres auteurs, notamment Granqvist et Barrère, vont dans le sens de cette analyse. Ainsi, les Palestiniens offrent du miel à l'hôte et au nouveau-né. Le jour de la nomination chez les Touaregs de l'Ahaggar, les invités du père mangent des dattes et du lait « en signe de bienvenue pour ce nouvel arrivant » (p. 138). En langue touarègue (*temajeq*) on qualifie tout invité, fut-il un proche parent, par le terme « étranger » (*anaftaɣ* ou *amagar*).

refuge par rapport au domaine de l'extérieur non domestiqué et dangereux[81]. Pour le nouveau-né, le rituel du frottement du palais marque ainsi une première étape dans le processus complexe de sa naissance sociale, et en particulier le passage de la tente-utérus à la tente maternelle où il restera un « étranger » jusqu'au moment de sa nomination le septième jour de son existence. Il participe également de la séparation du nouveau-né d'avec sa mère. Cet aspect du rite apparaît plus clairement dans d'autres groupes touaregs, notamment chez les Ifoghas de l'Aïr, car le rite de la datte y intervient au moment précis du sevrage de l'enfant, sans cependant être associé à un allaitement rituel.

Dans les jours qui suivent, il arrive que la même femme donne encore d'autres tétées au nouveau-né, jusqu'à ce que le lait de sa mère soit à même de le rassasier. Mais on fait également appel à d'autres nourrices, en l'occurrence à une femme d'origine servile, voire à une artisane. Autrefois, lorsque la femme vivait en compagnie d'une esclave domestique attitrée, celle-ci allaitait régulièrement l'enfant de sa maîtresse et en devenait la mère de lait. L'enfant nouait avec elle une relation de grande proximité et la considérait comme une seconde mère. Son petit frère ou sa petite sœur de lait étaient inséparables et se suivaient comme des jumeaux à la semelle, l'enfant esclave suivant l'enfant noble. Par l'intermédiaire de l'allaitement, l'enfant avait très souvent aussi un double parmi les forgerons attachés à sa famille.

Dans le cadre des allaitements non maternels pratiqués par des femmes d'origine servile ou artisane pendant les trois premiers jours, on met par contre l'accent sur l'aspect nourricier de l'allaitement qui suit la naissance, tandis que le premier allaitement rituel a explicitement une forte valeur de transmission et oblige de ce fait à une exigence particulière quant au choix de la nourrice. En effet, pour pratiquer cet allaitement rituel, il ne suffit pas de trouver une femme allaitante, mais cette femme doit impérativement être une femme d'honneur. Elle doit posséder les mêmes qualités honorables que l'homme pieux qui mâche la datte, à savoir plus précisément *əlləllu, aššak sarhaw* et *alḥurma*. Nous avons vu que la première catégorie d'honneur, *əlləllu* désigne « la noblesse de caractère, la grandeur d'âme, l'excellence » et engage l'honneur individuel (H. Claudot-Hawad, 2000b : 3498). La seconde catégorie, *aššak*, concerne l'honneur et la dignité sur le plan collectif. Comme *əlləllu*, il est l'apanage des nobles et s'acquiert essentiellement au mérite, mais est également

[81] Voir à ce sujet l'article d'H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1987. Au sujet des rituels d'hospitalité au Sahara, voir P. Bonte, 1994, 1999b.

transmissible par l'intermédiaire du sang et du lait. Les notions de *sarhaw* et *alḥurma* ont également déjà été définies dans le chapitre précédent, la première comme la renommée et prestige dont jouit une personne aimée de tous et la seconde comme l'honneur liée à la sacralité des origines. Si les désignations *ələllu, aššak sarhaw* sont d'origine berbère, le terme d'*alḥurma* vient de la racine arabe *HRM*, signifiant « inviolabilité, interdiction, sainteté » et connote tout ce qui est en rapport avec le sacré. Terme intraduisible, il désigne chez les Touaregs de l'Azawagh une valeur de prestige corollaire à *sarhaw*, mais prenant sa source dans l'origine sharifienne des individus. *Sarhaw* est du côté de la renommée profane dont le mode de transmission est horizontal (être connu de tous dans un large réseau de connaissances), tandis qu'*alḥurma* est en le versant sacré dont le mode de transmission est vertical (sorte d'aura venant des origines nobles et religieuse d'une personne).

Ce qu'il faut souligner ici est que ces catégories de l'honneur concernent aussi bien les hommes que les femmes[82]. Les femmes possèdent leur honneur propre qu'elles sont capables de transmettre, entre autres, par l'intermédiaire de l'allaitement. En témoigne par ailleurs une expression disant que « n'a d'honneur que celui qui l'a tété dans le lait de sa mère » (*ələllu kundaba awedan a t-id inkasan daɣ ma-s*).

Nos interlocutrices qualifient cet allaitement rituel de *arid*, notion qui désigne des actes et des paroles qui anticipent un événement souhaitable[83]. Parallèlement, le lait est considéré comme un puissant vecteur d'identité qui « entre dans le cerveau » (*ad d-iggəz əkəlkəl*) du nourrisson. Le nouveau-né est censé hériter non seulement des qualités morales et spirituelles de l'homme savant qui mâche et bénit la datte, il incorpore également des vertus par l'intermédiaire du lait d'honneur de sa nourrice rituelle. De ce fait, l'on pourra qualifier aussi bien l'homme que la femme de parents spirituels de l'enfant, même si cette parenté spirituelle n'engendre pas de relations codifiées et, du côté de l'homme, d'interdits matrimoniaux comme c'est par exemple le cas en Europe

[82]H. Claudot-Hawad (*op. cit.*) souligne que l'honneur de la femme touarègue ne correspond en aucun cas à l'honneur féminin, tel qu'il est entendu dans les sociétés méditerranéennes, c'est-à-dire réduit à « la modestie sexuelle et à la virginité souvent synonyme de « pureté » (p. 3500).

[83]Il existe aussi son contraire, le *ark* (« mauvais ») *arid*.

dans le cadre du parrainage[84]. L'homme qui transmet sa salive et la femme qui donne son lait ne jouent pas par la suite un rôle social particulier dans la vie de l'enfant comme le font les parrains et les marraines. Mais ils contribuent au façonnage du caractère du nouveau-né, exactement comme ces derniers transmettent à l'enfant certaines caractéristiques, notamment sur le plan du langage (A. Fine, 1994a).

Si le frottement du palais avec une datte ou autre substance sucrée est très répandu dans les sociétés musulmanes, l'association explicite d'un allaitement à l'antique rituel de la datte semble spécifique aux sociétés nomades sahariennes. C. Fortier (2000) relate par exemple qu'en Mauritanie, les nouveau-nés sont allaités par une femme de qualité dans les trois premiers jours après la naissance, car on considère que le colostrum est mauvais. En revanche, la nourrice est dans cette société choisie en fonction du mari qui doit être d'origine sharifienne. Cette même nourrice presse quelques gouttes de lait dans le mélange de datte mâchée par un homme savant en vue du frottement du palais[85]. Elle propose une analyse intéressante de cette pratique, en rappelant que la salive est associée au souffle qui est le véhicule de l'âme spirituelle en islam[86]. C. Fortier en conclut dans sa thèse que le rituel du frottement du palais représente aussi un façonnage de l'âme du nouveau-né et est censé adoucir son âme charnelle liée aux passions et aux affects. En revanche, elle ne précise pas si le lait intervient au niveau de l'âme, s'il existe également un lien entre le lait et le souffle spirituel en Mauritanie.

Sur le plan du façonnage de l'identité spirituelle de l'enfant, le double héritage masculin / féminin à travers la datte et la salive, ainsi que l'apport d'autres laits par l'intermédiaire de femmes d'origine servile et appartenant

[84]La parenté spirituelle engendre en Europe différents interdits matrimoniaux analysés par F. Héritier (1995) grâce à sa théorie de l'inceste du deuxième type. L'allaitement rituel engendre une parenté de lait et par conséquent des interdits d'alliance.

[85]Dans le chapitre 3, nous avons également signalé que les Touaregs de l'Ahaggar ajoute quelques gouttes de lait à la première nourriture du nouveau-né contenant des dattes et d'autres ingrédients à base de plante. Enfin, il faut noter que chez les Kel Ewey de l'Aïr, c'est directement une vieille femme qui mâche la datte et assure ainsi un acte de transmission qui est ailleurs dans le monde musulman assimilé à un acte religieux masculin, d'origine préislamique certes, mais entièrement intégré par les sociétés musulmanes. Le terme *awet n anyo* désigne chez eux le fait de faire adopter un chamelon par une chamelle autre que sa mère, afin qu'il puisse téter son lait. Il serait intéressant de comparer les différentes variantes du frottement du palais qui font intervenir le lait.

[86]Voir à ce sujet l'article consacré par L. Massignon (1943-1945) au souffle dans l'islam.

au groupe des forgerons, prend un sens très subtil. Nous avons exposé dans le chapitre 3 la conception qu'ont les Touaregs des deux âmes, *iman* et *infas*, en rapport avec le sang et le lait. Il faut ajouter ici que les concepts de *tafrit* et de *təkma n iman* englobant les facultés de la sensation et de la perception de soi, incluent également l'idée selon laquelle il est tout aussi important qu'un individu est capable de ressentir et de percevoir les mouvements de l'âme d'autrui. Les apports en sangs différents, transmis par les multiples *iẓorwan* avec d'autres personnes appartenant à des tribus et rangs sociaux, formels ou informels, divers, puis les apports en lait différents de ceux des parents — correspondant également à des *iẓorwan*, car le « lait se fait dans le sang » — renvoient à ces facultés inscrites dans l'essence même des deux âmes portées et nourries par le sang et le lait[87]. Les facultés de la sensation et de la perception de soi s'inscrivent, elles, dans la transmission des « sorties » *igamadan*, par l'intermédiaire du sang et du lait maternel ou « parental » devrait-on dire. L'on peut ainsi compléter le schéma 2.3 illustrant dans le chapitre 3 la conception de l'identité spirituelle par la figure ci-contre.

Ainsi, la personne est capable, par un jeu de réflexion, d'opérer et d'ajuster ses réactions vis-à-vis de l'autre, selon la place et le rang que cet autre occupe dans la hiérarchie sociale. Car il ne s'agit pas simplement de faire preuve de maîtrise de soi dans l'absolu, mais cette exigence dépend de l'identité de la personne à laquelle l'individu est confronté. Les apports en sang et en lait provenant à la fois de personnes égales en honneur, de personnes protégées ou se situant hors du système de l'honneur, fournissent à l'être la base consubstantielle et spirituelle, afin de réaliser un idéal de soi acquis parallèlement par l'intermédiaire de l'éducation. L'identité consubstanielle et l'identité spirituelle sont ici intimement liées, de sorte qu'une personne « chère » (principe d'*əzzuwəy*) qui a hérité de multiples parts d'ancêtres prestigieux, ainsi que de multiples parts d'ancêtres d'autres tribus et d'autres catégories sociales jouit non seulement d'un rang statutaire élevé, mais possède dans l'intimité de son corps et de son âme les conditions nécessaires, innées, qui lui permettent davantage de mettre en œuvre l'idéal de soi que d'autres qui ne possèdent pas aux mêmes degrés ces identités multiples, mais qui ne sont pas non plus soumis aux

[87]Le lien que l'on peut établir entre le palais et l'âme-souffle du nouveau-né se traduit dans le terme même d'*anɣa*. En effet, celui-ci est bâti sur la même racine *Nɣ* (« tuer, mettre à mort ») que les termes désignant les points sensibles du corps où l'âme siège temporairement, le premier cri et le sacrifice animal centré autour de l'âme qui s'échappe au moment de l'égorgement rituel.

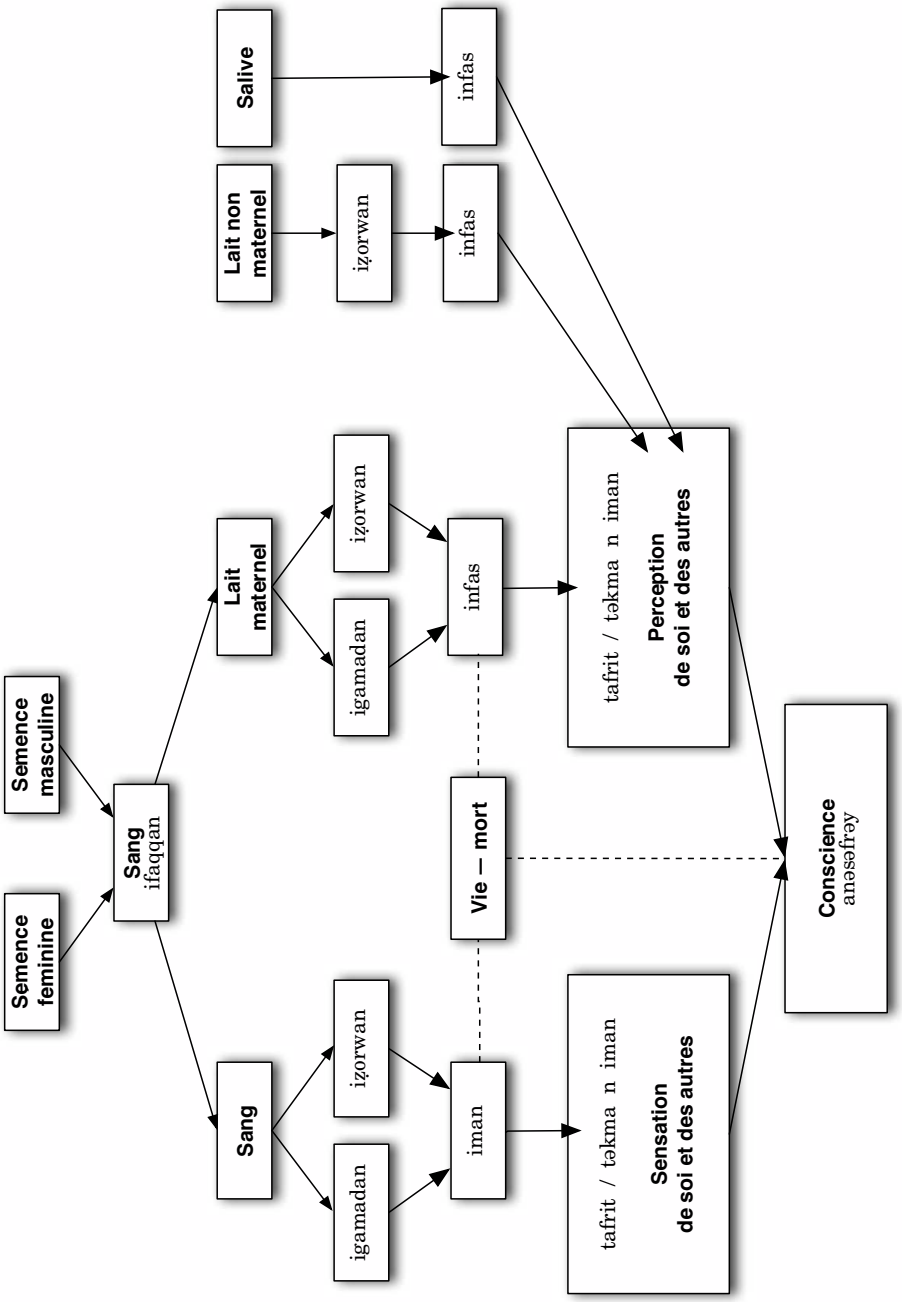

Figure 3.9 : Identité consubstantielle et identité spirituelle de la personne

mêmes exigences, car celles-ci sont proportionnelles aux rangs hiérarchiques qu'ils occupent.

Ces développements nous permettent de conclure que, comme la transmission des sangs par l'intermédiaire des « sorties » *igamadan* et des *iẓorwan* qui renvoient à des mariages dans la proximité et dans la distance consanguine et / ou statutaire, l'allaitement maternel et l'allaitement non maternel forment système sur le plan de la construction des identités corporelles, consubstantielles et spirituelles de la personne. Nous allons poursuivre l'analyse en ces termes lors de la section consacrée à la parenté du lait. Mais, préalablement, nous allons démontrer l'articulation structurelle de l'allaitement maternel et non maternel par l'intermédiaire d'autres représentations et pratiques relatives au lait. Celles-ci nous permettront de montrer sous un autre angle encore combien la femme touarègue ne joue pas, sur le plan du fondement symbolique de la parenté et de la personne, le simple rôle d'une médiatrice, comme le veut l'idéologie de l'agnatisme véhiculée par l'islam, mais un rôle actif complémentaire à celui de l'homme. Elles nous permettront également de souligner les dimensions sociales et affectives de l'allaitement qui en font un principe constitutif des liens sociaux.

3.3.3 Les seins charitables

Nous avons vu à travers l'analyse de l'allaitement rituel que le lait transmet des caractères de la nourrice, notamment l'honneur qui lui est propre. Il semble donc bien y avoir dans le lait de la femme touarègue ce qu'E. Conte appelle un « principe d'autonomie féminine » qui s'exprime également par l'existence d'une sécrétion mammaire particulière. En effet, le lait en gestation dès le début de la grossesse et le colostrum sont comparés et parfois assimilés à une substance mammaire nommée *azanza*. Cette substance se présente comme un liquide translucide, légèrement visqueux et de couleur rosâtre. *Azanza* est surtout présent dans les seins des femmes qui ont beaucoup de *tahanint*, notion que les Touaregs traduisent fréquemment par le terme français de « pitié ». *tahanint* est une forme de compassion dont peuvent faire preuve aussi bien les femmes que les hommes face à la souffrance des autres. Par exemple, à la question de l'attitude adoptée par la communauté envers une femme ou un homme sans enfants, beaucoup répondent : « J'ai de la compassion pour elle » (*əlleɣ taḥanint-net*). Ensuite, *tahanint* renvoie plus particulièrement à l'idée d'un sentiment affectif pour les plus faibles, par exemple, les malades, les nécessiteux ou les enfants. Dans ce sens, *tahanint* se traduit non seulement

par des sentiments mais aussi par des gestes et des actes de générosité, comme soigner, donner à manger ou chérir.

Les Touaregs de l'Azawagh considèrent d'abord *taḥanint* comme une qualité plus ou moins innée qui fait partie du caractère (*alxal*) de la personne et se transmet par l'intermédiaire du lait maternel comme l'indique aussi l'expression « manquer de lait » (*wər ih-ay ax*) pour désigner une personne égoïste qui manque de générosité envers ses proches. Ainsi, tout être humain indépendamment de son sexe et de son statut peut et doit idéalement avoir de la compassion, mais en pratique, on reconnaît que « les gens ne se ressemblent pas » (*aytedan wər olen*)[88]. Dans son acception générale, la compassion renvoie au cœur, *ul*, et est le propre des personnes qui ont le « cœur blanc » (*ul mellan*), c'est-à-dire qui ont des bonnes intentions envers autrui. Elle s'oppose aux personnes malintentionnées qui ont le « cœur dur » (*ul issohan*) ou « noir » (*kawallan*) et manquent de sensibilité.

Associé au lait maternel, *taḥanint* est considérée chez les Touaregs comme un sentiment féminin par excellence et renvoie au foie, *tasa*, dont on a vu qu'il est aussi le siège de l'affectivité[89] et de l'amour maternel. Terme pan-berbère[90],

[88]Compte tenu de la logique sous-jacente au système de parenté et d'alliance, selon laquelle l'identité consubstantielle et spirituelle de chaque individu est déterminée en fonction des alliances conclues dans les générations ascendantes et par les apports en sang et en lait « parental » et « non parental », les gens ne peuvent effectivement se ressembler.

[89]Le foie renvoie également à l'âme-corps, *iman*. Nous en parlons dans le chapitre 2, § 2.3.3 page 134, où nous exposons l'identité spirituelle du nouveau-né.

[90]Dans le parler du Maroc central, *tasa* signfie « foie ; affection, tendresse, pitié, amour maternel, attachement pour ses enfants, courage » (M. Taïfi, 1991 : 611), comme en kabyle « foie ; amour maternel, attachement pour ses enfants (entrailles maternelles) ; tendresse, affection qui unit les parents par le sang, les proches « (J.-M. Dallet, 1982 : 752). Signalons également que dans le parler touareg de l'ouest, *tesa* signifie le ventre et la parenté utérine. S. Rasmussen (1986) a montré dans sa thèse portant sur la possession chez les Touaregs de l'Aïr que l'organe du foie est fréquemment évoqué dans les chants de possession (*gumatan*) comme siège des affections liées à l'emprise des génies, les *Kel əssuf*. Pour pouvoir réintégrer l'univers humain représenté par la tente des femmes, la personne possédée réclame souvent de l'eau et du lait pour « rafraîchir le foie ». Le foie représente ici l'organe du monde féminin par excellence, ce qui explique par ailleurs que l'urine de femme est utilisé pour conjurer les forces maléfiques émanent de l'extérieur invisible. En effet, l'urine est considéré chez les Berbères (M. Taïfi, *op. cit*). comme de « l'eau de foie », représentation qui apparaît clairement en *tətsərret*, parler dans lequel l'urine est nommé *məntašan*, c'est-à-dire « eaux des foies ». Chez les Touaregs de l'Azawagh, on trouve l'usage magique de l'urine de femme dans le rituel dit *tabagez* réalisé pour neutraliser les effets de la *tagəršek* (une forme de « mauvais œil »). On prend un pot de chambre (*abagez* qui donne son nom au rituel) d'une femme

tasa désigne la relation viscérale entre une mère et son enfant et est un terme de tendresse par lequel une mère appelle ses enfants dans de nombreuses sociétés d'Afrique du Nord (M. Chebel, 1984 : 53). Chez les Touaregs de l'Azawagh, il désigne plus spécifiquement la progéniture féminine[91]. Le paradigme de la compassion est donc celle qu'une mère éprouve pour ses enfants et qu'elle leur transmet par l'intermédiaire de son lait. Mais au-delà de la maternité et de l'allaitement, *taḥanint* est étroitement liée aux concepts fondamentaux de l'hospitalité et de la protection et par conséquent au rôle de la femme-abri en tant que mère non seulement de ses propres enfants mais aussi des protégés (*šiləqawen*, litt. les pauvres) incluant autrefois les esclaves. En ce sens, la compassion est aussi une qualité féminine acquise et augmentée par l'expérience de la souffrance des femmes dont celle provoquée par la grossesse et l'accouchement, ainsi qu'au moment du gavage qui fait partie intégrante de l'éducation de la jeune fille[92] (cf. chapitre 4).

Les femmes qui ont beaucoup de *taḥanint* ont toujours *azanza* dans leurs seins, cette substance qu'elle périphrase parfois par l'expression « lait de la compassion » (*ax n taḥanint*) sans cependant le confondre avec du « vrai lait » maternel. Qu'il s'agisse d'une jeune fille n'ayant pas encore eu ses premières menstrues, d'une femme en âge de procréer, d'une mère de famille ou d'une vieille femme ménopausée, *azanza* s'écoule des seins charitables indépendamment d'une grossesse. « *Azanza*, c'est comme les larmes quand quelqu'un est triste, ça vient avec le sentiment de la compassion« [93].

---

respectée, le remplit de braises, puis on fait cracher dessus chaque personne présente dans le campement, afin de ne pas suspecter officiellement une personne précise. L'usage d'urine féminin pour exorciser les mauvais esprits se retrouve également en Mauritanie (P. Bonte, 1998).

[91]Voir par exemple le conte « Elle est morte, elle est vivante » publié par A. ag Khamidun (1976 : 37-40). Il raconte l'histoire d'une femme qui s'est fait passer pour morte, afin de vivre avec son amant. Une fois découverte, celle-ci continue de nier ses propres enfants, même lorsqu'on fait semblant de les égorger, afin de la faire avouer sa véritable identité. Elle se tait jusqu'à ce que l'on s'apprête à tuer son unique fille, et soudain elle s'écrie : *Ayy-i kudde tasa-nin* ! « Laissez-moi au moins mon foie ! »

[92]C. Figueiredo-Biton (2001 : 337) rapporte des données très proches en ce qui concerne le concept de *taḥanint* chez les Touaregs Kel Adagh et cite un témoignage intéressant disant que les femmes ont de naissance plus de compassion que les hommes et que les anges ouvrent le cœur de la femme pour compenser la douleur de l'enfantement.

[93]Les Touaregs connaissent également « le lait de vierge », c'est-à-dire la présence de lait dans les mamelons de certains nouveau-nés. La présence de ce lait montre que l'enfant naît particulièrement bien portant, car bien nourri *in utero*. Il porte le joli nom de *biduga*, terme

En dépit de la dissociation entre *azanza* et grossesse, il n'est pas rare d'entendre qu'*azanza* est aussi une sorte de « lait asséché » (*ax iqqoran*), un « reste » (*əglez*) de lait du dernier enfant, même si cet allaitement remonte à plusieurs décennies. De même, le « premier lait » (*ax wa izzaran*) qui précède le « vrai lait » les deux à trois jours suivant l'accouchement est parfois assimilé à *azanza*. D'ailleurs, cette substance est tout à fait réelle et aisément montrée par les femmes, en particulier les femmes âgées. Elles nous en ont fait la démonstration à maintes reprises, soulevant leur tunique, puis pressant des gouttes d'*azanza* de leurs seins. Certaines nous ont affirmé par boutade que lorsqu'elles étaient jeunes, grosses et belles, elles étaient en mesure de faire sortir ce liquide par jets entiers. Signalons également que *azanza* est utilisé, comme le lait maternel, dans la médecine traditionnelle pour soigner les blessures de l'œil (*abuẓ n šatt*, *ənefəg*). Considéré comme cicatrisant, les personnes se rendent chez une femme connue pour avoir *azanza*, afin qu'elle lui en presse une goutte dans l'œil affecté.

Les femmes qui ont beaucoup de *taḥanint* [94], qu'elles soient allaitantes ou non, aiment mettre au sein les petits enfants de leur entourage par simple « jeu » (*addal*). Si cela occasionne un vrai allaitement, l'aspect purement ludique est souligné par le fait que l' « enfant n'a pas faim à ce moment » (*wər t-iha gələk*), et qu'il n'a donc pas besoin de ce lait. Par conséquent, cet allaitement n'engendrerait pas une parenté de lait (§ 3.3.4). Quant aux femmes non allaitantes, et surtout les femmes âgées, leurs seins servent souvent de simples tétines, utilisées pour calmer l'enfant, surtout quand il pleure[95]. L'une de ces situations nous a particulièrement frappée un jour de nomination d'un nouveau-né en milieu nomade. Lors de l'application du dessin *abbadilum* sur le front de l'enfant, le bébé a été tenu ce jour-là sur les genoux de l'une de ses « grand-mères » (la sœur du grand-père paternel), pendant qu'une autre femme exécutait délicatement le motif avec du khôl, de la moelle et du henné.

qui désigne chez les nomades les gouttes de pluie précoces qui tombent avant la saison des pluies proprement dite.

[94]Cette qualité va souvent de pair avec une autre nommée *əsəmməllu* et qui désigne la sympathie particulière qu'une personne, homme ou femme, manifeste envers les petits, y compris les animaux, avec lesquels elle aime jouer ou qu'elle affectionne de caresser.

[95]On peut penser que la stimulation fréquente de ces seins charitables n'est pas étrangère à l'apparition de cette sécrétion mammaire spécifique qui serait considérée comme un signe de pathologie dans nos systèmes médicaux.

Figure 3.10 : Nouveau-né qui tète le sein d'une « grand-mère ». Cérémonie de nomination à Teggart, décembre 1997.

Tout au long de cette opération, qui dura une bonne demi-heure, la vieille femme faisait téter l'enfant sur ces genoux (cf. figure ci-dessus).

Dans le même registre de représentation autour du lait, de la compassion et de l'amour maternel, il existe chez les Inesleman de l'Azawagh une multitude de récits qui relatent des montées de lait (*aggal n efəf*) spontanées chez des femmes âgées et en principe ménopausées. Ces montées sont le plus souvent provoquées par l'arrivée insoupçonnée d'un fils ou d'une fille adulte, longtemps absent. En voici un exemple[96] :

> « Une femme perdit un jour son fils qui s'était trop éloigné des siens dans le désert. Les gens se mirent à le chercher mais ne le retrouvèrent guère. Les années passèrent et tout le monde pensa qu'il était mort de soif, mangé par les charognards. En réalité, des voyageurs arabes de Mauritanie le recueillirent, l'emmenèrent et l'élevèrent dans leur campement. Adulte, il se disputa avec ceux qu'il crut être ses parents. Dans la colère, ceux-ci lui révélèrent ses vraies origines. Le fils monta son chameau, quitta ses parents et se mit à chercher le campement de celle qui l'avait engendré. Lors qu'il arriva à quelques jours de distance de ce campement et bien que la mère ne l'ait jamais revu depuis de très nombreuses années, elle informa les siens de l'arrivée prochaine du fils perdu. Elle sentit en effet ses seins se gonfler de lait, signe infaillible que son enfant était en vie, en train de s'approcher d'elle. »

[96]Recueilli auprès d'une femme des Ayttawari Seslem à Abalak, Niger, mars 1997. Cette histoire est très connue dans l'Azawagh et tenue pour être véridique.

Nous avons aussi noté plusieurs cas comme celui d'une vieille femme dont le fils vivait à l'étranger et qui était venue rendre visite à sa mère sans la prévenir. Quelques jours avant son arrivée, cette femme disait à sa belle-fille : « Mon fils est en train de venir, car mes seins se gorgent de lait » (*barar-in izzay-du, fəll as ogalaɣ*). Cette femme dit aussi sentir du lait monter dans ses seins lors de la venue du fils de sa sœur et pas simplement pour ses propres enfants. D'autres affirment qu'il suffit parfois de penser simplement à ses enfants absents pour sentir du lait, « même sans le voir ». Pour les femmes, ce phénomène est comparable au lait qui monte dans les seins d'une mère lorsque son enfant pleure : « C'est l'enfant qui le provoque par ses pleurs, et une mère peut sentir son enfant pleurer, même sans l'entendre, car ses seins se gorgent de lait »[97].

Le sein conserve donc la mémoire du puissant lien entre une mère et son enfant et le matérialise par le lait, même si les enfants sont devenus adultes. Le sein représente aussi les liens privilégiés que les femmes entretiennent avec d'autres « enfants », ceux des parentes plus ou moins proches et, dans le contexte de la servitude, ceux des maîtres. Diverses expressions témoignent en langue touarègue de l'idée plus générale d'une communauté par le lait. Par exemple, pour appuyer une demande auprès de quelqu'un, un Touareg peut la faire précéder des formules d'adjuration « *Au nom du lait de nos parents* » (*ax n imərwan*) et « *Au nom du sein que nous partageons* » (*efəf a daɣ nədraw*). Dans le langage courant, le seul mot *efəf* suffit pour donner une certaine insistance à la sollicitation. Enfin, si une femme souhaite particulièrement marquer son lien de filiation avec une personne, que ce lien soit réel ou classificatoire, il arrive souvent qu'elle soulève sa tunique, empoigne un sein, et dit en le brandissant : « C'est mon enfant, je suis sa mère ! » (*barar-in awa, anna-net a əmosaɣ*). L'ensemble de ces représentations et attitudes connotent une certaine sacralité du lien par le lait qui n'est pas sans rappeler les valeurs sacrées qui entourent le lait chez les Touaregs en général (C. Figuereido-Biton, 2001) et les biens collectifs féminins nommés « lait d'*ebawel* » (ou *ebateɣ* selon les régions, H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1987) comme métaphore et

[97] L'idée qu'un enfant provoque des montées de lait après le sevrage est exprimée dans le champ sémantique de la racine *GL* même. Dans le parler touareg de l'Aïr, le terme *šugəl* signifie « s'abstenir de prononcer (+qqn + mot) ou s'abstenir de manger (+ aliment) / sevrer (+ bébé) / remplir les mamelles de lait (aliment) » ; le terme *ešagal* veut dire « bébé choyé (qui est la joie de sa mère et qui fait remplir ses mamelles de lait / p. ext. bébé sevré » (Gh. ag Alojaly, 1998 : 84).

garant inviolable de la parenté utérine en particulier. La valeur sacrée du lait et de l'allaitement liée au concept de la compassion féminine renvoie aussi au pouvoir de l'engendrement de la femme créatrice de Parenté et fait écho à la *raḥim*, l'Utérus-Parenté du Coran et à la miséricorde divine (cf. début de ce chapitre). C'est cette dimension maternelle et féminine du lait qui est privilégiée dans le Coran (H. Benkheira, 2001) qui fait également apparaître un parallèle entre l'engendrement et l'allaitement. Chez les Ayttawari Seslem, nous avons vue que le lait est le vecteur de la *tətsərret*, la langue sacrée de Fatima, fille du Prophète. Nous sommes loin ici de la vision des juristes musulmans qui ne voient en la femme qu'une médiatrice du lait comme substance masculine et qui lui nient tout pouvoir de création de liens sociaux positifs tels que l'adoption en Arabie ancienne (cf. §3.3.4). Ici s'exprime la nature féminine du lait, ainsi que sa fonction créatrice qui figure au premier plan. Les représentations autour d'*azanza* et surtout les récits de montées de lait extraordinaires indiquent qu'une femme peut bien avoir du lait sans passer par une grossesse, grâce au puissant sentiment de *taḥanint*. Il s'agit ici sans doute d'une représentation très ancienne du lait de femme comme substance purement féminine, telle que l'on peut la trouver encore dans certains groupes touaregs comme les Kel Adagh du Mali (C. Figueiredo-Biton, 2001). Dans ce groupe, le lait provient de la seule respiration de la femme et est associé à l'omoplate et au sentiment de compassion. Chez les Ifoghas de l'Aïr, descendants de la même région, nous avons relevé au cours d'une brève enquête en décembre 2001 des données similaires, les femmes soulignant également que la fille est allaitée plus longtemps qu'un garçon, car « elle boit même le lait de l'omoplate »[98].

L'allaitement des orphelins de mère

Chez les Touaregs de l'Azawagh, les représentations du lait comme substance associée à la compassion féminine sont également au cœur de l'allaitement des orphelins de mère. En effet, nous avons noté plusieurs exemples de grand-mères qui ont provoqué une lactation après le décès de leur fille au moment de mettre au monde un enfant ou peu de temps après. Nos interlocuteurs affirment que ce type d'allaitement est tout à fait possible[99], même chez « les

[98]Rappelons à cet endroit que selon les femmes de l'Azawagh, le début de la lactation va de pair avec des douleurs et tiraillements au niveau des muscles spinaux se situant entre les omoplates et les reins et que la montée de lait est déclenchée par le souffle de l'enfant.

[99]Du point de vue physiologique, il semble effectivement possible de provoquer une lactation sans grossesse. Selon F. Héritier (communication personnelle), une femme qui a mis au

femmes qui ont fini avec les enfants » (*šidoden əɣradnat d bararan*). C'est que la mère a beaucoup de *taḥanint* pour son petit-enfant, qu'une « mère, c'est fort », (*anna*, *issohat*), et qu'elle est par conséquent en mesure de fabriquer du lait. Pour ce faire, elle prépare une décoction à base de bractées de mil (*tašit*) qu'elle absorbe quotidiennement après l'avoir filtrée. La masse végétale qui reste après le filtrage est appliquée parallèlement en cataplasmes sur les seins. Outre ce remède, il faut que le nouveau-né stimule les seins par de nombreuses succions. Afin que ce dernier ne soit pas découragé par des seins vides, on lui introduit alternativement du lait de chèvre dans la bouche, à l'aide d'une petite cuillère ou d'un biberon en bois (*aɣalla*). Selon certains, le nouveau-né peut même téter à même le pis de la chèvre. Ces procédés permettraient normalement à toute femme qui a de la compassion pour les enfants de produire du lait dans les jours qui suivent[100].

Ce type d'allaitement est gardé en mémoire par les personnes qui l'ont reçu, ainsi que par ceux qui l'ont vu ou su d'autres orphelins de mère. Afin de mettre en relief qu'il s'agit de « vrai lait », qui ne se différencie en rien du lait d'une femme allaitante, on insiste sur le fait que ces enfants sont devenus des adultes en bonne santé, grands et forts. D'après les informations que nous avons recueillies, les Inesleman de l'Azawagh semblent privilégier un allaitement par la grand-mère maternelle, plutôt qu'une autre femme de la parenté du côté de la mère et du père de l'enfant. Ailleurs dans le monde touareg, comme chez les Kel Ewey de Timia, cette pratique est également attestée mais ne concerne pas forcément la grand-mère maternelle. Dans cette communauté, dit-on, c'est plus généralement la femme de la parenté qui a plus de compassion qui allaitera l'enfant. Mais là encore, il s'agit d'une parente très proche, comme la sœur de la mère ou la mère du père de l'enfant[101]. D'autres témoignages écrits (P. Marty, 1931 et Anonyme, 1987) confirment cette même pratique de faire allaiter un

monde et longuement allaité plusieurs enfants met en place un cycle hormonal qui peut être réactivé par une simple stimulation des seins, déclenchant ainsi la production de l'hormone prolactine nécessaire à la lactation.

[100]C. Haxaire (2002) et M.-F. Morel (2002) rapportent également des exemples de lactations induites par des grand-mères chez les Gouro de Côte d'Ivoire et en Europe ancienne. Aujourd'hui, cette pratique existe auprès de femmes qui adoptent un enfant et qui souhaitent l'allaiter.

[101]Rappelons que la distinction entre paternels et maternels est peu pertinente dans le système de parenté fortement cognatique des Touaregs. Chez les Kel Ewey, le mariage entre « enfants de sœurs » est fréquent, de sorte que la grand-mère paternelle est aussi la grande-tante maternelle.

enfant par une parente très proche si la mère n'a pas assez de lait ou est décédée[102]. Dans tous les cas rapportés on préfère, comme chez les Touaregs de l'Azawagh, le lait de femme à du lait animal auquel on ne recourt qu'en cas d'indisponibilité d'une femme allaitante dans les environs.

La question qui s'impose est en fait de savoir pourquoi on provoque une lactation chez une grand-mère, alors que d'autres nourrices sont en principe disponibles, sinon sollicitées à l'occasion du rituel du frottement du palais. Autrement dit, l'on pourrait faire nourrir le nouveau-né par une cousine plus éloignée, auprès d'une femme de la parenté qui est déjà allaitante, ou, du moins autrefois, le faire mettre au sein par une domestique. En réalité, ces allaitements ont également lieu, à plus forte raison s'ils sont déjà pratiqués pour les enfants de l'entourage en général. Pour un orphelin de mère, ces situations de mise au sein non maternel sont même multipliées, car l'orphelin suscite beaucoup de compassion[103]. Aussi, nourrir un orphelin est un acte très

[102]La littérature ethnographique nous rapporte deux témoignages similaires, l'un chez les Touaregs de l'Aïr, l'autre chez les Kel Ahaggar :

> « Chez les Touaregs, une femme qui ne nourrit pas est très mal vue ; cependant, il arrive que les femmes qui n'ont pas de lait se fassent aider par une autre. Mais alors, cette nourrice est toujours choisie dans la famille et la plus proche possible (sœur si possible) » (P. Marty, 1931 : 193).

> « La *Targuiat* allaite elle-même son enfant ; si elle n'a pas de lait, ce qui arrive très rarement, le bébé est confié à une nourrice de la famille, aussi proche parente que possible ; il en est de même en cas de décès de la mère. Si aucune femme n'a de lait dans la région immédiate, on allaite alors le nouveau-né avec un biberon à bec (*amola*) assez peu pratique. Le lait de la femelle du zébu est le plus recherché ; s'il n'est pas possible de s'en procurer, on utilise le lait de chèvre coupé d'eau » (Anonyme, 1987 : 91).

[103]À titre d'exemples, citons le cas d'une jeune primipare souffrant d'un abcès du sein dès le lendemain de la naissance. Ayant accouché dans un campement constitué d'une seule tente, l'enfant est dans un premier temps porté plusieurs fois par jour auprès d'une femme haussa d'un village voisin qui accepte moyennant argent de lui donner le sein. La somme perçue varie entre 500 et 1000 FCFA donné au cas par cas. La nuit, le nouveau-né est nourri de lait de chèvre. Cette situation exceptionnelle et désespérée dure quinze jours, jusqu'au moment où la mère de l'accouchée donne elle aussi naissance à un enfant et allaite parallèlement l'enfant de sa fille. Parallèlement, l'enfant est allaité occasionnellement par trois parentes proches de passage dans le campement (et vraisemblablement à l'occasion de sa nomination). La première est l'*əššin* du père de l'accouchée ; la seconde « fait six » avec le père de l'accouchée et la troisième, est la sœur du père de l'accouchée. La jeune mère finit par guérir de l'abcès grâce à son père qui le perce avec une aiguille chauffée au feu. Elle

valorisé dans l'islam qui porte beaucoup d'attention aux orphelins en général. Nous avons entendu dire des femmes qu'elles se sont vidées les seins d'un surplus de lait en cherchant un orphelin.

Parfois, les allaitements non maternels sont tellement nombreux que ces personnes ont plus tard beaucoup de mal à se marier à l'intérieur de la parenté élargie. En milieu Inesleman, nous avons rencontré des hommes qui n'ont pu épouser que des femmes « étrangères », car toutes leurs cousines étaient des sœurs de lait. Ces hommes-là sont aisément repérables, car ils semblent fréquenter très librement le monde des femmes, par contraste avec les relations d'évitement qui caractérisent les relations hommes-femmes chez les Inesleman.

C'est parce que l'orphelin de mère est justement trop allaité par les autres, qu'il lui faut aussi un allaitement par une *mère de substitution*[104]. C'est bien cela que représente une grand-mère ou une tante maternelle pour l'enfant, de sorte qu'il paraît plus juste de qualifier plutôt ce type d'allaitement non maternel d' « allaitement maternel classificatoire ». Une vieille femme ne sent-elle pas ses seins se gorger de lait lorsqu'un enfant de sa sœur approche, comme s'il s'agissait de sa propre chair ? En somme, pour qu'il puisse y avoir allaitement non maternel, il faut qu'il y ait parallèlement allaitement maternel, quitte à provoquer artificiellement une lactation chez l'une des mères classificatoires proches du nourrisson. L'enfant doit d'abord être un enfant de Soi, par l'intermédiaire de l'allaitement maternel / « maternel », avant d'être aussi un enfant des Autres. Il est bon que les autres femmes lui transmettent des valeurs et des vertus, ouvrent ses âmes sur autrui, l'intègrent dans la communauté ou dans un réseau de solidarité par l'intermédiaire du « lait d'honneur » et des mises au sein plus ou moins ludiques, que des femmes de rang inférieur contribuent à la construction de son corps en lui donnant le sein, mais à condition que le lait maternel le constitue d'abord comme individu, ou comme élément central de cet ensemble.

---

réussit par la suite à allaiter son bébé avec un seul sein. Cet exemple illustre parfaitement la préférence pour le lait de femme, même si celui-ci provient d'une femme appartenant à une autre ethnie et qu'il est payant. La nuit où cet allaitement est impossible, l'enfant est nourri de lait de chèvre. Dès que possible, l'enfant est mis au sein de sa grand-mère maternelle accouchant quinze jours plus tard que sa fille. Trois parentes dont deux proches, une cousine germaine et la sœur du père, donnent occasionnellement le sein au bébé.

[104]Le terme *egeləm* traduit ici par orphelin de mère désigne en touareg précisément « enfant ou animal dont la mère est morte lorsqu'il était encore à la mamelle, orphelin » (Gh. Alojely *et al.*, 1998 : 87).

Dans cette perspective, le lait maternel apparaît comme un « lait de résistance » au sens où il assure la continuité de la lignée, du noyau familial de l'identité sociale, symbolique et spirituelle. Quant au lait non maternel, il ne peut se substituer au lait maternel. Il est par définition un « lait complémentaire » qui renvoie à l'identité consubstantielle et spirituelle avec les autres, la périphérie qui est tout aussi vitale pour garantir la pérennité du noyau. L'articulation hiérarchique des identités consubstantielles et spirituelles de soi et des autres, transmises par le lait maternel et non maternel *ex utero* et le sang des ancêtres agnatiques (« sorties ») et cognatiques (« veines ») *in utero*, représente le fondement symbolique de la parenté et de la personne chez les Touaregs de l'Azawagh. Le sang et le lait des parents correspondent à une transmission verticale de l'identité agnatique des ancêtres maternels et paternels, tandis que le sang et le lait des autres renvoient à une transmission horizontale de l'identité cognatique. Sur le plan des catégories transmissibles de l'honneur, la transmission de l'identité de soi renvoie à la notion d'*alḥurma* liée à la sacralité et la permanence des origines, tandis que la transmission de l'identité d'autrui correspond à son versant profane, à savoir le *sarhaw*. Enfin, dans le langage métaphorique de cette société nomade, l'articulation hiérarchique des deux identités correspond à l'image de la tente dont la stabilité est à la fois assurée par les piquets centraux et les piquets latéraux.

Ensemble, la transmission de ces identités, dans leurs multiples dimensions constitutives de l'être dans son unicité (corps, âmes, conscience), renvoient à un idéal communautaire et à des solidarités collectives, qui, au-delà des hiérarchies qui découlent du principe structurel même du système fondé sur l'articulation complémentaire du féminin et du masculin, font écho aux représentations englobantes de la tente-matrice et de l'outre-utérus, ainsi qu'au versant féminin de la Parenté, y compris dans son acception coranique de *raḥim*. Si cet idéal communautaire et ces solidarités collectives se réfèrent à une origine agnatique masculine sur le plan de la généalogie et du sang (Prophète, ancêtres masculins), ils semblent d'essence féminine sur le plan symbolique des origines et du lait (Fatima, compassion).

Nous verrons, dans le prochain paragraphe de ce chapitre la manière dont cette logique sous-jacente s'exprime dans le domaine de la parenté de lait et comment celle-ci s'inscrit dans l'ensemble du système de parenté et d'alliance des Touaregs de l'Azawagh. Par comparaison avec la parenté du lait, telle qu'elle est régie par la loi islamique dans un contexte d'idéologie agnatique, nous allons essayer de dégager la spécificité de la parenté de lait touarègue.

3.3.4 Cognatisme et parenté de lait

Allaitement et prohibitions matrimoniales

L'importance des valeurs féminines relatives au lait ne doit pas faire oublier que le lait de femme est considéré comme une substance bisexuée chez les Touaregs de l'Azawagh (cf. chapitre 2). La nature bisexuée du lait ne découle pas seulement de la théorie des fluides, mais apparaît clairement dans le rite du frottement du palais, en particulier dans les critères de choix de la femme allaitante. En effet, si c'est bien le lait d'une femme d'honneur qui est recherché, il est également impératif que la nourrice n'ait pas engendré un bâtard (*anibaw*), donc que le co-auteur du lait soit connu, et il est préférable que son mari soit lui aussi un homme remarquable. Les situations où une telle nourrice fait défaut sont également instructives à cet égard. Dans ces cas, on donne au nouveau-né soit le lait d'une femme d'origine servile, soit un lait animal, le plus souvent du lait de chamelle. Mais quelle que soit la solution adoptée, la *taklit* ou la chamelle[105] doit appartenir à la catégorie des esclaves / chamelles nées dans le campement (*taklaten / tolamen n təsahawt*). Cela signifie que leurs origines (paternelle et maternelle) sont connues, qu'ils sont intégrés à l'histoire familiale dans laquelle va aussi progressivement prendre place le nouveau-né. Ainsi, on n'hésite pas à chercher une chamelle au loin pour la traire en vue d'un frottement du palais, même s'il se trouve des laitières à plus grande proximité du campement[106].

Cette nature bisexuée du lait et sa valeur de transmission est centrale pour comprendre la parenté du lait que crée par la même occasion l'allaitement rituel des nouveau-nés. En islam, la parenté du lait donne lieu à une législation très complexe en matière de prohibitions matrimoniales. E. Conte (1991 ; 1994a) a montré que cette législation apparaît au terme d'un long processus de transformation du système de parenté et d'alliance en vigueur en Arabie ancienne depuis l'avènement de l'islam. En effet, cette forme de parenté élective existait déjà à l'époque pré-islamique où elle représentait une forme d'adoption légale d'un enfant ou d'un adulte par les femmes grâce à l'allaitement réel ou symbolique[107]. À cette époque, la parenté de lait (*radâ'a ou ridâ*) avait une fonction

[105]Le lait d'une servante et le lait de chamelle ont ici la même valeur.

[106]Les gens se souviennent, par exemple, qu'on avait envoyé quelqu'un chercher une chamelle à cheval, lors de la naissance du premier-né d'un chef des Ayttawari Seslem.

[107]Nous nous référons ici essentiellement aux travaux les plus récents, à savoir ceux d'E. Conte, 1994a, et 2000a, ainsi qu'à l'article de F. Héritier, 1994b.

positive en ouvrant immédiatement le champ des conjoints potentiels. L'adopté pouvait se marier avec les filles des sœurs et frères de sa nourrice, devenues ses cousines matrilatérales directes. De plus, dans le contexte de l'agnatisme et du mariage préférentiel dit « arabe », une femme mariée à son cousin parallèle patrilatéral pouvait ainsi intégrer un « étranger » dans la parenté agnatique : les nièces du mari devenaient les cousines patrilatérales au troisième degré de son fils de lait. Avec l'avènement de l'islam, en revanche, la parenté de lait changea radicalement de sens, car l'adoption est désormais interdite et seule la filiation biologique est reconnue comme légitime[108]. Bien que l'islam n'ait pas aboli la *ridâ*, il a codifié la mise en nourrice en la réservant exclusivement aux nourrissons et dans une seule perspective alimentaire (voir le Coran II, 223, op. cit.). Dans ce contexte, la *ridâ* n'est plus créatrice de parenté proprement dite, mais engendre seulement de nombreuses prohibitions matrimoniales réduisant désormais le champ des alliés possibles. « Est défendu par la parenté du lait ce qui est défendu par la parenté par le sang », dit un *hadith* :

> « Ce précepte interdit tout mariage avec une nourrice d'Ego, les mères, sœurs et filles de lait de ses ascendants ainsi qu'avec leurs épouses, les filles de lait de ses descendantes et des épouses de ses descendants. L'interdiction s'étend en outre aux ascendantes et aux descendantes de la nourrice d'Ego, aux enfants de lait de celle-ci et à leurs filles, aux ascendantes et aux descendantes de son époux, aux filles des grand-parents et parents et aux épouses de cet homme ainsi qu'à ses propres enfants de lait de ces épouses (E. Conte, 1994a : 173). »

Nombre de ces interdits deviennent plus tangibles à la lumière du paradigme islamique du « lait de l'étalon » ou *laban al-fahl* qui établit une relation de cause à effet entre le sperme et le lait (E. Conte, 1994a : 167). Dans cette perspective, fait remarquer F. Héritier (1994b), sont parents par le lait des personnes qui partagent par l'intermédiaire du sperme / lait du mari de la nourrice la même substance. Mais ce paradigme ne peut expliquer l'ensemble des interdits, et en particulier ceux qui se rapportent aux ascendantes du mari de la nourrice, car celles-ci n'ont pas été touchées par la substance de ce dernier. En tenant compte du rôle féminin dans la transmission des identités par l'intermédiaire du lait, rôle que la théorie du *laban al-fahl* tend à masquer, F. Héritier propose un modèle d'explication, permettant de rendre compte de l'ensemble

[108] « La parenté procède — tout comme la procréation dans les représentations populaires — de la seule volonté de Dieu et non du choix des hommes » (E. Conte, 1994 : 182).

des interdits résultant de l'allaitement comme un tout cohérent. Dans un premier temps, l'auteur postule qu'une fille reçoit plus ou différemment de sa mère, tandis qu'un garçon reçoit plus ou différemment de son père, de sorte qu'il suffit de deux générations pour que les apports masculins étrangers transmis au moyen de l'allaitement d'une femme autre que la mère disparaissent. En tirant la conclusion logique de ce postulat, F. Héritier propose ensuite que les interdits d'alliance empêchent en fait la reduplication de ces apports étrangers à la seconde génération. Autrement dit, ils permettent de contrôler l'introduction d'une part d'identité substantielle différente de celle du géniteur, introduction nécessaire, voire recherchée, mais qui ne doit être consolidée, afin de ne pas menacer la pérennité de l'identité agnatique du groupe[109] :

> « Je pense que cette explication qui joint une idée de la substance et de l'identité, une idée de la transmission sexuée, une idée de la permanence et de la nécessaire mais contrôlée intrusion de l'autre, est la bonne. Que l'impératif soit double : nécessité de recourir aux autres pour la constitution de l'individu et la stabilité des groupes lignagers, et impossibilité de laisser ces autres envahir la substance propre et commune de l'individu et du groupe et donc que toutes les règles visent à contenir cette impensable effraction, j'en vois la preuve non seulement

[109]Notons que les données disponibles au sujet des substances de la génération en islam sont encore insuffisantes pour pouvoir se faire une idée plus précise des apports qualitatifs et quantitatifs des géniteurs :

> « Ce n'est pas le sperme seul mais bien la combinaison de ces deux fluides qui permet la génération. Sans sperme associé au *maniy* de la femme, il ne peut y avoir de lait, et sans le lait il ne peut y avoir transmission des caractéristiques individuelles mâles que contient le sperme. Le lait n'est donc pas une substance féminine autonome mais bien une substance bisexuée, masculine de par son origine et certaine des vertus qu'elle incorpore, et féminine de par sa production et sa transmission. Les traits corporels et psychologiques masculins ne peuvent, dans cette représentation, être fournis par le père à l'enfant que grâce à la rencontre des deux fluides qui déterminent respectivement la nature du lait, au cours de la production du lait, par des traits spécifiques de la femme. *Elles peuvent aussi être affectées, dans une mesure difficile à mesurer, par l'héritage paternel qu'a assimilé la femme avec le lait de sa propre mère.* D'une part, le géniteur est considéré comme cause ou source du lait (*asl al-laban*). D'autre part, on affirme que «le lait de la nourrice ressemble à son *menî* [*maniy*, liqueur utérine] pour ce qui est de la filiation et ce lait devient une partie du nourrisson» (E. Conte, 1994a : 168 ; le *hadith* est rapporté par Al-Bajûrî, cité d'après G.-H. Bousquet, souligné par nous).

> dans les faits, mais aussi subtilement dans ceci : nous avons vu toute une série d'équivalences, ou tout au moins de situations homologues entre consanguins d'une part, et parents par le lait d'autre part, et nous avons expliqué les apparentes discordances par le simple usage de la règle : le lait vient de l'homme » (F. Héritier, 1994b : 162-163).

Qu'en est-il maintenant des prohibitions matrimoniales résultant de la parenté de lait chez les Touaregs de l'Azawagh ? Étant donné le caractère cognatique de la parenté et la recherche systématique, sinon structurelle, d'identités consubstantielles plurielles par l'intermédiaire de l'alliance et de l'allaitement non maternel, comment s'articulent les représentations symboliques, ainsi que la pratique sociale de la parenté du lait chez des Inesleman à la norme religieuse et sa logique sous-jacente mise en lumière par F. Héritier ? En touareg, la parenté du lait est appelée *temet tan ax* (litt. « parenté de lait ») résultant d'une co-lactation nommée par le terme *anamənkas*, litt. « le fait de téter mutuellement », dérivé du verbe *ənkəs*, « téter ». Les interdits matrimoniaux qui en résultent sont nommés par le terme *arum*, signifiant « le fait de goûter ensemble ». Deux personnes qui ont goûté au même lait ne peuvent s'épouser, parce qu'il y a un *arum* entre eux.

En tant que lettrés, les Inesleman connaissent parfaitement les passages du *fiqh* concernant la *rîda* et les nombreuses extensions des interdits matrimoniaux résultant de la parenté de lait. Au moment de l'enquête, nous avions consulté au sujet des interdits résultant de l'allaitement plusieurs jurisconsultes (*alfaqitan*) qui ont suivi de nombreuses années d'études à l'université al-Âzhar du Caire. À partir de la sourate IV, 23 du Coran, ceux-ci ont commencé par énumérer les sept catégories de consanguines interdites, c'est-à-dire les « mères » (*anna*), les « filles » (*šibararen*), les « sœurs » (*šimədrayen*), les « tantes paternelles » (*tšiqiq n abba*), les « tantes maternelles » (*tšiqiq n anna*), les « filles des frères » (*əšš-əs n ašaqa*) et les « filles des sœurs » (*əšš-əs n tšiqaq*). Dans un second temps, les savants rappellent les femmes interdites par l'alliance (*arum n tədəla*), c'est-à-dire la mère de l'épouse (*anna n tanarag*), les grand-mères paternelle et maternelle de l'épouse (*təljadaten n tanarag*), les filles d'un précédent mariage de l'épouse (*šigolayen n tanarag*), les épouses du père (*šidoden n abba*), les épouses des enfants d'Ego (*tənaragen n bararan*).

Ensuite, ils affirment qu'en vertu du principe selon lequel « la parenté par le lait est comme la parenté par le sang » (*temet tan əx šilat temet tan azni*), les interdits par le lait sont les mêmes que les interdits par la consanguinité (*temet*

ou *nasab* en arabe). Voici par exemple la réponse donnée par Moukhamad Al Mokhtari des Kel Eghlal[110] en partant d'un Ego masculin :

1. La nourrice (*tamasankast*)
2. La fille de la nourrice (*əll-əs n tamasankast*) et ses filles à l'infini (*əšš-əs har faw*)
3. Les sœurs de la nourrice (*tšiqiq n tamasankast*)
4. La mère de la nourrice (*anna n tamasankast*)
5. La fille du mari de la nourrice (*əll-əs n anarag n tamasankast*) et ses filles à l'infini (*əšš-əs har faw*)
6. La mère du mari de la nourrice (*anna n anarag n tamasakast*)
7. Les sœurs du mari de la nourrice (*tšiqiq n anarag n tamasankast*)
8. Les filles des fils de la nourrice (*əšš-əs n maddan n tamasankast*) et leurs filles à l'infini [111]

En dehors des catégories abstraites citées au cours des consultations juridiques, des femmes nous ont donné des exemples complexes de parenté de lait et des prohibitions qu'elle engendre. Ces femmes avaient reçu un enseignement religieux approfondi et étaient le plus souvent des filles de savants connus. Le cas représenté dans la figure 3.11 a été cité par une femme des Ayttawari Seslem d'Abalak pour nous montrer que deux personnes peuvent être parents par le lait sans avoir tété le sein d'une même femme. Afin d'expliquer ce type d'interdit, les femmes évoquent directement la participation masculine à la fabrication du lait (*aləs idraw ax*, « l'homme est associé au lait »). En revanche, la connaissance de ce lien de causalité ne semble pas très répandue en dehors des milieux très instruits, car les cas concrets comme ceux qui nous ont été cités concernent justement des personnes qui se sont mariées malgré leur lien de parenté par le lait.

Dans la figure de la page suivante, A s'est marié avec la fille (B) de son frère de lait (C), les deux partageant la même substance de D par l'intermédiaire de deux femmes (E et F) que celui-ci a épousé successivement et qui ont respectivement allaité A et B. « Mais, au moment de leur mariage ces deux

[110]Entretien en temajaq du 18.03.1996 à Abalak.

[111]Dans l'énumération des interdits par le lait, les savants ne mentionnent généralement pas les grand-mères paternelles et maternelles de la nourrice et de son mari, ni les alliées des parents de lait (par ex. l'épouse du frère de lait ou l'épouse du grand-père de lait...), ni les parents de lait des alliées (par ex. la mère de lait ou la fille de lait de l'épouse).

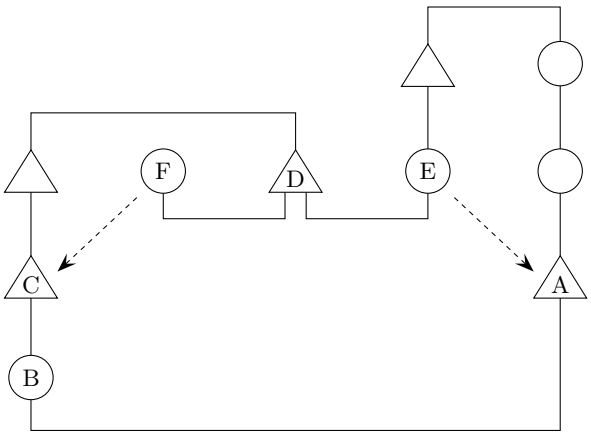

Figure 3.11 : Mariage entre parents de lait

personnes ne savaient pas qu'il y avait entre eux un interdit par le lait. Leur mariage n'est pas un péché, car ils ne savaient pas », commente notre interlocutrice qui n'en a jamais informé les intéressés[112]. Et même si on découvre un lien de parenté de lait entre deux personnes alors qu'ils sont déjà mariés, ils restent généralement ensemble, surtout s'ils ont des enfants. « Ces personnes ne divorcent pas, car il est difficile de prouver qu'ils sont vraiment parents par le lait. Personne ne va pouvoir se souvenir réellement ».

Ce dernier commentaire d'un jurisconsulte Kel Eghlal montre que l'ignorance des liens et interdits par le lait paraît ici plus ou moins cultivée, car les mariages entre parents de lait ne sont pas une exception chez les Touaregs de l'Azawagh. En effet, nous avons noté plusieurs cas de mariages entre parents de lait pour la réalisation desquels il a fallu « ouvrir les Livres » (*in-olam əlkitaban*). Cette expression signifie que les candidats au mariage ont consulté un savant, afin de déclarer nulle la parenté par le lait qui faisait obstacle au projet d'alliance. Pour ce faire, plusieurs procédés utilisant divers préceptes de l'islam existent. Tout d'abord, la nourrice doit être capable de fournir des informations très précises quant aux circonstances de l'allaitement. Elle doit dire où l'allaitement a eu lieu, quel habit elle portait au moment de la tétée et quel sein elle a donné à l'enfant. L'on peut aussi demander une confirmation des faits par des témoins, le plus souvent des femmes, car la parenté de lait

[112]Au moment de l'entretien, la femme du couple en question était décédée.

est considérée comme une affaire féminine. Or, les personnes sollicitées pour témoignage peuvent refuser de témoigner en disant qu'elles ne sont pas certaines de se souvenir. Si la nourrice se montre incapable de fournir les détails de l'allaitement, l'on peut simplement déclarer que l'allaitement n'a pas eu lieu. Le cas échéant, le savant peut insister sur le fait que la nourrice n'a pas demandé l'autorisation de son mari avant de mettre au sein un enfant autre que le sien. Or, cette autorisation préalable ne semble pas préoccuper outre mesure les femmes Inesleman qui allaitent divers enfants autres que les leurs au cours de leur vie, sans chercher à acquérir l'avis des hommes (cf. aussi le paragraphe consacré aux « seins charitables »). Le recours à la religion apparaît ici clairement comme un moyen de contourner les règles et les normes de l'islam en ce qui concerne la parenté du lait. Avec le même objectif, l'on peut aussi remettre en question l'âge que l'enfant avait au moment de l'allaitement. En islam, le nourrisson ne doit pas avoir atteint l'âge de deux ans et par conséquent « avoir besoin du lait » pour qu'une parenté de lait s'instaure. Au-delà de l'âge du sevrage mentionné dans le Coran, aucune absorption de lait non maternel ne crée légalement un lien de parenté[113]. La même règle s'applique aux nourrissons de moins de deux ans, à partir du moment où l'allaitement est intervenu après le sevrage. Chez les Touaregs de l'Azawagh, l'extension de la règle va même jusqu'à déclarer que l'enfant n'avait pas faim au moment de l'allaitement (cf. le paragraphe dédié aux « tétées ludiques »), alors que celui-ci n'est pas encore sevré[114]. Enfin, si un savant n'est pas enclin à autoriser le mariage, les candidats peuvent consulter plusieurs savants différents, afin d'obtenir au moins auprès l'un d'eux la non reconnaissance du lien par le lait. Nous avons même noté un cas où l'on a fait référence à une école autre que le malékisme en vigueur chez les Touaregs. En effet, selon le rite malékite une

[113]La Risâla, Ibn Abi Zayd Al-Quyrawani, 1996 : 193.

[114]Nous avons également noté un cas où un allaitement a été utilisé pour créer une parenté de lait entre une femme et un homme adulte. Il s'agissait d'un vieil homme qui s'était blessé un œil au cours d'un voyage. Arrivé dans un campement, on lui proposa de le soigner en distillant du lait de femme chaud directement du sein dans l'œil blessé. En raison de la relation d'évitement qui caractérise les relations homme – femme chez les Inesleman, celui-ci refusa d'abord, puis accepta à condition de devenir d'abord le fils de lait de cette femme en absorbant un peu de son lait pressé préalablement dans une cuillère. Aussitôt le lait absorbé, l'homme s'est assis sur le lit de la femme, dans l'intimité de la natte-paravent et celle-ci lui pressa quelques gouttes de lait dans son œil. Dans cet exemple, la loi religieuse en matière de parenté de lait est opportunément étendue au cas d'un adulte, afin de rester conforme à la coutume touarègue.

seule succion de lait suffit pour établir une parenté de lait, tandis que l'école chaféite demande un allaitement avec plusieurs tétées pendant 24 heures pour reconnaître ce lien (J. Khatib-Chahidi, 1992 : 117).

Une parenté de lait ne semble donc pas inéluctablement empêcher une alliance matrimoniale[115]. Au contraire, on dit que deux personnes qui désirent vraiment se marier se marient même s'ils sont parents par le lait :

> « Si deux personnes s'aiment vraiment, on préfère trouver un arrangement pour que l'allaitement n'empêche pas le mariage. Sinon, elles risquent de faire l'amour en cachette et de faire un bâtard qui est considéré comme le plus grand mal »[116].

Il y a donc un grand écart entre la norme religieuse parfaitement connue et la pratique légitimée à l'aide des préceptes de l'islam en matière d'allaitement. Cette manière de contourner la norme montre aussi que les Inesleman mettent l'accent sur le partage de lait provenant d'une même femme, en sollicitant le souvenir d'une co-lactation précise, sans discuter réellement les parentés de lait instaurées en raison de l'absorption de laits provenant de femmes différentes mais issus d'une même semence masculine. Même si ces types de liens sont identifiés par les personnes instruites, ils ne sont pas ébruités en général. Pour ces raisons, les liens « annulés » dans l'objectif d'un mariage concernent le plus souvent une parenté de lait résultant d'une co-lactation par une même femme, comme dans le cas suivant :

> « Pour nous marier, il a fallu ouvrir les Livres, car ma mère a allaité le père de ma femme, donc sa fille est comme la fille de mon frère. Mais il paraît que son père avait déjà deux ans passés quand il a tété et le mariage était possible »[117].

Si l'application de la norme en matière de prohibitions matrimoniales résultant de la parenté de lait paraît très souple, il existe en revanche des interdits par le lait respectés comme des interdits absolus, dont le paradigme est l'interdit qui porte sur la mère et la sœur de lait d'un homme, puis sur les filles, petites-filles, arrière petites-filles etc. de celle-ci :

---

[115] L'allaitement peut également être utilisé comme argument pour empêcher un projet d'alliance, surtout si l'on parvient à réunir des témoins qui confirment publiquement l'existence d'une parenté de lait. Un autre exemple qui nous a été rapporté concerne un homme d'origine servile qui aurait soudainement saisi le sein de sa femme en train d'allaiter leur fils et bu son lait, afin de provoquer une séparation irrémédiable entre eux.

[116] Entretien en français avec E., quadragénaire des Kel Eghlal, à Tahoua, le 8.3. 1996.

[117] *Idem.*

> « Un homme qui a bu le lait d'une femme ne pourra jamais se marier avec cette femme, ni avec la fille de celle-ci, ni la fille de sa sœur de lait, sa fille, la fille de sa fille, jusqu'à l'infini. »

Cet énoncé est le plus fréquent et le plus spontané lorsque l'on interroge les Inesleman, hommes et femmes, sur les interdits du lait. Ensuite, les personnes interrogées précisent souvent que « le lait est comme le sang », donc, on ne peut pas se marier non plus par exemple avec le mari de la nourrice, car celui-ci est comme un « père ». Les interdits absolus résultant de l'allaitement paraissent donc se jouer dans cet atome de parenté de lait et concernent les germains et parents de lait « réels », c'est-à-dire ceux qui sont liés par un allaitement direct par une même femme : sœur de lait / frère de lait, mère de lait / fils de lait, père de lait / fille de lait[118]. Ce sont également ces catégories de parents uniquement qui sont nommées par une terminologie spécifique de la parenté de lait. Cette terminologie est identique à la terminologie de base de la parenté consanguine en ajoutant le suffixe « dans le lait » (*daɣ ax*) :

- « père dans le lait » (*abba-net daɣ ax*)
- « mère dans le lait » (*anna-net daɣ ax*)
- « sœur dans le lait » (*tamadrayt-net daɣ ax*)
- « frère dans le lait » (*amadray-net daɣ ax*)

Pour désigner dans l'extension classificatoire de ces catégories les collatéraux et ascendants de la nourrice et de son mari, leurs alliés respectifs, ainsi que des parents de lait liés entre eux par des allaitements « indirects » en vertu du « lait de l'étalon », on utilise des termes descriptifs en expliquant, par exemple, « qu'Untel ne peut pas se marier avec Unetelle, car la fille d'Untel a allaité la fille du frère de son époux ». Mais le plus souvent on dit qu' « Untel et Unetelle partagent un interdit par le lait (*mandam əd təmandamt ənəraman*) », sans préciser l'origine de la parenté.

En dehors de l'atome de parenté de lait, les frontières de l'interdit deviennent perméables. Parallèlement aux cas de mariage concrets entre parents de lait, il existe un autre indice montrant les limites de la parenté de lait et des prohibitions qui en découlent. En effet, nous avons constaté que beaucoup de femmes continuent de se voiler devant certains parents de lait masculins, bien

[118] Si la parenté de lait concerne l'ensemble de la fratrie en islam et chez l'élite religieuse de l'Azawagh, il existe également l'opinion dans d'autres tribus selon laquelle sont parents par le lait seulement les enfants qui ont bu le même lait issu d'une même grossesse et les enfants nés après à l'exclusion donc des aînés. Parmi les forgerons, nous avons même entendu que la parenté de lait ne concerne ni les aînés, ni les cadets.

qu'elles pourraient théoriquement « s'asseoir avec eux comme avec un frère ». En fait, la parenté en question ne résulte pas d'une co-lactation directe, mais du partage d'une même substance masculine ou d'allaitements « différés », comme dans l'exemple cité plus haut où une mère ayant allaité son fils (Ego) a donné aussi du lait au père de l'épouse de celui-ci au moment où elle allaitait un grand frère d'Ego. Autrement dit, il s'agit de ces liens de parenté de lait que l'on « oublie » facilement ou que l'on a tendance à ne pas reconnaître légalement s'ils font obstacle à un projet d'alliance. Or, le fait de se voiler devant un homme signifie justement qu'une union matrimoniale est possible (cf. chapitre 4). Le fait de dissimuler quand-même son visage devant un parent de lait montre là encore l'ambiguïté qui entoure son statut légal sur le plan des interdits d'alliance dans la pratique[119].

Si l'exemple touareg semble être un cas de figure extrême en raison de cette facilité à ignorer, oublier ou annuler les liens de parenté par le lait, la non reconnaissance, en dehors de la casuistique abstraite, de certaines prohibitions matrimoniales découlant du lait en vertu du « lait de l'étalon » est attestée dans d'autres sociétés musulmanes et la parenté de lait ne fait pas l'unanimité même parmi les juristes de la loi islamique. Dans un article portant sur la parenté de lait en Iran, E. Conte (2000) s'est intéressé aux désaccords concernant la *ridâ* et remarque qu'à la suite des Compagnons du Prophète, l'imam Shâfi'î ne reconnaît pas l'interdit portant sur le mari de la nourrice (il n'est pas de la « même chair » que celle de l'enfant allaité) ou l'auteur du lait de deux femmes ayant allaité respectivement deux filles. E. Conte postule que la majorité des gens du Proche-Orient opteraient spontanément pour la position de l'imam Shâfi'î, souvent par ignorance de l'appareil juridique complexe, mais surtout parce qu'ils ne reconnaissent comme « vraie » parenté de lait, celle qui s'oppose au mariage par crainte de l'inceste, que la parenté qui existe entre la nourrice et le nourrisson et entre germains de lait, « à savoir là où la consubstantialité est apparente et immédiate » (p. 162). Cet écart entre la norme et la pratique suggère que les représentations locales des humeurs vitales ne rejoignent pas toujours celles des juristes focalisées sur le paradigme du « lait de l'étalon ». D'autre part, l'étude des prohibitions résultant du lait définies par l'Ayatollah Khomeyni montre que, même au sein de la jurisprudence, le « lait

[119]Notons que les femmes continuent aussi souvent de se voiler devant leurs beaux-frères. Ceci non seulement, parce qu'elles pourraient l'épouser en cas de décès de leur mari (lévirat), mais il arrive parfois qu'une femme épouse le frère de son mari après un divorce. Il existe également des mariages successifs avec deux soeurs.

de l'étalon » ne peut pas expliquer certains interdits, en l'occurrence ceux qui portent sur des personnes qui ne partagent aucune substance masculine commune. C'est par exemple le cas de l'interdit concernant la sœur de lait de la tante paternelle de la nourrice. Ce type d'interdits suggère en fait l'idée selon laquelle un même lait véhicule plusieurs essences masculines de sources différentes (d'où l'expression d'E. Conte « le lait vient des hommes »), et ce en passant par plusieurs générations et par l'intermédiaire de chaînons masculins et féminins alternés. Autrement dit, ces « énigmes persanes » semblent porteuses de représentations qui ne vont pas dans le sens d'une transmission parallèle différentielle de l'identité consubstantielle, de sorte que la substance s'effacerait au bout de deux générations dès lors qu'elle passe par le sexe opposé (postulat de F. Héritier, 1994b). Ces représentations posent la question cruciale, mais non résolue, des apports spécifiquement féminins par le lait, pouvant en certains cas même « dominer » le lait de l'étalon[120]. C'est ce qui ressort entre autres de la comparaison des interdits fixés par Khomeyni concernant le père de l'allaité et les sœurs de lait de son fils. Ce père (Ego) ne peut épouser les filles biologiques de la nourrice, afin d'éviter un inceste du deuxième type. En revanche, il peut épouser la fille de lait de la nourrice de son fils (A), ainsi

[120]Parallèlement au concept du *laban al-fahl*, E. Conte (1994a : 168) rappelle que l'islam véhicule en référence au modèle duogénétique de la procréation d'autres représentations qui mettent l'accent sur le rôle féminin dans la lactation et la transmission par le lait :

> « Ce n'est pas le sperme seul mais bien la combinaison de ces deux fluides qui permet la génération. Sans sperme associé au *maniy* de la femme, il ne peut y avoir de lait, et sans le lait il ne peut y avoir transmission des caractéristiques individuelles mâles que contient le sperme. Le lait n'est donc pas une substance féminine autonome mais bien une substance bisexuée, masculine de par son origine et certaine des vertus qu'elle incorpore, et féminine de par sa production et sa transmission. Les traits corporels et psychologiques masculins ne peuvent, dans cette représentation, être fournis par le père à l'enfant que grâce à la rencontre des deux fluides qui déterminent respectivement la nature du lait, au cours de la production du lait, par des traits spécifiques de la femme. Elles peuvent aussi être affectées, dans une mesure difficile à mesurer, par l'héritage paternel qu'a assimilé la femme avec le lait de sa propre mère. D'une part, le géniteur est considéré comme cause ou source du lait (*asl al-laban*). D'autre part, on affirme que « le lait de la nourrice ressemble à son *menî* [*maniy*, liqueur utérine] pour ce qui est de la filiation et ce lait devient une partie du nourrisson » (le *hadith* est rapporté par Al-Bajûrî, cité d'après G.-H. Bousquet). »

que la fille du mari de la nourrice née d'une autre femme (D). Parmi ces deux dernières, A est cependant préférable à D, car la substance utérine partagée par le fils d'Ego (X) et A en raison de la co-lactation semble atténuer le risque d'inceste du deuxième type, ce qui n'est pas le cas avec D, car il n'y a pas partage d'une même substance utérine entre X et D, car X n'a pas été allaité par la mère de D. Ici, l'apport spécifiquement féminin du lait introduit une valence différentielle entre les sœurs de lait.

Enfin, l'ambiguïté du lait engendrée par la variabilité des représentations concernant les apports masculins et féminins au lait remonte au temps du Prophète lui-même. En examinant la notion de *ghayla* dans la tradition de la *sunna*, notion qui signifie à la fois la mise en nourrice et les rapports sexuels pendant la grossesse et la période d'allaitement, E. Conte (1991 ; 1994) a montré la divergence de conceptions qui régnaient dans les deux villes saintes de l'islam, la Mecque et Médine, à l'avènement de l'islam. Tandis que les habitants de la Mecque favorisaient les rapports sexuels durant l'allaitement tout en proscrivant la mise en nourrice, les gens de Médine pratiquaient à l'inverse la mise en nourrice, mais considéraient l'apport excessif de sperme comme dangereux tant que l'enfant était au sein. Ces positions différentes renvoient à des représentations différentes d'apports féminins et masculins à la procréation et au lait (P. Bonte et S. Walentowitz, 2003 : 70-71) :

> « Médine privilégie une vision masculine : le sperme masculin contribue de manière décisive à la croissance du fœtus et à la lactation, et les relations sexuelles renouvelées, comme dans les populations mélanésiennes étudiées par Maurice Godelier (1982), jouent un rôle décisif dans la reproduction sexuée. Par contre l'apport de lait, masculin, extérieur est prohibé. Les habitants de La Mecque acceptent une combinaison d'apports masculins et féminins, des apports excessifs de substances masculines, à travers des coïts renouvelés durant la grossesse et l'allaitement, du père-géniteur peuvent même être dangereux pour l'enfant ; par contre des apports masculins extérieurs véhiculés par le lait sont acceptables. »

Interrogé au sujet de cette divergence, le Prophète déclara finalement que les deux pratiques étaient licites et la question de la nature du lait resta ouverte. D'après les travaux récents de H. Benkheira (2001), la masculinisation du lait et sa codification comme « lait du père » au sein du droit islamique apparaît à une date tardive, à partir de l'époque umayyade et abbaside. Dans le Coran, au contraire, le lait apparaît comme une substance maternelle et féminine. Les

différentes sociétés musulmanes ont ainsi élaborées des représentations de la parenté de lait qui se réfèrent tantôt à la tradition juridique mettant l'accent sur la nature paternelle et masculine du lait, tantôt à la révélation coranique privilégiant la nature maternelle.

L'ensemble de ces travaux sur la parenté de lait en islam montre que les représentations qui sous-tendent la pratique sociale de la parenté de lait chez les Touaregs de l'Azawagh ne s'opposent pas comme une simple hérésie à une tradition islamique homogène et immuable. Elles reposent elles aussi sur des représentations particulières des apports masculins et féminins et des compatibilités et incompatibilités des substances de la génération. Dans le cas des Inesleman, il apparaît à la fois à travers la valorisation de l'allaitement non maternel, systématique dans le cadre de l'allaitement rituel, et à travers la faible extension ou le non respect des interdits résultant du lait, que les apports allogènes ne sont pas considérés comme dangereux pour la pérennité de l'identité consubstantielle. De même, l'apport de sperme durant la grossesse n'a aucun impact sur le développement ou la santé de l'enfant, de sorte que les rapports sexuels sont possibles pendant la grossesse, mais leur absence ne met pas en question le développement fœtal. Sur le plan de la lactation, le sperme joue tout au plus un rôle nourricier, mais n'a valeur de transmission qu'en combinaison avec la semence féminine, impossible en principe pendant la période d'allaitement. Ainsi, les Touaregs de l'Azawagh ne connaissent pas de notion similaire à la *ghayla*, car ils permettent à la fois des rapports sexuels (même avec d'autres hommes que le père de l'enfant) pendant la grossesse et l'allaitement et la mise en nourrice[121].

[121]Dans un article récent, H. Benkheira (2003) analyse l'évolution des positions juridiques islamiques vis-à-vis du commerce conjugal pendant l'allaitement. En partant de la contradiction entre deux traditions prophétiques, l'une prônant la licité des rapports simultanés à l'allaitement, l'autre au contraire les déconseillant, l'auteur formule l'hypothèse selon laquelle la première tradition (compilée par Malik) s'oppose dès la fin du IIe/VIII^{e} siècle à la croyance de la nocivité des rapports sexuels durant l'allaitement pour des raisons juridiques, morales, voire théologiques, plus que pour des raisons médicales. H. Benkheira souligne que la croyance en la nocivité du coït pendant l'allaitement suppose que l'homme détient un pouvoir d'intervention sur le plan démographique qui n'appartient qu'à Dieu. Dans ce contexte, l'abrogation de la défense des rapports durant l'allaitement se rapporterait « au combat de certains milieux sunnites contre la doctrine des *qadariyya* » (p. 74). Outre cela, cette abrogation renvoie aussi au « refus d'une continence sexuelle trop difficile à observer » (*idem*). Cet article souligne par ailleurs la difficulté d'une analyse comparative entre des données ethnographiques provenant d'une société musulmane particulière et les traditions islamiques. Ces dernières ne sont pas homogènes et nécessitent une analyse pointue en rap-

La non reconnaissance définitive des interdits de lait résultant d'une consubstantialité non apparente et immédiate, pour reprendre les termes d'E. Conte, ne signifie pas que le lait ne véhicule pas des essences masculines et féminines diverses dès qu'il passe par plusieurs individus et/ou générations. Ces essences sont bien présentes dans le lait en raison de sa nature bisexuée et semblent bien être transmises à l'infini et de manière équivalente par les hommes et par les femmes. En effet, dans la partie consacrée à la parenté et à l'alliance, nous avons vu que la force du sang ne dépend pas du sexe, mais du nombre de sorties du ou des ancêtres prestigieux du côté du père et de la mère, puis qu'il véhicule et qu'il transmet parallèlement des « veines-nerfs » ou *iẓorwan* d'autres groupes tribaux et statutaires. Compte tenu du fait que le lait équivaut au sang en ce qu'il transmet les mêmes traits identitaires que le sang de ressemblance dont il résulte pour sa composante qualitative, on peut penser que tel le sang, le lait transmet également l'identité indifféremment par les hommes et par les femmes et de manière inaltérée à travers les générations. Cette idée est du reste exprimée par deux adages concernant la transmission de la *tətsərret* : « tout celui qui a un *aẓar* des Ayttawari Seslem parle *tətsərret* » et

port avec les différentes traditions juridiques, théologiques, médicales etc. sur lesquelles elles s'appuient. De l'autre côté, les données ethnographiques s'articulent à des représentations et des pratiques spécifiques qui peuvent être en contradiction avec celles que véhiculent les différentes traditions islamiques. Plus généralement, l'on doit se demander quel est l'objectif d'une telle analyse comparative : s'agit-il de montrer quels sont les apports de la ou plutôt des doctrines islamiques dans une société donnée ? Ou s'agit-il de faire une analyse anthropologique comparative des représentations et motivations sous-jacentes aux différentes pratiques, celles mises en œuvre dans la société et celles véhiculées dans les textes ? Le fait de trouver une similitude ou au contraire une divergence entre les pratiques d'une société donnée et les différentes traditions islamiques, dans quelle mesure cela contribue-t-il à la compréhension de la société en question ? Par exemple, si les Touaregs de l'Azawagh autorisent les rapports sexuels durant l'allaitement, est-ce qu'on peut en déduire qu'ils sont fidèles à la position de Malik ? Selon H. Benkheira, la permission des rapports durant l'allaitement est compatible avec l'exercice d'une sexualité conjugale légitime tout en remettant la protection de la progéniture à Dieu. Dans le contexte touareg, l'exercice de la sexualité pendant l'allaitement repose sur des représentations concernant l'honneur du couple et la nécessité de préserver l'équilibre génésique féminin grâce à une sexualité canalisée qui proscrit aussi bien des rapports excessifs que la continence absolue. Cette pratique se fonde sur d'autres représentations, notamment sur l'idée que la satisfaction du désir féminin est tout aussi important que la satisfaction du désir masculin. La comparaison avec les traditions islamiques est stimulante pour mieux saisir les spécificités des données touarègues, mais dans le cadre d'une étude comme la nôtre, se serait à notre avis une imposture que de prétendre à une analyse comparative digne de ce nom.

« tout celui qui a bu du lait des Ayttawari Seslem parle *tətsərret* ». Nous avons vu dans le chapitre 1 que la dernière expression ne fait pas seulement allusion à ceux qui ont été allaités par une mère ayttawari, mais inclut également les personnes qui ont au moins un *aẓar* avec les Ayttawari Seslem, que ce soit du côté maternel ou paternel.

Dans cette perspective, on peut avancer que le fait d'« oublier » ou d'ignorer des liens résultant d'un allaitement non apparent et non immédiat ne vient pas du fait que l'apport en lait s'affaiblit en passant par d'autres individus, de sexe opposé, et plusieurs générations. Cela montrerait plutôt que ces liens sont plus propices à « l'oubli » que ceux résultant d'une co-lactation directe. La non reconnaissance définitive d'une grande partie des interdits légalement définis comme tels et les mariages conclus entre parents de lait semblent bien s'expliquer par le fait que le cumul d'apports allogènes ne posent pas problème chez les Touaregs de l'Azawagh. Comme l'a dit l'un d'eux, on préfère autoriser un mariage entre parents de lait, plutôt que de risquer la conception d'un bâtard. Autrement dit, on préfère procréer au sein d'un mariage entre très proches d'un point de vue consubstantiel que de risquer une distension des liens par manque de filiation paternelle.

Compte tenu de l'ensemble de ces représentations et pratiques autour du lait, nous formulons l'hypothèse selon laquelle la transmission des identités consubstantielles par le lait obéit à la même logique de parenté cognatique et à la même valorisation des identités plurielles que nous avons dégagées dans la deuxième partie de ce chapitre. Cette valorisation structurelle passant par une recherche systématique d'apports différents, ne saura composer avec l'impressionnante extension des interdits de lait en islam. Aussi indique-t-elle l'idée que la parenté de lait ne se réduit pas à son versant négatif — la réduction du champ des alliances matrimoniales — mais comporte également une fonction positive qui fait partie intégrante du système de parenté des Touaregs de l'Azawagh. C'est ce que nous allons essayer de démontrer à travers l'étude de l'identité des nourrices, ainsi que l'analyse d'autres pratiques de mise au sein non maternel, dont l'allaitement des orphelins de mère.

Rapprocher par le lait

Les auteurs qui se sont intéressés à la parenté du lait dans le monde arabe (S. Altorki, 1980 ; J. Khateb-Chahidi, 1992) soulignent que les femmes en font également un « bon usage ». D'une part, l'allaitement leur permet d'empêcher certains projets d'alliance et donc de s'approprier, en le manipulant, un do-

maine où l'homme semble détenir l'autorité. D'autre part, il offre la possibilité d'alléger la pratique du voilement des femmes. Mais, en tous les cas, l'usage de l'allaitement non maternel reste occasionnel (décès maternel, agalactie) et parcimonieux en raison des nombreux interdits d'alliance qui en résultent.

Dans le cas des femmes Inesleman, une parenté de lait ne compromet pas forcément un projet d'alliance, ni ne fait abandonner le voile aux femmes devant tous leurs parents par le lait. Du reste, le mariage est le domaine réservé des femmes qui n'ont par conséquent pas besoin d'user de stratagèmes pour empêcher ou favoriser une alliance. Enfin, l'allaitement non maternel n'est pas limité à certaines occasions exceptionnelles, mais représente une pratique systématique dans son aspect rituel.

Lorsque l'on s'enquiert de l'identité des nourrices symboliques du premier jour, l'on constate qu'il s'agit le plus souvent d'une parente. D'après les exemples relevés, il s'agit toujours d'une cousine éloignée, c'est-à-dire d'une cousine de deuxième (« quatre »), de troisième (« six »), voire de quatrième (« huit ») degré d'au moins un des deux parents ou de l'enfant. Ce fait transparaît non seulement à travers les exemples d'allaitements rituels recensés, mais aussi à travers les exemples de refus d'allaitements sollicités. Les femmes interrogées au sujet de leurs enfants de lait racontent souvent spontanément pour quels enfants de quels parents elles ont refusé de donner du lait à l'occasion du frottement du palais. Dans la plupart des cas, ces demandes s'adressaient à une cousine *əššin* du père ou de la mère de l'enfant, parce qu'il ne se trouvait pas d'autres femmes dans les environs au moment de la naissance. Comme il n'en va pas de la survie de l'enfant dans ces cas, refuser de donner son lait à un nouveau-né n'est pas mal vu. En revanche, les femmes, fussent-elles proches parentes, ne refusent pas en principe d'allaiter un enfant dont la mère n'a pas de lait ou un orphelin de mère. Dans le cas d'un allaitement non maternel nourricier, on trouve par conséquent des nourrices qui sont des parentes proches.

Dans le cadre du frottement du palais, nos interlocutrices justifient ce choix d'une parente éloignée par le fait que l'allaitement crée des parentés de lait qui risquent de faire plus tard obstacle à des projets d'alliances conclues le plus souvent dans la parenté proche, c'est-à-dire entre *əššin* et *əkkoz* ou entre une personne et le fils de son *əššin*, voire de son *əkkoz*. De même, les femmes soulignent le fait que les parentés de lait établies avec des femmes d'origine servile ou appartenant au groupe des artisans dans les trois premiers jours de son existence, puis au cours des deux années d'allaitement comme « complément

nutritionnel », ne réduisent pas le champ des conjoints potentiels. En effet, les mariages avec des forgerons ne sont jamais pratiqués et ceux avec des personnes d'origine servile sont rares. Mais, ici, ce n'est pas tant la motivation de ne pas réduire le champ matrimonial qui importe que le fait même que ces allaitements non maternels sont recherchés en dehors des situations occasionnelles ou exceptionnelles comme l'agalactie, la maladie ou le décès de la mère. La pratique des allaitements non maternels, aussi bien auprès d'une parente éloignée qu'auprès de femmes d'origine servile ou appartenant au groupe des artisans, ne relève en elle-même pas d'une obligation, mais bien d'un choix, fut-il justifié explicitement par une nécessité « biologique » (ne pas laisser le palais du nourrisson refroidir). Si cette recherche indique déjà en elle-même une fonction « positive » de l'allaitement maternel, deux autres facteurs nous semblent aller dans le même sens. Premièrement, les femmes interrogées au sujet de leurs positions généalogiques par rapport aux enfants qu'elles ont allaité au titre de nourrice d'honneur sont souvent réticentes à révéler le lien de parenté exact et ont tendance à répondre que « ce n'est pas important », que « le père / la mère et elle sont frère et sœur / sœurs ». D'une manière générale, on souligne qu'on est des cousins germains *əššin*, mais on préfère se qualifier de « germains » ou « parent/enfant » au sens classificatoire du terme dès que le lien de consanguinité commence à s'éloigner. Le deuxième indice est que la terminologie du lait comporte un terme supplémentaire, celui de *əššin dayˤ axˤ*, c'est-à-dire des cousins au premier degré par le lait. Or, pourquoi disposer d'un terme désignant des parents par le lait non prohibés ?

Nous aimerions à cet endroit formuler une hypothèse. Il semble en fait que, dans le cas de l'allaitement d'honneur, on fait de préférence appel à une femme de la parenté qui satisfait les exigences statutaires (« femme d'honneur ») tout en présentant une distance consanguine par rapport à l'enfant. Ce choix se justifie à notre sens moins par le but d'éviter de réduire le champ des alliances matrimoniales que par l'effet qu'il produit : rapprocher des parents là où l'alliance ne semble déjà plus envisagée, où du moins pas idéale. Autrement dit, l'allaitement non maternel transforme en germains de lait ceux qui ne font déjà plus partie de la même *tamikka*. Par exemple, ceux qui ne font que « six » (cousins de troisième degré), voir « huit » par le sang (cousins de quatrième degré) deviennent, grâce à l'allaitement, des germains de lait, puis leurs enfants seront à leur tour cousins direct par le lait. Même si l'on ne va pas jusqu'à dire que le mariage entre cousins de lait équivaut à un mariage entre cousins germains, il y a dans cette terminologie comme en esquisse l'idée d'une *tamikka* par le lait,

d'une certaine ouverture du champ matrimonial grâce à la transformation de deux personnes éloignées par le sang en deux personnes proches par le lait[122].

En ce qui concerne l'allaitement non maternel par des nourrices non parentes, choisies parmi les groupes serviles et artisans[123], celui-ci a pour effet d'établir des liens de parenté entre personnes qui ne font pas partie d'un même *asakku*, et présentent par conséquent une trop grande distance statutaire pour être des conjoints possibles ou du moins idéaux[124]. Bien que l'aspect alimentaire de ces allaitements soit souvent mis en avant quant à sa raison d'être, l'effet créateur de liens sociaux et de proximité affective entre femmes et enfants de statuts inégaux figure au premier plan[125]. Cette proximité est exprimée par l'idée de « préférer » (*əssof*) son frère ou sa sœur de lait par rapport aux autres : « Tel forgeron est mon frère de lait et c'est lui que je préfère parmi tous les forgerons ». Il en est de même pour les mères et germains de lait parmi les anciens esclaves et quand on aborde le thème de la parenté de lait, les intéressés évoquent souvent en premier lieu les mères de lait d'origine servile.

Dans les deux cas, l'allaitement d'honneur et la mise au sein nourricier, l'allaitement non maternel est un moyen de rapprocher, et de ce fait, il est bien créateur de liens sociaux qui, même s'ils ne se traduisent pas par des droits et des devoirs mutuels légalement codifiés, engendrent des sentiments tout à fait réels. Dans le cadre des allaitements par des parentes, les femmes soulignent toujours qu'il est agréable de pouvoir « s'asseoir avec un frère de

[122]L'allaitement rituel se rapproche ici de l'allaitement réel ou symbolique pratiqué par les femmes en Arabie ancienne dans le but d'adopter un enfant ou un adulte. Chez les Berbères, l'adoption par le lait donnant droit à l'héritage au même titre qu'un fils biologique a également existé. Un exemple illustre concerne l'adoption du guerrier Khaled par la Kahina grâce à la consommation de galettes d'orge placées sur son sein. Au Maroc, l'on scellait encore au début du XX^{e} siècle des pactes de lait entre tribus par l'intermédiaire d'une co-lacation (*tada*) des nourrissons et la consommation d'un couscous arrosé de lait de femme par les adultes (C. Agabi, 1994 ; G. Marcy, 1936).

[123]Il arrive également que l'enfant soit allaité par une femme appartenant aux tributaires *imɣad*. Des parentés de lait existent par exemple entre Ayttawari n Adghagh et Illabakan que les Ayttawari considèrent comme des « cousins à plaisanterie » (*ibobazan*).

[124]Rappelons que le mariage entre hommes libres et femmes d'origine servile est possible.

[125]Voir à ce sujet aussi H. Claudot-Hawad (2000a : 241). L'auteur souligne que chez les Touaregs de l'Aïr, « les esclaves femmes qui s'occupaient de la tente jouaient souvent le rôle de mère et leurs enfants le rôle de frères ». (...) L'allaitement des enfants nobles par les femmes esclaves était fréquent, mais le cas inverse (femme noble allaitant un enfant d'origine servile) était également possible ». Nous n'avons pas rencontré un tel cas, ce qui ne signifie pas que l'allaitement d'enfants esclaves par des femmes libres n'étaient pas pratiqué.

lait », de « ne pas se cacher devant lui », de pouvoir converser librement avec cet homme, « comme avec un vrai frère ». Une femme se souvient même de n'avoir découvert que très tard que celui qu'elle considérait comme son oncle maternel n'était en réalité qu'un frère de lait de sa mère. Plus récemment, nous avons pu observer à l'occasion du décès d'une femme remarquable que sa fille de lait était venue lui rendre hommage. Après avoir fait un voyage de plusieurs centaines de kilomètres, elle a veillé, au même titre que les filles biologiques de la défunte, au sein de sa maison, pendant plus de deux semaines. Ces deux derniers exemples de parentés de lait ont été établis dans le cadre d'un fosterage et non pas d'un allaitement rituel.

*

L'allaitement non maternel, tel que nous l'avons défini plus haut par opposition à l'allaitement maternel et l'allaitement « maternel » classificatoire, est dans cette logique complémentaire à l'alliance. Nous avions vu dans la seconde partie de ce chapitre que l'ensemble des alliances conclues par les ascendants maternels et paternels, mariages au degré rapproché et mariages lointains définissent la position généalogique et l'identité consubstantielle d'une personne. La nature profondément cognatique du système de parenté des Inesleman va de pair avec une terminologie classificatoire qui met l'accent sur l'égalité / l'inégalité et la ressemblance / dissemblance entre personnes apparentées, dont les relations sont en fin de compte assimilées à des relations de filiation ou de germanité. La parenté de lait établie par l'intermédiaire de l'allaitement non maternel constitue dans ce système le pendant féminin de l'hypogamie masculine, en transformant les parents éloignés ou les personnes inégales sur le plan statutaire en germains de lait, puis leurs enfants en cousins de lait. Si le mariage dans la *tamikka* ou dans l'*asakku* (proximité consanguine et/ou proximité statutaire) auquel correspond l'idéal de l'isogamie et le refus de l'hypogamie féminine et l'allaitement maternel assurent la pérennité de la transmission de l'identité consubstantielle et spirituelle (*igamadan*) des ancêtres égaux en honneur relatif aux origines (*alḥurma*), le mariage en dehors de la *tamikka* ou dans l'*asakku* (distance consanguine et statutaire) et l'allaitement non maternel garantissent l'intégration de l'identité consubstantielle et spirituelle (*iẓorwan*) provenant des Autres. Ensemble, l'alliance et l'allaitement participent à l'expression d'un idéal communautaire (principe d'*əzzuwəy* et solidarités par le lait) et d'un idéal de soi (sensation et perception de soi et des autres) basé sur la reproduction des identités agnatiques transmises de façon indifférenciée par

l'intermédiaire des frères et sœurs issus des ancêtres de référence et, parallèlement, l'assimilation des identités cognatiques par les mariages lointains et la transformation des personnes distantes en frères et sœurs de lait. En dernière analyse, le système de parenté et d'alliance semble se fonder sur l'opposition complémentaire du féminin et du masculin dont le couple frère-sœur est le paradigme.

3.4 Perpétuer les noms des ancêtres : le code onomastique

Nous aimerions terminer le présent chapitre par l'analyse des noms attribués aux enfants chez les Inelsmean de l'Azawagh. Le nom que porte l'enfant et qui porte l'enfant (G. Tillion, 1993) fait partie intégrante de son identité, il fait corps avec la personne et influe profondément sur son être et sa destinée. Dans la plupart des sociétés, la personne reçoit au cours de son existence plusieurs noms qui représentent autant de facettes de son identité et révèlent également ses rôles dans la communauté, ainsi que les différentes relations qu'elle entretient avec les autres (F. Zonabend, 1990 ; 1994). Souvent, les changements de statut qui marquent diverses étapes dans le cycle de vie s'accompagnent également d'un changement de nom. Chez les Touaregs de l'Azawagh, l'individu reçoit lui aussi plusieurs noms, à savoir le nom du septième jour, puis un ou plusieurs surnoms, ainsi que des sobriquets de plaisanteries. Les règles qui sous-tendent l'attribution de ces différents noms nous éclairent sous un autre angle encore sur les principes fondamentaux qui interviennent dans la construction des identités, sociales et symboliques, individuelles et collectives, masculines et féminines.

3.4.1 Le nom du septième jour

Dans le chapitre 3, nous avions vu que le nouveau-né reçoit, conformément à la coutume islamique, son nom le septième jour après sa venue au monde, prononcé à voix basse par le sacrificateur au moment où celui-ci « égorge le nom » lors du sacrifice de naissance. Jusque-là, l'enfant se situant encore dans un état liminal entre la vie et la mort, il est appelé par le terme générique « enfant » et considéré comme un « étranger » qu'il convient d'intégrer progressivement dans la tente maternelle et le campement paternel. Par l'attribution d'un prénom, l'enfant est affirmé dans son humanité et reconnu comme un membre de la communauté. Le nom du septième jour est le nom officiel de l'individu.

C'est aussi le nom que l'on fait enregistrer par l'État civil à la naissance et que l'on utilise pour toute démarche administrative (scolarisation, acte de mariage, cartes électorales ...). Il est suivi par le prénom du père, précédé du pronom *wan*, « celui de » au masculin, et *tan*, « celle de » au féminin. Chez les Inesleman de l'Azawagh, ce pronom remplace souvent la terminologie typiquement touarègue de *ag*, « fils de » et de *wəllət*, « fille de », ou alors elle est précédée de façon redondante par le pronom possessif, comme dans l'expression « Untel *wan ag* Untel ».

Le prénom du septième jour est toujours un nom musulman comme Moukhammad, Abdoulahi ou Abdourakhmane pour les prénoms masculins, et Fatimatou, Zeinebou ou Aminatou pour les prénoms féminins[126]. D'autres prénoms comme Ibrahim et Mariama font référence aux traditions bibliques intégrées par l'islam. Officiellement, l'on dit que le prénom de l'enfant est choisi par le père ou le grand-père paternel de l'enfant, mais dans la pratique, cela peut être également le grand-père ou l'oncle maternel. Tout dépend du charisme des uns et des autres et de la cohabitation avec l'un ou l'autre parent. Il n'est pas rare aussi que plusieurs parents, hommes et femmes, du côté paternel ou maternel, proposent un nom dont un seul sera retenu[127]. D'une manière générale, on constate que ce ne sont pas les parents du nouveau-né qui détiennent l'autorité en matière de prénoms, mais plutôt les grand-parents.

Hormis le fait qu'il s'agit toujours d'un prénom d'origine religieuse, il existe deux principes de base pour le choix du prénom. Le premier concerne le premier-né (*aɣafadday*, fem. *taɣafaddayt*) et veut que l'on donne à un garçon le nom du Prophète Moukhamad et à une fille le nom de sa fille Fatima, mais là encore, la pratique diffère du discours général et d'autres prénoms sont fréquemment attribués. Il arrive également que le premier-né ou la première-née reçoive deux noms officiels, un donné par les parents paternels et un autre par les parents maternels. Cette double nomination est maintenue durant toute la vie de l'enfant qui est appelé respectivement par ses parents maternels et paternels du prénom qu'ils lui ont donné. Elle s'observe surtout chez les premiers-nés issus d'un mariage entre deux lignées fortes mais équivalentes, comme entre Kel Eghlal et Ayttawari Seslem. Cette façon de nommer le premier-né reflète sa co-appartenance aux deux « dos », celui du père et celui de la mère, ainsi

[126]Les noms sont adaptés à la structure de la langue touarègue, comme Fatimatou pour Fatima, Zeinebou pour Zeineb etc.

[127]Les hommes prennent conseil auprès des femmes qui peuvent tout à fait choisir un nom, tandis que les hommes annoncent la décision officiellement.

que l'équivalence de leurs rangs dans la hiérarchie statutaire. En même temps, cette double nomination marque la distinction entre les « dos » pourtant étroitement imbriqués par l'intermédiaire des alliances matrimoniales décrites dans ce chapitre. Aussi, faut-il relativiser la double affiliation par une nomination double à la lumière des prénoms concrètement donnés et de l'identité des personnes qui les ont choisis. Par exemple, la première-née d'un couple formé par un homme des Ayttawari Seslem et une femme des Kel Eghlal est nommée par le grand-père maternel Amorliad et par la grand-mère paternelle Roqqaïatou. Or, le grand-père maternel et la grand-mère maternelle sont frère et sœur, tandis que les deux noms sont ceux de deux ancêtres des Kel Eghlal qui représentent le « dos » de la grand-mère maternelle et du grand-père paternel. Amorliad est la fille que le père du couple frère-sœur a eu d'un premier lit, tandis que Roqqaïatou est le nom porté par la fille de leur demi-frère agnatique Moukhamad, le frère d'Amorliad.

L'exemple que nous venons de citer illustre le second principe de nomination qui veut que le nom attribué à l'enfant soit le nom d'un aïeul ou d'une aïeule. Les Inesleman de l'Azawagh se distinguent sur ce point d'autres groupes touaregs qui s'interdisent de prononcer le nom de leurs défunts (J. Nicolaïsen, 1966 ; E. Bernus, 1981). Les Inesleman soulignent eux-mêmes cette différence qui les opposent à leurs voisins Iwellemmedan par exemple et rapportent cette différence à l'importance qu'accorde l'islam à l'ascendance (*nasab*)[128].

Le fait de transmettre à l'enfant le prénom d'un aïeul ou d'une aïeule fait que celui-ci n'est jamais le fruit du hasard, comme c'est le cas dans d'autres groupes touaregs qui tirent un prénom au sort, parmi plusieurs noms proposés (D. Casajus, 1987). Lorsque l'on a connaissance des généalogies, l'origine de certains prénoms donnés est aisément repérable. Dans les grandes familles Inesleman détentrices de l'imamat, on retrouve ainsi plusieurs fois les noms portés par des imams, comme celui de Khamed Attaher, le fils de Assha des Kel Eghlal, ou celui d'Abdoulkarim, petit-fils de Khamed Attaher.

Du côté des Ayttawari, l'on trouve par exemple le nom d'Akhmad, le fils d'Alfaruk Waw et celui de son petit-fils Khamed Almokhtar. Chez les femmes, on retrouve fréquemment le nom de Zeinebou en l'honneur de la fille d'Abdoulkarim ou celui de Haïshtou, en référence à la fille d'Alfaruk Waw. Ce principe

[128] Voir à ce sujet l'article de P. Bonte (2000) qui souligne cette différence entre le système de parenté arabe qui privilégie l'ascendance et le système touareg qui met en avant la descendance par l'intermédiaire de la distinction entre les fils et les neveux.

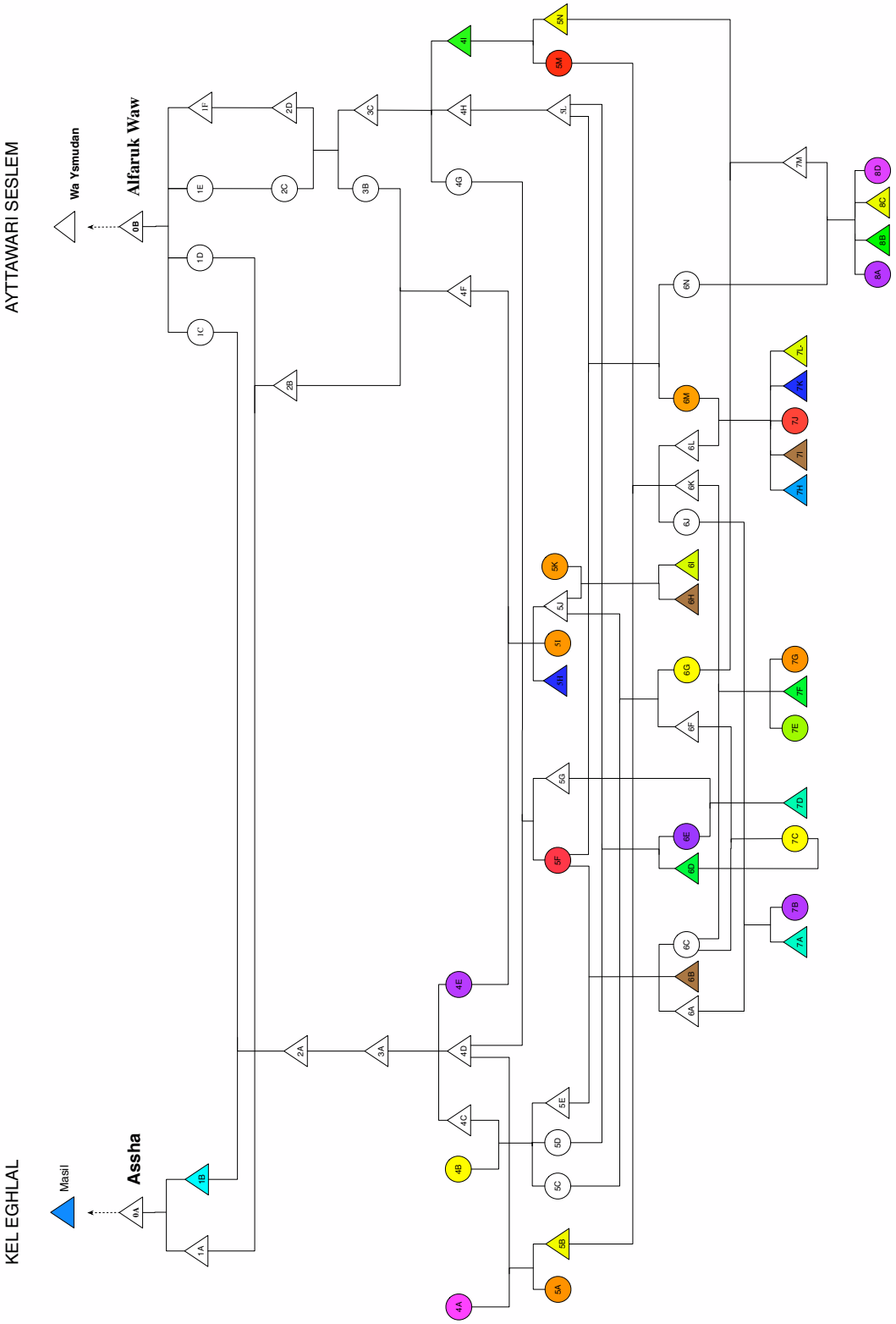

Figure 3.12 : Correspondances entre les noms

de nomination tisse des liens étroits entre les vivants et les morts et institue l'enfant comme un héritier de ses ancêtres dont il porte également le sang par l'intermédiaire des « sorties ». Pour chaque enfant, l'on choisit ainsi un prénom dans un stock assez limité de prénoms, qui, telles les « sorties », perpétuent à chaque génération l'identité des aïeux issus des ancêtres de référence. En même temps, le prénom fonctionne implicitement comme un indicateur du rang social de l'enfant.

Étant donné la nature profondément cognatique de la parenté, la question qui s'impose est celle de savoir si l'on donne au nouveau-né le nom d'un aïeul choisi indifféremment dans la parentèle de ses ascendants ou si les modalités de choix des prénoms obéissent à des principes plus précis. Pour tenter de trouver une réponse à cette question, étudions l'exemple des noms donnés aux enfants d'un couple « mixte », la mère, Amatourakhmane (6M), appartenant au « dos » des Ayttawari Seslem et le père, Moukhamad Abdoulahi (6L), appartenant au « dos » des Kel Eghlal. La généalogie de la page précédente permet de situer la position généalogique de chacun des personnes dont l'enfant a hérité le prénom. Le premier-né (7H) s'appelle Masil, en référence à l'ancêtre fondateur des Kel Eghlal, dont la pierre tombale a été retrouvée dans le cimetière d'In Teduq au nord de la vallée de l'Azawagh (E. Bernus, 1999). Le premier-né s'inscrit ainsi dans la droite filiation agnatique du père. Mais à cet endroit, il faut préciser que la mère de l'enfant appartient également à cette même lignée Kel Eghlal par l'intermédiaire de sa mère (5F), Mariama, demi-sœur agnatique de Moukhamad wan Khamed Almomine (5B), le grand-père paternel de Masil. Pour le premier-né, l'on a ainsi doublement privilégié la lignée des Kel Eghlal d'où la mère de Masil est également « sortie » à plusieurs reprises.

L'enfant suivant est nommé Khamed Akhmad (7I), en référence à Khamed Akhmad (6H), fils d'Abdoulkadir (5J) issu de Zeinebou (4E), fille d'Abdoulkarim (3A) qui appartient au « dos » des Kel Eghlal issu de l'ancêtre Assha (01) et de Mansouroun (4F) fils de Kanza (2B) fils de Moukhamad ag Assha (1A) et de Haïshtou (1D), fille d'Alfaruk Waw. Enfin, la mère de Mansouroun, Amintou (3B) est la fille de Busarî (2D), fils d'Akhmad (1F), frère de Haïshtou (1D). Il faut également préciser qu'Abdoulkarim est le fils d'Assahou (2A) dont la mère, Rakhmatoulla (1C) est l'une des filles d'Alfaruk Waw. Le second enfant porte donc le nom d'un aïeul issu du « dos » de son père, mais qui est à la fois issu des Kel Eghlal et des Ayttawari Seslem. Par ailleurs, la mère de Khamed Akhmad (l'actuel) porte le même nom, Amatourakhmane, que la mère (5K) de Khamed Akhmad de référence (fils d'Abdoulkadir), tandis que

le demi-frère utérin d'Amatourakhmane (l'actuelle) s'appelle également Khamed Akhmad (6B). Amatourakhmane est encore le prénom de la fille (5I) de Mansouroun et de Zeinebou, donc de la sœur d'Abdoulkadir (qui a épousé une femme portant le même nom que sa sœur). Enfin, c'est également le nom de la fille (5A) de Khamed Almomine (4D), le grand-père maternel d'Amatourakhmane (l'actuelle), tandis que la fille (7G) de sa demi-sœur utérine (qui est la sœur de Khamed Akhamd) s'appelle également Amatourakhmane.

Le troisième enfant (7J), une fille, a été nommée Mariama (fille d'Abdourakhmane), prénom porté à la fois par la grand-mère maternelle[129] (issue d'un père Kel Eghlal et d'une mère Ayttawari Seslem) et par la grand-mère paternelle appartenant au « dos » des Ayttawari Seslem (lignée d'Alfaruk Waw). L'on peut dire que ce prénom est particulièrement bien choisi, car il fait honneur aux deux grand-mères qui étaient des femmes de grand renom, tout en faisant référence à la fois aux Kel Eghlal et aux Ayttawari Seslem auxquels les parents sont rattachés par plusieurs chemins généalogiques.

Les deux fils suivants s'appellent Mokhamadoune (7K) et Khamed Ghousmane (7L). Le premier porte le nom du petit-frère d'Abdoulkadir (5H), fils de Zeinebou et de Mansouroun des Kel Eghlal. Le second renvoie au prénom du frère de Khamed Akhmad (6I), fils d'Abdoulkadir. L'on constate dans ces exemples que non seulement trois fils d'Amatourakhmane portent les noms d'aïeuls rattachés à la fois aux Kel Eghlal et aux Ayttawari Seslem, mais que ces aïeuls sont respectivement frère et fils de femmes prénommées comme la mère Amatourakhmane, elle même nommée en l'honneur d'une fille de Zeinebou, la mère et grand-mère des aïeuls Mokhamadoune, Khamed Akhmad et Khamed Ghousmane. Enfin, la fille (5A) de Khamed Almomine (4D) et de Hindoune (4A), sœur de Moukhamad, s'appelle elle-aussi Amatourakhmane.

Un autre exemple provenant de la même famille montre les correspondances entre les prénoms des enfants issus d'un couple appartenant au même « dos » des Ayttawari Seslem. Les enfants d'Asitou (6N), la sœur (de même père, même mère) d'Amatourakhmane citée ci-dessus, et de Khamed Abdoulahi (7M), son cousin parallèle patrilatéral de second degré (*əkkoz*), s'appellent, par ordre de naissance, Zeinebou, Abdourakhmane, Moukhamad et Hindoune. La première-née tient son prénom de la demi-sœur agnatique (6E) d'Asitou, issue d'un premier mariage de son père Khamed Attayoub (5L). Le même prénom a été aussi

[129]Celle-ci était encore vivante au moment de la naissance de sa petite-fille. En effet, les noms attribués peuvent aussi bien appartenir à des aïeuls vivants qu'à des défunts.

porté par la fille d'Abdoulkarim (4E) des Kel Eghlal (fils d'Assahou) qui est la sœur de Khamed Almomine, le grand-père maternel d'Asitou. Par ailleurs, cette même Zeinebou (4E) est la tante paternelle de la mère de Zeinebou (6E), première épouse (5D) de Khamed Attayoub. La première fille porte donc le nom d'une aïeule et sœur issu du même « dos » que ses parents, lequel nom est aussi celui d'une femme de renom Kel Eghlal desquels cette fille est issue à plusieurs reprises.

Le second enfant (premier fils du couple), Abdourakhmane (8B), porte le nom de son arrière grand-père paternel (4I), fils de Khamed Almokhtar (3C) issu en ligne direct d'Alfaruk Waw. Cet Abdourakhmane de référence est aussi le frère du grand-père maternel (4H) et c'est également le nom du demi-frère agnatique (6D) de sa mère, frère de Zeinebou (6E). La première-née et son frère portent ainsi les prénoms d'un couple frère-sœur des Ayttawari Seslem, demi-germains de la mère. Leur petit-frère Moukhamad (8C) tient son nom du grand-père paternel (5N), mais c'est aussi le nom de l'imam actuel (5B) qui est le demi-frère agnatique de la grand-mère maternelle (Kel Eghlal). Enfin, le nom de la dernière-née (8D), Hindoune, renvoie à la mère (4A) de l'imam actuel, donc à l'une des épouse de Khamed Almomine, qui appartient à la tribu des Daghmenna.

Dans ce second exemple, l'on a plutôt privilégié des noms du côté des Ayttawari Seslem, surtout pour le premier fils qui a hérité le nom de l'arrière grand-père paternel. Ces choix s'expliquent par le fait que les parents appartiennent tous les deux au même dos, ainsi que par le fait que le père est l'actuel chef du 8^{e} Groupe des Ayttawari Seslem, tandis que la mère est la fille du précédent chef du 8^{e} Groupe. Mais les prénoms Zeinebou et Moukhammad se retrouvent aussi du côté des Kel Eghlal desquels la mère est sortie plusieurs fois. Seul le prénom de la dernière-née semble faire exception, car celle-ci porte le nom d'une femme appartenant à une autre tribu. Ce choix s'explique par le fait qu'elle était une femme de renom et aussi l'épouse de l'imam, l'oncle maternel de la mère. Il existe d'autres noms comme celui d'Ibrahim que l'on retrouve à plusieurs reprises dans cette famille en référence à un ancêtre réputé de la tribu des Daghmenna.

Un troisième exemple, provenant toujours de la même famille, concerne les enfants de Rakhmatoulaye (6C, « dos » Kel Eghlal), la sœur de Khamed Akhmed (6B) et demi-sœur utérine d'Asitou (6N) et d'Amatourakhmane (6M). Sa première fille (7C) est issue de son premier mariage avec Ismaïl (6F), fils d'Abdoulkadir (5J) et de Mouhani (5C). Elle s'appelle Fatimatou, car c'est

une première-née, mais c'est aussi le nom de la demi-sœur agnatique du père (6G) et de la grand-mère paternelle de la mère (4B). Trois enfants sont nés ensuite d'un second mariage avec Akhmouddou (6K), le fils de l'imam actuel (et de Mariama, 5M) et petit-fère de Moukhamad Abdoulahi (6L). Ils sont prénommés Haïshtou (7E), Abdourakhmane (7F) et Amatourakhmane (7G), en référence aux mêmes aïeuls cités plus haut. Les deux premiers prénoms font référence à des ancêtres des Ayttawari Seslem (1D et 4I), ce qui s'explique par le fait que c'est le beau-père, Khamed Attayoub, qui a élevé Rakhmatoulaye en même temps que les enfants qu'il a eu avec sa mère. Par ces nominations, le grand-père maternel par alliance a sans doute voulu marquer l'appartenance de Rakhmatoulaye aux Ayttawari Seslem. Et du côté paternel, issu comme la mère du « dos » des Kel Eghlal, on l'a sans doute laissé faire, afin de ne pas marquer le rapport de force qui existe entre ces deux lignées étroitement apparentées[130]. Par ailleurs, le nom Rakhmatoulaye dérive du nom d'une des filles d'Alfaruk Waw, Rakhmatoulla (1C) et de sa grand-mère maternelle, Rakhmatou (4G). Enfin, il se trouve que Rakhmatoulaye est aussi le prénom de la petite sœur de Khamed Attayoub. La troisième fille a été prénommée Amatourakhmane comme la fille de Zeinebou tan Abdoulkarim et de Mansouroun ag Kanza. Ce prénom porté par une aïeule née de parents issus tous les d'eux d'une alliance « mixte », marque bien la double affiliation aux Kel Eghlal et aux Ayttawari Seslem. Il est le même que celui de la demi-sœur utérine de Rakhmatoulaye avec laquelle elle a grandi.

Ces exemples de nomination permettent de dégager plusieurs principes qui influent sur le choix du prénom d'un enfant. S'ils ne s'appellent pas Moukhamad ou Fatimatou, le premier fils ou la première fille héritent le plus souvent du prénom d'un aïeul ou d'une aïeule du côté du « dos » paternel. Dans les couples de parents issus d'un même « dos », les enfants suivants sont en principe également nommés en référence à des ancêtres de ce même « dos ». Mais il existe des exceptions à ce principe, suivant les situations familiales de chacun, comme on vient de le voir avec les enfants issu du second mariage de Rakhmatoulaye. Dans les couples issus d'une alliance « mixte », les prénoms correspondent très souvent aux noms d'ancêtres appartenant au « dos » paternel, tout en étant issus du côté du « dos » maternel, marquant ainsi la double appartenance aux deux « dos » qui renvoie au principe d'*əzzuwəy* valorisant les « sorties » des ancêtres des deux tribus. De plus, plusieurs lectures sont

[130]Sans oublier que Khamed Attayoub fut chef du 8^{e} Groupe.

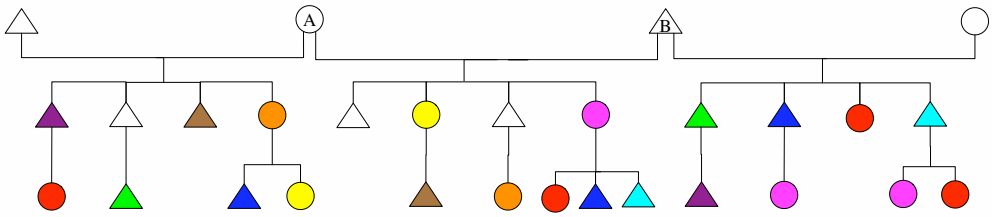

Figure 3.13 : Redistribution des noms parmi les enfants d'une fratrie

possibles. Même si l'enfant hérite explicitement, au moment du choix du prénom, le nom d'un ancêtre du « dos » paternel, les parents du « dos » maternel peuvent généralement l'identifier à (au moins) l'un des leurs. On rencontre ici le principe de la double identité paternelle et maternelle qui préside également aux modalités de transmission de la *tətsərret* : un enfant de « dos » Kel Eghlal, mais issu des Ayttawari Seslem du côté de la mère et *vice versa*, est considéré comme un Ayttawari Seslem dans le territoire de ces derniers et ne s'adressent à eux qu'en *tətsərret*. L'on peut même avancer que les modalités de choix des prénoms suivent la même logique que la transmission des identités consubstantielles par l'intermédiaire des « sorties » : elles perpétuent l'identité du « dos » paternel, tout en honorant la mémoire des ancêtres du « dos » maternel. Les prénoms provenant d'un stock réduit de noms reproduits à chaque génération, l'on trouve en fin de compte les mêmes noms du côté des Eghlal et des Ayttawari Seslem, parmi les morts comme parmi les vivants, de sorte qu'un enfant peut dans la plupart des cas être identifié à des aïeuls de l'un et de l'autre *tawšit*, quelques soient les « dos » du père et de la mère. Autrement dit, le choix du nom du septième jour participe à la transmission cognatique des identités plurielles en perpétuant *ad aeternam* la mémoire des ascendants liés entre eux par de nombreuses alliances matrimoniales conclues dans la parenté proche. Le principe de la transmission cognatique des noms peut même aboutir à ce que les noms d'une fratrie se retrouvent redistribués, comme dans un jeu de carte, parmi les cousins germains à la génération suivante (figure ci-dessus).

Cette fratrie est composée de quatre frères et sœurs issus de A (n° 5F) et B (5L) qui ont eu chacun quatre enfants d'un lit précédent. Leurs conjoints sont tous les deux décédés peu après la naissance du dernier enfant, de sorte que les enfants des premiers mariages et ceux nés du couple A et B ont grandi dans le même campement.

Compte tenu des principes sous-jacents au système de parenté et d'alliance, l'on peut avancer l'idée selon laquelle les modalités de choix des prénoms obéissent finalement, au-delà de la transmission cognatique des identités agnatiques formant la substance de deux « dos » forts étroitement imbriqués, à la logique d'une reproduction d'un ensemble de germains, réels ou classificatoires, issus des ancêtres de référence, eux-mêmes liés par alliance. Le jeu des noms aboutit également d'une manière récurrente à ce qu'un homme se marie avec une femme portant le nom d'une sœur et qu'une femme épouse un homme portant le nom d'un frère. L'on constate que la logique de parenté et d'alliance, fondée sur une logique de transmission cognatique du sang, du lait et du nom, opère symboliquement au plus proche de l'inceste frère-sœur[131].

Parmi le stock réduit des noms sans cesse recyclés, il y a en revanche des noms qui ne se transmettent pas. Ce sont ceux des ancêtres qui se trouvent en tête des lignées, comme Assha et Alfaruk, ou encore les noms des grandes figures religieuses considérées comme des saints, tels que Moukhamad al-Busarî ou Moukhamad al-Jilani. On dit que ce sont des noms trop lourds à porter, car celui qui se prénommerait ainsi devra se plier à une exigence sans mesure pour ne pas les déshonorer, tandis que les autres ne pourront lui infliger des contraintes dans l'objectif de l'éduquer[132]. Devant ces ancêtres, le respect est immense et leur mémoire se passe du recyclage de leurs noms, car ils sont sans cesse évoqués comme étant la source des identités généalogiques et consubstantielles. Ces ancêtres représentent la substance inaltérable et inaltérée, l'*alḥurma*, transmise et partagée par l'ensemble des descendants, dont aucun ne saura par conséquent porter le nom de celui qui en dispense.

[131] Ceci s'exprime également au niveau de la terminologie, assimilant toutes les catégories de cousines à des « sœurs », et au niveau des fantasmes. Nous avons rencontré des hommes nous ayons fait part de leurs expériences de mariage avec leurs cousines, « une sœur » qu'on leur a demandé de choisir parmi leurs « sœurs », et qui rêvent de rapports sexuels avec leurs sœurs réelles. On assiste parfois à des confusions, tel cet homme à qui on avait dit que sa sœur était malade pour dire que son épouse était en train d'accoucher, mais qui s'est rendu dans la ville où habitait sa sœur pour s'enquérir de son état.

[132] « Qui pourra oser demander de faire du thé à une personne portant le nom de Moukhammad al-Busarî » demande t-on pour expliquer ces nominations impensables. Nous avons un jour rendu visite à une famille habitant Akoubounou, la ville des Ayttawari Seslem, en compagnie d'un vieux Kel Eghlal. La maison voisine était occupée par un instituteur touareg originaire de l'Aïr. Il s'adressa à l'un de ces fils en l'appelait al-Busarî. Le vieux Kel Eghlal en était très gêné, puis la surprise passée, il redemanda au garçon son nom. Lorsque celui-ci lui répondit « al-Busarî », il dit « Mon Dieu, quel nom » (*Bismillahi, ikket n esəm*) !

Si les noms hérités des aïeuls ne possèdent pas une telle aura, il convient cependant de les prononcer eux aussi avec beaucoup de respect. C'est la raison pour laquelle les personnes d'origine servile, souvent nées hors mariage, ne pouvaient être nommées par des noms religieux, appartenant de surcroît aux ancêtres des maîtres, car l'esclave se situe en dehors du système de l'honneur et ne peut par conséquent porter un nom exigeant un comportement honorable de sa part et vis-à-vis de lui. Les anciens esclaves portent de ce fait des noms arabes attribués aux esclaves, comme Bilal, ou des noms typiquement touaregs, faisant par exemple référence au monde animal ou encore au jour de la semaine où la personne est née. Mais dès qu'un esclave était affranchi, il adoptait un nom musulman.

Le code de l'honneur qui régit également le code onomastique veut même que la mère de l'enfant ne prononce pas le nom de son premier enfant qui symbolise l'union entre les époux. Elle le remplacera par le nom codifié *akli-nin*, « mon esclave » ou s'y réfère comme « le fils / la fille de mon mari » (*barar / tabarart n anarag-nin* », litt, « mon voisin »). De même, une femme ne prononce pas le nom de son mari, mais dira « le père de ces enfants » (*abba n bararan win*), tandis qu'un homme nomme son épouse en l'appelant « ma tente, mon foyer » (*ehan-nin*).

Le nom officiel du septième jour est utilisé par toutes les personnes entretenant avec l'intéressé des relations de respect, c'est-à-dire par ses parents et les personnes qui sont de la même génération que les parents d'Ego, par oppositions aux personnes de même génération qui entretiennent entre-elles des rapports plus détendus. « Le premier nom est pour les parents », dit-on, « car il renvoie au secret du groupe ». De ce fait, il n'y a pas lieu de le crier sur la place publique le jour de la nomination, mais il convient de le murmurer seulement à voix basse[133]. Par pudeur, personne parmi les invités ne demande le nom du nouveau-né, même si le nom semble être la principale raison d'être de la cérémonie d'*ismawan*.

[133]En milieu urbain où les Touaregs adoptent progressivement les rites de naissance des populations sédentaires voisines (cf. chapitre 5), nous avons assisté à des nominations où un forgeron ou un homme de l'assistance avait crié le nom de l'enfant à haute voix, comme cela se fait chez les Hausas. Cette manière était jugée honteuse et l'une de ses personnes s'est fait rappeler à l'ordre en disant qu'il n'y avait pas lieu de crier le nom de l'enfant qui ne concernait que ses parents.

3.4.2 Surnoms et sobriquets

Le petit nom utilisé dans l'intimité familiale

Parallèlement à ce premier nom officiel, l'enfant reçoit assez rapidement un petit nom (*əsamadaq*) de la part de ses parents proches, c'est-à-dire par sa mère, un grand frère ou une grande sœur. Ce nom naît souvent au cours des échanges de tendresse entre la mère et l'enfant. De ce fait, on qualifie ce nom aussi de « nom d'affection », *esəm n əsəmməllu* dont un exemple célèbre est celui de l'imam Assahou. Ce nom signifie « petite chose bonne », « douce » en *tətsərret*, ce qui laisse supposer que ce fut sa mère des Ayttawari Seslem qui le lui donna. En *təmajaq*, il correspond à Ema (au masculin) et à Temat (au féminin), noms donnés souvent au dernier-né et à la dernière-née. Ces noms d'*əsəmməllu* permettent également aux proches parents de s'adresser aux petits enfants dans un langage affectif qui ne conviendrait pas aux noms hérités des ancêtres.

Une personne doit souvent son surnom aussi à un grand frère ou à une grande sœur qui babillent le nom de l'enfant, en imitant les adultes, jusqu'à lui donner une autre consonance. Autrement dit, c'est un nom résultant souvent de la déformation du premier, parfois à l'initiative d'un enfant qui a du mal à prononcer le nom officiel. Ainsi, Fatimatou devient Fafa, Mariama devient Alama ou Abdoulahi devient Abela. De la même manière, un petit enfant peut donner un second surnom à son père ou à sa mère adulte, en déformant les termes d'adresse comme « papa » (*abba*) qui devient Bouha, par exemple. Enfin, le surnom peut aussi être lié à un trait de caractère de l'enfant, comme par exemple le surnom Tekka donné à un enfant particulièrement mobile. En effet, Tekka dérive de la question « *ma təkka* » qui signifie « où va-t-elle ? »

Le petit nom est en principe utilisé seulement dans la famille restreinte, par les frères et sœurs et les cousins proches, mais aussi par certains parents des générations contiguës, quand on se retrouve dans l'intimité familiale. En « public », c'est-à-dire devant des alliés ou des personnes appartenant à d'autres tribus, l'on utilise le prénom officiel. Il en est de même pour toute personne extérieure qui ne fait pas partie de la famille. Le surnom marque l'individualité de la personne qui n'est pas la simple réplique d'un ancêtre, mais aussi le fruit d'une alliance particulière, conclue entre proches parents dans le cercle de la parenté cognatique et porteuse d'un destin individuel reçu quarante jours après la conception. En même temps, son usage privé en fait une marque de proximité et d'intimité qui n'est pas partagée avec n'importe quel membre de la société. En ce sens, c'est un nom de l'intérieur. Par opposition, le nom du

septième jour renvoie à la personne en tant qu'être collectif, membre intégrant d'une histoire familiale et généalogique spécifique.

Des surnoms utilisés par la communauté

Néanmoins, il arrive que certains surnoms traversent les frontières du cercle familial et deviennent si populaires qu'ils prennent quasiment le statut d'un nom officiel. Deux cas célèbres concernent le surnom de l'ancêtre de référence Assha, de son premier nom Moukhammad Alkhassane, et l'imam Assahou des Kel Eghlal dont le nom du septième jour est Moukhammad. Le cas d'Assahou s'expliquerait par le fait qu'il fut élevé par sa mère en milieu Ayttawari Seslem, car son père est décédé peu après sa naissance. Mais si l'on regarde les autres cas où le surnom est devenu si populaire qu'il vient à supplanter le nom du septième jour, on constate qu'il s'agit toujours d'un grand personnage public, souvent un homme investi d'un titre politique, un imam, un ancêtre de référence ou une personne issue de deux lignées de chefs de fédérations de tribus. Ces personnes endossent des responsabilités importantes dans la communauté élargie, jouissent d'un grand prestige et possèdent beaucoup de *sarhaw*, de sorte qu'elles deviennent accessible à tous de même que leurs surnoms. En même temps, ces personnes sont des personnes « chères » et « fortes » sur le plan de leur identité consubstantielle, possédant de nombreux *iẓorwan* avec différentes tribus de rangs sociaux divers. Incarnant le corps de la société, ce type de personne représente ses membres qui l'appellent de leurs petits noms de famille dont ils sont les protégés[134].

En revanche, nous n'avons pas noté d'exemples où le petit nom d'une grande femme ait traversé les frontières de l'intérieur au point de devenir un nom officiel retenu comme tel par la mémoire généalogique. Pouvant jouir d'un prestige équivalent à celui d'un grand homme, mais appartenant au sacré, les femmes relèvent à l'opposé des hommes du domaine de l' « inaccessible », dont on ne saura s'approprier le surnom qui est le support de l'intimité familiale. Du côté des femmes, l'on observe au contraire que c'est la communauté extérieure à la famille qui lui attribue un surnom, différent du petit nom utilisé dans le cercle familial. Ce nom est souvent un nom de louange chanté par les poètes, comme celui de Madel signifiant « la voie lactée », attribué à la fille de l'imam

[134]Lorsqu'une personne souhaite solliciter un parent proche d'un des ces personnages publics, il lui demande les nouvelles de ce dernier en l'appelant par son surnom. Il signifie par-là qu'il est proche de cette personne et donne ainsi plus de poids à sa requête.

Khamed Almomine, demi-sœur de l'imam Moukhamad. Telle la voie lactée que l'on appelle encore « la route de la Mecque » chez les Inesleman, Madel fut une femme rayonnante, une femme de grand renom qui ne cessa d'être sollicitée par les femmes au cours des rites de passage, afin de recevoir ses bénédictions et d'hériter de son *sarhaw* et de son *alḥurma* (cf. chapitre 4). Contrairement aux grands hommes dont le surnom s'étend de l'intérieur jusqu'à l'extérieur, c'est l'extérieur qui va vers l'intérieur en attribuant un surnom aux grandes femmes.

Le sobriquet de plaisanterie

Il existe enfin des sobriquets forgés par les cousins et les cousines à plaisanterie (*təbbubəza*), c'est-à-dire les cousins croisés qui sont souvent des beaux-frères et des belles-sœurs. Contrairement au nom du septième jour et aux surnoms familiaux et communautaires qui demeurent, ces sobriquets sont plus ou moins durables, plus ou moins connus. Ils indexent les défauts de l'individu ou certaines caractéristiques cachées. En témoigne, par exemple, le nom de Zegerzeger qui dérive du verbe « circuler la nuit », donné à un homme connu pour rendre de fréquentes visites nocturnes aux femmes. Les aventures amoureuses donnent souvent lieu à des plaisanteries et deux cousins qui partagent une même femme peuvent s'inventer un nom identique, comme celui de Tanaga (« celle de la puisette »), désignant probablement un événement particulier qui rappelle l'objet de la conquête. On dit de deux personnes qui s'interpellent ainsi par le même surnom qu'« ils font le nom » (*igan esəm*).

Certains noms comme celui d'Emeskel signifiant le « fou » relèvent de plaisanteries plus codifiées, car les cousins à plaisanterie se traitent mutuellement de « fous » et de « folles ». Ce sont eux également qui révèlent au public certains *iẓorwan* qu'un cousin possède avec une famille d'origine servile ou avec une tribu connue pour ses tares, comme « avoir peur des chiens », métaphore pour dire qu'il s'agit de guerriers pas très vaillants. Le sobriquet de plaisanterie représente l'autre versant de l'identité transmise par l'intermédiaire des *iẓorwan*, celui qui souligne non pas l'idéal communautaire comme le font les surnoms évoqués précédemment, mais l'aspect hiérarchique de la parenté.

En résumé, l'analyse des modalités d'attribution des noms du septième jours, des surnoms et des sobriquets montre que le code onomastique obéit chez les Inesleman aux mêmes principes qui régissent la construction des identités individuelles et collectives, agnatiques et cognatiques, verticales et horizontales, égalitaires et hiérarchiques, matérielles et spirituelles. Enfin, la dif-

férence qui existe entre l'usage des surnoms familiaux masculins et féminins renvoient aux relations différentes qu'entretiennent les hommes et les femmes avec le domaine de l'intérieur et de l'extérieur. Dans le chapitre suivant, dédié aux soins et aux rites autour de l'accouchée, nous allons essayer de cerner davantage ces différentes relations et d'illustrer les fondements symboliques de ce système de parenté et d'alliance par le biais des articulations du masculin et féminin sur le plan rituel.