4

« Des femmes qui font le poids »

Soins et rites autour de l'accouchée et de la réclusion post-partum

Chez nous, tout tourne en fait autour de la même affaire :
comment mettre ensemble un homme et une femme et comment les séparer

Parole d'un homme des Kel Eghlal, Abalak

4.1 La réclusion post-natale : lectures anthropologiques

4.1.1 La réclusion post-partum comme rite de passage universel

Les anthropologues et historiens de la petite enfance qui se sont intéressés aux traitements réservés à l'accouchée ont généralement constaté le fait que de nombreuses sociétés à travers le monde imposent à celle-ci une période de réclusion post-partum allant de quelques jours à plusieurs semaines, voire plusieurs mois. Sur le plan formel, les anthropologues situent la réclusion de l'accouchée dans le cadre des rites de passage identifiés par A. van Gennep (1909). Au sein de cette théorie, elle correspond à la phase liminale, tandis que les rites relatifs à l'entrée et à la sortie de cette période de réclusion renvoient aux phases de séparation, puis d'agrégation de l'accouchée à sa communauté. Les représentations de la fragilité de la mère et de son nouveau-né, particulièrement visés en ce temps par des entités menaçantes du monde surnaturel, renvoient, au-delà des dangers physiques réels liés à l'enfantement, à cette mort symbolique qui caractérise les individus en état liminal. Par l'intermédiaire de ces rites de passage que sont la réclusion et les relevailles, la femme se voit attribuer son nouveau statut de mère et par là souvent aussi son véritable statut de femme.

Sur le plan des faits rituels, les chercheurs relèvent le plus souvent deux significations. Premièrement, cette période correspond au temps de repos de la jeune mère, momentanément dispensée des tâches ménagères et des travaux

quotidiens. Ensuite, ce temps d'isolement renvoie à l'état de souillure dans lequel est censée se trouver l'accouchée, notamment en raison de l'évacuation des produits de la naissance, placenta, liquide amniotique, et surtout, sang lochial. La réclusion post-natale est vue dans ce contexte comme une réparation de ces souillures (S. Lallemand, 1997 : 34)[1], culminant le jour des relevailles avec divers rites de purification. Ces rites mettant en corollaire un terme à un ensemble d'interdits ou de restrictions, alimentaires, sexuelles et vestimentaires, auxquels la jeune mère était astreinte durant la réclusion post-natale. L'argument du repos et celui des souillures vont généralement ensemble, car la dispense des tâches quotidiennes résulte le plus souvent de ces interdits, par exemple celui de préparer la nourriture pour l'époux et père du nouveau-né. Le repos et la souillure renvoient donc à une double lecture de la réclusion post-natale selon laquelle l'accouchée est à la fois un être fragile qu'il faut protéger et un être impur et dangereux qu'il faut tenir à l'écart de la communauté, en particulier à l'écart des hommes.

À travers cette double lecture transparaît selon une interprétation largement partagée un même dessein : assurer la pérennité de la société en assurant à la fois la vie de la mère et donc la survie de l'enfant, puis en préservant la société des dangers et désordres émanant des femmes en état d'impureté. Dans beaucoup de sociétés, ces dangers se traduisent par des représentations de l'ordre de la contamination engendrant toutes sortes de maux, comme la maladie, l'infortune ou l'impuissance.

4.1.2 Réclusion post-natale et domination masculine

Ces représentations et pratiques liées à la réclusion post-partum participent à ce que F. Héritier nomme le contrôle par les hommes du pouvoir de fécondité des femmes et qui fonde selon elle, *la* différence entre les sexes :

« Ce n'est pas le sexe mais la fécondité qui fait la différence réelle entre le masculin et le féminin, et la domination masculine, (...), est fondamentalement le contrôle, l'appropriation de la fécondité de la femme, au moment où celle-ci est féconde (F. Héritier, 1996 : 230).

Dans son dernier ouvrage consacré à la question de la différence des sexes, F. Héritier (2002 : 22-23) franchit encore « un pas de plus » en disant que la valence différentielle des sexes ne trouve pas simplement son fondement dans le pouvoir de procréation des femmes, mais surtout dans leur capacité exorbitante

[1]Voir aussi P. Erny (1984 : 129-129-132) et M.-F. Morel, C. Rollet, 2001 : 50-53.

de produire non seulement des filles, mais aussi des fils, c'est-à-dire de produire non seulement de l'identique, mais aussi du différent. Par conséquent, « pour se reproduire à l'identique, l'homme est obligé de passer par un corps de femme », d'où la nécessité de dominer la femme, afin de pallier cette incapacité inscrite dans l'ordre de la reproduction humaine.

L'auteur affirme que l'appropriation masculine de cette capacité scandaleuse passe depuis l'aube de l'humanité par « l'appropriation de femmes elles-mêmes ou des produits de leur fécondité, répartition des femmes entre les hommes » (1996 : 230). S'y ajoute la division sexuelle des tâches induite par la mobilité réduite des femmes enceintes et allaitantes. Selon F. Héritier ce sont ces deux réalités, le « contrôle social de la fécondité des femmes et la division du travail entre les sexes (qui) sont vraisemblablement les deux pivots de l'inégalité sexuelle » (*op. cit* p. 231). L'anthropologue poursuit ce raisonnement en essayant de définir les mécanismes qui font de cette inégalité un rapport valorisé de domination. Selon elle, c'est la nécessité de l'échange de femmes et de leur pouvoir de fécondité, autrement dit la loi fondamentale et positive de l'exogamie comme corollaire de l'interdit de l'inceste, afin de prévenir la disparition du groupe de parenté replié, le cas échéant, sur lui-même, qui fonde ce rapport de domination. Cette appropriation finalement vitale du pouvoir de fécondité des femmes s'accompagne du confinement des femmes dans le rôle de mère, qui peut aussi se matérialiser dans le culte de la Mère idéalisée au point de devenir une divinité, à travers le thème de la déesse Mère notamment. À l'autre extrême de cette vision, l'on peut citer la fameuse phrase de Mary Douglas (1985 : 96) disant que « chaque menstruation est un être humain raté ».

Dans cette perspective théorique, dont nous n'avons rappelé ici que les grandes lignes, la réclusion qui fait suite à la naissance apparaît comme un temps privilégié pour légitimer, exercer et réactualiser ce contrôle du pouvoir de fécondité des femmes par les hommes.

Dans la société touarègue cependant, la question des dangers de la naissance semble se poser en des termes différents. Bien qu'on y relève une série de traits que l'on retrouve dans la plupart des autres cultures, comme l'isolement de l'accouchée, des restrictions diverses, ainsi que des soins spécifiques au corps, le sens de ces pratiques semble relever du même ordre inversé des genres déjà observé dans le chapitre précédent. En effet, nous avions constaté lors de l'analyse d'un certain nombre de représentations et de pratiques autour de la procréation et de la grossesse, que les Touaregs placent invariablement la

femme du côté de la vie, tandis que le déséquilibre sur le plan de la procréation relève plutôt de la responsabilité, directe ou indirecte, de l'homme. Nous allons voir dans ce chapitre que cet ordre inversé des genres se retrouve également au cœur des rites et gestes déployés à l'occasion de la période post-partum. Qu'en est-il dans cette perspective du sens de la réclusion post-partum chez les Touaregs ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre en analysant les représentations et pratiques relatives à la période post-partum dans le cadre plus large des rites de passage féminins auxquels elles renvoient. Afin de mieux en souligner les spécificités, nous partirons, pour chaque élément constitutif de la réclusion post-partum, des traits communs que les anthropologues ont pu relever dans différentes cultures en général, et au sein des sociétés musulmanes ou méditerranéennes en particulier.

4.2 Les dangers de la naissance : isolement de l'accouchée ou mise à l'écart des hommes ?

4.2.1 Retraites féminines et le statut du sang

Le temps de la réclusion

Le premier de ces éléments récurrents concerne le temps normatif de la réclusion fixé dans nombre de sociétés musulmanes à une durée de quarante jours. Nous retrouvons cette tradition de la quarantaine, ainsi que les rites qui lui sont associés à son terme, dans le monde sémite, aussi bien chez les juifs qu'en terre d'islam, comme l'a montré F. Aubaile-Sallenave (1999) :

> « Ces rituels ne se rattachent à aucune règle ou tradition religieuse orthodoxe islamique et sont associés, dans l'esprit populaire, aux relevailles des femmes qui ont lieu quarante jours après l'accouchement et à la sortie de l'enfant. L'islam ne reconnaît en fait à l'enfance que la fête du septième jour et la circoncision. On retrouve là, en revanche, une tradition orientale que les textes du Lévitique[2] ont reprise et qui est strictement appliquée par les juifs, enjoignant aux accouchées une

[2] « L'Éternel parla à Moïse et dit : Convoque les enfants d'Israël et dis : Lorsqu'une femme deviendra enceinte et enfantera un mâle, elle sera impure pendant sept jours ; elle sera impure comme au temps de son indisposition menstruelle. Le huitième jour l'enfant sera circoncis. Elle restera encore trente-trois jours à se purifier de son sang, elle ne touchera aucune chose sainte. Lorsque les jours de sa purification seront accomplis, elle apportera au prêtre, à l'entrée de la tente, un agneau d'un an pour holocauste ou une tourterelle pour le sacrifice d'expiation. Le prêtre les sacrifiera devant l'Éternel, et fera pour elle l'expiation ; elle

> réclusion de quarante jours, suivie d'une purification par un bain et la présentation de l'enfant mâle au temple. Les Romains l'ont empruntée aux juifs qui l'ont aussi transmise aux chrétiens d'Occident, de même que les Byzantins l'ont transmise aux Turcs » (*op. cit.*, p. 148).

Nous avons déjà rencontré la symbolique du chiffre quarante, associée depuis l'Antiquité aux seuils fondamentaux de la vie et de la mort. Chez les Touaregs, cette temporalité se retrouve sur le plan de la gestation de l'enfant qui reçoit son destin à quarante jours, puis débute sa formation corporelle à partir du caillot de sang qui va se différencier progressivement jusqu'à l'attribution de sa première âme au terme de trois fois quarante jours. Après la naissance, le sang lochial est lui aussi censé s'écouler du corps de l'accouchée pendant une durée de quarante jours, d'où le nom donné à la période post-partum, *amẓor*, désignant à la fois l'accouchement et le sang lochial.

Nous avons vu également que chez les Inesleman de l'Azawagh, ce moment précis n'est pas fixé au terme de quarante jours mais s'inscrit dans une durée de deux mois. Les femmes touarègues de la région d'In Gall l'observent pendant trois mois, tandis que les femmes Inesleman de la *tawšit* des Issherifan attendent même jusqu'à six mois avant de rejoindre de nouveau leurs maris. Si la durée de deux mois renvoie à une recommandation de la Rîsala, la raison principale de ces périodes de réclusion prolongées résident selon nos interlocutrices dans la nécessité de ménager la parturiente, afin de préserver son équilibre génésique, dont nous avons déjà parlé à plusieurs reprises : « Après un accouchement, il faut que la femme arrange son dos » (*dəffər amẓor, ihor ad təknu tanṭut aruru-net*).

Dans cette perspective, il est tangible que cette nécessité est d'autant plus impérative que la femme a eu un accouchement difficile, a fait une fausse couche ou a donné naissance à un mort-né. Autrement dit, quand l'équilibre génésique a été troublé pour diverses raisons. Dans ces cas, la période de réclusion est très souvent prolongée au-delà de deux mois chez les Inesleman de l'Azawagh, alors que pour un accouchement normal, ce délai est jugé suffisant pour maintenir l'équilibre. Si nous retrouvons ici l'idée du repos indispensable à la parturiente, afin d'assurer sa survie et par conséquent celle de l'enfant, le fait d'accorder ce temps de repos, prolongé de surcroît, même en cas d'échec procréatif, témoigne encore une fois de l'égard que la société touarègue a vis-à-vis de la femme en

---

sera purifiée du flux de son sang. Telle est la loi pour une femme qui enfante. » (Lévitique, cité d'après P. Erny, 1984 : 127).

général et des accouchées en particulier. En aucun cas, la femme dont la grossesse n'aboutit pas à un « heureux événement » n'est stigmatisée ou considérée comme une porteuse de mort ou de malheur, mais elle est au contraire encore plus choyée, afin de préserver son intégrité physiologique et psychique.

Le lieu de la réclusion

L'une des conditions *sine qua non* pour que l'accouchée puisse « arranger son dos » est de lui permettre de se retirer du monde à l'abri de la tente où elle donne naissance à son enfant. Le fait que la femme accouche et passe l'intégralité de sa réclusion au cœur de l'espace domestique représente une seconde spécificité du post-partum chez les Touaregs. En effet, l'accouchement et la réclusion post-partum se déroulent dans la majorité des sociétés dans un lieu écarté de l'espace domestique en raison de la souillure native[3]. Chez les Touaregs de l'Azawagh, au contraire, la parturiente s'installe non seulement au cœur de l'espace domestique, mais la tente devient même, le temps de la naissance, un espace exclusivement féminin, exempt de toute présence d'hommes qui restent en dernière analyse assimilés à des hôtes chez les Touaregs (H. Claudot-Hawad, 1996a ; D. Casajus, 1987). La structure bipartite de la tente, en temps ordinaire divisée en une moitié nord masculine et une moitié sud féminine, s'efface et la femme s'installe dans la partie nord, afin de pouvoir tourner le dos aux génies et porter son regard du côté sud considéré comme le côté bénéfique[4].

Le fait que le lieu de la naissance se situe au cœur de l'espace domestique renvoie au statut particulier du sang lochial, ainsi qu'à celui du sang menstruel, car chez les Touaregs, ces deux substances féminines ne sont considérées ni comme polluantes et dangereuses, ni comme une preuve de l'infériorité naturelle des femmes, contrairement à de nombreux systèmes de pensée, par

[3]Voir à ce sujet M.-F. Morel et C. Rollet, 2001. Les auteurs soulignent qu'afin de limiter la souillure, la femme accouche dans la majorité des sociétés dans un lieu à part (case ou aire d'accouchement), voire au dehors de l'espace habité (forêt, brousse). Si la femme accouche à l'intérieur de l'espace domestique, elle le fait le plus souvent dans un lieu écarté (étable ou autre annexe utilitaire), et ce quel que soit le lieu de la naissance (dans la maison conjugale, chez les parents de la femme ou chez les beaux-parents).

[4]Nous retrouvons dans cette structure bipartite de la tente l'association de la femme à la culture et de l'homme à la nature.

exemple celui de la tradition aristotélicienne[5]. En témoigne déjà l'origine du sang menstruel regardé comme le résultat d'une transformation de la semence féminine en l'absence d'une fécondation. Le cas échéant, il se mue en sang nourricier intra-utérin, puis en lait, tandis que le sang lochial est considéré comme le surplus de la réserve de sang intra-utérin non consommé. Le sperme masculin, en revanche, ne se transforme en sang de ressemblance qu'en combinaison avec la semence féminine. Il ne joue pas de rôle nourricier *in utero* et participe, selon une théorie physiologique du lait qui se réfère au principe islamique du « lait de l'étalon », seulement au processus de la lactation. Bien que les deux substances féminine et masculine de la génération soient ici toutes les deux produites dans le dos et vraisemblablement à partir de la moelle épinière, elles se distinguent donc par leur faculté de transformation et leur valeur nourricière[6].

Cette non-capacité de la semence masculine à se transformer sans combinaison avec la semence féminine semble être au fondement de la pratique sacrificielle masculine[7]. Chez les Touaregs de l'Azawagh, le jeune garçon touareg commence son apprentissage de l'égorgement des animaux à partir de sa circoncision qui a lieu au plus tard vers l'âge de sept ans. On la nomme *amənkəd* et elle a en principe lieu sous l'arbre où les hommes pratiquent l'abattage rituel des animaux. Par ailleurs, l'acte de la circoncision d'un petit garçon et l'égorgement d'un animal se ressemblent étrangement quand on les observe de loin. Du reste, les femmes présentes dans le campement demandent souvent au terme de l'opération « Alors, l'enfant a-t-il été égorgé ? » (*barar igzam*). À

[5]Rappelons qu'Aristote considère que la nature froide de la femme l'empêche de retenir complètement le sang — d'où les règles — et de le transformer en sperme, substance parfaite car porteuse de vie, de souffle, de forme et de pensée (F. Héritier, 2002 : 49-51).

[6]On peut penser que l'idée que le sang nourricier *in utero* provient partiellement de la nourriture provenant du mari est une autre manière d'introduire le mari là où la mécanique des substances de la génération l'exclut. Peut-être que nous sommes là aussi face à un processus de changement sur le plan du fondement symbolique des identités corporelles, se rapprochant peut-être à terme de la vision agnatique de la parenté plus conforme à l'islam. Rappelons aussi que la fonction nourricière du sperme dans la lactation n'est évoquée que par des femmes particulièrement instruites en matière de religion et qu'un certain nombre de représentations n'étayent pas ce lien de causalité (les rapports sexuels ne sont pas encouragés pour favoriser la lactation, les rapports sexuels avec d'autres hommes ne mettent pas en danger l'enfant au sein).

[7]Nous développerons ces questions dans le sous-chapitre 5.2. consacré aux pratiques sacrificielles.

partir de ce moment, l'enfant commence à égorger du petit gibier, lapins ou oiseaux, mais pas encore d'ovins ou de caprins. L'abattage rituel est en effet réservé au jeune adolescent à partir du moment où il commence la pratique de la prière, qui coïncide avec le moment où il a ses premières pollutions nocturnes, appelées en touareg par le terme plus poétique de « rêve » (*targət*)[8]. Autrement dit, un garçon commence à faire couler rituellement du sang à partir du moment où il produit du sperme, tandis que la jeune femme voit ses règles apparaître quand elle aussi produit de la semence. Quelle signification peut-on tirer de ce rapprochement entre le sang menstruel et le sang sacrificiel ?

Les divers rapports qui existent entre la menstruation des femmes et les pratiques de mises à mort (chasse, guerre) réservées aux hommes ont été étudiés par de nombreux anthropologues. F. Héritier (1984–1985) souligne une différence fondamentale qui réside dans le fait que la menstruation apparaît comme un processus naturel subi chez la femme, tandis que l'écoulement de sang par la chasse ou la guerre relève d'une volonté maîtrisée chez l'homme. C'est dans cette différence entre le subi et le choisi, qui renvoie aussi à l'opposition entre le passif et l'actif, que se fonde là encore la domination masculine et l'infériorité « naturelle » des femmes.

Dans ses travaux sur l'éducation et les conceptualisations du chaud et du froid, C. Figueiredo-Biton (2001 ; 2003) reprend cette argumentation à propos du sang menstruel et du sang sacrificiel chez les Touaregs de l'Adagh et de la Boucle du Niger. En analysant les représentations relatives à l'équilibre thermique du corps et à la maîtrise des processus émotionnels, elle montre que l'écoulement du sang menstruel, qualifié comme tout sang de « chaud », permet à la femme d'évacuer l'excès de chaleur correspondant aux émotions passionnelles refoulées (peur, colère, révolte, jalousie, envie etc.). Autrement dit, ce n'est pas la nature chaude du sang qui met la femme dans un état chaud, mais le sang est tributaire de son état émotionnel. L'écoulement du sang menstruel ne renvoie pas à un ordre biologique indépendant, mais traduit la capacité des femmes à éliminer du chaud, à se refroidir pour rétablir et maintenir l'équilibre de l'être et du corps. Par conséquent, la menstruation n'est pas vécue comme un processus naturel subi, mais au contraire comme un don qui s'inscrit dans la nature « froide » de la femme et qui exprime sur le

[8]L'expression *iwar-tu əẓum*, litt. « le jeûne est sur lui » en est un synonyme, car le jeune garçon commence également à observer le jeûne du Ramadan à partir de ce moment là. De même la version féminine, *iwar-tat əẓum*, désigne les premières règles.

plan physiologique la capacité, acquise au moyen de l'éducation féminine, de la maîtrise de soi.

L'homme en revanche ne dispose pas de cette faculté d'éliminer du chaud au moyen d'un écoulement du sang et doit de ce fait recourir à un procédé artificiel pour se refroidir, notamment en faisant couler du sang par le biais du sacrifice animal. En reprenant le point de vue original qu'ont les Touaregs sur cette question, C. Figueiredo-Biton propose donc une perspective d'analyse inversée selon laquelle l'absence de règles et le recours à l'artifice ne sont pas vécus comme un avantage qu'ont les hommes sur les femmes, mais comme le signe d'une incapacité « naturelle» du côté des hommes à faire couler du sang de leur corps comme le font les femmes au moment des menstrues. Chez les Touaregs de l'Azawagh — chez qui nous n'avons pas analysé les substances du corps sous l'angle de leur statut thermique, mais dont on peut penser qu'elles répondent à une logique similaire[9] — la pratique sacrificielle masculine semble bien se fonder sur cette incapacité des hommes à transformer seuls le sperme en sang[10].

[9]Chez les Touaregs de l'Azawagh, il existe une même association de la femme plutôt au froid et des hommes plutôt au chaud, ainsi qu'une même idée de la complémentarité des contraires. Il serait certainement possible d'analyser les substances de la génération sous cette angle, mais la classification en chaud et en froid ne s'exprime pas d'une manière aussi systématique chez les Touaregs de l'Azawagh que chez les Touaregs où a travaillé C. Figueiredo-Biton. Chez ces derniers, ces conceptualisations ne se limitent pas au domaine de la médecine, mais semblent traverser, même au niveau du discours, l'ensemble des champs sociaux et symboliques. Cependant nous sommes convaincue que les structures classificatoires sous-jacentes sont les mêmes dans la société touarègue, mais que celles-ci s'expriment de multiples façons, mettant l'accent sur l'un ou l'autre de ces aspects selon les régions.

[10]Nous ne sommes pas ici dans une problématique de type aristotélicienne considérant le sperme comme l'ultime substance parfaite grâce à la chaleur masculine, tandis que la femme est tout au plus capable de transformer son sang en lait en raison de sa nature froide. Il serait intéressant de comparer les représentations des Touaregs de l'Azawagh avec celles des Touaregs du Mali à propos des statuts thermiques des semences féminines et masculines, mais les données nous manquent pour le moment. Étant donné le rapport étroit qu'entretiennent les processus de transformation des substances du corps avec les capacités ou non de réchauffement / refroidissement des hommes et des femmes, on peut se demander quelles valeurs thermiques sont à l'œuvre dans la transformation de la semence féminine en sang menstruel / nourricier et en lait et qui font apparemment défaut chez l'homme. On peut également se demander dans quelle mesure la capacité de refroidir intervient, à l'inverse des théories valorisant la capacité masculine à produire de la chaleur en quantité suffisante, dans les processus vitaux chez les Touaregs. Compte tenu par exemple de la représentation de la

Si la finalité, en terme d'équilibre thermique et émotionnel, de l'écoulement sanguin est le même côté féminin et masculin, C. Figueiredo-Biton souligne cependant qu'il existe une différence fondamentale entre le sang menstruel et le sang sacrificiel, car le premier n'est pas porteur d'un principe de vie, tandis que le sang animal véhicule l'âme de l'animal qui en fait un sang impur, dangereux et polluant. Sans entrer dans le détail de cette argumentation du pur et de l'impur en rapport avec l'âme[11], on retrouve chez les Touaregs de l'Azawagh la même considération : le sang animal représente une substance souillante qu'il faut tenir à l'écart de l'espace domestique. En revanche, contrairement aux Touaregs de l'Ouest, le sang de la circoncision, comme le prépuce lui-même, sont assimilés chez les Inesleman au sang animal et sont de ce fait traités comme tel, c'est-à-dire tenus à distance de la tente et enterrés à la lisière entre l'espace domestiqué et l'*əssuf*.

Géographie des déchets corporels

Le traitement du sang féminin (sang menstruel et lochial) enfoui près d'un arbre à proximité de la tente[12], comme le placenta et le cordon ombilical, afin d'éviter que l'endroit ne soit piétiné, s'oppose donc à celui du sang masculin et animal. Ces traitements différents participent d'une projection différente des corps féminin et masculin dans l'espace à travers les déchets corporels. D'une manière générale, l'on observe que les substances émanant du corps féminin terminent leur parcours soit à l'intérieur de la tente, soit au sein de l'espace domestiqué, tandis que les substances masculines sont reléguées à l'extérieur de cet espace, c'est-à-dire à l'*əssuf*. Concernant l'urine, par exemple, les femmes de l'Azawagh ne quittaient autrefois guère la tente, mais urinaient dans un « pot

matrice comme un milieu frais, qui renvoie à la tente et au domaine de l'intérieur associé au froid et au féminin, par opposition à l'extérieur chaud et masculin, nous sommes tentée d'avancer que les Touaregs adoptent là encore une perspective inversée. Autrement dit, pour assurer la vie, il faut certainement un équilibre entre le chaud et le froid et la rencontre de deux substances masculine et féminine, mais sous l'égide d'un abri qui garantit un milieu frais.

[11]Il faut néanmoins souligner ici que l'écoulement de sang masculin par l'intermédiaire de la guerre et celui des femmes au moment de l'accouchement ont statut équivalent en islam et chez les Touaregs, car aussi bien l'homme mort au combat que la femme morte en couche vont au Paradis.

[12]Nous avons vu qu'il en est de même pour les fœtus morts durant les six premiers mois de gestation, lorsqu'il est encore inanimé ou n'a reçu que la première âme au sein du ventre maternel.

de chambre » en bois (*abagez*) vidé par une domestique à une distance relativement faible de la tente[13]. On peut encore observer cet usage chez certaines vieilles femmes aujourd'hui sédentarisées à Abalak et chez certaines accouchées au moment de la réclusion post-partum. Les hommes sont en revanche tenus de se soulager à l'extérieur du campement. Ne pas respecter cette distance est considérée par les Touaregs comme un *alɣar*, c'est-à-dire un manquement de respect envers les femmes. Le sort réservé aux cheveux est également différent selon qu'ils proviennent d'une femme ou d'un homme. Les cheveux tombés (*šiweren*) lors des soins à la chevelure féminine sont le plus souvent enroulés autour d'un doigt, puis coincés entre le sommier et les traverses du lit. Nous avons vu qu'il en est de même pour les cheveux coupés lors de la nomination et le cordon ombilical séché. En somme, les cheveux féminins ou féminisés, parce qu'ils ont poussés dans l'utérus, disparaissent dans une sorte d'entre-deux symbolisé par le lit qui occupe une position médiane à l'intérieur de la tente, entre le sol et le vélum. Les cheveux coupés d'un homme sont par contre déposés dans un arbre à l'extérieur de l'espace domestique.

Les crachats féminins finissent sans gêne sur le sol de la tente, tandis que ceux des hommes sont évacués plus discrètement à l'extérieur du foyer[14]. En matière de déchets corporels, seuls les ongles des hommes peuvent être enterrés dans la tente[15]. Enfin, en ce qui concerne les excréments, fortement tabouisés chez les Touaregs (J. Drouin, 1987), ils doivent être indistinctement évacués à l'extérieur de l'espace domestique, à l'exception du méconium de l'enfant. Provenant du sang nourricier intra-utérin, celui-ci n'est pas considéré comme impur et est conservé durant sept jours sous le lit de l'accouchée, puis enterré dans l'espace domestiqué, afin que les génies ne puissent pas avoir d'emprise sur le nouveau-né. Le tableau suivant tente de schématiser ce traitement des différents déchets corporels en suivant la trame des oppositions masculine / féminine, intérieur / extérieur, haut / bas et en hiérarchisant les espaces, de la tente à l'*əssuf* en passant par l'espace domestiqué. Il inclut également les

[13]Rappelons aussi le pouvoir neutralisant de l'urine de femme (rituel dit *tabagez*, féminin du terme *abagez*, pot de chambre) face aux pouvoirs néfastes comme le *tagaršak*.

[14]Notons qu'avec le relâchement du port du voile masculin, l'on voit aujourd'hui de plus en plus d'hommes cracher à l'intérieur des tentes ou des maisons.

[15]Une observation plus fine permettrait peut-être de faire une distinction même au sein de la tente. En effet, l'on peut se demander si l'homme enterre ses ongles plutôt dans la partie nord qui lui est réservée, tandis que la femme les enfouit dans la partie sud.

produits animaux non utilisés et les restes d'opérations d'ordre magique ou rituel.

En résumé, nous constatons sur le plan des substances sexuées du corps et de leur projection dans l'espace ce même ordre inversé des genres, où ce sont les substances masculines qui sont plutôt assimilées à des substances polluantes et potentiellement dangereuses devant être tenues à l'écart de l'espace domestique. La même géographie sexuée de l'espace se retrouve encore dans la pratique qui consiste à faire absorber le sang lochial par des écorces pilées de l'*Acacia nilotica*, arbre associé au féminin et très valorisé dans la culture touarègue. On installe volontiers la tente à l'abri d'un *təggart*, ses fruits sont considérés comme des amulettes de protection pour les enfants portant le même nom que les protections magiques religieuses (*əlḥəjjab*). Enfin, nous avons vu que la poudre obtenue par pilage de ses feuilles permet de renouveler la peau du prématuré et est utilisée dans les soins à l'ombilic durant les sept premiers jours. L'*Acacia nilotica* est l'arbre protecteur par excellence contre les menaces émanent de l'*əssuf* . À l'opposé des arbres « domestiques », comme le *təggart*, qui portent presque toujours des noms du genre féminin, il y a une série d'arbres comme l'*ajayn*, le jujubier, portant des noms du genre masculin. Associés aux génies, il faut s'en tenir à l'écart. Quand les femmes accouchent au cours d'un déplacement nomade, elles se mettent toujours à l'ombre d'un de ces arbres domestiques, jamais sous un abri réputé être habité par les génies.

L'ensemble de nos données converge avec celles recueillies par C. Figueiredo-Biton (2001 ; 2003) pour l'Adagh, mais aussi avec celles relevées par l'anthropologue S. Rasmussen (1987, 1991a) chez les Touaregs de l'Aïr au Niger : le sang menstruel et le sang lochial, qui sont de même nature, ne sont pas considérés comme une substance rendant la femme impure et polluante de manière intrinsèque. Au contraire, il s'agit d'une substance de vie qui témoigne du pouvoir de fécondité de la femme. Ce n'est qu'une fois écoulé du corps qu'il devient un sang mort et qu'il faut le traiter avec précaution, car en tant qu'élément corporel[16], il peut servir de support intermédiaire aux forces maléfiques de l'extérieur pour porter atteinte à l'intégrité physique et psychique de la femme. Dans la société touarègue nous sommes ainsi plutôt face à une logique qui pense le danger de la naissance comme une source extérieure et masculine pesant sur la femme, d'où en fait la nécessité de la retraite féminine à l'abri de

[16]Le sang menstruel représente ici le corps de la personne au même titre que les rognures d'ongles et les cheveux.

		Espace domestique (tente)	Espace domestiqué (campement)	Espace non-domestiqué (*əssuf*)
FEMME	Haut	—	—	—
	Milieu	Cheveux tombés (sous le sommier) Morve (piquets)	—	—
	Bas	Ongles Crachats	Sang (menstrues, lochies) Urine	Excréments
HOMME	Haut	—	—	Cheveux tombés (arbre)
	Milieu	Morve	—	—
	Bas	Ongles	Crachats	Urine Excréments
ENFANT	Haut	—	—	—
	Milieu	Morve (piquets) Ombilic séché et cheveux du 7^{e} jour (sommier)	—	—
	Bas	Méconium (7 jours) Ongles Crachats	Placenta, cordon ombilical Fœtus mort jusqu'à six mois de gestation Urine, excréments (petite enfance)	Sang de circoncision, prépuce Fœtus mort après six mois de gestation Excréments
ANIMAL	Haut	Os à moelle de la *tafaskay* Lait Amulettes	—	—
	Milieu	—	Lait en surplus (arbre) Restes coraniques	—
	Bas	—	—	Sang du sacrifice Parties non consommées

Tableau 4.1 : Géographie des déchets corporels

la tente — qui représente une mise à l'écart de l'extérieur et non pas celle de la femme — à un moment comme l'accouchement, c'est-à-dire à un moment où l'état de fragilité de la femme la rend particulièrement vulnérable. Cet ordre inversé renvoie là encore à la grammaire particulière du masculin et du féminin chez les Touaregs qui considèrent la femme comme l'être se situant naturellement du côté de la vie. La confrontation avec l'extérieur exige à ce moment des précautions renforcées qui sont proportionnelles au statut de la femme. Plus le rang statutaire de la femme est élevé, plus elle incarne l'honneur (*alḥurma*) du groupe relatif aux origines, plus elle a de responsabilités au sein de sa communauté, plus elle est considérée comme exposée à ce type de dangers, et plus il faut qu'elle respecte les précautions liées à l'écoulement du sang menstruel ou du sang des lochies. Pour la même raison, on peut observer que plus le rang de la femme est élevé, plus la durée de la retraite sera observée, voire prolongée en cas de déséquilibre physiologique.

Le sang féminin et le sacré

Enfin, les termes mêmes qui désignent le sang des règles sont significatifs à l'égard de cette substance féminine. Les Touaregs de l'Azawagh ne vont pas aussi loin que les Touaregs de l'Adagh qui le nomment par le terme *təməzgidda* désignant la « mosquée » (C. Figueiredo-Biton, 2001). Mais ce sang est dénommé par le terme *alḥadat*, dérivé de l'arabe, qui signifie chez les Touaregs la « culture », la « coutume », la « tradition » dont le maintien incombe surtout aux femmes, même s'il s'agit de pratiques contraires à la religion. « Déchirer la tradition est contraire à l'islam » dit-on pour résoudre ce « paradoxe »[17]. L'expression *iba n amud*, c'est-à-dire « l'absence de prière », pour désigner les règles est connue, mais n'est pas utilisée par les Touaregs de l'Azawagh qui la considèrent comme une expression vulgaire. Les Touaregs, y compris ceux des tribus religieuses, ne prient jamais avec ostentation. Aussi les femmes le font-elles très discrètement, sans être stigmatisées si elles ne le font pas toujours. Une femme ne se fera jamais remarquer comme une femme ayant ses règles, parce qu'elle ne prie pas[18].

[17] « Ce qui est licite selon la religion, peut être illicite selon la tradition » (*ill-ay a xalalan jambag*), dit encore un proverbe.

[18] Notons également que chez les Touaregs de l'Azawagh, le fait qu'une femme touche ses parties génitales n'annule pas les ablutions, tandis qu'un homme devra les renouveler, s'il pose sa main sur cette partie de son corps.

C. Figueiredo-Biton a montré que la retraite de sept jours qu'observent les femmes de l'Adagh au moment de la menstruation est considérée comme un moyen de rapprochement avec le sacré, d'où le terme de « mosquée ». Le sang des règles représente l'essence de la vie émanant de Dieu. « Voir ses règles » équivaut ici à voir « l'œuvre de Dieu » et la retraite est vécue comme un moment de recueillement et de méditation comparé aux retraites spirituelles que les hommes effectuent dans les lieux sacrés, souvent des grottes. On peut ajouter ici que les Touaregs de l'Aïr rapprochent du terme *agdu*, signifiant « être égal » (H. Claudot-Hawad, 1996b), le terme *təməzgidda*, de même que le terme *təgədda* désignant un point nodal du territoire et un abri naturel servant comme étape dans les pèlerinages appelés dans le même champ sémantique *tagdut*. Ce même terme signifie aussi « être bien équilibré (bagages) », « être bien rythmé, conforme au mêtre, harmonieux (poème) » et encore « être capable (de) » (Gh. Alojaly *et al.*, 1998 : 78) et connote l'idée générale de l'harmonie et de l'entente. La retraite durant les menstrues, comme la retraite spirituelle, participe de l'exigence de l'harmonie et de l'équilibre du corps et de l'esprit passant par la maîtrise de soi et l'équilibre thermique. La perte de sang, source de chaleur, permet à la femme de se refroidir mais la rapproche également de la mort, d'où la nécessité de se ménager corps et âmes (C. Figuereido-Biton, *op. cit.*). La femme se situe ainsi dans un entre-deux durant ses menstrues, état liminal qui la rend vulnérable aux forces extérieures et nécessite le recueillement pour maintenir ou rétablir l'harmonie. Au-delà du souci de préserver l'équilibre génésique de la femme que nous avons déjà qualifié comme une mesure de l'honneur du couple, les notions d'équilibre et de recueillement, ainsi que le rapport de la femme avec le sacré sont également au cœur des pratiques autour du post-partum chez les Touaregs de l'Azawagh, comme nous allons le voir dans les paragraphes suivants. Pour le moment, nous tenons à souligner que le rapprochement des réclusions féminines avec la retraite spirituelle est particulièrement explicite dans la retraite légale de trois mois (c'est-à-dire trois cycles menstruels) que les femmes observent au moment du divorce. Lors de cette réclusion (*alladat*), la femme porte autour de son cou un fil blanc provenant indifféremment du turban d'un homme d'honneur (*amassarhay*) ou d'un savant (*alfaqi*). Ce fil est mis dans un bol rempli de henné dilué qui doit passer par les mains d'autant d'hommes et de femmes que possibles, prononçant chacun et chacune des formules de bénédictions sur ce fil. Ensuite, la femme se rend chez une grande femme (*tamassarhayt*) qui nouera ce fil sept fois. Au moment de le nouer, la femme prononce les noms

des sept dormants (*Kəl akazam*, « gens de la grotte ») apparaissant dans la légende de la caverne dans la sourate XVIII du Coran. Le thème de la grotte et des sept dormants, légende pré-islamique qui remonte au culte d'Artémis d'Ephèse (F. Jourdan, 2001), est présent dans beaucoup de récits, païens[19], chrétiens et musulmans, qui ont trait à la retraite spirituelle ou initiatique, au retour aux origines et plus largement au thème de la mort et de la renaissance. Les femmes touarègues interprètent ce rite de façon originale en le rapportant à la qualité de *sarhaw*. Les sept dormants sont considérés comme des saints qui jouissent d'un grand prestige et d'une renommée particulière, car ils ont passé une éternité en retrait du monde. La femme en réclusion de divorce est assimilée aux sept dormants et comme eux, le fait de se tenir à l'écart ne la laissera pas passer inaperçue par la suite, bien au contraire. Parallèlement, cette réclusion est considérée comme un moment privilégié consacré à la prière et à l'étude des textes. Pour cette raison, la femme d'honneur qui noue le fil blanc au cou de la femme divorcée lui offre parfois une petite natte circulaire destinée à la prière[20]. Ce don fait partie de la catégorie de don dite *təməɣwant*, qu'une femme d'honneur offre afin de transmettre son *alḥurma* et son *sarhaw*. Le traitement rituel, ainsi que le don de la natte de prière montrent à quel point les valeurs du sacré en référence à l'islam sont ici réinterprétées en fonction de la notion de l'honneur féminin. Le divorce, loin d'être un événement stigmatisant, permet à la femme d'augmenter ses qualités de femme remarquable qui vont se traduire par un mariage aussitôt la retraite légale terminée. Dans l'idéal, la femme divorcée se marie en portant encore le henné de son *alladat* sur les mains[21]. Ces manières de voir révèlent que, chez les Touaregs, les retraites féminines ne représentent pas un moyen pour limiter ou canaliser le pouvoir de la femme, mais au contraire lui offrent une formidable occasion pour

[19]Le conte de « La belle au bois dormant », par exemple, en représente un lointain écho.

[20]La natte circulaire est spécifique aux femmes, les hommes priant sur une peau animale, provenant le plus souvent d'un sacrifice de l'Ayd (*tafaskay*).

[21]Le rituel qui marque la fin de la réclusion de divorce se termine par un petit rite pendant lequel une femme d'origine servile, mais « née dans le campement » lâche un balai en tiges de graminées d'*afazo* (*Panicum turgidum*) au dessus de la tête de la femme. Les brindilles qui s'accrochent dans ces cheveux, son voile et ses vêtements représentent ses futurs prétendants. E. Bernus (1981) décrit une version chez les Imajeghan où la femme divorcée se place sous un arbre (*tamat*, *Acacia ehrenbergiana*) secoué au moyen d'une perche par un homme respectable, afin que ses feuilles et ses fleurs tombent sur la femme. L'auteur ne fournit pas de commentaire sur ce rite, mais on peut imaginer qu'il revêt une signification similaire au rite du balai chez les Inesleman.

se ressourcer et augmenter son pouvoir. Il en est de même pour la réclusion post-partum qui partage certains éléments rituels avec la réclusion de divorce, notamment la coiffure que nous analyserons dans le paragraphe suivant.

4.2.2 Les prescriptions corporelles, sexuelles et vestimentaires de l'accouchée

Dans le chapitre 2, nous avons exposé les différentes restrictions imposées à l'accouchée durant toute la durée de sa réclusion post-partum. L'une de ces restrictions exige que la femme ne se lave pas et doit impérativement éviter tout contact de ses parties génitales avec l'eau. Nous avons également vu que cette exigence, si elle est dans un premier temps mise en rapport avec les préceptes de l'islam, renvoie avant tout à la logique de l'excès de l'identique (fraîcheur et humidité), risquant de provoquer une « détérioration du dos ». Il en est de même de l'interdiction des rapports sexuels, car le sperme masculin et le sang féminin sont deux substances incompatibles, dont la mise en contact est également censée provoquer le déséquilibre génésique. Ensuite, le repos absolu de l'accouchée, associé à une posture immobile sous la tente et son corollaire, à savoir l'évitement avec tout élément de l'extérieur, visible et invisible (soleil, chaleur du sol, vent, génies), est motivé par le même objectif. Le déséquilibre physiologique mais aussi psychologique (attaque par les génies) guette la femme en période post-partum en raison de sa fragilité liée à la dangereuse ouverture de son corps au moment de la naissance et à l'écoulement du sang lochial l'exposant à un refroidissement extrême, ainsi qu'en raison de la fragilité de son âme éprouvée par les souffrances relatives à la grossesse et à l'accouchement[22]. Comme nous l'avons rappelé en introduction de ce chapitre, l'on rencontre ces thèmes dans de nombreuses sociétés qui y remédient, comme les Touaregs, par divers moyens censés protéger le corps et

[22]Dans le domaine de l'anthropologie médicale chez les Touaregs, notamment chez les Kel Adagh, un certain nombre de chercheurs ont décrit la logique de l'équilibre en rapport avec les notions de « chaud » et de « froid » et les forces visibles et invisibles, les multiples représentations et pratiques qui s'y rapportent, ainsi que les réponses médicales permettant de rétablir le déséquilibre se traduisant par la maladie (voir par exemple F. Wallet Faqqi, 1993 ; S. C. Randall, 1993 ; M. F. Noël, 2000, 2003 ; J. Hureiki, 1999). En partant de mêmes notions de « chaud » et de « froid » articulées à l'opposition complémentaire du féminin et du masculin, C. Figueiredo-Biton (2001, 2003) a montré comment le concept fondamental de l'équilibre traverse divers champs sociaux et symboliques (éducation, émotions, sexualité, sacrifice, parenté et alliance) chez les Touaregs de l'Adagh et de la Boucle du Niger.

l'âme de l'accouchée. Les restrictions et prescriptions portant sur le corps, la sexualité, l'alimentation et le mode vestimentaire de l'accouchée s'inscrivent au cœur de cet arsenal de protection et représentent également une réponse au désordre provoqué par le sang lochial considéré comme impur. Ces notions de danger et d'impureté projetés sur le corps de l'accouchée fonctionnent comme une métaphore de la société, ainsi que l'a montré M. Douglas (1985), de sorte que les représentations et les pratiques autour de la souillure native reflètent en fin de compte les dangers qui pèsent sur l'ordre social et symbolique de chaque société. Selon M. Douglas, ces représentations ne renvoient pas obligatoirement aux relations effectives entre les sexes, tandis que pour F. Héritier (1996), elles relèvent au contraire de la valence différentielle entre les sexes comme fondement de tout système de pensée symbolique.

Si les Touaregs ne font pas exception en ce qui concerne l'imposition de diverses restrictions à l'accouchée, la notion du danger auquel celles-ci se réfèrent se présente d'une façon différente. Comme nous l'avons déjà montré en analysant le statut du sang féminin — mais aussi en étudiant les métaphores de la tente-matrice et les soins donnés au prématuré, ainsi que le concept d'*alḥurma* transmis initialement par la fille du Prophète, le versant féminin du lait en rapport avec les concepts de la compassion y compris dans son acception islamique (*raḥim*) — la femme appartient au domaine du sacré qu'il faut à tout prix mettre à l'abri des compromissions émanant des forces extérieures et des hommes assimilés à l'*əssuf*, l'espace profane par excellence et synonyme de danger. En même temps, tout comme la procréation est le fruit d'une irréductible conjonction du masculin et du féminin, l'*əssuf* est considéré comme un partenaire indispensable, dont la conquête seule permet au monde d'avancer (H. Claudot-Hawad, 1993b ; 2002b). La naissance d'un enfant représente le paradigme de la conjonction entre le masculin et le féminin, l'extérieur et l'intérieur, le profane et le sacré[23], mais en même temps cette conjonction vécue dans l'intimité du corps féminin représente un danger en ce sens qu'elle ne peut représenter un état permanent, mais nécessite aussitôt une disjonction dans un système symbolique fondé sur la distinction des sexes. Dans cette perspective, la fragilité de l'accouchée peut être analysée comme un ébranlement de sa force de résistance face aux forces émanant de l'extérieur, forces qui renvoient, comme nous allons le voir, autant à des notions de force physique

[23]Ceci est clairement exprimé aussi dans les mythes fondateurs qui présentent la naissance de la société comme le fruit d'une union entre une femme et des génies.

qu'à des notions comme la maîtrise de soi. C'est cette logique sous-jacente de la conjonction et de la disjonction du masculin et du féminin que nous essayerons de développer maintenant par l'intermédiaire des expressions particulières que prennent les restrictions du post-partum chez les Touaregs. Plus que le simple repos et le rétablissement physique de l'accouchée, la réclusion qui fait suite à un accouchement se fonde sur cette nécessaire disjonction du féminin et du masculin qui, seule, peut rétablir la force de résistance indispensable pour affronter l'altérité, et ainsi réaliser une nouvelle conjonction qui se traduit, sur le plan génésique, par l'équilibre du dos assurant la capacité de donner naissance à d'autres enfants.

Le pouvoir d'attraction de l'accouchée

Si l'interdit sexuel relève de la logique de l'incompatibilité des humeurs, cette dernière renvoie précisément à la disjonction du masculin et du féminin, car le sang lochial représente la substance antithétique de la semence féminine avec laquelle le sperme doit pouvoir se combiner, afin de se transformer en d'autres substances. À cette représentation de deux humeurs masculine et féminine qui se repoussent, fait paradoxalement écho la représentation selon laquelle l'accouchée exerce un attrait physique particulièrement fort sur les hommes : « tous les hommes l'aiment » (*meddan kul iran-tat*), « tout le monde veut la voir » (*awedan kul ira anay-net*), de sorte que certains hommes qui n'ont pas une maîtrise de soi suffisante ne peuvent attendre la fin de cette période « pour voir leurs femmes »[24]. On est bien ici dans un registre inverse de celui de la femme dangereuse, souillée et repoussante que l'on rencontre dans beaucoup de sociétés à travers le monde. Au contraire, le danger émane de l'homme dont on rappelle la « nature sauvage » en tant qu'être appartenant au domaine de l'*əssuf*. En effet, l'accouchée attire non seulement les hommes mais aussi les génies (*aljaynan*)[25]. De ce fait, il convient de mettre ce pouvoir d'attraction lui aussi en quarantaine, afin de garantir le bien-être de l'accouchée. Celle-ci va ainsi non seulement se tenir à l'abri de la tente devenue entièrement féminine pour l'occasion, dissimulée derrière une natte-paravent, mais aussi s'enlaidir volontairement, en ne portant que des habits usés et en

[24]Chez les Touaregs, « voir sa femme » est un euphémisme pour les rapports intimes. Certains hommes profiteraient ainsi des visites nocturnes pour tenter d'avoir des rapports sexuels avant les relevailles.

[25]Les relations que l'accouchée entretien avec les génies sont développées dans le chapitre 5.2.

évitant les fards et les parfums. Seuls ses yeux seront cernés d'antimoine qui protège contre les génies[26]. Pour la même raison, elle ne portera pas non plus ses bijoux en métal précieux, à l'exception d'un petit collier de perles simples qui la caractérise comme femme. Si l'accouchée ne doit en aucun cas mettre en valeur ses atouts, elle doit néanmoins marquer son identité sexuelle par un signe extérieur minimal.

L'effort de réduire le pouvoir d'attraction de l'accouchée transparaît également à travers la coiffure qu'elle porte durant toute la réclusion post-partum. Cette coiffure dite *təɣəluft* est censée être la « coiffure la plus vilaine » parmi les magnifiques tressages des femmes touarègues de l'Azawagh. Elle est la même que celles que portent les femmes durant la retraite légale qui fait suite à un divorce (*alladat*). Afin de saisir la spécificité et le sens de cette coiffure, il est nécessaire d'exposer le traitement de la chevelure à travers le cycle de vie féminin, et en particulier le rituel du premier tressage qui a lieu vers l'âge de sept ans.

Un premier rite précède ce rituel du premier tressage. Vers l'âge de six ans, la fillette se rend chez une *tamassarhayt* qui lui rase le crâne avec l'aide d'une forgeronne. À partir de ce moment, la fillette se laissera pousser les cheveux pendant environ un an, jusqu'à ce qu'ils soient assez longs pour être tressés. Elle ne devra plus jamais les couper par la suite. En principe, on considère que les cheveux sont suffisamment longs quand la mèche de cheveux près de l'oreille parvient jusqu'à l'oreille opposée en passant sous le menton. Cette opération de faire pousser les cheveux s'appelle *asəgmər*, terme qui signifie littéralement « le fait de faire chasser ». Le rasage de la chevelure est nommée *egəwəjji wan asəgmər*, appellation qui renvoie au sacrifice symbolique des cheveux *egəwəjji* pratiqué le septième jour après la naissance (cf. chapitre 5). À l'occasion de ce rasage du crâne, on perce également les oreilles de la fillette et on passe un fil à travers les trous en attendant qu'elle reçoive une paire de boucles en argent le jour de sa première coiffure de fillette nommée *iɣarɣawan*.

Le jour où aura lieu ce premier tressage, on ramène la fillette chez la femme de renommée qui va tracer cette fois la structure invariable de toute coiffure féminine. Celle-ci consiste en un cercle au sommet de la tête, puis en quatre

[26]La couleur noire est associée aux forces maléfiques, aux comportements et aux sentiments négatifs chez les Touaregs. L'usage de la couleur noire permet ici de conjurer ces forces et ne représente pas un embellissement. M. F. Noël (2003) rapporte que les femmes touarègues de l'Adagh s'enduisent parfois le visage d'un mélange noir de khôl et de plantes, afin que leur visage ne soit pas léché par des génies.

Figure 4.1 : Structure de base de la coiffure féminine.

parties égales, séparées au moyen de deux raies droites, l'une allant du milieu du front au milieu de la nuque, l'autre d'oreille à oreille.

Ensuite, la *tamassarhayt* débute le tressage par le quartier arrière droit en réalisant une petite ou plusieurs petites tresses collées contre la tête. Puis, la fillette va de femme à femme, en principe elles-aussi des femmes d'honneur, qui confectionnent chacunes plusieurs tresses jusqu'à ce que la coiffure soit terminée. Ces tresses parcourent la tête en lignes parallèles au cercle central et se terminent au milieu de la nuque pour les quartiers arrières, puis de chaque côté des oreilles pour les quartiers avant. Vue de haut, cette coiffure représente l'image de cercles concentriques autour de la première tresse centrale. Enfin, les cheveux du cercle sommital sont réunis soit en une tresse unique appelée *ajəkud*, soit en deux tresses dont l'une part vers le front, l'autre vers la nuque. Les petites tresses latérales se nomment au féminin *təjəkad* (sg. *təjəkkut*). D'après les femmes Inesleman, le rituel de tressage est censé transmettre à la fillette le prestige et la renommée (*sarhaw*) des femmes qui y participent, et avant tout le *sarhaw* de la femme qui a tracé le cercle sommital. Il est très important que le traçage de ce cercle ne soit jamais défait par la suite, sinon la femme risque de voir diminuer son *sarhaw*, surtout à la mort de celle dont elle l'a reçue[27].

[27] Aujourd'hui, les vieilles femmes déplorent le fait que les petites filles qui vivent en milieu urbain portent de plus en plus souvent de nouvelles coiffures, sans cercle sommital. Ces coiffures sont inspirées de tressages à la mode dans d'autres groupes ethniques voisins, par

Figure 4.2 : Coiffures à trois différents stades du cycle de vie féminin.

La photo ci-dessus montre les trois coiffures caractéristiques des différentes étapes de l'éducation féminine : une fillette avec crâne rasée au premier plan, une fille avec *iɣarɣawan* à l'arrière-plan et une jeune femme coiffée pour la première fois par la *sanatat*, la coiffure des femmes adultes. (Abalak, Septembre 1999).

Ces précisions indiquent le sens de la coiffure spécifique des accouchées, dont la principale caractéristique est justement de présenter exprès un traçage irrégulier du cercle de l'*ajəkud*. Ainsi, la *təɣəluft* n'est pas simplement une « coiffure vilaine », mais participe de façon plus subtile encore à la mise en quarantaine du pouvoir d'attraction des accouchées : sans aller jusqu'à défaire le cercle, afin de ne pas diminuer définitivement le *sarhaw*, on rend le traçage imparfait pour compenser l'attractivité exacerbée.

exemple, les Haussa. Même la famille de la sœur de l'imam n'échappe pas à ces changements et nous avons un jour entendu cette grande dame dire à propos de l'une de ces petites filles : « Si elle savait ce que signifie la tresse centrale, elle se garderait bien de porter cette coiffure-là ».

En ce qui concerne le reste de la coiffure, les cheveux des quatre parties latérales sont simplement tressées en quatre nattes. Puis, sur le milieu du front, la forgeronne confectionne une petite tresse nommée *angor* qui sera maintenue librement par l'oreille droite[28] ou pliée en accordéon, puis attachée avec un lien en cuir. Outre le manque de beauté d'un tressage aussi rudimentaire et son effet réducteur sur le pouvoir d'attraction féminine, la *təɣəluft* est censée reposer la chevelure de l'accouchée. Tout comme la femme elle-même, la chevelure prend congé des contraintes de la vie quotidienne durant la réclusion post-partum, et est momentanément autorisée à ne plus « se tenir » comme attribut de la femme d'honneur. « La femme se repose, sa chevelure se repose » (*tantut təsənfa, tajifa-net təsənfa*)[29].

La réclusion post-partum comme cure

Le repos de l'accouchée, particulièrement attrayante, est en effet incompatible avec sa fonction de femme-abri et de femme-pilier qui représente l'honneur du groupe face aux alliés et aux étrangers. C'est la raison pour laquelle elle accouche chez ses parents où elle bénéficie elle-même de l'hospitalité des siens. L'accouchée est chez les Touaregs de l'Azawagh comparée au voyageur fatigué qui vient d'effectuer une longue traversée de l'*əssuf* et qui, comme lui, a besoin de repos sous la responsabilité et la protection de ceux qui l'accueillent. Toute la période post-partum est ainsi vécue comme une véritable cure (*isənkar*)[30],

[28]Cette tresse est aussi nommée *agugel*, c'est-à-dire l'orphelin, car elle est seule, rattachée à aucun autre élément de la coiffure.

[29]Lorsque les femmes ont leurs règles, elles profitent de leur retraite de sept jours pour reposer leur chevelure. Celle-ci sera tressée très simplement par une coiffure dite *agabar*, terme qui dérive de la racine *GBR* signifiant « lier par le milieu, réunir d'un seul coup » (Gh. Alojaly *et al.*, 1998 : 77). Elle est identique à la coiffure des accouchées au détail près que le cercle sommital reste tracé d'une manière régulière. Le jour où la femme procède au lavage rituel post-menstruel, elle se fait de nouveau tresser par une des coiffures complexes des femmes adultes (cf. §4.4).

[30]Ce terme désigne également la cure de lait pratiquée pour purifier et drainer le corps dans un but thérapeutique. Le terme dérive du verbe *ənkər* qui signifie à la fois « se lever, se relever ; s'éveiller ; ressusciter (mort) » et « migrer, nomadiser, transhumer, émigrer (à l'étranger) ». La transhumance de l'hivernage pratiquée entre juin et septembre vers les terres salées du nord (région autour d'In Gall) est nommée *tanəkkert*. Elle est également vécue comme une cure (d'où le nom « cure salée » en français) pendant laquelle les hommes et les animaux reprennent des forces pour l'année à venir. Aujourd'hui, la plupart des tribus ont totalement ou partiellement abandonné cette transhumance, faute de bétail. Par contre, mêmes sédentarisées en ville, les personnes âgées font souvent venir de l'eau salée d'In Gall

décrite comme la meilleure période de la vie d'une femme, car elle est complètement dégagée des responsabilités. Il s'agit moins ici d'être dispensée des travaux ménagers, car les femmes de la noblesse religieuse ne sont en principe pas astreintes à exécuter ce type de tâches domestiques. Ses responsabilités sont celles d'une maîtresse de tente chargée de l'hospitalité, veillant par exemple au bon déroulement des travaux effectués par les domestiques et au juste partage du lait et des repas[31]. Le terme *təɣəluft* donné à la coiffure de l'accouchée semble par ailleurs connoter l'idée d'un déchargement des responsabilités, dérivant probablement de la racine ɣ*LF* sur laquelle est bâti le terme *taɣlift* désignant une personne ou un animal confié à quelqu'un.

L'aspect curatif et agréable de la réclusion post-partum est aussi exprimé par le fait qu'elle permet à la femme de se refaire à terme une santé et une beauté. Nous avons déjà dit dans le chapitre 2 que si la femme ne se lave pas avec de l'eau, le fait de porter des habits teintés d'indigo pendant de longues semaines a pour but de purifier la peau qui se révèle par la suite être d'une blancheur et d'une douceur exceptionnelles. La consommation de grandes quantités de lait frais[32] associé à la blancheur, à la douceur et à la souplesse de la peau et de la chair (J. Drouin, 1990) participe à ce traitement thérapeutique et esthétique du corps de l'accouchée. La teinture d'indigo complète ce traitement par l'extérieur. Elle s'incruste dans la peau et entraîne, grâce à la sueur provoquée par la consommation de bouillies très chaudes, toutes les « saletés » du corps. Ce mélange d'indigo, de sueur et de crasse est considéré comme protecteur et est utilisé pour les soins apportés à l'ombilic du nouveau-né. L'indigo rend la peau hermétique et protège la femme et l'enfant contre la maladie et aussi

pendant la saison des pluies, afin de se purifier (par ingestion et lavage). Certaines installent même une tente pendant quelques jours dans leurs anciens terroirs d'attache où elles font garder des vaches, afin de renouer avec ce temps de la transhumance considéré comme essentiel pour la santé physique et morale.

[31]Les femmes touarègues affirment ne pas connaître ce que nous appelons la dépression post-partum. Elles connaissent ce phénomène en revanche des femmes des ethnies sédentaires voisines et l'attribuent au fait que ces femmes ont des soucis, sont maltraitées par leurs maris et obligées de travailler trop rapidement après un accouchement. La folie post-partum attribuée à une attaque des génies est expliquée de la même manière et prouve un manque de protection de l'accouchée. Elle serait très rare chez les Touaregs et durant notre séjour, nous avons entendu parler d'un seul cas parmi les forgerons. Ce cas était expliqué par le fait que le père de l'accouchée venait de mourir juste après la naissance de l'enfant.

[32]Pour l'accouchée, l'on fait exceptionnellement revenir une ou deux laitières des pâturages vers midi. On appelle ce lait *isuɣulan* du verbe *suɣul*, « faire revenir ».

contre les génies[33]. Son odeur intense est censée prolonger la durée de vie de la personne qui est en son contact, de sorte que l'on peut qualifier ce traitement comme un véritable bain de jouvence.

La réclusion post-partum est ainsi considérée comme un temps de purification et d'embellissement qui culmine avec les grandes ablutions des relevailles. Cependant l'état d'impureté ne relève pas, comme on l'a vu, d'une souillure intrinsèque au sang féminin, mais du fait que la naissance d'un enfant représente une conjonction avec l'extérieur masculin. Les pratiques de purification ont ainsi pour objectif d'évacuer cet extérieur qui ne doit pas prendre définitivement possession du corps féminin, lequel appartient au domaine du sacré. À terme, la réclusion post-partum doit effacer les traces de cette conjonction, effacement auquel participe la dissimulation extrêmement discrète et loin des regards masculins des produits de la naissance (sang lochial, liquides amniotiques, placenta), et celle de la femme elle-même durant le temps où elle est fragilisée en raison de la grossesse et de l'accouchement, à l'abri de la tente maternelle, loin du mari et des alliés qui ne doivent pas l'apercevoir dans un état indigne et incompatible avec son rôle de représentante de l'honneur des siens[34]. L'effacement des traces de la conjonction du masculin et du féminin,

[33]L'idée selon laquelle la crasse protège le nouveau-né a été longtemps répandue dans les campagnes françaises (M. F. Morel, C. Rollet, 1998). Pour cette raison, on lui laissant par exemple une couche de crasse sur le sommet du crâne, protégeant ainsi sa fontanelle. On ne lavait pas non plus ses langes souillés par l'urine, séchés simplement au soleil. Mais en France, c'était la crasse provenant du nouveau-né lui même qui était considérée comme protectrice, tandis que chez les Touaregs, il s'agit de celle de la mère. En Mauritanie, la mère est censée protéger son enfant par ses lochies (pourtant considérées comme impures) et par son urine avec laquelle elle oint la tête du bébé à trois reprises (C. Fortier, 2000).

[34]D. Casajus (1987) analyse le traitement du sang de l'accouchement et du placenta chez les Touaregs matrilinéaires Kel Ferwan comme l'effacement du fait que l'enfant est le fruit d'un homme étranger à la tente féminine qui représente la continuité de la tente maternelle dont elle contient au moins un élément. En adoptant exclusivement le point de vue des hommes et en considérant seulement les enfants de sexe masculin, l'auteur met cet effacement en rapport avec le conflit entre le fils et le neveu, ce dernier étant le fils de la sœur, mariée à un homme appartenant à une autre matrilignée. En corollaire, cet effacement masquerait le fait que tout homme né dans la tente de sa mère (au sens métaphorique) doit un jour quitter cette tente pour laisser la place à un étranger et intégrer la tente d'une autre femme. Cette analyse est très intéressante, mais nous pensons que l'effacement renvoie au principe structurel global de la conjonction / disjonction du féminin et du masculin, de l'intérieur et de l'extérieur, indépendamment d'une règle de filiation et valable pour tous les enfants, indépendamment de leur sexe. L'opposition entre le fils et le neveu, l'oncle maternel et le père de l'enfant découle de cette opposition structurelle primaire. Enfin, le raisonnement

de l'intérieur et de l'extérieur, du profane et du sacré passe par une nécessaire disjonction, au point où le traitement de l'accouchée est identique à celui d'une femme en réclusion de divorce, mais aussi de celle (*afartay*) imposée pendant quatre mois et dix jours à la veuve, qui représente la séparation ultime du couple homme-femme. Les femmes en réclusion de divorce et de deuil s'habillent très simplement, ne portent pas non plus ni fard, ni bijoux, sauf le collier simple qui signale leur identité sexuelle. Les rapports sexuels sont également proscrits durant cette période. Enfin, pendant ces deux réclusions, la séparation entre le féminin et le masculin est marquée par une série d'interdits, comme celui de toucher la terre (*amaḍal*) ou de regarder à l'extérieur au moment de l'aurore (*ayora*) ou du crépuscule (*almәẓ*). Ces interdits sont expliqués par les femmes elles-mêmes par le genre masculin des mots (commençant par la lettre « a » en langue berbère) qui désignent les objets des interdits. Le fait qu'il s'agisse ici en référence au masculin et au féminin d'une séparation des domaines de l'extérieur et de l'intérieur se manifeste aussi dans certains rituels destinés à guérir des maladies attribuées aux génies. Dans le rituel dit *almoši*, le « couteau », qui consiste à rapprocher un couteau chauffé à blanc du corps entier, centimètre par centimètre, afin d'exorciser le mal, il est impératif que toutes les personnes présentes n'adressent pas la parole au sexe opposé durant tout le temps du traitement qui peut durer plusieurs jours.

L'accouchée assimilée à une femme célibataire

L'interdiction des rapports sexuels participe également à la réactualisation de la distinction des genre au moment du post-partum, au point que le mari de la femme et père de l'enfant reprend durant la période post-partum le statut

de l'auteur se fonde sur une analyse de la parenté en référence à la théorie de l'alliance et en postulant que le principe d'unifiliation structure effectivement les classes matrimoniales entre lesquelles s'établit l'échange des hommes entre les tentes et des femmes entre les campements. Il postule également, en négligeant les alliances conclues avec l'ensemble des différentes catégories de cousins dans la pratique, que le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrimoniale est effectivement réalisé pour les premiers mariages. Ceux-ci seraient cependant éphémères et de ce fait souvent oubliés par la mémoire généalogique, d'autant plus qu'ils ne donnent pas suite à la naissance d'un enfant. Tout le raisonnement de l'auteur autour des rituels de nomination et de mariage se base en revanche sur ce modèle de mariage et sur l'enfant masculin issu d'une telle union.

d'un amant clandestin à la place de celui du mari légitime[35]. En effet, il est admis chez les Touaregs de l'Azawagh que le père rende des visites nocturnes à sa femme, seul moment où il peut voir son enfant durant la période post-partum, s'il ne réside pas dans le même campement que ses beaux-parents. Or, ces visites s'apparentent aux visites nocturnes (*araẓog*) qu'un homme rend à une femme célibataire, mais aussi à la femme mariée en l'absence du mari de celle-ci. Très codifiées par le code de l'honneur, ces visites doivent se faire discrètement après la tombée de la nuit et se terminer avant le lever du soleil (cf. §4.4.1). En aucun cas, l'homme ne doit être aperçu par sa belle-famille, en particulier par sa belle-mère avec laquelle il entretient une relation d'évitement absolu. Ces visites sont en principe tolérées et justifiées par le fait que le père souhaite voir l'enfant, car il a une affection particulière pour lui (principe d'*əsəməllu*). Mais cela n'empêche pas de soupçonner que l'affection paternelle ne soit qu'un prétexte pour voir l'épouse[36], et tout homme d'honneur qui se respecte, qui fait preuve d'*aššak*, ne s'adonne pas à de telles visites révélant un manque de patience et donc de maîtrise de soi.

Comme le mari endosse provisoirement le statut d'un amant « illégitime », l'accouchée est assimilée à une femme célibataire nommée, à l'identique de la femme divorcée, *tanəmaɣrəst* en touareg. L'étymologie de ce terme est intéressant, car il dérive de la racine *ɣRS* connotant l'idée de « se figer, se solidifier ». Le verbe *əmeɣrəs* signifie « se ressouder », par exemple, après une fracture de l'os, tandis que le substantif *asammaɣrəs* dénomme les articulations du corps. Il exprime également l'idée de rester longtemps dans une même position. Le champ sémantique connote plus généralement l'idée de la durée, d'où le terme *taɣrəst* qui désigne la durée prédestinée de la vie. Enfin, dans d'autres dialectes berbères, en kabyle (J.-M. Dallet, 1982) ou en tamazight (M. Taïfi, 1991), la même racine renvoie à l'idée de l'enracinement, ainsi qu'aux fils de chaîne qui subsistent sur le métier après le tissage. L'appellation de *tanəmaɣrəst* renvoie donc ici à l'image de la femme immobile, non seulement dans le sens propre du terme qui fait allusion à la posture féminine par excellence (voir §4.3), mais également au sens figuré de femme-pilier, celle qui représente sa lignée et qui

[35]Nous verrons au paragraphe suivant, qu'en corollaire, le rite des relevailles exige une véritable réactualisation de la cérémonie de mariage qui marque le départ de l'épouse vers le campement de son mari.

[36]Lors de ces visites, l'homme ne doit pas chercher à avoir des rapports sexuels avec sa femme. S'il lui fait des avances trop poussées, elle peut le congédier comme elle le ferait pour un soupirant non désiré.

reste conceptuellement rattachée, même mariée, à ses origines. La jeune femme célibataire prend cette place à laquelle son éducation la prépare (cf. *infra*), tandis que la femme divorcée la reprend. L'assimilation de l'accouchée à la femme célibataire / divorcée n'est pas fortuite, car comme cette dernière, elle reprend cette place au moment de sa réclusion qui peut également être analysée comme une réactualisation (le rétablissement et en même temps le renforcement) de sa fonction de femme-pilier que la naissance en tant que conjonction avec le masculin et l'extérieur ne doit pas ébranler définitivement. Au contraire, cette épreuve doit même la renforcer comme le montre l'idée selon laquelle l'accouchée ne rétablit pas seulement son état antérieur, mais doit idéalement se retrouver dans un état encore meilleur qu'avant la grossesse. Grâce au traitement spécifique du corps et du repos prolongé, la naissance d'un enfant rend à terme la femme physiquement plus forte, sa peau plus blanche et plus douce, sa corpulence plus grande encore et sa chair plus molle. Autrement dit, chaque naissance rapproche la femme un peu plus encore de l'idéal de beauté féminine, mais aussi de l'idéal de la femme remarquable, car son pouvoir d'attraction, mis en quarantaine le temps de la réclusion, sera également accru après les relevailles. La posture strictement immobile de l'accouchée renvoie à cette même idée de rétablir et de renforcer sa fonction de femme-pilier, le point stable, l'assise de la société. Elle permet également de resserrer les parties génitales, jusqu'à ce que « la femme redevienne comme une jeune fille », participant là encore de l'effacement de la conjonction des sexes. La réclusion post-partum rétablit ici l'essence « virginale » de la femme, non pas dans le sens de chasteté et de pureté — le concept de la virginité sexuelle est absent chez les Touaregs — mais dans le sens sacré du terme, c'est-à-dire de l'inviolabilité qui renvoie à l'honneur des origines (*alḥurma*). C'est cet état sacré que tend à restaurer en définitive la réclusion post-partum dont on peut établir un parallèle avec les retraites spirituelles. L'abstinence sexuelle, le fait de ne pas se laver, de s'habiller sans décorum et d'adopter une posture figée représentent dans ce contexte un état de renoncement qui est aussi le propre de la retraite spirituelle[37]. L'état consacré de l'accouchée en réclusion post-partum s'exprime également dans les

[37]H. Claudot-Hawad (2001) décrit dans un article les « personnages de l'entre-deux » dans la société touarègue, les initiés qui ont accès au monde intermédiaire qui se situe entre les mondes extérieur et intérieur, entre le monde d'ici-bas et l'autre monde. Certains initiés vivent de façon permanente dans un état de renoncement qui les signale comme des êtres qui restent plus proche de l'entre-deux que du monde d'ici-bas. Pour les femmes, renoncer aux codes de la société s'exprime entre autres par le fait qu'elles ne portent pas de bijoux.

représentations et les pratiques qui entourent sa chevelure. Celle-ci est lavée au terme des sept premiers jours[38] et au moment des relevailles. De même, en dehors de l'accouchement, la femme procède au lavage de sa chevelure au terme de la retraite menstruelle. L'eau du lavage est considérée comme contenant l'*albaraka* et l'*alḥurma*, de sorte que la femme, ainsi que celles qui l'aident au lavage, s'appliquent un peu de cette eau sur le front, le nez et les joues en prononçant intérieurement les noms des quatre filles du Prophète, Fatima, Zeinebou, Roqqaïatou et Oumma Kaltoum (les noms sont adaptés à la structure de la langue touarègue). Les quatre points du visage touchés renvoient aux trois catégories principales de l'honneur, à savoir le front à *alḥurma*, le nez à *aššak*, et les joues au *sarhaw*. Les joues se nomment *təgomast* en touareg et une femme qui possède du charme et du *sarhaw* est appelée *tanasgomast*[39]. Par ce rite, les femmes s'identifient aux filles du Prophète, femmes d'honneur par excellence, dont elles sont les descendantes. Ce geste symbolique montre que la chevelure se charge de sacralité au moment précis où la femme présente des écoulements de sang. Il établit à quel point le sang féminin, en tant que signe de vie émanant de Dieu, dans son versant féminin auquel renvoie la référence aux filles du Prophète, est finalement considéré comme une substance non pas impure, mais en rapport avec le sacré. C'est là que réside en fin de compte l'attractivité particulière qu'exercent les accouchées sur les hommes et les génies. Un lien direct entre le sang féminin et les cheveux est du reste établi par la représentation selon laquelle les lochies sont censées être bénéfiques à la chevelure féminine, disant que les cheveux augmentent en nombre et poussent par la suite plus rapidement. Émanant du sacré, la chevelure féminine ne doit ainsi jamais être coupée, car elle représente la permanence des origines. Les cheveux tombés lors des séances de coiffure ne doivent pas non plus être enterrés, ni quitter la tente, mais disparaître dans l'entre-deux, l'espace sacré où

On peut ainsi faire un rapprochement entre l'accouchée en période post-partum, qui se situe également entre deux mondes, et les initiés.

[38]Il vaudrait mieux dire qu'elle peut être lavée, car beaucoup de femmes de l'Azawagh attendent pour ce faire le jour des relevailles, parcequ'elles craignent l'effet refroidissant de l'eau.

[39]Lors des fêtes, les femmes touarègues maquillent ces points particulier du visage comme les femmes berbères qui y portent souvent des tatouages.

les antagonismes sont dissolus, et qui est représenté concrètement par l'espace interstitiel qui se situe entre la natte et les traverses du lit[40].

Nous reparlerons de la chevelure féminine dans la section consacrée aux relevailles. À présent, nous allons poursuivre notre analyse à travers les données relatives aux nourritures associées à l'immobilité ritualisée de l'accouchée qui représentent un autre aspect fondamental de la réclusion post-partum.

4.3 La nourriture de l'accouchée : réactualiser les capacités féminines dans la gestion de l'altérité

4.3.1 Construction de la féminité et gavage des femmes

L'immobilité de la femme, si elle est exacerbée après l'accouchement, représente plus généralement la posture idéale de la femme noble prostrée de manière hiératique sur son lit, et en particulier de la femme qui présente un embonpoint important en raison de la pratique du gavage chez les Touaregs de l'Azawagh. En plus de la posture immobile, il existe une série d'autres traits qui permettent de rapprocher le régime de l'accouchée du gavage, tout en reconnaissant des spécificités à l'un et à l'autre de ces régimes exclusivement féminins. C'est ce que nous allons tenter de démontrer dans les pages qui suivent, essayant en retour d'éclairer la pratique du gavage elle-même.

Regards anthropologiques sur la pratique du gavage

L'engraissement des femmes par gavage est connu dans certaines parties du monde touareg, comme l'Ahaggar en Algérie, le Gourma malien et l'Azawagh au Niger. Il est également pratiqué chez les nomades de Mauritanie et les arabophones du Mali et du Niger. Chez les Inesleman de l'Azawagh, cette pratique débute pour la jeune fillette vers l'âge de sept, huit ans, une fois reçue la coiffure *iɣaryawan* de la jeune fille[41]. Le gavage est pratiqué avec un enton-

[40]On pourra là encore approfondir le parallèle avec la consécration de personnes en retraites ou les pèlerins qui ne se coupent pas non plus les cheveux chargés de sacralités. Voir au sujet du statut de la chevelure chez les musulmans l'article de F. Aubaile-Sallenave (1987), qui montre l'ambivalence entourant les cheveux comme « zone de passage » entre l'intérieur et l'extérieur du corps et le monde extérieur, à la fois sacralisés ou chargés positivement, mais aussi capteurs des influences négatives ou impures.

[41]Il faut noter que la pratique du gavage a disparu en milieu Inesleman depuis les sécheresses des années 1970. Contrairement à J. Drouin (1990) et d'E. Bernus (1981 ; 1998) qui ont consacré quelques lignes à cette pratique chez les Touaregs de l'Azawagh, nous ne

noir en bois (*ayalla*), sorte de récipient avec un bec verseur latéral qui permet d'introduire du lait en grande quantité. La pratique elle-même porte le nom d'*adanay* qui signifie « remplissage». Le liquide est versé progressivement dans la bouche de la fille qui déglutit sans déguster. La fille participe activement à son gavage, en s'allongeant sur le dos et en distordant ses lèvres à l'aide de ses doigts. Mais au début de ce régime forcé, les souffrances physiques engendrées amenaient souvent la fille à se révolter. Pour la forcer à avaler le lait, la femme d'origine servile qui était responsable du gavage, n'hésitait pas à la frapper, à la pincer ou à lui recourber de façon douloureuse un doigt, pendant qu'une autre femme la maintenait immobile sur le dos. E. Bernus (1998) mentionne aussi une technique empêchant la fille de vomir en lui chatouillant les narines avec un fil en cuir, afin de la faire éternuer. Certaines vieilles femmes nous ont exhibé les traces des sévices subis, non sans une certaine fierté.

Lorsque la fillette s'était habituée à ingurgiter de grandes quantités de lait, elle l'avalait toute seule, sans entonnoir. Elle prenait du lait frais coupé d'eau trois fois par jour, le matin, l'après-midi vers 16 heures et le soir, juste après la tombée de la nuit. L'alimentation du gavage était avant tout composée de lait frais (jusqu'à une dizaine de litres), du lait de vache en priorité, puis du lait de chamelle. Les quantités augmentaient au fur et à mesure que la fillette s'habituait à ce régime. Pour donner une image de la quantité de liquide absorbé, les femmes aiment rappeler qu'elles étaient en train d'uriner sans cesse à travers la natte du lit. En complément et en particulier au cours de la saison sèche quand la production laitière diminue, la fille consommait du mil cru pilé nommé *tədda*. Elle remplissait ses joues de farine de mil, la tassant avec son index et l'avalait en la faisant passer avec de l'eau[42], sans mâcher.

Ce régime particulier, maintenu pendant plusieurs années, donnait aux femmes une opulence impressionnante, le corps envahi de tissus adipeux au niveau des bras, des cuisses, des hanches, du fessier et du ventre, inspirant à

l'avons pas observée, mais nous avons interviewé des femmes qui ont été gavées durant leurs années de jeunesse. En revanche, l'idéal de l'embonpoint et la suralimentation des femmes subsistent, notamment à l'occasion de l'accouchement. Il est général au monde touareg, même dans les régions où le gavage ne fut jamais pratiqué, par exemple dans l'Aïr.

[42]J. Drouin (1990) donne une description du gavage chez les Imajeghan et parle non pas de *tədda*, mais de *tizomiten* désignant les chez les Inesleman des boules de mil pilé cru mélangé à de l'eau. Ces boules de mil étaient avalées avec de l'eau mélangée à un peu de lait caillé.

J. Drouin la comparaison avec les Vénus callipyges de la Préhistoire[43]. Pour hisser une femme gavée sur un chameau, il fallait la force réunie de plusieurs hommes. À pied, elles avaient de la peine à se déplacer, avançant d'un pas lent et lourd, en faisant osciller le corps de gauche à droite. Cette démarche nonchalante mais harmonieuse dans ses mouvements participait à l'élégance féminine et est encore très valorisée aujourd'hui, car elle témoigne d'un corps à la fois droit, fort et souple (*infra*).

Les commentaires qui ont été faits par E. Bernus et J. Drouin à propos de cette pratique parmi les Touaregs de l'Azawagh avancent plusieurs pistes d'analyse. Premièrement, ils soulignent que l'embonpoint des femmes fait partie intégrante de l'idéal de beauté et de séduction amplement décrit dans la poésie amoureuse[44]. Le corps de la femme gavée est l'incarnation même des valeurs attribuées au lait qui transmet son onctuosité à la chair, ainsi que sa douceur et sa blancheur à la peau. Même les vergetures (*šidaram*) provoquées, comme lors de la grossesse, par la distension des tissus cutanés, sont admirées au point que les femmes Inesleman évitaient de mettre du henné sur les poignets, afin de ne pas dissimuler ces marques jugées gracieuses.

Les auteurs remarquent ensuite que l'embonpoint reflète la richesse et le rang social du groupe, car le gavage n'était pratiqué que par les femmes qui pouvaient se permettre d'avoir un corps très opulent, incompatible avec les travaux domestiques dont se chargeaient les esclaves. En rappelant le danger physique que représente le gavage, les auteurs soulignent enfin que cette pratique rendait la fille nubile plus rapidement et permettait ainsi des mariages et des accouchements précoces, responsables de morts maternelles et de différentes maladies, dont des affections cardiaques et respiratoires.

C. Fortier (2000) qui s'est intéressée au gavage des femmes nomades en Mauritanie, avance également ces arguments relatifs au canon de la beauté, à la richesse et à l'honneur de la famille, ainsi qu'à la nubilité précoce. Mais elle va plus loin en disant que le gavage représente un élément essentiel dans le marquage de la différence des sexes et du contrôle de la sexualité féminine. En l'associant à la domination masculine, elle analyse le gavage des femmes comme

[43]Certains souvenirs d'enfance évoquent ce corps monumental des femmes. Tel cet homme qui, petit garçon, fut tellement impressionné par des fesses très proéminentes qu'il se demanda si la femme avait encore des sensations dans cette partie de son corps et la piqua avec une épine pour en avoir le cœur net.

[44]Voir à ce sujet de l'image de la femme dans la poésie touarègue les articles de P. Galand-Pernet, 1978, Hélène Claudot (1984) et J. Drouin (1987).

le prolongement de l'excision pratiquée sur les fillettes maures[45]. Excision et gavage seraient considérées en Mauritanie comme une socialisation nécessaire du corps et de la sexualité féminine, car la femme serait par nature incapable de maîtriser ses désirs. En rendant le corps de la femme immobile et passif, celle-ci est pour ainsi dire forcée à la vertu, car elle n'a plus la possibilité physique de « courir » les hommes et le risque d'engendrer des enfants illégitimes. Ensuite, C. Fortier établit un parallèle très intéressant entre l'apprentissage et l'incorporation des textes religieux par le garçon et l'incorporation du lait par la jeune fille, les deux actes étant analysés comme des épreuves respectivement masculine et féminine permettant de « développer la maîtrise de soi, la discipline et la persévérance ». Mais, selon elle, il y a concurrence entre l'apprentissage masculin du Coran et le gavage féminin, car celui-ci coupe court à son enseignement religieux. Les femmes n'apprennent ainsi que les rudiments nécessaires à la prière, car la femme savante n'est pas valorisée comme l'exprime cette phrase terrible disant qu'« on ne se couche pas sur le Coran » (p. 741). Par ailleurs, dans la région du Trarza, on craint que les femmes détournent ce savoir (sorcellerie) contre les hommes qui les maintiennent volontiers dans l'ignorance pour mieux asseoir leur domination.

Gavage et façonnage de la femme idéale

Bien que le gavage touareg soit comparable au gavage maure par sa pratique et son principe, celui de suralimenter la femme pour lui donner un corps obèse, les données touarègues nous invitent à l'interpréter différemment, quel que soit le jugement négatif que l'on est tenté de porter sur ce façonnage extrême du corps féminin et les dangers qu'il implique sur la santé et la vie des femmes gavées. Il existe indéniablement un lien entre le gavage et l'éducation féminine, lien qui est exprimé tel quel par les femmes touarègues de l'Azawagh. Mais tout d'abord, il faut souligner que le gavage n'est pas exclusif d'une éducation religieuse approfondie des femmes qui ont accès au savoir religieux et à l'enseignement. Certaines d'entre elles le poursuivent jusqu'à un stade poussé, sont capables de réciter le Coran en entier et connaissent par cœur les traductions et les commentaires du Livre en berbère. D'autres femmes, gavées dans leur jeunesse, enseignent l'écriture et la lecture du Coran aux enfants et sont spécialisées dans la confection d'amulettes et les écritures magiques,

[45]L'excision n'existe pas chez les Touaregs qui désapprouvent très fortement cette pratique.

notamment pour les talismans d'enfants. S'il est vrai qu'il était difficile pour les femmes d'étudier les textes pendant les années de gavage, elles avaient accès à l'étude des textes après cette période, ainsi que pendant leur mariage. Seulement, chez les Touaregs, y compris dans les tribus religieuses, il n'est pas impératif pour une femme d'accéder à un savoir religieux pour être socialement valorisée comme c'est le cas pour les hommes chez les Inesleman. Pour la gent masculine, l'apprentissage de la religion, comme l'apprentissage de l'art de la guerre, est nécessaire pour accéder à un statut de « grand homme ». Par contre pour être une « grande femme », la femme doit impérativement être détentrice des qualités fondamentales qui font d'elle une femme d'honneur, dont le portrait est celui décrit par H. Claudot-Hawad :

> « (...) Le rôle de la femme est de faire rayonner le renom de sa maison en travaillant à entretenir et à harmoniser ainsi qu'à élargir les liens sociaux avec l'extérieur. Sa capacité de séduction et d'attraction, liée non seulement à sa beauté mais surtout à son esprit, à sa culture, à sa générosité, à son autorité naturelle, participe à sa réputation de femme remarquable. Autrement dit, le nombre de ses admirateurs, de ses protégés et de ses soupirants est une preuve supplémentaire de sa qualité » (H. Claudot-Hawad, 2000 : 3500-51).

Nous avons déjà parlé à plusieurs reprises des différentes qualités de la femme d'honneur, celle qui est comparée au pilier central de la tente (*təmankayt*), qui possède l'*alḥurma* et beaucoup de *sarhaw*, *ələllu* et *aššak*, celle qui a du charme (*təgomast*) et qui brille dans les conversations amoureuses, celle qui a du cœur, de la générosité et de la compassion indispensable pour satisfaire à l'exigence du devoir de protection et d'hospitalité, celle qui possède une parfaite maîtrise de soi qui se traduit avec naturel à travers les différentes postures de la dignité féminine (*əzzəbun*), celle dont le corps reflète le parfait équilibre grâce auquel elle est capable de transmettre la vie et qui la rapproche du domaine du sacré, sans passer nécessairement par l'intériorisation des textes religieux.

La pratique du gavage au moyen du lait participe au façonnage de la femme idéale. Chez les Touaregs, il est certainement le pendant de l'incorporation des textes religieux, comme l'a souligné C. Fortier pour la Mauritanie, mais sans se situer dans un rapport hiérarchique par rapport au savoir religieux dont la femme serait quasiment exclue. Au contraire, le lait est un aliment féminin et sacré dont le surplus est versé, au même titre que l'eau bénite par des versets coraniques, dans les mares ou sur le tronc de certains arbres. L'incorporation

de lait en tant que substance sacrée et support de l'identité (*infra*) par la femme équivaut à l'incorporation des textes religieux. Chez les Touaregs, nous avons vu aussi que la consommation de lait agit directement sur le développement de l'intelligence, et le fait que les femmes en consomment davantage que les hommes expliquerait leur plus grande intelligence. Le gavage est ainsi censé rendre la fille intelligente et développer son esprit, essentiel pour son pouvoir de séduction au sens large du terme.

La pratique du gavage joue le rôle d'incorporation des valeurs relatives à l'honneur et façonne le corps féminin qui doit être à la hauteur d'une femme qui fait le poids. La première valeur est la vertu de la patience (*tazaydart*), qui permet de faire face à toutes les situations et de garder « le sang froid », pourrait-on dire, dans les situations où l'honneur est menacé. Le gavage est également censé apprendre à la jeune fille l'endurance (*zəmmerat*), ainsi que la souffrance (*arkanay*) qui permet de développer la compassion (*taḥanint*) face à la souffrance des autres. La notion de compassion est un élément essentiel pour la générosité féminine qui participe de sa capacité à faire la renommée d'une tente. Sur le plan physique, la compassion se manifeste par la sécrétion mammaire *azanza*, présente en grande quantité dans les seins de la femme gavée, même si elle n'a pas porté d'enfant. Grâce à l'absorption de grandes quantités de lait, le gavage transmet également la force (*assahat*) et donne de la résistance au corps, le protégeant ainsi des maladies[46]. Enfin, cette pratique apprend également à la femme à se contenir, à maîtriser « son âme » et ainsi ses sentiments et ses désirs. On retrouve ici l'idée du lait comme support de l'âme-souffle liée à la perception de soi et des mouvements de l'âme d'autrui. Ainsi, la femme gavée fait preuve de *takarakayt*, c'est-à-dire de la retenue qui est le corollaire de l'honneur sous sa forme dite *aššak*. « Le gavage préparait la femme à ses futures responsabilités » disent nos interlocuteurs, « cela initiait la femme à sa place dans la société, pour qu'elle fasse ce que l'on attend d'elle », à savoir être une femme digne de ce nom, une femme respectable. En tant que nourriture, transmettant la force qui réside dans la moelle des os, le lait assure au corps féminin sa stabilité associée à la droiture aussi bien

[46]Bien que le gavage provoque indéniablement des problèmes de santé, les femmes gavées interviewées affirment qu'elles n'étaient pas sujettes aux maladies comme les femmes d'aujourd'hui, car le lait renforce l'organisme et nettoie le corps de l'intérieur. En corollaire, le manque de lait est indexé comme responsable d'un affaiblissement général du corps des hommes et des femmes, exposés à de multiples maladies autrefois inconnues ou peu fréquentes.

physique que spirituelle. En même temps, le lait donne à la chair féminine volupté et souplesse qui se traduit dans la démarche lente des femmes de poids, caractérisée par des mouvements de basculement harmonieux des hanches[47].

Dans le contexte touareg, l'immobilité de la femme gavée ne fait pas allusion au fait qu'elle ne puisse plus « se promener », à une nécessaire socialisation de la sexualité de la femme incapable de se maîtriser par nature. Au contraire, nous avons vu que chez les Touaregs, ce sont les hommes qui auraient plus de mal à se maîtriser sur ce plan que les femmes. L'engraissement du corps et son immobilisation renvoient plutôt à l'image de la femme-pilier capable de résister aux forces de l'extérieur. Il constitue un élément essentiel dans la construction de la féminité, préparant la fillette à son rôle de maîtresse de tente[48]. La coiffure qui inaugure cette période et l'accompagne jusqu'à la première attribution du voile est également explicite à ce sujet. En effet, elle est façonnée par des femmes remarquables dans le but de transmettre leur honneur et leur pouvoir d'attraction. Pour augmenter ce dernier, une femme remarquable peut aussi transmettre un de ses pagnes utilisés en sous-vêtements. Ce type de don est nommé par le même terme *təmaɣwant* que le don d'une natte de prière. La coiffure elle-même consiste en de multiples cercles concentriques autour de la tresse occipitale, support du *sarhaw*, mais aussi de l'*alḥurma*, comme nous allons le voir dans la section suivante. Dans l'artisanat et la bijouterie touaregs, on retrouve ce motif des cercles concentriques qui représente précisément l'image de la tente.

[47]C. Figueiredo-Biton offre une description détaillée de cette démarche féminine qui témoigne de l'équilibre entre les hanches et la colonne vertébrale à laquelle les hanches offrent son assise. Le lait est par ailleurs censé assurer une bonne mobilité des os qui doivent être « mous ». Les hanches renvoient également à la complémentarité du féminin et du masculin, car elles représentent le point de rencontre entre le ventre, synonyme de parenté utérine, et le dos qui symbolise la lignée paternelle. On peut ajouter ici que l'étymologie du terme *ebateɣ* qui désigne dans la Boucle du Niger la lignée maternelle et le « lait d'*ebawel* » des femmes renvoie à la hanche (E. ag Sidiyène, 1994 : 149). De même, il faut souligner que le terme *tegazay* qui désigne le neveu ou la nièce utérine chez les Touaregs correspond dans le schéma corporel à la taille qui représente, peut-être davantage encore que les hanches proprement dites, la rencontre entre le ventre et le dos, et à la complémentarité féminin / masculin à l'image du couple frère-sœur.

[48]Cette image est intériorisée très tôt par les fillettes qui jouent avec des poupées féminines représentées uniquement en position assise (J.-P. Rossie, 1999). Pour les confectionner on utilise dans l'Azawagh un crottin d'âne, dont la forme rappelle celle des fesses féminines, dans lequel on plante une épine, recouverte d'un petit bout de tissu pour former la géométrie triangulaire caractéristique de la posture féminine.

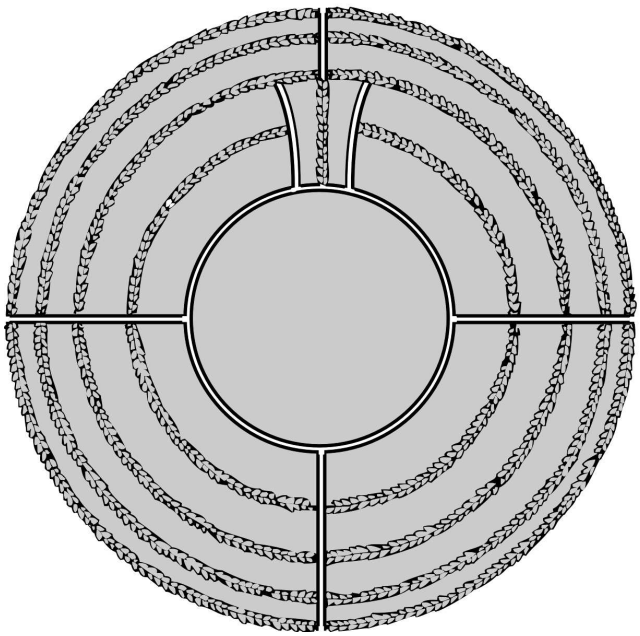

Figure 4.3 : La structure de la *iɣaryawan* (dessin de Steffen Walentowitz).

Par comparaison avec la coiffure des jeunes femmes nubiles, la coiffure *iɣaryawan* représente le pôle féminin, encore en dehors de toute conjonction avec le masculin symbolisé en revanche dans la coiffure des femmes adultes. Dans le langage métaphorique du tissage auquel renvoie le terme d'*iɣaryawan* (au singulier, le terme *aɣraw* désigne la natte qui recouvre le lit, cf. §4.4) et le terme consacré aux femmes célibataires, les tresses concentriques des fillettes en cours de gavage correspondent à la chaîne, tandis que les tresses transversales présentes dans la coiffure des femmes adultes représentent la trame. Enfin, à la construction progressive d'un corps féminin résistant, capable « d'épouser le vide » (expression empruntée à H. Claudot-Hawad, 2002b) fait écho l'élargissement progressif des orifices des oreilles dans lesquels on introduit des anneaux d'argent de plus en plus gros et de plus en plus lourds[49].

Pour compléter cette analyse du rite du gavage, nous aimerions citer un conte qui illustre très clairement le lien entre construction de la féminité, éducation du corps et de l'esprit et gavage. Ce conte publié par A. ag Khamidun (1976 : 46-49) met en scène la femme idéale parvenant à résoudre un problème

[49]Comme le gavage, les jeunes femmes abandonnent aujourd'hui ces anneaux en argent, remplacés par des boucles d'oreilles en or faites souvent avec des pièces de monnaie anciennes. Celles-ci répondent uniquement à des soucis esthétiques et ont perdu toute symbolique liée à la gestion de l'altérité.

insoluble grâce au sable contenu dans le mil pilé cru consommé au cours d'une séance de gavage. Il relate l'histoire d'un homme à qui son père donna un étrange conseil avant de mourir : qu'il n'épouse que la femme capable de lui recoudre une meule en pierre coupée en deux. Le fils suit le conseil et erre de campement en campement, dans l'espoir de trouver cette femme. Mais toutes le prennent pour un demeuré et le renvoient aussitôt jusqu'à ce qu'il ait fait le tour de son pays. Juste au moment de perdre l'espoir, il se rend en compagnie de son forgeron dans un dernier campement lointain. Là encore, les femmes, qui sont en train de coudre une tente, se moquent de lui. Mais au moment de repartir, son forgeron est interpellé par une fille d'environ treize ans, en train d'avaler une portion de *təddа* avec l'aide de sa gaveuse (*təmadnayt*) :

> « Elle regarda le forgeron lorsqu'il se mit en marche et l'appela. Il alla auprès d'elle et lorsqu'il arriva, elle lui dit : « Où est cette meule ? ». Il la lui donna. Lorsqu'elle la saisit, elle prit les grains de sable qui restèrent dans sa bouche après qu'elle ait avalé la *təddа* et les donna au forgeron. Elle lui dit : « Donne-les à ton maître et dis-lui : « Fais-moi des pièces (métalliques servant à rapiécer un récipient en bois fendu) et des clous avec ces grains de sable, apporte-les moi et je te réparerai ta meule. Mais, si tu ne me bricoles pas des pièces et des clous avec ces grains de sable, je ne te suivrai pas et je te rendrai ta meule » (p. 47)[50].

L'homme comprend alors qu'il vient de trouver la femme dont son père lui avait parlé. Il obtient des parents de la fille l'autorisation de l'épouser, mais à condition qu'il s'installe avec celle-ci dans leur campement, au lieu de la ramener dans son pays. Dans la suite du conte, la femme lui fait comprendre au moyen d'une boule de graisse (*tadənt*) roulée entre ses mains bleutées d'indigo, qu'il n'est pas bon de demeurer trop longtemps auprès des beaux-parents. Elle lui tend la boule brillante, son époux l'admire et lui demande ce que c'est. Elle refuse de lui répondre et cache cette boule au milieu d'une bouse de vache. Après plusieurs jours, elle demande à son mari d'ouvrir cette bouse et de lui dire ce qu'elle contient. Il trouve un morceau de graisse pourri et malodorant et demande ce que c'est. Elle lui répond alors qu'il s'agit de la jolie boule bleue qu'elle compare au séjour auprès des beaux-parents. Au début, ceci est très bien, mais par la suite, les choses vont forcément se détériorer. L'homme comprend le message et ils décident alors de partir. Ils arrivent dans un premier campement où les gens ne se disputent pas, mais l'épouse déclare que c'est

[50]Notre traduction de l'extrait du texte uniquement publié en langue touarègue.

mauvais signe, car cela veut dire que les gens sont indifférents les uns vis-à-vis des autres et ne s'entraident pas. Après plusieurs jours de voyage, la femme décide de s'installer dans un campement où les gens se chamaillent et desquels ils peuvent par conséquent espérer de l'aide. Ils y vivent jusqu'au jour où l'amenokal tombe amoureux d'elle et décide d'évincer son époux, afin d'épouser la femme à son tour. Il prépare un guet-apens en invitant l'époux à faire un voyage en compagnie de ses hommes, lesquels sont chargés de le jeter dans un puits. L'homme accepte sous condition de consulter son épouse. Celle-ci approuve à condition que l'amenokal lui laisse le temps de préparer son nécessaire de voyage. Le chef donne son accord et la femme prépare de la nourriture, des outres à eau, des entraves, des cordes, des morceaux de peaux tannées et autres pièces pour réparer les sandales. Elle conseille à son époux de toujours rendre service à ses compagnons de voyage, en leur donnant à manger, à boire etc. Ce qu'il fit jusqu'à ce qu'ils arrivent au puits. Les compagnons décident alors de ne pas le tuer, car ils se sont attachés à lui, puis lui révèlent le funeste dessein du chef. Ils l'informent de leur intention de tuer l'amenokal dès leur retour, afin de l'introniser à sa place. Et c'est ainsi que l'homme devint un grand chef.

Ce conte témoigne très précisément des capacités de gestion de l'altérité de la femme gavée : grâce à son intelligence, elle trouve un époux qui la respecte, acceptant même de s'installer auprès de ses beaux-parents, c'est-à-dire acceptant que son épouse reste attaché à son propre groupe. Par la métaphore de la graisse qui, comme le corps de la femme, ne doit ni fondre, ni se détériorer (!), la jeune femme lui fait comprendre qu'il est temps qu'ils fondent leur propre tente à l'extérieur du campement d'origine. Après un certain temps passé dans leur campement d'adoption, l'homme est confronté à la rivalité du chef qui lui propose une expédition dans l'*əssuf*. Grâce au nécessaire de voyage et aux conseils de sa femme, celui-ci réussit à résister au danger et finit par devenir chef à son tour en ayant fait preuve de générosité auprès de ses compagnons. Ce conte dessine l'itinéraire idéal d'un couple : l'homme doit épouser une femme intelligente et respecter ses décisions et conseils grâce auxquels il va devenir un homme digne de ce nom, capable de « conquérir le vide ». De son côté, la femme doit, grâce au mariage, étendre le territoire et le pouvoir des siens en fondant et en consolidant une tente à l'extérieur.

Dans une variante de ce conte qui nous a été relatée par A. ag Khamidun à la lecture de son livre, la femme demande un délai de quarante jours afin de préparer les bagages de son mari. Or, nous avons vu que ce délai correspond à

la durée classique de la réclusion post-partum, ainsi qu'aux délais précédents une étape importante dans le développement du corps ou pendant le voyage de l'âme. Par analogie, on peut conclure que dans ce conte, la femme fait l'homme, comme elle fait l'enfant.

4.3.2 Le régime de l'accouchée et le régime du gavage

La ressemblance du régime alimentaire de l'accouchée avec celui du gavage réside dans le fait qu'il est composé d'aliments consommés en grandes quantités sur le mode de la déglutition. Le gavage assure un embonpoint important, tandis que le régime du post-partum permet à la femme de maintenir et de renforcer l'opulence du corps mis à l'épreuve de la grossesse et de l'accouchement. Avant d'aborder cette facette, il faut souligner cependant une différence fondamentale entre les deux régimes basés sur l'ingestion de lait et de mil, et dans le cadre de l'accouchement, également de viande. Ce qui distingue le régime de l'accouchée de celui de la femme gavée est que la première ne consomme que du mil cuit, tandis que la seconde ingurgite du mil cru sous forme de *təddа*. La raison de ce mode de préparation différent réside dans le statut thermique des céréales, car celles-ci sont « froides » quand elles restent à l'état cru et « chaudes » quand elles sont cuites. Or, comme l'accouchée perd de la « chaleur » en raison des lochies, il faut qu'elle consomme des aliments « chauds ». Pour cette raison, elle doit également consommer de la viande bouillie, et plus exactement du jus de viande qui a un caractère réchauffant. La viande est préparée sans sel, car celui-ci risque de provoquer des hémorragies[51]. Dans le régime du gavage, par contre, l'accent est mis sur le caractère refroidissant des aliments dont la viande, de nature chaude, ne fait pas partie contrairement au régime de l'accouchée. Si le lait frais consommé par l'accouchée est « chaleur »[52], celui de la fillette gavée est « fraîcheur » car il est coupé d'eau. Ce caractère froid de l'eau fait que l'on conseille à l'accouchée de boire du lait frais et d'éviter de consommer de l'eau fraîche au même moment ou juste après. Dans l'accouchement de Zeinebou, nous avions déjà rencontré

[51]Nous analyserons la nourriture carnée dans le chapitre 5.2, car elle ne relève pas de la réactualisation du gavage, mais révèle un autre aspect symbolique de la réclusion post-partum qu'il faut rapprocher des pratiques sacrificielles.

[52]Chez les Touaregs de l'Adagh, le lait est plutôt « froid » (C. Figueiredo-Biton, 2001). Dans l'Azawagh, il est « chaud » à l'état frais, comme le montre aussi l'idée selon laquelle le nouveau-)né doit voire du vrai lait, humain ou animal, juste après la naissance, afin que son palais ne se refroidisse pas.

Figure 4.4 : Jeune accouchée prenant sa bouillie du matin, Teggart, décembre 1997.

cette recommandation qui cherche à éviter la *tagnut*, maladie digestive qui peut provoquer l'infertilité. Les aliments du gavage, de par leur caractère refroidissant, participent à la construction de la féminité associée, comme chez les Touaregs de l'Adagh (C. Figueiredo-Biton, 2001), à la « fraîcheur » qui est également synonyme de vertus féminines comme la douceur, la patience, la lenteur des gestes et la parole mesurée. L'accouchée dont la vie est en danger en raison de la déperdition de chaleur doit au contraire consommer des aliments « chauds ». Parallèlement, elle est autorisée à prendre momentanément congé de ses responsabilités de femme-pilier pour prendre le statut d'un hôte. Ainsi, elle se situe plutôt dans le domaine de la masculinité, raison pour laquelle elle prend peut-être aussi place dans la moitié nord de la tente réservée habituellement à l'homme.

De même, la coiffure de l'accouchée renvoie à la notion de repos durant laquelle la femme est dispensée de ses devoirs de femme d'honneur et tend à mettre le pouvoir d'attraction de la femme en quarantaine, tandis que celle de la fille en cours de gavage a pour objectif de l'augmenter et participe à l'acquisition des capacités féminines indispensables à son rôle de femme-pilier. L'effet équilibrant du régime de l'accouchée vise cependant à terme le rétablissement de ces mêmes capacités de la femme qui doit idéalement sortir même renforcée de cette épreuve.

Un régime alimentaire dissocié

Si le régime de l'accouchée et celui du gavage relèvent d'une inversion sur le plan du statut thermique des aliments, ils sont en revanche identiques en ce qui concerne leur mode de consommation. Ils se ressemblent non seulement par le mode de déglutition, mais également par le fait que les aliments sont consommés de façon dissociée. En effet, si la femme mélange d'ordinaire le lait et le mil, essentiellement sous forme de bouillies diluées avec du lait frais ou de lait caillé, le régime du gavage et celui de l'accouchée préconisent de les consommer séparément. La finalité de ce mode de consommation relève de la nature sexuée des aliments, car le lait est considéré comme un aliment féminin, tandis que le mil représente une nourriture masculine rapportée des pays du sud. Pendant les années du gavage correspondant aux années de l'éducation féminine, la fille consomme ces deux aliments de façon dissociée. C'est seulement au terme de ces années, lorsque la fille recevra un voile de tête juste avant ses premières menstrues (cf. §4.4.1), qu'elle les consommera de façon mélangée, symbolisant sur le plan alimentaire la conjonction du masculin et du féminin. Lors de la réclusion post-partum qui refonde la distinction entre les sexes, afin de rétablir l'équilibre mis en question au moment de la naissance, la femme réactualise ainsi le mode de consommation de l'enfance où l'on inscrit, par le rite du gavage, la différence entre le masculin et le féminin dans le schéma corporel. Dans la vie de tous les jours, les femmes gavées gardent cette habitude de diluer le mil cuit avec du lait, frais ou caillé, et de le boire rapidement. Mais ce n'est pas le seul mode de consommation possible, tandis qu'il est exclusif dans le régime du gavage et dans l'alimentation des femmes en réclusion post-partum.

La nature sexuée et symbolique de l'alimentation est très marquée chez les Touaregs de l'Azawagh. À l'opposé de la femme opulente et suralimentée, il y a l'image complémentaire de l'homme sec qui mange tout juste à sa faim en laissant la plus grande part de nourriture, et avant tout le lait, aux femmes et aux enfants. Cette opposition sur le plan de l'idéal corporel correspond là encore aux rôles de la femme-pilier immobile à l'abri de la tente et de l'homme voyageur. L'embonpoint masculin est jugé comme honteux dans la société touarègue, d'où l'interdiction pour un homme de vider le récipient de nourriture. À l'âge où la fillette est suralimentée, le petit garçon circoncis commence, lui, à suivre les hommes adultes et adolescents dans leurs travaux pastoraux et déplacements loin de la tente. Durant ces années d'apprentissage, il est plutôt initié à la privation de nourriture. De même, il serait extrême-

ment déshonorant pour un homme de manger des nourritures préparées selon le mode féminin, comme le mil pilé cru et la bouillie. Il existe à ce sujet un conte qui met en scène un homme qui souhaitait ramener de la *tədda* à ses filles lors d'un voyage en pays haussa[53]. Sur le marché et loin des siens, il avait goûté du mil cru nommé *do* en langue haussa. Mais lorsqu'il a voulu en acheter, il confondit ce terme avec celui de *dodawa* qui désigne un condiment sous la forme d'une boule noire dégageant des odeurs fort désagréables. Au lieu de ramener de la *tədda*, il donna à ses filles cette préparation malodorante qu'elles confondirent avec des excréments. Voyant la surprise de ses filles, l'homme s'exclama que ce n'était pourtant pas ce qu'il avait mangé au marché, trahissant ainsi le fait qu'il avait goûté à cet aliment typiquement féminin. La comparaison avec des excréments montre la honte extrême (*asakor*) auquel ce père s'était ainsi exposé. Il en est de même de la bouillie qui renvoie au mode de consommation spécifiquement féminin par déglutition, incompatible avec le régime alimentaire et l'idéal de minceur masculins. L'opposition entre la nourriture féminine et la nourriture masculine renvoie ici à l'opposition entre l'humide et le liquide et le sec et le solide. Depuis les grandes sécheresses qui ont introduit de profonds changements sur le plan culinaire[54], on peut aujourd'hui rencontrer des hommes en train de manger de la bouillie de céréales. Ce changement est expliqué par le manque de lait, obligeant à diluer le mil avec de l'eau et le peu de lait dont on dispose, masquant ainsi le manque. Cette façon de faire est interprétée par les Touaregs comme un signe évident de la disparition progressive de l'honneur (*aššak*) masculin et cette nouvelle attitude culinaire ne manque pas d'être l'objet de railleries.

Si le fait de consommer de la bouillie est jugé honteux de la part d'un homme, c'est parce qu'elle représente une nourriture féminine par excellence en raison du fait que la femme est autorisée en temps ordinaire à mélanger le mil et le lait pour former un aliment liquide. Or, les hommes mangent toujours les

[53]Conte recueilli auprès de K., quinquagénaire des Ayttawari n Adghagh, Niamey, février 2003.

[54]On peut citer par exemple la consommation de riz blanc agrémenté d'une sauce à base de feuilles, de tomates séchées et de condiments. Ce plat est assimilé aux traditions culinaires des sédentaires et sa généralisation est expliquée en fonction du manque de lait et de beurre causé par la perte du cheptel durant les sécheresses. Nous avions un jour partagé avec des ex-combattants touaregs au nord d'In Gall une polenta de mil arrosée d'une sauce à base de feuilles de baobab. Ces ex-combattants ne disposaient d'aucun animal laitier et avaient surnommé leur préparation « Afrique en danger », s'excusant ainsi d'une manière humoristique du fait qu'ils étaient dans l'incapacité d'offrir du lait à une femme.

deux séparément. En effet, l'homme mange le mil seulement cuit sous forme de polenta (la « pâte », *aššink*). Cette polenta est versée dans un grand récipient en bois présenté en premier au mari après un temps de refroidissement qui rend le mélange solide. L'homme en prélève une certaine quantité, uniquement par cuillérée qu'il plonge ensuite dans un récipient à part contenant du lait. Lorsqu'il est tout juste rassasié, à peine le repas entamé, il laisse le plat à son épouse qui mélange ce qui reste pour elle et ses enfants. Cette façon différente de consommer le lait et le mil est la raison principale pour laquelle les hommes et les femmes ne mangent pas ensemble chez les Touaregs. De plus, les hommes mangent d'une manière extrêmement rapide, tandis que les femmes prennent leur temps.

Le fait que la femme est autorisée, contrairement à l'homme, à mélanger le lait et le mil pour en former un seul aliment sous forme liquide, doit être rapproché de sa fonction dans la procréation. En effet, si l'enfant est issu de la conjonction du sperme de l'homme et de la semence de la femme, la conception et la gestation ont lieu au sein de la tente-matrice où ces deux éléments émulsionnent et se développent ensuite grâce à la protection de l'abri utérin considéré comme un milieu frais et humide. Le caractère refroidissant du régime du gavage associé à la fertilité participe à la préparation des filles à cette fonction procréatrice. À cet endroit, il est intéressant de remarquer que le terme *adanay* qui désigne le gavage s'applique également au remplissage des outres, comme le remarque J. Drouin (1990) sans proposer une interprétation de cette donnée lexicologique. Or, nous avons montré dans le chapitre 3 que l'outre opère comme une métaphore de l'espace protecteur inviolable qu'est la matrice.

Il en est du même des récipients ronds en bois et à fond conique qui accueillent le lait et la nourriture. Ces objets font partie des ustensiles de cuisine qu'une femme acquiert de ses parents au moment de son mariage. Conformément à son rôle de maîtresse de tente, seule la femme détient le droit d'y recueillir le lait[55], de les remplir de nourritures qu'elle offre ensuite à son mari, à ses enfants, à ses protégés et aux hôtes de passage. Le récipient comme métaphore du ventre féminin a été du reste exprimé dans une anecdote attribuée à Busarî, l'ancêtre des Ayttawari. Interrogé sur ses mariages avec des femmes

[55]Au moment de la traite, l'homme utilise un bol de traite (*akabar*) spécifique qu'il apporte ensuite à la femme. Celle-ci recueille le lait dans un récipient à fond conique déposé sur un support (*tajikant*) conçu à cet effet. Ce support permet de conserver le lait en hauteur, comme tous les objets sacrés qui ne doivent pas toucher la terre.

esclaves dont certains craignaient qu'ils pouvaient faire perdre aux Ayttawari leur identité, il avait répondu : « Le lait au fond d'un récipient conserve sa couleur blanche ». Cette image fait allusion au récipient en bois traditionnellement noirci par la pyrogravure. Il représente ici le ventre de la femme esclave, tandis que le lait et la couleur blanche renvoient à la noblesse. À la lumière de ce que nous savons sur les théories de la procréation chez les Touaregs de l'Azawagh, l'enfant hérite dans le cadre de cette union avant tout de l'identité du père, dont la semence constitutive de l'enfant est plus forte sur le plan de l'identité consubstantielle que celle de la mère d'origine servile. L'utérus fait office d'abri protecteur du fœtus à l'image du récipient qui conserve le lait.

Dans cette perspective, on saisit la raison symbolique pour laquelle l'homme ne mélange pas les aliments, car la conjonction du masculin et du féminin est du domaine de la femme. Cette fonction ne s'exprime pas seulement dans la procréation, mais également dans les représentations autour de la tente, espace féminin qui remplit une fonction intégratrice dans le cadre du mariage et des rites de l'hospitalité. La tente est l'abri de l'homme qui, sans femme, est condamné à rester dans l'*əssuf* et ne peut être un homme digne de ce nom. Comme le dit un autre proverbe qui témoigne bien de la fonction stabilisatrice de l'épouse : « La femme est la ceinture du pantalon de l'homme ». Ces explications éclairent en retour la seule exception qui est faite au régime culinaire dissocié de l'homme et à son interdiction de consommer de la *tədda*. Il s'agit de la préparation *aɣajara* que les femmes donnent aux hommes pour se nourrir lors d'un long voyage ou au cours d'une caravane. Cette préparation représente un aliment complet, car il contient du mil pilé cru, des dattes et des fromages pilées, le tout étant mélangé simplement avec de l'eau, ainsi que du lait caillé si disponible, juste avant la consommation. Elle est aussi complète sur le plan symbolique, car l'*aɣajara* contient des aliments féminins et masculins, « froids » et « chauds » en équilibre. Loin de la tente et du refuge des siens, l'homme voyageur exposé à la solitude et aux dangers de l'*əssuf* est ainsi autorisé à consommer une préparation contenant non seulement une nourriture féminine par excellence, mais qui se présente aussi sous forme de mélange. Il faut cependant nuancer le fait que l'homme consomme ici de la *tədda* proprement dite, car le mil pilé cru n'est pas avalé tel quel comme le font les femmes, mais dilué dans de l'eau. Le mil pilé cru de l'*aɣajara* se rapproche ici davantage des *šiẓomiten*, petits pains fait avec de la *tədda* mouillée

que les femmes distribuent en aumône aux enfants qui intercèdent pour les défunts dans l'au-delà[56].

En ce qui concerne les régimes dissociés du gavage et de l'accouchée, ils représentent une nécessaire disjonction du féminin et du masculin. Permanente dans la nourriture masculine à l'exception du voyage, cette disjonction fait partie intégrante des rites qui participent à la construction de la féminité dans sa capacité de gestion de l'altérité (conjonction ritualisée dont nous reparlerons dans le sous-chapitre suivant) au moment du gavage d'une part, et qui rétablissent ces mêmes capacités après une naissance représentant l'irruption par excellence de l'altérité, au moment de la réclusion post-partum d'autre part. Dans cette perspective, il est intéressant de remarquer que la *tədda* intervient comme remède contre les accouchements difficiles provoqués par des actes masculins vexants ou déshonorants (*təkma*). Aliment masculin consommé sur un mode exclusivement féminin, la *tədda* renforce les capacités des femmes à affronter l'extérieur (disjonction), tandis que le lait, aliment féminin, transmet la force et participe au développement des valeurs féminines comme la compassion et la générosité, indispensables à la fonction intégratrice (conjonction) des femmes. Ensemble, la suralimentation dissociée en lait et en mil au moment du gavage et durant la réclusion post-partum — abstraction faite des différences sur le plan thermique des aliments — transforme le corps féminin en un corps de résistance immobile ou le rétablit comme tel. Ainsi la femme peut jouer son rôle de femme-pilier, à l'image du pilier central de la tente qui lui permet de remplir sa double fonction d'abri protecteur contre l'extérieur et de refuge intégrateur indispensable à la vie.

4.3.3 Dimensions identitaires de la nourriture féminine

Incorporer une « nourriture de soi »

On constate donc qu'il ne s'agit pas ici d'une simple analogie formelle entre le corps immobile de la femme de poids et la stabilité du pilier central. Le thème du corps résistant se traduit à travers d'autres composantes identitaires de la nourriture dont nous venons d'analyser les composantes sexuées. Il faut d'abord souligner que l'embonpoint de la femme est obtenu grâce à

[56]Chez les Inesleman, ce sont les femmes surtout qui distribuent les aumônes qui participent à la gestion féminine du monde invisible. Les *šiẓomiten* ne sont donnés que par les femmes dans l'objectif d'accroître leur *sarhaw*. Nous développerons ces questions dans le chapitre 5.

ses propres animaux laitiers et à la nourriture, lait et mil, de ses parents. La femme se constitue ainsi une réserve physique qui renvoie au principe de l'autonomie économique féminine chère aux Touaregs. Nous avons vu que la jeune mariée emmène non seulement sa tente et son mobilier qui constituent le foyer, mais aussi un troupeau personnel. Même si le mari a obligation de nourrir son épouse, elle préfère en pratique boire le lait de ses propres animaux. Cette pratique n'a pas simplement trait à l'indépendance de la femme vis-à-vis de ses alliés, mais va plus loin, car même le lait animal est en rapport avec l'identité consubstantielle de la personne. En témoigne déjà le rituel du frottement du palais pour lequel on utilise, en l'absence d'une nourrice convenable, du lait provenant d'une laitière, chamelle par exemple, « née dans le campement », c'est-à-dire une chamelle dont on connaît les origines et pour laquelle on conserve une mémoire généalogique. Ses animaux sont souvent les descendants d'une femelle laitière instituée en don *al ḥabus* ou « lait vivant » (*ax iddaran*) par un ou une ancêtre mémorable, transmis à un réseau de parenté cognatique suivant le même principe des « sorties » de l'ancêtre prestigieux analysé dans le chapitre 3[57]. Dans d'autres groupes, cet aspect identitaire du lait se traduit à travers le principe du « lait vivant » ou lait d'*ebawel*, constitué entre autres de laitières transmises par les femmes exclusivement. La consommation de leur lait participe à la perpétuation de l'identité du groupe et de la parenté utérine. Chez les Touaregs de l'Azawagh, il n'existe pas de biens collectifs d'*ebawel* transmis en ligne utérine exclusivement. Mais nous avons néanmoins constaté que les animaux hérités par les frères restent souvent en usufruit chez leurs sœurs, car il serait honteux de vouloir séparer les biens de la maisonnée individuellement.

Compte tenu de cet aspect identitaire du lait, le gavage des femmes par le lait de la famille d'origine n'est pas fortuit. La nourriture de l'accouchée comme réactualisation du gavage relève de la même logique selon laquelle la femme incarne au sens littéral du terme l'identité du groupe. Le fait d'incorporer

[57]Le temps nous a manqué pour effectuer une enquête conséquente sur les modalités précises de transmission de ces biens et de l'héritage en général. Ce domaine est extrêmement complexe, car il conjugue le droit islamique et le droit coutumier au sein d'un système de parenté cognatique. De plus, les sécheresses ont décimé une grande partie de ces animaux. Mais il serait très intéressant d'investir ce domaine d'une manière systématique pour approfondir à la fois l'étude du système de parenté et d'alliance et les aspects identitaires de la nourriture lactée en rapport avec la construction des identités consubstantielles de la personne.

essentiellement « la nourriture de soi » s'exprime aussi dans le sort réservé aux dons qui sont rituellement offerts par le mari à son épouse, dont par exemple le don nuptial (*taggalt*). Les animaux qui le composent restent auprès de la famille de celle-ci et ne servent pas à la nourriture quotidienne de l'épouse (voir aussi H. Claudot et M. Hawad, 1987). De même, tous les biens en nature (céréales, sucre, thé, tabac) et même les vêtements, chaussures et petits objets (aiguilles, encens) donnés par le mari à l'occasion de la cérémonie d'*azalay* (la « séparation »), au terme de laquelle l'épouse rejoint le campement de son époux, sont en principe redistribués aux protégés de la mariée et de sa famille. Ils ne servent donc pas directement à entretenir l'épouse qui affiche au contraire qu'elle peut fort bien s'en passer[58].

Si le lait utilisé dans le régime de l'accouchée provient des animaux de l'épouse et / ou des animaux de sa famille, le mil consommé est aujourd'hui celui que lui fournit son mari. Cette situation est due à la pénurie alimentaire qui sévit régulièrement, surtout à la période de la saison sèche. Mais, autrefois, la famille disposait d'une réserve de grains suffisante pour nourrir l'accouchée, tandis que les céréales provenant du mari entraient également dans le circuit de la redistribution. Quelle que soit la provenance de la nourriture céréalière, les bouillies de l'accouchée sont le plus souvent préparées, comme autrefois la nourriture en générale, par une femme d'origine servile rattachée à l'épouse et à sa famille. À ce stade, il est intéressant de remarquer que si la femme prépare aujourd'hui elle-même les repas ou dispose pour cela d'une jeune domestique rémunérée, les nourritures de l'accouchée sont souvent préparées encore par une femme d'origine servile expérimentée, rattachée à la famille de la femme[59]. Ce service donne lieu à des récompenses et ne doit pas être interprété comme une survivance de l'esclavagisme. Au contraire, préparer la nourriture de l'accouchée comme l'accompagnement de la parturiente au moment de l'accouchement et la participation aux rites de naissance, comme aux rites du mariage, du deuil etc., sont un moyen de rappeler que les descendants des anciens esclaves font toujours partie de la famille et de raviver ces

[58]Nous parlerons de la nourriture carnée de l'accouchée dans le chapitre 5, dans le sous-chapitre 5.2. consacré aux sacrifices autour de la naissance.

[59]Nos données proviennent ici des grandes familles Inesleman, celles qui possédaient autrefois de très nombreux esclaves et qui entretiennent des relations familiales avec eux jusqu'à aujourd'hui.

liens en dehors de toute relation de dépendance actuelle. Nous en avons vu un exemple au moment de l'accouchement de Zeinebou[60].

Sur le plan culinaire, l'on préfère de loin que ce soit un membre familial d'origine servile qui prépare la nourriture de l'accouchée, car seule une femme proche de l'accouchée, à qui on accorde toute sa confiance et dont on connaît le savoir-faire en la matière, est jugée être à même de piler et de faire cuire le mil convenablement. Car toute l'efficacité curative et préventive de la nourriture de l'accouchée réside dans l'art du pilage rapide, propre et fin, ainsi que dans l'art de sa cuisson. À défaut d'une femme d'origine servile, ce sont aujourd'hui les parentes proches de l'accouchée qui se chargent de ce service.

Il en est de même pour la traite des animaux laitiers, confiée autrefois à un homme esclave appartenant à l'épouse. Aujourd'hui encore et moyennant salaire, on fait appel pour la traite, mais aussi pour la garde des animaux, aux descendants d'esclaves, ceux qui connaissent les animaux de la famille, savent les traire et qui ramènent le lait sans tarder. La traite des animaux doit être déléguée à des personnes de confiance, car le lait peut se détériorer au contact d'une personne maladroite et surtout mal intentionnée à l'égard de la famille.

Un corps féminin immuable

Aussi bien la provenance des aliments (lait surtout), que les processus de leur production et de leur transformation (lait et mil), font de la nourriture un support de l'identité de la famille d'origine que la femme incorpore au moment du gavage et préserve par l'acte quotidien de se nourrir. Si la pratique du gavage a disparu, et si l'indépendance économique de la femme s'est considérablement réduite en raison de la paupérisation de la société touarègue, cette dimension identitaire de la nourriture féminine subsiste au niveau de l'alimentation lactée et du régime de l'accouchée qui sont au cœur de la reproduction de la société. Ils touchent à des principes structurels de l'organisation sociale qui reste fondée chez les Inesleman, en dépit de l'idéologie agnatique sur le plan de l'identité consubstantielle (ancêtres masculins), sur des valeurs féminines. La femme garantit la pérennité de cette identité dont la permanence s'inscrit dans l'immobilité et la plénitude du corps féminin, qui ne doit en aucun cas

[60]On pourrait citer ici bien d'autres exemples. Lorsqu'une femme est par exemple obligée pour des raisons de santé d'accoucher loin de sa mère, celle-ci peut se faire représenter par une femme d'origine servile rattachée à la famille et qui va accompagner la parturiente qu'elle a par ailleurs souvent elle-même nourrie au sein lorsqu'elle était petite.

diminuer dans les situations par excellence de conjonction du masculin et féminin que sont le mariage et la naissance. Avant d'illustrer par l'intermédiaire de l'analyse du rite des relevailles, le traitement symbolique et rituel du corps féminin relatif à la conjonction du féminin et du masculin, nous aimerions ajouter quelques réflexions supplémentaires autour de l'immuabilité du corps féminin à travers d'autres représentations et pratiques relatives à l'alimentation des femmes.

L'une des raisons avancées par les femmes touarègues de l'Azawagh pour expliquer l'importance de disposer en toutes circonstances du lait provenant de leurs propres animaux, est la crainte de la maladie d'*anayu*. Cette maladie est provoquée par la rupture de l'équilibre physiologique dû à une rupture des habitudes alimentaires. Elle se manifeste par une multitude de symptômes comme des maux de tête, des affections cutanées, des congestions nasales et autres manifestations classées par la médecine allopathique (dans le cadre de consultations au dispensaire, par exemple) parmi les allergies. Le deséquilibre des habitudes alimentaires provoque également un manque d'appétit et instaure ainsi un cercle vicieux, avec des conséquences néfastes sur l'équilibre génésique des femmes. Les hommes peuvent également être atteints d'*anayu*. Mais si cette maladie est couramment admise pour les femmes, le fait qu'un homme en souffre est connoté négativement, car un homme est en principe habitué aux ruptures alimentaires. Un homme qui se respecte ne craint pas cette maladie incompatible avec le rôle de l'homme voyageur. Le fait d'en être atteint signifie que l'homme est resté longtemps sur place, inversant ainsi les rôles masculins et féminins.

Pour une femme, en revanche, il est tout à fait normal que son organisme réclame la même nourriture, de même nature, préparée par les mêmes personnes, tous les jours de façon identique et en quantité constante. Ainsi, même le fait de boire une eau à laquelle elle n'est pas habituée peut provoquer l'*anayu*. C'est la raison aussi pour laquelle une femme peut ne pas observer le jeûne du Ramadan, sans être stigmatisée comme une mauvaise musulmane. La crainte de l'*anayu* justifie non seulement le fait que la femme consomme toujours le lait des ses propres animaux, mais aussi le fait qu'elle amène ou se fait envoyer systématiquement ses repas ou son lait chez les femmes où elle est en visite[61].

[61]Cette règle fut appliquée à notre cas. Lorsque nous passions la journée chez une femme pour les fins de l'enquête, notre famille d'accueil à Abalak nous envoyait souvent un repas ou le conservait au moins jusqu'à notre retour.

Chez les Inesleman de l'Azawagh, les femmes ont en plus cette particularité de s'enrouler dans une grande natte quand elles se déplacent à l'extérieur. Nous allons analyser plus en détail cette pratique dans le sous-chapitre suivant (§4.4.2), mais remarquons dès à présent que les femmes disposent ainsi à tout moment d'une natte propre tout en étant chez les autres. À l'occasion des fêtes comme la nomination d'un enfant, il n'est pas rare de voir que les femmes s'assoient directement sur leurs nattes à elles et non pas sur celles des hôtes. Ces éléments montrent que l'hospitalité féminine est différente de l'hospitalité masculine. Contrairement aux hommes qui se placent entièrement sous la protection d'une tente, les femmes, en emmenant aussi bien leur propre nourriture que leur propre natte, c'est-à-dire les éléments essentiels de l'hospitalité en milieu nomade, n'intègrent jamais complètement l'espace de l'autre. Ceci ne signifie pas que l'on n'offre rien aux femmes. Au contraire, la bienséance touarègue veut que l'on égorge un animal pour elles, qu'on leur offre du lait et de l'eau, ainsi qu'une natte et un coussin pour se reposer, mais en dernière instance, la femme affiche toujours son indépendance potentielle vis-à-vis de l'hôte, comme vis-à-vis des alliés. Nous rejoignons ici le registre de l'immobilité féminine, car même en se déplaçant de façon très temporaire, la femme emmène toujours un rudiment de tente : la natte, la nourriture et autrefois une ou deux esclaves qui l'accompagnaient, tenant la natte à chacun des déplacements féminins à pied. Ces faits démontrent encore une fois que la femme représente le centre qui, lors de ses déplacements, se déplace avec elle.

C'est dans ce contexte que s'inscrivent également certaines pratiques de compétition alimentaire. Les femmes d'un même campement organisaient autrefois des réunions durant lesquelles elles consommaient de la *təddа*. Chacune apportait son propre mil pilé cru et les femmes rivalisaient entre elles pour déterminer celle qui pouvait en avaler le plus et le plus rapidement. Les commentaires et plaisanteries autour de l'embonpoint du corps allaient bon train durant ces joutes alimentaires qui relèvent de la compétition d'honneur dont le corps sert de mesure. Ces joutes étaient agrémentées par la consommation de lait caillé dans lequel les femmes faisaient macérer pendant plusieurs jours des fruits rouge de l'arbre *tadənt* (*Boscia senegalensis*) ou celui nommé *tarakat* (*Grewia tenax*). Cette boisson (*zayək*), exclusivement consommée par les femmes, était censée les aider à grossir, mais son taux d'alcool dû au processus prolongé de fermentation avec adjonction de fructose laisse soupçonner quelques effets secondaires peu orthodoxes. Elle a aujourd'hui disparue, comme les concours de *təddа* destinés également à entretenir l'embonpoint féminin. En

milieu nomade, nous avons encore observé des réunions similaires durant lesquelles les femmes consommaient collectivement du manioc pilé séché (*gari*), arrosé d'huile d'arachide. Cependant il ne s'agissait plus d'un concours proprement dit, mais du partage de ce qu'elles appelaient par boutade la « *tədda* de la faim », dans l'espoir de faire grossir un peu des corps qu'elles trouvaient honteusement amaigris. La disparition des concours de *tədda* ne s'explique pas seulement par la pénurie alimentaire, mais aussi, comme le déplorent les vieilles femmes, par le fait qu'aujourd'hui, « les jeunes filles ne savent plus manger ». Non gavées, elles ne maîtrisent pas le mode de consommation par déglutition. Pour la même raison, peu de femmes parviendraient aujourd'hui à avaler les récipients pleins de bouillies lors de la réclusion post-partum et auraient de ce fait du mal à récupérer. Les maladies maternelles, comme l'anémie, la diminution du lait attribuée au manque de sang, ainsi que le retour précoce des règles qui engendrent à leur tour des grossesses rapprochées, sont en partie expliquées par la faiblesse généralisée du corps féminin exposé à la maladie d'*anaɣu* en général[62], et par une alimentation insuffisante ou mal gérée au moment de la période post-partum en particulier. Le corps féminin ne parvient plus à incarner ni la force, ni la stabilité, et témoigne à lui seul de l'ébranlement actuel de la société touarègue et de son avenir incertain.

4.4 Les relevailles : une conjonction ritualisée du féminin et du masculin

4.4.1 Les relevailles au sein des rites de passage féminins

Le sous-chapitre précédent a montré que l'établissement du pouvoir féminin d'incarner la stabilité, le point d'ancrage, de la société par l'intermédiaire du gavage de la jeune fille et son rétablissement au moment de la réclusion post-natale, passe nécessairement par une disjonction du masculin et du féminin. À l'autre extrémité, cette disjonction ritualisée a pour corollaire la conjonction ritualisée du féminin et du masculin au moment des relevailles. Dans le chapitre 2 nous avions décrit l'essentiel des rites et gestes pratiqués le jour des

[62]Parmi les médicaments que les femmes touarègues sollicitent auprès de l'ethnologue, figurent souvent à côté des antalgiques et des antipaludéens, des antihistaminiques contre la maladie d'*anaɣu*. Les accouchées demandent en plus des vitamines et du fer pour pallier le manque d'appétit et le manque de sang. Celles qui peuvent se le permettre d'un point de vue financier, essaient également de se procurer du lait en poudre enrichi en vitamines, ainsi que des farines de maïs pour constituer les bouillies.

relevailles nommées *agamad n amẓor*, c'est-à-dire « la sortie de naissance / des lochies », en touareg. Ces rites consistent essentiellement en la purification et la préparation du corps de la nouvelle mère en vue de sa ré-agrégation dans la communauté, qui se traduit par sa reconduite vers le campement ou la maison de son mari. Parallèlement, elle marque la reprise de la sexualité conjugale. Sur ce registre très général, les relevailles en milieu touareg représentent la troisième phase classique des rites de passage consacrant la femme dans son nouveau statut de mère après avoir été recluse pendant de longues semaines et astreinte aux restrictions spécifiques aux accouchées. Ce qui distingue en revanche les relevailles chez les Inesleman de l'Azawagh est que cette préparation rituelle féminine est exactement la même que celle qui préside à la cérémonie du premier voile de tête féminin, à la cérémonie de mariage, aux rites préliminaires à la reconduite de l'épouse après chaque séjour de celle-ci dans son campement ou sa maison d'origine, à la sortie de la réclusion de divorce et de la réclusion de deuil. Autrement dit, l'ensemble des rites de passage féminins s'agencent autour d'un même noyau rituel, que ceux-ci concernent une jeune femme célibataire entrant dans la vie d'adulte, une femme mariée, une jeune mère, une femme divorcée ou une veuve, c'est-à-dire une femme avec ou sans époux, avec ou sans enfants. À chacun de ces moments du cycle de vie d'une femme, celle-ci est coiffée par la plus belle des coiffures dite *sanatat*, fardée par trois traits d'antimoine sur l'œil droit et deux traits sur l'œil gauche, apprêtée par du henné posé sur les mains et les pieds, habillée de pagnes et tuniques neufs, voilée par un voile d'indigo et drapée d'un voile blanc, parée de chaînes d'or prêtées par des femmes remarquables, protégée par une amulette nouvellement confectionnée, et chaussée d'une nouvelle paire de sandales en cuir rouge[63]. À chacune de ces étapes, le traitement rituel de la femme est strictement identique et consiste à faire paraître la femme dans l'apparat de la Femme d'honneur par excellence.

La cérémonie d'attribution du premier voile

Suivant la finalité de chacun des rites de passage, d'autres gestes symboliques accompagnent néanmoins cette préparation rituelle. Nous donnerons ici l'exemple de la cérémonie d'attribution du premier voile de tête féminin parce qu'il est particulièrement instructif pour éclairer le rite des relevailles. Puis, nous parlerons des rites de sorties de divorce et de veuvage dans la sec-

[63] L'ensemble des voiles et des vêtements est donné par le père de la jeune fille.

Figure 4.5 : Jeune femme recevant son premier voile, Abalak, Septembre 1999.

Figure 4.6 : La femme d'honneur bénit la jeune femme à la fin de la cérémonie.

tion suivante. Cette cérémonie du voile (*əsəwər*, « le fait de faire porter (le voile) », « voile de tête (pour femme) ») a souvent lieu un jour de fête, comme par exemple un jour du sacrifice de la *tafaskay* ou à la fin du carême. Nous avons également observé une cérémonie du voile qui avait lieu simultanément avec la sortie de réclusion post-partum de la grande sœur, soulignant ainsi le parallélisme existant entre ces deux rites de passage féminins.

Une fois coiffée, fardée et apprêtée par la forgeronne, une jeune fille se voit remettre les trois chaînes en or, puis son premier voile de tête en indigo (*ələššaw*) par une femme remarquable, en principe la même que celle qui lui a tracé la structure initiale de la coiffure *iɣarɣawan*. Celle-ci le lui fait maintenir par un bandeau, mais peut aussi coudre le voile sur la petite tresse *angor* au milieu du front, afin que le voile reste en place durant sept jours, sans jamais tomber. Elle lui recouvre également les épaules d'un voile blanc (*əsəgər*) qui fait partie intégrante du costume féminin[64].

Une fois les voiles installés, la femme remarquable maintient le voile de tête fermé au niveau du menton et donne une série de conseils à la jeune fille. Ces conseils ont trait aux comportements et aux qualités exigés d'une jeune femme désormais adulte, et qui feront d'elle une *tamankayt*. Le fait de tenir fermement le voile au moment de cet épisode montre que cet attribut vestimentaire féminin renferme symboliquement ces mêmes vertus. Tout d'abord les conseils concernent l'usage du voile lui-même, servant à se dissimuler des hommes avec lesquels la jeune femme entretient désormais des relations d'évi-

[64]On appelle aussi les voiles féminins par le terme *ifərwan*, sg. *afər*. Pour les distinguer des pagnes nommés du même mot, on dit « voile du haut » (*afər wan afala*) et « pagne du bas » (*afər wan eres*).

tement, fussent-ils des cousins (« frères ») qu'elle fréquentait encore librement la veille (cf. §4.4.2). Ils concernent également l'usage de la natte lors des déplacements féminins hors de la tente, puis les postures du corps lorsque la femme est en situation de représentation. La femme remarquable rappelle également à la fille le code de l'honneur et les gestes qui s'y réfèrent, comme la parole mesurée, la maîtrise de soi (« voiler son âme »), la générosité et la compassion pour protéger les faibles, ainsi que les principes fondamentaux de l'hospitalité (*irušan*[65]). Elle donne également des conseils à la fille, afin que celle-ci préserve son équilibre génésique, comme ne pas se laver durant ses règles, rester recluse pendant une période de sept jours et ne pas rester en contact avec le sol chaud hors de la tente. Enfin, elle énumère les cinq piliers de l'islam (la profession de foi, la prière, le jeûne, le pèlerinage et l'aumône), car la cérémonie du voile marque également le début d'une vie religieuse active, dès que la fille a ses premières règles[66]. Chez les Inesleman de l'Azawagh, l'attribution du voile de tête féminin doit en effet précéder les règles dont l'apparition est nommée par la périphrase « il y a le jeûne sur elle » (*iwar-tat iẓum*). L'attribution préalable du voile aux premières menstrues montre que ce ne sont pas celles-ci qui marquent la maturité de la fille désormais en âge de procréer. Au contraire, chez les Touaregs, ce n'est pas l'ordre biologique qui prime dans la définition de la féminité, mais celle-ci est culturellement construite pendant les années de gavage et d'éducation[67]. L'ordre biologique suit l'ordre culturel et traduit sur le plan physiologique les capacités féminines de la gestion de l'altérité dont fait partie, sans en représenter irréductiblement la fonction ultime, la fonction procréatrice au sein du mariage. Par ailleurs, en attribuant le voile de tête avant les premières règles, les Inesleman de l'Azawagh cherchent à éviter

[65]On peut émettre l'hypothèse selon laquelle ce terme, désignant des actes marquant le respect envers l'hôte, constitue le pluriel du terme *awšərəf* qui connote l'idée de respectabilité contenue dans le terme arabe *šarif* qui désigne un descendant du Prophète. Dans le langage poétique, les jeunes hommes sont parfois nommés *oršan*.

[66]Cet épisode de conseils a aujourd'hui disparu du rituel du voile. Nous avons interrogée des femmes voilées, ainsi que les femmes d'honneur qui sont spécialisées dans l'attribution du premier voile sur le contenu des conseils donnés.

[67]Par ailleurs, le gavage contribue à l'apparition précoce des règles (P. Bonte, communication personnelle). Dès que la fille a ses menstrues — entre 10 et 12 ans — la famille peut attacher son mariage au cours d'un rituel de fiançailles nommées *abəbədərbədər*, en référence au tambour que jouent les femmes des artisans à cette occasion, afin d'annoncer l'événement. Si la fille se marie très jeune, elle ne rejoint par contre son mari que quelques années plus tard.

de rendre cet événement public. Réduire le voile à sa signification sur le plan physiologique risquerait en effet de provoquer la honte chez la jeune fille[68].

Si la fille est surprise par l'apparition de ses règles avant de porter le voile, on dit que « sa tunique est déchirée » (*terezay n takatkat*). Cette métaphore de la tunique déchirée illustre la fonction protectrice du voile, couvrant une chevelure féminine qui se charge de sacré dès l'émanation du sang féminin résultat d'une transformation de sa semence. Sans cette protection, la fille est comme exposée à l'extérieur, domaine du profane qui s'y infiltre comme dans une brèche.

Les visites nocturnes comme rituel d'hospitalité

L'attribution du voile (entre 12 et 14 ans, voire avant chez les filles gavées) marque chez la jeune fille le moment à partir duquel elle peut être courtisée par des hommes et recevoir des admirateurs en visite nocturne, sous la tente de sa mère. Chez les Touaregs de l'Ahaggar (C. de Foucauld, 1951, t. IV : 1854 ; P. Pandolfi, 1994), on dit qu'au moment de la prise du voile, la jeune fille entre dans l'état d'*asri*, terme qui désigne le flirt dans l'Azawagh. La tradition des cours amoureuses chez les Touaregs a été décrite par plusieurs auteurs[69]. Très codifiées, ces rencontres font partie intégrante de l'éducation sentimentale et sexuelle des jeunes gens, avant d'entrer dans la vie conjugale. Même si la fille se marie très jeune, c'est-à-dire vers l'âge de douze ans, la cérémonie de mariage n'a pas lieu immédiatement après les fiançailles, mais parfois même seulement une année ou plusieurs années plus tard. Or, avant la cérémonie d'*azalay*, le mari rend visite à son épouse, mais en respectant les mêmes codes qu'un simple ami intime (*eməri*). Ces codes exigent d'abord la discrétion. L'homme ne se rend auprès de sa belle qu'à une heure avancée de la soirée, lorsque tout le campement est endormi, et doit quitter les lieux avant le lever du jour. Il n'est pas rare que les hommes parcourent plusieurs dizaines de kilomètres et plus, à chameau ou à pied, pour aller à la rencontre d'une femme. Ces voyages noc-

[68] Chez les Kel Ewey, la prise du voile et les premières règles sont également dissociées (S. Rasmussen, 1991). Dans l'Ahaggar (P. Pandolfi, 1994), chez les Kel Adagh (C. Figueiredo-Biton, 2001) et chez les Kel Aïr (données personnelles), les deux événements coïncident. Les femmes de l'Aïr nous ont dit d'avoir éprouvé de la honte lorsqu'elle commençait à porter le voile en raison de l'association voile-règles. Dans les premiers jours suivant la cérémonie, elles suspendaient ainsi le voile dans un arbre lorsqu'elles rencontraient d'autres personnes.

[69] Voir par exemple H. Claudot-Hawad, 1984 ; 1986 ; E. Bernus, 1981 ; D. Casajus, 1987 ; J. Droui, 1992 ; P. Pondolfi, 1994 ; C. Figueiredo-Biton, 2001 ; 2003.

turnes, effectués le plus souvent seul, font partie de l'éducation masculine au voyage et de la domestication de l'*əssuf*, car l'homme doit affronter la solitude et les dangers du désert. Ils témoignent en même temps de la volonté et du courage de l'admirateur qui doit faire ses preuves d'homme vaillant, afin de gagner le cœur d'une femme[70]. Chez les Inesleman de l'Azawagh, la rencontre amoureuse s'appelle *arazog*, mais est aussi nommée par le terme *takkayt* qui signifie « causerie ». L'homme s'introduit imperceptiblement du côté ouest de la tente, près de la tête de la jeune fille, et la réveille en douceur en lui chatouillant l'oreille. À l'époque des guerres d'honneur, lorsque les hommes portaient encore le sabre (*takoba*), le visiteur nocturne fichait la lame dans le sol, entre la jeune fille et lui-même, afin de marquer son attention bienveillante et son respect de la distance physique[71]. Si elle n'est pas disposée à recevoir un visiteur, la fille se retourne, couvre sa tête avec son voile et fait mine de ne pas se réveiller. Si la fille montre au contraire sa bonne disposition, l'homme commence par lui demander si elle a le sens de l'hospitalité (*ih-im amagaru*). La fille répond par l'affirmative et cherche à s'enquérir de l'identité du visiteur qui lui fait l'honneur de sa visite. L'homme renchérit en disant que son identité n'a pas d'importance, puisqu'une femme qui a le sens de l'hospitalité accepte son hôte sans demander qui il est. Elle s'isole alors dans un coin de la tente et permet à son hôte de se mettre à l'aise. Puis, ils engagent une conversation à murmures (*asətəktək*) durant laquelle les deux partenaires brillent de rivalité en culture et esprit. Ces conversations, où chacun affiche son sens du verbe par l'intermédiaire de la poésie, des devinettes et des histoires à énigmes, sont vécues sur le mode de la compétition d'honneur et relèvent également du rituel de l'hospitalité dans laquelle l'art de la conversation est essentiel. Outre le contenu des paroles, les qualités verbales de l'un et de l'autre sont aussi jugées par le son de la voix qui doit avoir de la « graine » (*tablalt*). Une personne

[70] À ce sujet, on rencontre nombre d'histoires qui soulignent que les hommes dignes de ce nom faisaient preuve de sacrifice de soi pour conquérir une femme. Certains hommes venus de très loin auraient ainsi patienté des journées entières pour retrouver la bien-aimée durant la nuit, juchés dans un arbre sous un soleil de plomb et privés d'eau et de nourriture, afin de ne pas être découverts.

[71] Cette coutume semble par ailleurs être au cœur d'un récit très populaire en milieu touareg qui met en scène une jeune fille dont l'amant transperça par inadvertance la cuisse lors d'une visite nocturne. Pour ne pas infliger la honte à son ami, la femme dépassa sa douleur et demanda qu'on lui laisse l'arme en souvenir jusqu'au lendemain. C. Figueiredo-Biton (2001) a analysé une version de ce récit, où l'arme est une lance, qui illustre les notions d'honneur et de maîtrise de soi au féminin.

dotée de *tablalt* charme son auditoire par un je-ne-sais-quoi dans le timbre de sa voix, dans ses gestes ou dans son simple sourire[72].

Une jeune femme qui a beaucoup de charme et un fort pouvoir d'attraction est courtisée par de nombreux hommes. Le code de l'honneur veut qu'elle n'affiche ouvertement aucune préférence pour l'un ou pour l'autre, surtout s'ils sont plusieurs à lui rendre visite en même temps. Il est également très mal vu qu'une fille renvoie un soupirant en présence d'un autre. Ce type de comportement équivaut à chasser un hôte de la tente et à enfreindre ainsi une règle essentielle de l'hospitalité. Pour la même raison, une fille qui a beaucoup de dignité (*aššak*) ne fait pas simplement mine de ne pas se réveiller, mais accueille toujours un visiteur nocturne, même si elle n'est pas très encline à s'engager dans une conversation. Elle le fera comprendre à son hôte d'une manière plus subtile, afin que celui-ci puisse trouver un prétexte lui permettant de se retirer sans avoir le sentiment de ne pas avoir été accepté.

Au terme de visites répétées, conduites dans toutes les règles de l'art de la séduction, les jeunes gens peuvent s'adonner à des plaisirs érotiques plus ou moins poussés, mais sans jamais brusquer la fille. Lorsqu'elle aura un peu d'expérience, elle peut même autoriser son partenaire à pratiquer l'intra-cruros (*gər taɣmiwen*) et lui permettre ainsi de satisfaire son désir, de donner du plaisir à sa partenaire tout en évitant une grossesse non désirée[73]. Cette pratique sexuelle serait par ailleurs particulièrement efficace chez une femme gavée aux cuisses généreuses, « l'homme ne faisant même pas la différence » comme aiment à plaisanter les femmes. Ces pratiques sexuelles apprennent à l'homme et à la femme à se maîtriser et à canaliser leurs désirs sans les réprimer. Leur exercice ne se limite pas à une sexualité prémaritale, mais comme l'abstinence pério-

[72]Les cours amoureuses se rapprochent des réunions musicales et poétiques (*ahal*, *səklu*) organisées entre jeunes célibataires aux heures chaudes de la matinée ou en soirée, autour d'une joueuse de violon monocorde (*anzad*). H. Claudot-Hawad (1986) décrit ces réunions où chaque femme et homme peut mettre son honneur en scène en récitant des poèmes ou en improvisant des chants. D'où par ailleurs l'expression « ne pas avoir écouté l'*anzad* » qui signifie dans l'Azawagh « manquer d'honneur ». Avec la disparition des institutions comme la guerre, auxquelles se réfèrent le système de l'honneur touareg, ces réunions ont aujourd'hui quasiment disparu.

[73]Voir au sujet de l'apprentissage de la sexualité l'article de C. Figueiredo-Biton (2003). Elle remarque entre autres qu'offrir ses cuisses à un homme est une preuve d'*aššak* pour une femme.

dique et le *coïtus interruptus*, l'*intra-cruros* constitue un moyen contraceptif qui sera appliqué tout au long de la vie conjugale[74].

Ces éléments montrent là encore que l'éducation des filles à travers le gavage n'a pas pour but, chez les Touaregs, de contrôler unilatéralement la sexualité féminine pour mieux asseoir la domination de la femme par les hommes. Car au gavage fait suite un temps d'apprentissage des relations hommes – femmes, durant lequel la jeune fille célibataire met en pratique, sur le plan sexuel, les valeurs de l'honneur et la maîtrise de soi acquises préalablement. La femme accueille ses amants comme des hôtes et le rituel de l'*arazog* représente un pan du rituel de l'hospitalité envers les hommes. De l'autre côté, l'homme expérimente ces mêmes valeurs en occupant sa place d'homme-voyageur, tributaire de l'hospitalité féminine qui continue à s'exercer au sein de la relation conjugale où le mari reste assimilé à un hôte.

Les rencontres amoureuses ne sont pas l'expression d'une simple « liberté des mœurs » qui contraste avec le contrôle de la sexualité des femmes soumises à la loi de la virginité et de la chasteté comme c'est le cas dans des sociétés voisines[75]. Elles participent au contraire à l'éveil du désir amoureux et à l'apprentissage d'une sexualité canalisée, aussi bien du côté masculin que du côté féminin. Le fait de ne pas engendrer des enfants illégitimes avant le mariage, de ne pas engendrer d'enfant tant que l'épouse se trouve encore dans le campement de sa famille[76], comme de ne pas exposer la femme à des gros-

[74]Les relations sexuelles avec pénétration sont rares lors des visites nocturnes, en tout cas chez les filles non mariées. En revanche, les femmes mariées (et enceintes en particulier) font office d'initiatrices pour les premières relations sexuelles masculines. Il n'est pas rare qu'un forgeron accompagne un jeune homme lors de sa première expérience, attendant discrètement à l'écart du campement.

[75]C. Fortier (2003) décrit la pratique de la visite nocturne en Mauritanie. On constate que l'étiquette de la cour amoureuse s'apparente en de nombreux points aux traditions touarègues, mais le rôle de la femme est présenté comme radicalement autre. La femme ne serait ainsi jamais reconnue comme un « sujet désirant », mais tire quelques avantages matériels des relations de séductions. Elle doit défendre son image de femme pudique et inaccessible et se contenter de révéler « à l'homme ce qui fait la masculinité : générosité, courage et maîtrise de ses pulsions » (p. 251).

[76]Il est en effet mal vu que la sexualité conjugale aboutisse à une grossesse avant la cérémonie d'*azalay*. Ici, on ne valorise pas le fait qu'une grossesse se déclare le plus rapidement après le mariage comme preuve de la virilité, mais au contraire le fait que celle-ci ne survienne pas immédiatement est la preuve que le couple, et en particulier l'homme, est capable de se maîtriser. Le délai qui s'écoule entre l'attachement du mariage et la cérémonie de noces ne sert pas seulement à rassembler les biens nécessaires à la fondation d'une tente,

sesses rapprochées, témoignent d'une sexualité maîtrisée, respectueuse de la femme. La naissance d'un enfant illégitime ne relève pas, comme on l'a vu dans le chapitre 3, d'une immoralité naturelle de la femme, mais représente la forme extrême d'une sexualité non maîtrisée, proche de l'animalité, car elle s'exerce en dehors du système de l'honneur. Comme l'a dit C. Figueiredo-Biton (2003 : 229) pour les Touaregs du Mali, la naissance d'un enfant illégitime est une honte qui révèle une faille dans le système éducatif. À la lumière des données relatives à la notion de personne chez les Touaregs de l'Azawagh, l'enfant illégitime est la négation du principe fondamental de la complémentarité du féminin et du masculin où aucun des deux sexes ne doit faire ombre à l'autre.

Le fait que ces visites font partie intégrante du système se manifeste également dans le fait qu'il ne s'agisse pas d'une simple tradition tolérée, hypocrite en quelque sorte, puisqu'il faut garder la discrétion. S'il est vrai que l'homme ne doit pas se laisser surprendre par des regards qui dévoileraient directement son identité au grand jour, le fait de courtiser et d'être courtisée est rendu public et participe à la renommée des hommes et des femmes[77]. À cette fin, la fille confie temporairement à son prétendant un objet personnel, par exemple une bague ou un talisman, que celui-ci exhibera fièrement à ses amis. De même, un visiteur digne de ce nom laissera un petit cadeau (*təzərkəzt*)[78] sous le coussin de la belle. Il s'agit le plus souvent d'une petite quantité de tabac que les forgeronnes et les femmes domestiques ne manquent pas de demander ostensiblement à leur maîtresse dès son réveil. Ainsi, une femme qui a beaucoup de tabac à redistribuer est reconnue publiquement comme une *tamassarhayt* très courtisée et valorisée comme telle par les forgeronnes qui font sa réputation.

La symbolique de la coiffure féminine

Cette image de la femme idéale transparaît très clairement à travers les aspects symboliques de la cérémonie du voile, et en particulier à travers le traitement de la chevelure qui est identique dans tous les rites de passage féminins.

---

mais aussi à parfaire l'apprentissage de la maîtrise de soi et à mettre l'honneur masculin à l'épreuve.

[77]Le guerrier et poète Efellan de la tribu des Izeryaden, alliés Imajeaghan des Inesleman et en particulier des Ayttawari Seslem, représente le séducteur par excellence. Gh. ag Alojaly (1975) a publié un de ces poèmes où il réclame comme seul linceul un pagne de jeune fille. Devenu aveugle, il n'aurait pas supporté de ne pas pouvoir voir les jeunes femmes dont il avait entendu le froissement et senti l'odeur de leurs voiles d'indigo et préféra mourir.

[78]Ce terme dérive du verbe *ərkəz* qui veut dire « fouiller ».

Seul le nombre de femmes assistant aux séances de la coiffure diffère. Nombreuses au moment de la cérémonie du mariage qui est un événement public, l'assistance est réduite aux parentes proches et aux femmes « dépendantes » (forgeronnes, femmes d'origine servile) dans les autres rites. Support du *sarhaw* comme on l'a vu dans le sous-chapitre 4.2, la tresse centrale renvoie également à l'immuabilité de l'*alḥurma*, l'honneur qui puise ses sources dans les origines sacrées du groupe. La tresse *ajəkud*, du genre masculin sur le plan linguistique, renvoie au masculin[79], à l'ancêtre fondateur descendant du Prophète, tandis que les quatre tresses latérales *təjəkad*, du genre féminin, représentent le versant féminin de la parenté et renvoient aux quatre filles du Prophète dont les noms sont invoqués après chaque lavage de la chevelure. Lors du tressage, la mèche centrale est divisée en sept parties (chiffre qui renvoie à la Création et représente l'unicité de Dieu et la totalité de l'univers), dans lesquelles la forgeronne insère sept pincées de tabac. Le tabac, déjà principal composant du cadeau fait à une femme courtisée, représente le *sarhaw*, car «le tabac, tout le monde l'aime, tout le monde en demande[80] ». Pour bénéficier de celle de la femme dont on tresse la chevelure lors d'un rite de passage, les femmes présentes, toutes catégories sociales confondues, en prélèvent quelques feuilles pour les mettre dans leurs tresses centrales à elles. Elles appliquent également leurs mains sur l'*ajəkud*, afin d'invoquer des prières et protéger la femme par des bénédictions, tout en « renouvelant » leur *alḥurma* par l'intermédiaire de l'*alḥurma* de la femme. La tresse centrale fait aussi office de support pour les amulettes féminines, attachées à l'aide d'une ficelle en cuir.

En somme, nous retrouvons à travers l'articulation de l'*alḥurma* et du *sarhaw* au niveau de la tresse centrale — qui est par ailleurs tressée en deux moitiés, l'une allant vers le haut, l'autre vers le bas, notamment à l'occasion du mariage — le principe de la double transmission, verticale et horizontale, des identités masculine et féminine, tel que nous l'avons démontré à travers

[79]L'association de la tresse centrale au masculin nous a été explicitée par une forgeronne qui était en train de nous tresser les cheveux. Les forgeronnes ont l'habitude d'enrouler les mèches en attente de tressage autour d'elles-mêmes et disent que les femmes dont les mèches se déroulent sans cesse sont de nature jalouse. Ayant des cheveux plutôt fins, les nôtres se déroulèrent sans cesse et nous demandions alors si cela voulait bien dire que nous étions jalouse. La forgeronne répondit que non, car nos mèches instables ne concernaient que les tresses latérales, pas la tresse occipitale. Or, « c'est la tresse centrale qui représente l'homme, les tresses latérales sont féminines » (*ajəkud, enta aləs, šijəkad təntay*).

[80]Lors du rituel de fiançailles, la famille de la mariée distribue une quantité symbolique de tabac à autant de personnes que possible, afin de faire circuler la nouvelle.

Figure 4.7 : Rite du tabac lors d'une cérémonie de mariage, Akoubounou, juillet 1999.

Figure 4.8 : Bénédictions féminines sur la tresse centrale.

l'analyse des identités consubstantielles fondées sur la transmission du sang et du lait de soi et des autres (chapitre 3). La tresse centrale, dont le cercle initial ne doit jamais être défait intégralement, représente la permanence des origines sacrées, et constitue en même temps le siège du *sarhaw*, versant profane de l'honneur qui renvoie aux liens avec les autres se situant à des échelons statutaires différents. Sur le plan de la hiérarchie statutaire et des identités généalogiques et consubstantielles, on retrouve ici l'idée d'une origine commune à laquelle les individus sont inégalement rattachés, mais dont la position n'est pas immuable, puisqu'elle est le résultat des alliances matrimoniales qui assurent au système son caractère dynamique. Ainsi, la femme qui fait l'objet du rite voit à la fois son *alḥurma* et son *sarhaw* renforcés, tandis que les femmes présentes aux séances de coiffure reçoivent à leur tour une partie de l'*alḥurma* et du *sarhaw* de celle qui est consacrée. Parmi ces femmes, on retrouve les femmes d'origine servile, celles qui sont nées dans le campement et qui sont rattachées, grâce aux mariages de leurs ascendantes, aux ancêtres Inesleman. Ce sont elles, ainsi que les forgeronnes, avec lesquelles ils existent généralement des parentés de lait, qui se font un point d'honneur à bénéficier du *sarhaw* et de l'*alḥurma* de leurs maîtresses.

La même logique s'exprime dans la structure globale de la coiffure *sanatat* qui représente une image de la totalité de l'univers double, englobant le féminin et le masculin, et s'agençant autour d'un noyau central autour duquel se déploient quatre parties marquant les quatre directions cardinales du monde. Vue de haut, la structure de la *sanatat*, nom signifiant « deux » au féminin, se présente telle que dans la figure 4.9. Or, il s'agit là d'un motif que

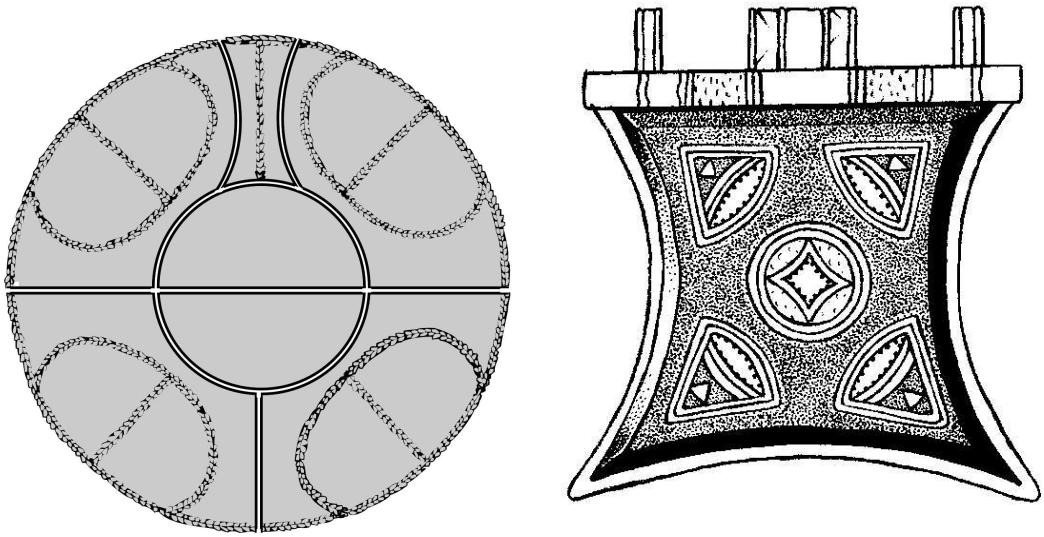

Figure 4.9 : Structure de la coiffure *sanatat* et amulette en argent (dessins de Steffen Walentowitz).

l'on retrouve dans l'artisanat touareg, en l'occurrence sur la face décorée des amulettes (*širot*) en argent gravé et repoussé.

L'image de la totalité englobante renvoie encore à la main grande ouverte (*afus*), symbole de protection dans la culture berbère, sans doute depuis des temps immémoriaux[81]. Elle est connue dans les sociétés musulmanes comme la « main de Fatima », stylisée chez les Touaregs par cinq losanges taillés dans un coquillage blanc, rangés par deux, puis par trois pour former le pendentif traditionnel dit *xumaysa*. Le nom de ce pendentif dérive du terme arabe désignant le chiffre cinq (*khams*) en référence aux cinq doigts de la main. On le retrouve dans l'organisation sociale berbère qui repose fréquemment et à différents niveaux de l'organisation (segments, lignages, tribus, confédérations) sur une division en cinq parties (G. Camps, 1994 ; D. Crawford, 2001). Dans l'organisation politique de la Tagaraygarayt, elle renvoie au partage de la confédération en cinq fédérations de tribus (cf. chapitre 1) et à la dénomination de la tribu *tawšit* (« paume de la main », « poignet ») qui correspond à l'*afus* (C. Camps, 1985b) désignant dans certains groupes berbères l'union de cinq clans formant une tribu. Enfin, nous le rencontrons également dans la structure quénaire du pendentif en or, la *zakkat*, dont on dit que les cinq pointes représentent les cinq principales vallées de l'Azawagh, autrement dit le

[81] Les empreintes de la main se retrouvent dans l'art dès la préhistoire.

territoire de la Tagaraygarayt. Le symbolisme de la coiffure et celui des colliers en or prêtés par des femmes remarquables est identique, les colliers transmettant autant le *sarhaw* que l'*alḥurma* de celles qui le possèdent, car ces chaînes sont transmises de mère à fille et représentent la permanence du groupe, à l'image de la tente qui contient toujours au moins un élément provenant de la tente de la mère.

L'ensemble de ces éléments relatifs à la coiffure et aux bijoux portés par la femme au moment des rites de passage, qui préfigurent une rencontre homme-femme réelle ou potentielle (rite du voile, mariage, relevailles, reconduite de l'épouse, divorce, veuvage), nous permet de conclure que le sens de ces rites ne se résume pas à l'union entre l'homme et la femme, mais relève plus généralement de la conjonction du masculin et du féminin qui renvoie au sacré et qui est de l'ordre de la totalité. D'autres détails, comme l'application de trois traits d'antimoine sur l'œil droit et de deux traits sur l'œil gauche, renvoient au même principe de la conjonction des contraires. Car le chiffre trois (impair) et le côté droit sont associés au masculin, tandis que le chiffre deux (pair) et le côté gauche sont associés au féminin. Ensemble, la conjonction du masculin (3) et du féminin (2) donne le chiffre 5. Il en est de même du nombre des grandes tresses de la coiffure *sanatat*, car celle-ci compte deux tresses latérales sur le côté gauche et trois tresses composées des deux tresses latérales plus la tresse *angor* du côté droit (cf. figure 4.2, page 322). Par ailleurs, ce symbolisme de l'organisation tribale relatif à la main et au chiffre cinq, résultant de la conjonction du féminin et du masculin, donne à lui seul à réfléchir sur le principe structurel de cette organisation basée sur la complémentarité des deux sexes (cf. chapitre 3), plutôt que sur un principe de filiation unilinéaire qui a longtemps servi de cadre conceptuel unique, notamment dans la théorie de la segmentarité. Elle illustre également l'articulation structurelle des principes d'égalité et de hiérarchie (P. Bonte, 1991 ; 1994c et d ; 1998) découlant de la complémentarité du féminin et du masculin et de la valence différentielle des sexes. Car la paume de la main renvoie aux solidarités (égalité), tandis que les cinq doigts, à la fois indépendants et rattachés à la même paume, correspondent au principe de la hiérarchie. « Ils (les doigts) sont dans la même paume de la main, mais pas à la même hauteur » (*əhan ədekəl, məsarrayan*),

dit le proverbe touareg pour exprimer cette même logique (S. Walentowitz et A. ag Solimane, 1994 : 27)[82].

À l'égal de l'unité englobante qu'est la tente-matrice, le corps de la femme est le théâtre de la conjonction du masculin et du féminin. Son traitement rituel ne se réduit pas à une célébration de la beauté féminine et de son pouvoir de séduction au sens restreint du terme[83], ni à un traitement signalant la reprise de la sexualité conjugale après la naissance, mais la femme se trouve pour ces occasions transformée en une véritable icône incarnant la femme-pilier *tamankayt*, assise en position hiératique à l'intérieur de la tente, entourée de son voile d'indigo, tressée et parée comme une mariée. Elle est l'aboutissement de tout un travail rituel construisant ou renouvelant ses capacités de gestion de l'altérité, dont la sexualité n'est qu'un aspect, mais qui se trouve comme métaphore au cœur du dispositif symbolique.

Rites féminins et premier marquage de l'identité sexuelle

L'interprétation que nous proposons du traitement rituel du corps et de la chevelure de la femme s'applique au rite des relevailles, comme à l'ensemble des rites qui clôturent les rites de passage féminins. En effet, nous avions remarqué qu'ils s'agencent invariablement autour d'un même schéma rituel qu'est celui de la dialectique de la disjonction et de la conjonction du féminin et du masculin. Étant donné que la femme relève chez les Touaregs du domaine du sacré où le féminin et le masculin se rejoignent, la construction de la féminité nécessite un travail symbolique complexe du corps féminin. La logique symbolique du système étant basée sur la distinction des sexes d'où découlent une série d'oppositions binaires complémentaires comme l'intérieur et l'extérieur, l'état de conjonction ne peut être permanent, car cela enlèverait au système

[82]H. Claudot et M. Hawad (1987) ont publié une variante de ce proverbe (« Ils sont dans la même paume de la main, mais ils se bousculent), illustrant que le principe de la matrilinéarité exprime l'égalité théorique des membres rattachées à une même matrilignée, tandis que diverses stratégies matrimoniales aboutissent à l'inégalité sur le plan des statuts sociaux et de la transmission des biens.

[83]La mise en beauté de la femme lors du rite des relevailles est certes destinée à faire plaisir au mari et marque la reprise de la sexualité conjugale. Mais la dimension symbolique de ce rite, comme les rites de passage féminins en général, ne se résume pas à cet aspect. En corollaire, la sexualité n'est pas une simple affaire de plaisir et/ou de reproduction, mais comporte une dimension sacrée dont les racines remontent probablement au « mariage sacré » (*hieros gamos*) des religions antiques autour de la Méditerranée (S. N. Kramer, 1983).

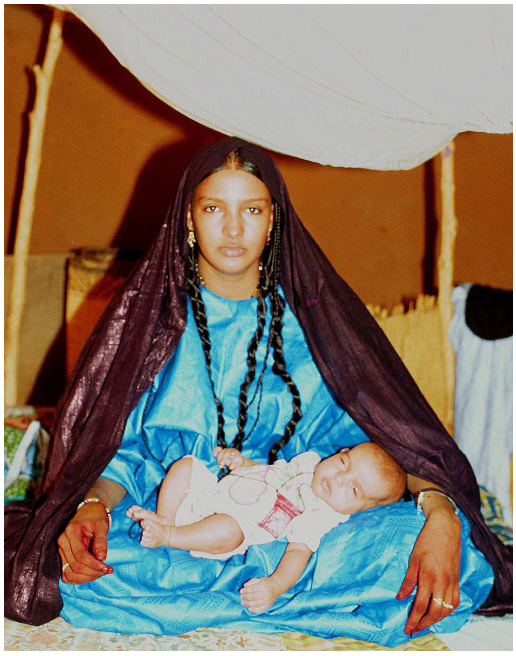

Figure 4.10 : Jeune mère le jour de ses relevailles, Abalak, septembre 1999.

Figure 4.11 : Jeune femme parée à la fin de sa cérémonie du voile. La cérémonie à eu lieu le même jour que le rite des relevailles de sa grande sœur (ci-contre).

sa dynamique[84]. Cette logique appelle en corollaire à la disjonction renouvelée du féminin et du masculin tout au long du cycle de vie d'une femme. C'est la raison pour laquelle l'éducation féminine, le traitement symbolique du corps et de la chevelure de la femme au sein des rites de passage féminins, sont plus élaborées que les rites de passage masculins qui se limitent à celui de la circoncision et l'attribution du turban. C'est en référence à cette nécessité que les Touaregs de l'Azawagh expliquent par ailleurs l'étymologie des termes signifiant « féminin » (*təntay*) et « masculin » (*yay*) en langue touarègue : *təntay* renvoie selon eux à *tənta*, « elle commence », tandis que *yay* viendrait de *ayy-*

[84]De même, nous avons vu que le système de parenté et d'alliance est fondé sur une dialectique complémentaire du mariage proche (isogamie et hypergamie féminine) et du mariage lointain (hypogamie masculine), permettant la construction des identités plurielles, sans risquer un repli statique sur soi. Les prohibitions de l'inceste représentent l'autre pôle de cette logique et assurent la dynamique permettant l'accumulation des sorties de l'ancêtre à travers des chemins généalogiques variés et l'établissement des liens de parenté avec d'autres tribus.

ay, « laisse-le »[85]. Autrement dit, une fille commence ce travail rituel dès sa naissance, tandis qu'un garçon peut être laissé à lui-même, car il est associé à la nature. Ce traitement différentiel des filles et des garçons s'exprime également dans le premier marquage sexuel du corps du nouveau-né qui intervient précisément au moment des relevailles. Si le traitement rituel des bébés filles et garçons est le même entre le moment de la naissance jusqu'à la fin de la période post-partum — le garçon étant assimilé à une fille tant qu'il se trouve dans la tente maternelle (cf. chapitre 5) — la différence se joue à l'instant précis où le nouveau-né sort pour la première fois de l'espace domestique dans lequel il est né. Cette distinction symbolique consiste en l'application de henné sur les mains et les pieds de la petite fille, comme on le fait pour sa mère, non seulement à cette occasion, mais lors de tous les rites qui précèdent un déplacement féminin (rites de passage clôturant une période de réclusion, voyages) et qui préparent la femme à l'affrontement avec le domaine de l'extérieur. Il s'agit d'un henné sans décorum (*teɣəmay*) qui couvre la totalité des mains et des pieds jusqu'aux poignets et aux chevilles (cf. figure 4.2). L'absence de décorum montre qu'il ne s'agit pas ici d'un soin esthétique, mais d'un rite de protection, car le henné est de couleur rouge associée au sang féminin, possèdant une fonction apotropaïque. Le petit garçon, quant à lui, ne reçoit par contre aucune peinture corporelle, aucun marquage symbolique. Il se rend sans discontinuité vers le monde extérieur, car il est lui-même un être du dehors et sera culturellement construit comme tel (chapitre 5). La fille, au contraire, est par l'intermédiaire de ce petit rite considérée comme un être du dedans qui ne peut quitter l'espace domestique sans précautions. Pour la même raison, on peut observer dans certains groupes comme les Ayttawari n Adghagh, protégés des Ayttawari Seslem, que le temps de la réclusion se limite à quarante jours pour la naissance d'un garçon, contre soixante jours pour la naissance d'une fille. La venue au monde d'un nouveau-né de sexe identique à celui de la mère impose davantage de précautions qui relèvent de la disjonction du féminin et du masculin, car la petite fille prendra la relève de sa mère et devra à son tour remplir le rôle de femme-pilier pour garantir la pérennité de l'identité de son groupe[86].

[85]Ce qui ne signifie pas que cette étymologie soit « vraie » d'un point de vue strictement linguistique, mais c'est l'interprétation émique qui nous intéresse ici.

[86]On semble là encore se situer dans un registre inversé du traitement du genre par rapport aux sociétés construites autour de valeurs masculines. Dans ces sociétés qui cherchent à gommer les apports féminins pour reproduire l'identité agnatique, la nécessité de la disjonc-

Nous allons approfondir ces réflexions sur les rapports différents qu'entretiennent les hommes et les femmes avec l'intérieur et l'extérieur dans les pages qui suivent, consacrées aux représentations et aux rites relatifs à la confrontation féminine avec le monde extérieur et, à l'inverse, à l'intégration du masculin dans le domaine de l'intérieur.

4.4.2 Rite de passage ou transgression ritualisée de la frontière des genres ?

Les relevailles comme réitération du mariage

Dans les pages précédentes, nous avons souligné à plusieurs reprises que les rites relatifs à la réclusion post-partum sont quasiment identiques à ceux qui entourent les réclusions de divorce et de veuvage marquant une séparation absolue de l'union homme-femme. De même, l'accouchée, ainsi que la femme divorcée et la veuve, est assimilée à une femme célibataire. À l'inverse, les rites marquant la fin de ces réclusions sont similaires aux rites présidant à l'acquisition du voile, à la cérémonie du mariage *azalay*, ainsi qu'à la reconduite de l'épouse (*tadwit*) après une « séparation » temporaire d'avec son mari, c'est-à-dire lorsqu'elle aura provisoirement réintégré physiquement sa famille d'origine pour des raisons diverses comme une absence prolongée du mari, une maladie[87] ou un différent conjugal important. Dans le même registre, chaque fois qu'une femme s'apprête à rejoindre son époux, que ce soit après chaque naissance d'un enfant ou au terme d'un séjour auprès de sa famille, le mari doit formellement inviter sa femme à le rejoindre en envoyant une délégation d'hommes (forgerons en principe et/ou parents proches)[88]. Ceux-ci doivent remettre à la femme un certain nombre de biens composés de denrées diverses (céréales, sucre, thé, tabac), ainsi que les éléments nécessaires aux rites de la « sortie », c'est-à-dire des habits, des pagnes et des voiles neufs en indigo et en coton

tion du féminin et du masculin concerne davantage le petit garçon dont il convient d'ôter l'excès de féminité, tandis que chez les Touaregs, il s'agit de masquer dans une certaine mesure les apports masculins (P. Bonte, 1999a). Dans certains groupes touaregs, comme les Ifoghas du Niger (Aïr), ce traitement différentiel s'exprime sur le plan de l'allaitement, plus long pour une fille que pour un garçon.

[87]Comme lors de l'accouchement, la femme touarègue rejoint le campement ou la maison de ses parents lorsqu'elle est malade au point d'être incapable de remplir sa fonction de femme-pilier.

[88]À Abalak, nous avons observé qu'il s'agit aussi des sœurs du mari qui assurent la médiation entre les époux. Ceci est aussi valable dans le cas d'un divorce.

blanc, une paire de sandales, du henné, de l'antimoine, enfin de la pommade et de l'encens pour les cheveux. Certains y ajoutent également de l'or que la femme va faire transformer en perles ou en pièces cylindriques intégrées ultérieurement à son collier. L'or peut-être accompagné de perles semi-précieuses, autrefois du grenat et depuis récemment des perles taillées dans du cristal rouge foncé (*əljəhur*). Aujourd'hui, on peut trouver parmi cette panoplie des bijoux de fantaisie, notamment des bracelets d'importation en matières plastiques dont la mode change régulièrement. La femme reçoit aussi maintenant des sandales de fabrication industrielle, ainsi que des voiles bariolés qui font habituellement partie de la tenue vestimentaire féminine des ethnies voisines. Mais, parmi les voiles, au moins un doit être en indigo et, parmi les chaussures, l'on doit compter au moins une paire de sandales traditionnelles en cuir (*iɣateman*). L'ensemble des dons envoyés par le mari est nommé *šisaɣsar* (« le fait de faire installer, demeurer ») et « nécessaire de voyage » (*šimutag n ašikəl*). Sans ces dons extrêmement coûteux, aucune femme digne de ce nom n'acceptera de revenir auprès de son époux, même si c'est elle qui est partie chez ses parents en signe de mécontentement contre son mari. L'expression « le nécessaire de voyage d'Unetelle est arrivé » est ainsi synonyme de la reconduite imminente de l'épouse. Si l'homme tarde à envoyer ces biens, la femme l'interprète comme un signe de divorce et demeure auprès de ses parents. De même, si elle dédaigne revenir malgré l'envoi d'un nécessaire de voyage conséquent, elle fait une demande implicite de divorce. Sauf si elle décide de rester encore quelque temps pour des raisons thérapeutiques, après une fausse-couche, par exemple, auquel cas son frère en avertit le mari qui ne peut réclamer son épouse, mais devra patienter jusqu'à ce qu'elle annonce son retour.

La distance géographique entre les époux ne joue pas sur l'exigence de cette étiquette. Même au sein d'un même centre urbain, lorsque la maison conjugale ne se trouve qu'à quelques centaines de mètre de la maison des parents de l'épouse, le mari doit respecter le même protocole qu'en milieu nomade où les distances peuvent être beaucoup plus importantes.

Les rites de reconduite de l'épouse dont fait partie le rite des relevailles réactualisent ainsi la cérémonie matrimoniale d'*azalay* qui marque, comme son nom l'indique, la séparation de l'épouse de son foyer d'origine et son intégration dans l'unité résidentielle du mari. En tant que rites de « sortie » (*agamad*), ils représentent en même temps des rites préliminaires à un déplacement de la femme hors de l'espace domestique. Par ailleurs, le terme *tadwit* qui est consacré à la reconduite de l'épouse connote chez les Touaregs de l'Aïr à la

fois l'idée de traverser l'*əssuf* et le mariage. Le terme réalisé *tadwat* dans les parlers de l'est signifie « marche dans l'après-midi, fin d'étape de la journée, moment du bivouac » se retrouve dans l'expression la plus élégante pour désigner l'alliance matrimoniale : « faire *tadwat* ou *yədwa* » (H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1993 ; 1987a : 71). Dans la pratique, l'épouse ne rejoint jamais le campement de son mari avant la tombée de la nuit, que ce soit à l'occasion du mariage, de la *tadwit* ou des relevailles[89].

La répétition du schéma rituel relatif aux rites de passage féminins montre que la séparation de l'épouse d'avec son lieu d'origine (*taməjirt*) n'est jamais absolue, mais temporaire, car la femme ne se détache pas conceptuellement de la tente maternelle qu'elle représente, telle une enclave, pour reprendre un terme d'H. Claudot-Hawad, dans le territoire des alliés. À son arrivée dans le campement du mari, celui-ci lui égorge un animal comme lors des rituels de l'hospitalité, marquant ainsi le statut d'« étrangère » de l'épouse. De même, les femmes du campement doivent lui rendre visite dans les trois premiers jours suivant son arrivée, tandis que la femme se comporte comme une jeune mariée[90] que l'on vient saluer solennellement, quelque soit le nombre d'années qu'elle aura vécu en compagnie des membres du campement.

Le fait que l'on réitère lors de ces rites la cérémonie d'*azalay* se traduit explicitement par l'obligation de renouveler les dons offerts par le mari à chaque reconduite de son épouse. En effet, les dons *šisaɣsar* sont composés de biens qui s'apparentent aux biens *izuzəli* (litt. « ceux qui séparent ») offerts par le mari le jour de la cérémonie de noces. Le nécessaire renouvellement de ces dons souligne à notre avis qu'il s'agit d'une dette impossible, qui renvoie à l'impossible séparation de l'épouse, pourtant nécessaire pour que puisse s'instaurer la conjonction du masculin et du féminin indispensable à la reproduction de la société. Le fait qu'ils soient immédiatement redistribués parmi les protégées de la famille de la mariée montre qu'il ne s'agit pas d'une logique de réciprocité, mais au contraire de la négation de toute transaction qui renvoie à la non intégration de l'épouse dans le groupe des alliés. Le renouvellement des dons

[89]S. Rasmussen (1998 : 165) remarque chez les Kel Ewey de l'Aïr que les femmes qui se rendent à un mariage calculent leur temps de voyage et avancent lentement, afin d'arriver au campement seulement à la tombée de la nuit. Cette temporalité est maintenue en milieu urbain, même si la femme n'a que quelques dizaines de mètres à parcourir, elle attendra jusqu'à la nuit, parfois même très tard, avant de réintégrer le foyer conjugal.

[90]Comme une jeune mariée, elle garde la coiffure *sanatat* et les habits et bijoux reçus au moment du rite de « sortie » pendant une durée de sept jours, sans sortir de la tente.

izuzəli à chaque reconduite de l'épouse marque ici plutôt l'accès du mari à la tente de son épouse, dans laquelle il occupe une place similaire à celui d'un hôte. Par ailleurs, cette non intégration définitive s'exprime dans la terminologie de l'alliance, nommant une épouse à la fois *ta ɣur-əs*, c'est-à-dire « celle qui se trouve à côté de lui » et *ehan-əs*, « sa tente », tandis que le mari est nommé *anarag*, « voisin ».

Le statut et la fonction de ces dons permettent peut-être de mieux saisir la logique sous-jacente à l'alliance, qui semble plus chez les Touaregs constitutrice des groupes sociaux que la *taggalt* ou don nuptial, qui a surtout attiré l'attention des ethnologues du monde touareg. Ce dernier, qui fait partie des obligations imposées par l'islam pour rendre le mariage légal, est offert par le mari après la conclusion de l'alliance matrimoniale, et en tous les cas avant la cérémonie d'*azalay*. Il est en principe composé d'animaux, dans l'Azawagh de préférence des chameaux. Son montant correspond à des normes qui varient selon les groupes, mais dépendent en tous les cas étroitement de la position sociale de la future épouse. H. Claudot-Hawad et M. Hawad (1987a : 145) précisent qu'en cas de mariage entre parents proches, c'est-à-dire chez les Touaregs de l'Aïr entre parents issus de la même « tente », en l'occurrence des « enfants de sœurs » (cousins parallèles matrilatéraux), le montant du don nuptial est considérablement amoindri jusqu'à devenir parfois même symbolique et son versement immédiat n'est pas exigé. Pour toute autre fille, c'est au contraire le cas, et le montant de la *taggalt* est nettement supérieur[91]. Les variations de cette prestation sont ainsi l'expression directe de l'enjeu de l'honneur des groupes « donneurs » et « preneurs ».

C'est dans ce contexte qu'il faut également interpréter le seul idéal normatif qui soit valable pour tous les groupes touaregs, à savoir celui qui veut que la *taggalt* d'une femme soit au moins égale à celle de sa mère. Chez les Inesleman de l'Azawagh, elle doit être composée invariablement d'au moins trois chamelles. Un montant inférieur à celui de la mère traduirait en effet une « perte de poids » de la lignée amenée ainsi à avouer sa faiblesse qui va de pair avec un déclassement sur le plan statutaire. De ce fait, la *taggalt* ne représente ni une « compensation matrimoniale », ni un « prix de la fiancée », mais un don nuptial qui traduit symboliquement l'honneur et le statut de la mariée, ainsi

[91] Les auteurs citent un exemple : « Dix à quinze vaches chez les Kel Gheris contre quatre à six vaches, soit moins de la moitié pour une cousine parallèle matrilatérale » (*op. cit.*, p. 153).

que de la « lignée » qu'elle représente[92]. Ce fait est là encore observable dans la manière dont on traite les biens qui la composent. Chez les Kel Aïr, la *taggalt* revient toujours — directement ou indirectement — à la mariée (A. Bourgeot, 1987 ; H. Claudot et M. Hawad, 1987a ; B. Worley, 1992). S'il s'agit d'un premier mariage, ils sont remis dans certains groupes aux parents de la mariée qui les vendent aussitôt, afin d'acheter la tente et ses ustensiles qui resteront la propriété exclusive de la mariée, la partie restante comblant parfois les dépenses causées par la fête de mariage elle-même. Mais la meilleure solution pour manifester son honneur est encore celle où la mariée dilapide immédiatement ces biens, afin de souligner qu'elle n'en a point besoin (H. Claudot, 1984). Certains auteurs comme S. Rasmussen (1986) ou D. Casajus (1987) affirment que la *taggalt* revient aux parents de la mariée. Il est vrai que les animaux qui la composent demeurent dans certains cas (s'ils ne sont pas redistribués dans l'immédiat) dans le campement des parents, mais seulement à des fins de gestion qu'il ne faut pas confondre avec un droit de propriété (cf. A. Bourgeot, 1987b). La mariée reste la propriétaire légale de la *taggalt* et en dispose librement, même en cas de divorce qui est fréquent en milieu touareg. Théoriquement, le marié a le droit de reprendre les biens composant la *taggalt*, mais il n'en use que très rarement dans la pratique qui désapprouve fortement un tel acte. Il en est de même quand la femme ajoute les animaux de la *taggalt* directement à son troupeau, c'est-à-dire qu' elle les incorpore dans le « lait d'*ebawel* ». Ces gestes ne sont pas très valorisés, « (...) car c'est une marque de pauvreté ou pire d'avarice, donc de manque d'honneur » (H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1987a, p. 147)[93]. C. Figueiredo-Biton (2001) a montré enfin que la *taggalt* est aussi un don qui marque la licité du mariage et de sa consommation, plaçant l'exercice de la sexualité conjugale sous l'égide du sacré (le don nuptial est une obligation divine) qui la transcende.

[92]Chez les Inesleman de l'Azawagh, c'est le père du marié, éventuellement avec l'aide du grand-père paternel, qui contribue à la constitution de la *taggalt* et des biens *izusəli*. La mère prend, elle, en charge la constitution du « trousseau » comprenant la tente, le lit, la *šitək*, ainsi que les ustensiles de cuisine, les nattes, le support pour le récipient destiné à conserver le lait etc. Au sujet de la *taggalt*, il est intéressant de remarquer que le même terme désigne également le contingent militaire constitué par des hommes appartenant au même « dos ».

[93]D. Casajus (1987) affirme que chez les Kel Ferwan de l'Aïr, la *taggalt* est un don fait du mari à son beau-père. Dans le cas de mariage préférentiel avec la fille de l'oncle maternel, la *taggalt* reviendrait ainsi à la nièce par l'intermédiaire des dons *alkhabus* qu'un homme fait à sa sœur et dont sa nièce hérite par la suite.

La *taggalt* sert ainsi de véritable unité de mesure de l'honneur et par conséquent du rang statutaire de l'épouse. Elle renvoie à l'idéal de l'isogamie et en corollaire à l'interdiction de l'hypogamie féminine qui est directement en rapport avec le lien entre la femme et le domaine du sacré qui est de l'ordre de l'inaliénable et de l'inchangé. Pour y accéder, l'homme doit constamment renégocier son droit d'accès à la tente, par l'intermédiaire du renouvellement des dons *šisaɣsar*, sans lesquels il ne peut pas non plus exercer son droit à la sexualité conjugale.

Alliance et rituel de transgression

Ces fondements symboliques de l'alliance, qui est constitutrice des groupes sociaux, se traduisent également dans d'autres aspects du rituel matrimonial. Celui-ci s'agence autour de la compétition des « donneurs » et des « preneurs » relative à ce droit d'accès à la femme, par l'intermédiaire d'une série d'oppositions ritualisées qui prend par endroit la forme d'une opposition entre hommes et femmes[94]. Dans le cadre de cette thèse, nous n'analyserons pas l'ensemble de ces oppositions rituelles chez les Touaregs en général, étudiées dans un autre travail[95], mais allons nous concentrer sur un rituel original pratiqué parmi les Touaregs de l'Azawagh, inconnu sous cette forme dans d'autres groupes touaregs.

Si les biens qui accompagnent la cérémonie d'*azalay* sont aujourd'hui proches en quantité de ceux que nous avons énuméré pour les relevailles ou la *tadwit*, il faut souligner qu'ils étaient autrefois beaucoup plus importants. Dans les grandes familles Inesleman de l'Azawagh qui étaient très riches avant les sécheresses des années soixante-dix, il fallait, d'après le témoignage des anciens, huit chameaux de bât pour transporter ces biens nommés *izuzəli* (litt. « ceux qui séparent»). Parmi ceux-ci on trouvait plusieurs dizaines de paires de sandales et des douzaines de sacs de tabac, de datte, de mil, de sucre et de thé. Les hommes constituant la délégation du mari chargée d'apporter ces biens ostentatoires et de conduire l'épouse auprès de son époux, bafouaient à cette occasion tous les codes de la bienséance et de l'honneur. Si cette pratique subversive ne subsiste aujourd'hui que sous une forme symbolique, E. et

[94]Par exemple les luttes entre hommes et femmes autour de la tente nuptiale, essayant d'arracher un voile ou un turban à l'autre, ou les différentes épisodes de négociation autour de la mariée que l'on refuse de « remettre » au marié.

[95]Dans notre mémoire de maîtrise (1994), nous avions proposé une analyse synthétique des données disponibles au sujet des rituels matrimoniaux chez les Touaregs.

S. Bernus (1981) ont pu l'observer encore dans les années soixante dix chez les Touaregs de l'Azawagh où elle était pratiquée aussi bien par les Inesleman, que par les guerriers Imajeghan et leurs tributaires *imɣad*. La délégation est composée de jeunes hommes nommés *kəl ilagatan*, terme traduit dans le *Lexique touareg-français* (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 184) par « comédiens, acteurs ». Chez les Inesleman, on les appelle aussi *imərmaš*, terme qui est très probablement d'origine *tətsərret*, car le verbe *ərməš* signifie « saisir, prendre, attraper » dans ce dialecte et « attraper, prendre, capturer, séduire » en zenaga, le dialecte berbère de Mauritanie auquel la *tətsərret* semble fortement apparentée (A. Khamed Attayoub, 2002 : 164). Absent du parler touareg de l'Azawagh, il correspond au verbe *ərməs* dans le dialecte de l'Aïr où il a la même signification. Les *imərmaš* sont ainsi « ceux qui attrapent, capturent » la mariée. Dans ce contexte, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle le terme *ilagatan* (sg. *alaga*) est le nom verbal du verbe *əlləg* signifiant « entourer » (Gh. ag Alojaly, *op. cit.*). On le retrouve dans le nom *ilugan* (C. Card, 1982) qui désigne une danse touarègue dans laquelle des hommes en tenue de guerriers encerclent à chameaux un groupe de joueuses de tendé (tambour fait avec un mortier à mil recouvert d'une peau de chèvre). Ces dénominations donnent ainsi à l'opération de la reconduite de l'épouse une connotation guerrière, le lien entre le mariage et la guerre d'honneur étant que les deux parties (alliés / adversaires) s'affrontent dans une relation de parité autour de l'enjeu que représente dans le cadre de l'alliance l'accès aux femmes.

Dans leur description de la pratique des *kəl ilagatan*, E. et S. Bernus rapportent que le groupe d'hommes accompagné d'artisans et de descendants d'esclaves reproduit un « pseudo gouvernement » : il désigne un chef, l'*amənokal n nəfəriša*, le « le chef des fous[96] », et un adjoint, *dogari*, terme haussa qui désigne, entre autres, l'auxiliaire du Sultan d'Agadez « chargé de la police de la ville » (p. 347). Les autres se nomment *fadawa*, c'est-à-dire en haussa les « serviteurs du chef ». Ils sont accompagnés par des esclaves et par un forgeron nommé *ajad* (l'âne), parce qu'il porte les dons sollicités de force auprès des personnes rencontrées lors du voyage de la troupe vers le campement de l'épouse. Le reste des hommes qui composent la délégation s'appelle les *iwunnanen*, terme qui désigne les agriculteurs du sud qui ne parlent pas la langue touarègue[97].

[96]Le terme « *neferisha* » devrait être plutôt traduit par « vauriens, hommes méprisables » que par « fous ».

[97]H. Claudot-Hawad (1994 : 149) précise que ce terme désigne « les populations qui n'ont avec les Touaregs aucun type de rapport sinon occasionnel et le plus souvent agressif (...)

Cette référence s'explique par le fait que les sédentaires ne partagent pas les mêmes valeurs que les pasteurs-nomades qui leur prêtent des comportements indignes et sauvages. Les *kəl ilagatan* se mettent ainsi hors portée du code de l'honneur et de la dignité et justifient leurs attitudes qui bafouent toute notion de bienséance :

> « Certains d'entre eux s'habillent mal : ils ne portent pas de turban, se mettent parfois torse nu, et se drapent dans une vieille natte ou dans les morceaux de velum déchiré d'une tente en cuir. Ils mangent en public, au marché, ou devant des personnes qui devraient leur imposer une réserve par leur âge ou leur situation. Ils écorchent la langue tamasheq en utilisant des termes inexacts ressemblant par leur consonance aux termes attendus dans les salutations en usage ou dans les phrases courantes de la conversation » (*op. cit.* p. 347).

En cours de route, tout passant innocent ou parent visité devient la cible d'insultes et de réclamations humiliantes, et tout refus à la requête de « dons » (animaux, thé, sucre, tabac etc.) se solde par de solides représailles : « tente arrachée, habitants déshabillés et peut-être pire encore, quolibets, traits d'esprit, chansons et poèmes qui couvriront de ridicule ceux qui ont refusé de recevoir les Kel Illagatan » (p. 348).

Arrivée au campement de la mariée à la tombée de la nuit, la troupe est accueillie avec beaucoup d'exigence à laquelle répond l'insatisfaction mise en scène par les *kəl ilagatan*. La nourriture offerte est ingurgitée à pleine main tout en étant critiquée pour son goût et sa quantité insuffisante. Les Inesleman nous ont rapporté que les *kəl ilagatan* n'hésitaient même pas à renverser les récipients pleins de polenta de mil et de lait et tentaient d'embrasser publiquement les femmes d'origine servile qui les servaient. Ils ne ménagent pas non plus la religion constamment profanée par des propos impies aux connotations parfois sexuelles[98]. Les *kəl ilagatan* priaient vers le nord ou l'ouest et dépeçaient les animaux vivants, sans passer par l'abattage rituel. Chez les Inesleman, ils délimitaient parfois un champ de mil virtuel et s'emparaient de tous les animaux qui s'y trouvaient, comme ont coutume de faire les paysans haussas lorsque leur champ est envahi par des animaux appartenant aux nomades.

---

connotant la sauvagerie et la barbarie. Les *iwenanen* apparaissent sous cet angle repliés sur leur culture et leur langue, refusant toute liaison avec les autres. »

[98] E. et S. Bernus donnent des exemples comme « *allah wəla akabar iyan* » (« Dieu n'a même pas un bol de traite ») prononcé lors de la prière à la place d'Allah akbar.

D'après E. et S. Bernus, les *kəl ilagatan* restaient deux jours dans le campement de la mariée. Avant leur départ, ils exigeaient des femmes, par l'intermédiaire du forgeron, un cadeau (argent, thé, sucre...) nommé la « jument » (*tabagawt*). Une fois ce cadeau reçu, la mariée quittait discrètement le campement en compagnie de ses servantes et artisans. À quelque distance, ceux-ci exigeaient à leur tour une somme d'argent des *kəl ilagatan*, sans quoi on leur refusait de leur confier la mariée juchée sur un chameau richement paré, trônant comme une icône dissimulée dans un palanquin surmonté d'un dais en tissu blanc. À l'arrivée de la mariée dans le campement des alliés, la délégation exigeait enfin du mari — qui ne participait jamais à l'aventure des *kəl ilagatan* — un animal ou une somme d'argent conséquente (appelée « jument »), afin que celui-ci s'acquitte de la dette contractée envers ses compagnons.

E. et S. Bernus comparent cette institution spécifique aux Touaregs de la Tagaraygarayt aux pratiques du carnaval et aux « fêtes des fous » et des « innocents » connues en Europe à l'époque médiévale. Sans proposer une interprétation de cette pratique, ils soulignent les analogies formelles entre ces divers rituels, dont la principale caractéristique est de renverser les structures et hiérarchies du pouvoir. Dans le cadre de la confédération de l'Azawagh, ils avancent enfin l'hypothèse selon laquelle cette pratique aurait été copiée par les religieux et les tributaires des guerriers dominants, afin de « pouvoir aussi, pendant quelques jours, profiter d'une liberté souvent mesurée dans les groupes religieux ou serfs » (p. 352).

Cette hypothèse, qui part du postulat que les catégories sociales représentent des entités cloisonnées au sein d'une hiérarchie statutaire immuable, régie par un pouvoir absolu sous l'égide de l'*amənokal*, est sujette à discussion. Mais nous n'insisterons pas ici sur les conceptions du politique et de la hiérarchie statutaire, dont nous avons déjà parlé dans le premier chapitre de cette thèse. Du reste, cette hypothèse à caractère fonctionnaliste ne résiste pas, déjà, au fait que la coutume des *kəl ilagatan* est également pratiquée parmi la noblesse guerrière et n'explique pas pourquoi elle a précisément lieu au moment de la cérémonie d'*azalay*. Dans le contexte de nos analyses précédentes autour de la dialectique de la disjonction et de la conjonction du masculin et du féminin en rapport avec les fondements symboliques de la parenté et de l'alliance, articulant structurellement les principes de la permanence et de la mobilité, de l'égalité et de la hiérarchie, le rituel d'inversion pratiqué au moment de la séparation de l'épouse apparaît sous une autre lumière. La femme appartenant au domaine du sacré « inviolable », le rituel des *kəl ilagatan* révèle

en fait l'impossibilité conceptuelle de l'interaction matrimoniale, nécessitant la négation ou la subversion des valeurs fondatrices, à savoir l'honneur et le religieux, c'est-à-dire une transgression ritualisée, afin de pouvoir réaliser la « séparation » inconcevable de l'épouse et la conjonction du masculin et du féminin hors de l'espace de référence de l'épouse. En bafouant ostensiblement l'honneur et la religion, c'est-à-dire en désacralisant par les moyens de la dérision ce qui constitue le cœur du système, les *kəl ilagatan* sont en mesure de réaliser l'impensable coupure qui représente aussi une ouverture. Pour cette raison, ils se travestissent en adoptant l'identité des *iwənanan* assimilés à des êtres « sauvages », se situant hors du système de valeur, tandis que l'un d'eux endosse le rôle subverti de l'*amənokal* ou, chez les Inesleman, celui de l'imam, chefs-arbitres qui ne sont ni du côté de la mariée, ni du côté du marié, mais représentent l'unité politique supérieure à laquelle ils appartiennent. Les personnages du forgeron, médiateur par excellence, et du serviteur remplissent la même fonction, car ils se situent également hors du système de l'honneur.

Le rituel d'inversion des *kəl ilagatan* se déroule dans un intense climat de compétition qui est d'autant plus fort que les alliés appartiennent à des tribus différentes, même si celles-ci sont liées par de nombreuses alliances matrimoniales. Ce qui montre qu'il s'agit plus ici d'une distinction d'ordre idéologique qui renvoie à la distinction du masculin et du féminin comme principe structurel des groupes sociaux, que de groupes de filiation réellement distincts. Le don de biens ostentatoires[99] fait à la mariée par la délégation du mari, mais immédiatement dilapidés, est accompagné par une destruction ritualisée de biens appartenant à la famille de la mariée ou à des parents des environs (animaux égorgés, récipients de lait et de nourriture renversés...)[100]. Autrefois, le campement de la mariée devait résister durant sept jours à ces provocations poussant la loi de l'hospitalité aux limites de l'absurde, sans montrer la moindre hostilité ou impatience. Il s'agit là encore d'une inversion rituelle témoignant du dilemme qui est au cœur de l'alliance matrimoniale : l'intégration du mari dans la tente de son épouse qui se place ainsi sous la protection de son groupe, et à l'inverse l'intégration de l'épouse dans le campement du mari,

[99]Les Touaregs de l'Azawagh appellent cette manière d'afficher ses richesses des *ibaragan*, terme qui dérive du verbe *barag*, « se vanter de (exagérément, surtout d'exploits de guerre) » (Gh. Alojaly *et al.*, 1998 : 13).

[100]La destruction ostentatoire de biens se rapproche ici du potlatch, à la différence près que la nourriture détruite est immédiatement remplacée, donnant lieu à une surenchère qui est en principe différée dans les systèmes à potlatch.

la première représentant la conjonction du masculin et du féminin dans le domaine de l'intérieur (féminin), la seconde la conjonction dans le domaine de l'extérieur (masculin). Les deux sont nécessaires pour l'ouverture du système, mais celui-ci se conjugue avec sa fermeture qui renvoie à la toute aussi nécessaire disjonction du masculin et du féminin passant par le refus symbolique de l'intégration de l'un, afin de rendre acceptable l'intégration de l'autre.

Le rituel d'*azalay* met en scène la logique de l'alliance définie par P. Bonte (2000b) comme une logique du partage de ce qui ne peut être donné, parce que relevant du domaine du sacré :

> « Dans un tel système les femmes ne circulent plus parce qu'elles sont associées au domaine du sacré, aux questions fondamentales sur les origines selon les termes de M. Godelier, tout au plus peuvent elles être partagées par des groupes d'hommes qui fondent sur ce fait leur structure sociale. Ces valeurs que Godelier voyait échapper aux logiques de l'échange parce qu'elles relèvent du sacré, tout atteste qu'elles sont dans le cas arabe associées au monde féminin identifié finalement à celui de la parenté (Conte, 1994). Elles peuvent être privilégiées dans la vision fondatrice des origines de la société qui se réfère à des ancêtres féminines dans le cas touareg, ou s'effacer au prix d'un intense travail symbolique, dans le cas des systèmes arabes et musulmans » (P. Bonte, 2000b : 59).

Dans le cas des Inesleman de l'Azawagh, bien que ceux-ci soient musulmans se réclamant d'ancêtres masculins, ces valeurs restent majoritairement centrées autour de valeurs féminines, comme en témoignent nos analyses autour de la parenté et de l'utérus, les notions de compassion autour du lait, la valorisation des médiations féminines, le traitement rituel du corps et de la chevelure de la femme etc. Il est possible d'illustrer cette logique du partage associée aux valeurs féminines dans de nombreux domaines. Elle est par exemple visible dans le traitement de la tresse centrale, dispensatrice d'*alḥurma* et de *sarhaw*. Nous le verrons également à travers les rites de naissance, mais choisissons à cet endroit un autre domaine qui nous paraît particulièrement explicite, à savoir le monde des chevaux de prestige qui a nombre de traits en commun avec le monde des humains, et en particulier avec le monde des femmes.

Les juments Bagzan et les femmes

Chez les Touaregs, les grands chefs et les grands guerriers, dont ceux des Kel Eghlal et des Ayttawari, montaient autrefois des juments de la race des Bagzan, aujourd'hui en voie de disparition. Ce cheval serait d'origine arabe,

par l'intermédiaire de deux religieux de Tripoli qui se rencontrèrent dans les Monts Bagzan de l'Aïr. La jument apportée par l'un serait restée dans l'Aïr, tandis que l'étalon serait parti à Kidal dans l'Adagh (Mali) où l'on peut également trouver cette race (E. Bernus, 1981). Selon un autre mythe fondateur, le premier sultan de l'Aïr aurait amené un cheval d'Istanbul qu'il aurait croisé avec une jument trouvée dans les Monts Bagzan par les Itesen. Deux juments en naquirent, l'une aurait donné naissance aux descendants élevés par les Dabakkar de la région de Tahoua, l'autre aux descendants élevés par les Itesen et les Izaggaran. Les Kel Gress (P. Bonte, 1970) furent également de grands éleveurs de ces chevaux que le poète touareg Hawad[101] rapproche du cheval ailé Pégase, tandis que les Inesleman de l'Azawagh en font un descendant du cheval du Prophète. Ces chevaux étaient réputé d'être rapides comme le vent, « comme s'ils avaient des ailes », doués de pouvoirs magiques, car capables de prédire l'arrivée d'un ennemi. On leur attribue des valeurs morales telles que l'honneur (*ələllu*), ou la capacité à dépasser leur propre souffrance et à se sacrifier pour sauver la vie du cavalier et le ramener du champ de bataille même s'il a une patte coupée (P. Bonte, 1970)[102]. Ces montures de prestige étaient traitées à l'égal de l'être humain, nourries au mil et au lait de chamelle. Contrairement aux animaux nommés par des noms suivant la couleur de leur pelage, les chevaux Bagzan étaient nommés par un vrai nom auquel pouvait s'identifier leur cavalier, notamment au sein de la poésie guerrière comme celle d'Efellan. À l'égal des humains, les chevaux Bagzan posséderaient un sens inné du tabou de l'inceste, ne saillant jamais leur propre mère. Baguées pour contrôler leur reproduction, les juments possédaient de véritables généalogies et une terminologie de parenté parlant par exemple de deux chevaux en termes de cousins (*əššin*). Le vocabulaire qui leur est consacré se distingue de celui des autres animaux domestiques. Leurs crottins sont désignés par le terme d'origine arabe *əzəbil*, alors que pour les autres bêtes, y compris les chevaux de race médiocre, on utilise le terme *imezzuran*. Alors qu'un chameau s'accouple (*esəgən*, « faire monter »), les chevaux Bagzan « se rencontrent » (*əmənayan*) ou « s'adoptent» (*əsənəm*, litt. « s'habituer »), tandis que les humains détournent leurs yeux par pudeur. Quand un animal met bas (*tərraw*), une jument Bagzan « donne naissance » (*təssəha*) comme une femme. La naissance d'un poulain

[101] Communication personnelle.

[102] Ces chevaux se sont illustrés notamment lors de la bataille très meurtrière d'Izerwan en 1886 contre les Kel Ahaggar armés de fusils.

se faisait à l'abri d'une natte-paravent *šitək* derrière laquelle le poulain restait dissimulé pendant sept jours. Le poulain était recueilli dans une natte de lit et son cavalier faisait un sacrifice d'un ovin et donnait la chair de l'animal en aumône. Comme l'accouchée, la jument était nourrie d'une bouillie de mil durant quarante jours et à sa mort, le cheval recevait un tombeau.

Face à ce traitement humanisant et sacralisant, comment ne pas entrevoir un parallèle entre la femme et la jument Bagzan ? L'un des traits les plus remarquables de cette culture équine réside dans le fait que ces chevaux n'étaient que très exceptionnellement possédés individuellement, mais partagés par plusieurs personnes, en l'occurrence des chefs. L'on procédait par division des pattes en os nommés *idufan* (sg. *aduf*)[103], acquis en nombre inégal par l'un et l'autre propriétaire. Suivant le nombre de parts, l'animal séjournait tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre, chacune des douze parts correspondant à un mois dans l'année solaire. Un partage identique était appliqué à chaque poulain qui naissait. E. Bernus (1981) attribue ce principe de copropriété par division des pattes à la très grande valeur de ces chevaux — une jument pouvant atteindre l'équivalent de vingt chameaux — permettant ainsi de partager les risques. Mais compte tenu de la nature sacrée du cheval Bagzan, et en particulier des juments, nous sommes tentée d'avancer l'hypothèse selon laquelle ce système obéit à cette même logique du partage sur laquelle semble se fonder également le système d'alliance. Cette hypothèse est étayée par le fait que la jument Bagzan n'était que très rarement, voire jamais vendue, mais que les parts étaient cessibles, pouvant également faire partie du don nuptial *taggalt*, ce qui signifie qu'elles étaient partiellement attribuées aux femmes qui en offraient le droit de jouissance à leurs pères, voire à l'un de leurs frères[104].

Le parallèle entre le traitement de la jument Bagzan et la femme, notamment au moment de la naissance, du petit d'homme et du poulain, éclaire en retour pourquoi les hommes qui composent la délégation du mari chargée de conduire l'épouse dans le campement des alliés exigent à diverses occasions des

[103]Notons que les *idufan* désignent à la fois les os à moelle et les petites pièces cylindriques en or qui composent les colliers des femmes. Or, ces pièces sont le plus souvent données par des hommes divers, c'est-à-dire le père, les frères et le mari de la femme. Nous reparlerons de la symbolique des *idufan* dans le chapitre 5.

[104]Il est ici une étude passionnante à faire, établissant par l'étude des généalogies de ces chevaux et l'histoire de leur copropriété entre chefs un parallèle entre les alliances matrimoniale et les alliances politiques. Nous avons commencé à faire des enquêtes sur ce sujet parmi les Inesleman de l'Azawagh, mais ceci fera l'objet d'un autre travail.

dons nommés « la jument des sauvages » (*tabaɣawt n iwənanan*) par référence à la race jugée médiocre des chevaux de type haussa que les Touaregs nomment *əfarkəy*. Par ailleurs, du côté des invitées, les femmes arrachent elles aussi, sur le mode de la plaisanterie, des denrées, en particulier des dattes[105], aux femmes appartenant à la puissance invitante, en appelant ces denrées « la jument des sauvages ». Symbole antithétique de la mariée, ces dons forcés rappellent l'impossibilité du don de la femme qui, comme la jument Bagzan, appartient au domaine du sacré incompatible avec une logique d'échange et de réciprocité.

Le sacrifice taɣtəst

L'accès négocié aux femmes que cette logique implique, femmes partagées entre les hommes, c'est-à-dire entre les frères et les époux transformés en « frères » dans le système profondément cognatique de la parenté où les femmes épousent au plus proche, pour reprendre le titre de l'ouvrage consacré par P. Bonte (1994) aux systèmes d'alliance autour de la Méditerranée, se traduit enfin dans un autre épisode du rituel matrimonial, à savoir le sacrifice *taɣtəst* pratiqué au moment de la cérémonie d'*azalay*. Ce sacrifice nommé *taɣtəst* (du verbe *əɣtəs*, « couper ») consiste à couper au sabre les jarrets d'une génisse grasse et de faire en sorte que celle-ci s'agenouille devant la tente de la mariée. L'animal est amené par les *imərmaš* et pourchassé à travers tout le campement. Une fois arrivés devant la tente de la mariée, les hommes du campement et les *imərmaš* encerclent la vache, puis un des *imərmaš* lui coupe les jarrets d'un coup de sabre, la *tazrayt* ou épée de prestige symbolisant son groupe. L'animal est ensuite égorgé, puis le soir venu, les hommes du côté de la mariée s'engagent dans une lutte corps à corps avec les hommes du côté du marié. Le vainqueur de la lutte est celui qui parvient à ne pas tomber. Il se penche alors sur la dépouille, saisit la tête de l'animal avec ses dents et la soulève en se tenant en équilibre sur sa jambe droite. L'enveloppe de graisse (*tadənt*) est offerte à une personne qui connaît bien la parenté et les règles de l'héritage, la partie rattachée à la colonne vertébrale est disputée entre forgerons, tandis que les hommes, les esclaves et les enfants se débattent pour le reste du corps de l'animal. La viande est ensuite découpée et cuite sous les

[105]La datte est un autre symbole de la mariée, comme l'indique entre autres la devinette suivante « Une douceur qui se trouve sur une douceur ? » (*šiẓada təwar šiẓada*) Réponse : « la mariée qui se tient sur des dattes » (*təmaẓlayt tewar tinay*).

braises (*asəknəf*), c'est-à-dire selon un mode de cuisson masculin, utilisé lors des voyages notamment[106].

Le sacrifice d'un animal de prestige par coupure des jarrets, connu dans tout le monde saharien, relève d'une complexité symbolique analysée par P. Bonte (1999b) dans son ouvrage collectif dédié au sacrifice dans le monde musulman. Ici pratiqué à l'occasion du mariage, il est étroitement lié à la demande d'une protection d'une tribu par une autre et au rituel d'hospitalité[107]. Chez les guerriers de l'Adrar mauritanien elle consiste en le sacrifice d'un chameau (la *t'argîba)* devant la tente d'une personne dont on a offensé l'honneur. Ce geste marque à la fois la soumission (P. Bonte, *op. cit*) à laquelle renvoie l'agenouillement de l'animal au moment où on lui tranche les jarrets, et la reconnaissance et la réparation du tort. Selon P. Bonte, la *t'argîba* représente aussi une « forme inversée du rituel d'hospitalité », car c'est celui qui est reçu qui l'offre, soulignant ainsi la supériorité de celui dont il sollicite la protection. Mais ce geste n'est pas dénué d'ambiguïté, car l'hospitalité représente toujours la mise en scène de l'honneur de ceux qui reçoivent *et* de ceux qui sont reçus. Chez les Touaregs de l'Aïr (H. Claudot et M. Hawad, 1987) le sacrifice *taɣtəst* est au contraire offert aux demandeurs d'asile politique, afin de marquer son acceptation, tout en reconnaissant son infériorité. Dans l'Aïr, ce sont les « donneurs » de femmes qui l'offrent aux « preneurs », mais étant donné les implications symboliques de ce sacrifice, ceux-ci préfèrent amener eux-mêmes l'animal, un bœuf en principe.

[106]Ce sacrifice fut pratiqué encore dans les années soixante, puis fut abandonné avec les grandes sécheresses. Selon certains, il aurait été aussi plus ou moins défendu aussi par l'imamat, du moins parmi les Inesleman. Mais la critique religieuse que l'on peut adresser à ce sacrifice peu orthodoxe à l'égard de l'islam qui ne reconnaît que le sacrifice fait à Dieu et exige que l'animal ne soit pas mutilé (P. Bonte, 1999) n'aurait selon certains que servi à décourager une pratique peu appropriée dans un contexte de pénurie et d'appauvrissement radical. Car ce sacrifice, mis en œuvre par l'ensemble des Touaregs de la Tagaraygarayt, aurait été surtout pratiqué parmi les Inesleman, en raison déjà de l'importance qu'ils accordent à la légitimité du mariage, par opposition au mariage par rapt des guerriers, et dont la *taɣtəst* fonctionne comme une reconnaissance officielle. Notons également que ce sacrifice a resurgi il y a quelques années au moment du mariage d'un des descendants d'un ancien imam, homme chargé d'une haute fonction politique ayant épousé la fille d'un riche commerçant d'origine djerma.

[107]Dans le Trarza mauritanien, l'on offre une *t'argîba* à la femme divorcée, lorsqu'elle rentre dans le campement de ses parents (P. Bonte, 1999).

Dans le monde touareg, comme dans le monde maure, la *tayt*ə*st* instaure un rapport de force hiérarchique égal à celui de l'alliance qui redéfinit sans cesse les positions généalogiques et statutaires. Ce rapport de force qui se joue dans ce contexte autour de l'accès aux femmes, est transposé rituellement dans la lutte des hommes, afin de saisir la tête de l'animal. Celui qui remporte la victoire se met alors en équilibre sur sa jambe droite, « figure archaïque de la masculinité » que F. Héritier (1992a) analyse dans son article consacré aux « Moitiés d'hommes, pieds déchaussés et sauteurs à cloche-pied » comme une figure associée au taureau qui incarne la quintessence de la force créatrice ou procréatrice masculine. Compte tenu du fait que la victime est ici féminisée, car il s'agit d'une génisse grasse (à l'image de la jeune femme gavée ?), ne pourrait-on pas dire alors que cette force masculine est indissociable chez les Touaregs de la force procréatrice féminine qu'il convient non pas de s'approprier, mais à laquelle l'homme doit s'associer en négociant son accès au domaine du sacré ? L'épisode de la lutte entre les hommes du côté de la mariée et du côté du marié autour de la victime montre que l'issue de la compétition d'honneur masculin reste ouverte, comme le jeu des alliances matrimoniales d'où découlent les hiérarchies et qui définissent les rangs statutaires des individus et par là leur accès aux épouses qui ne s'allient qu'à des partenaires d'un rang au moins égal aux leurs. Le fait que l'enveloppe graisseuse du ventre, ainsi que la colonne vertébrale, parts qui renvoient à des métaphores de la parenté (le « ventre » et le « dos »), reviennent de droit à un spécialiste de la parenté et de l'héritage, ainsi qu'à un forgeron, autrement dit à des personnes médiatrices qui jaugent l'une et l'autre la position des partenaires en fonction de leur identité généalogique et de leur honneur, nous semble significatif à cet égard. Enfin, chez les Inesleman de l'Azawagh, la *tayt*ə*st* représente explicitement la reconnaissance de la paternité, car épouser une femme sans lui offrir une *tayt*ə*st* serait comme engendrer un enfant illégitime, représentation qui souligne là encore la complémentarité entre le féminin et le masculin dans la procréation. Le sacrifice nuptial est de ce fait souvent cité en même temps que le don nuptial *taggalt* qui marque la reconnaissance légale de l'union matrimoniale, tout en réaffirmant l'honneur de famille de la mariée. Il faut également remarquer à cet endroit qu'on ne commençait pas le tressage de la chevelure avant la *tayt*ə*st*, ce qui en dit long sur sa signification dans le cadre du mariage. Sans cette preuve de l'honneur masculin, l'on ne commence pas le tressage de la *sanatat* qui symbolise l'union et marque la conjonction du masculin et du féminin qui préfigure aussi la procréation légitime sous l'égide du sacré, garant de la perpétuation du

groupe. À la lumière des données touarègues recueillis par H. Claudot-Hawad (1998) autour du genou, qui symbolise la force en général chez les Berbères (P. Galand-Pernet, 1970), l'on peut peut-être donner ici un sens plus précis à l'agenouillement de la victime dans le cadre du mariage. L'auteur a montré que l'agenouillement du guerrier d'honneur ou l'inclinaison du genou vers le sol, actions rendues par l'expression « faire genou » (*iga əfud*), signale sa détermination jusqu'à la mort face à l'adversaire au sein d'un combat entre pairs[108]. D'autre part, l'expression « rentrer en terre » signifie « accepter de s'arrêter dans un campement afin d'y recevoir l'hospitalité », et connote l'idée du sacrifice de soi, celui du guerrier sur le champ de bataille et celui de la femme au moment de l'accouchement[109], « tous deux immobilisés entre la vie et la mort ». Ce don de soi renvoie directement à l'idée de se sacrifier pour assurer la continuité :

> « La représentation du monde qui sous-tend le choix des « sacrifiés » est l'idée qu'en agissant ainsi, ils irriguent le courant sous-terrain qui assure la continuité de la communauté, le fil invisible et nécessaire de la résistance qui ne s'altère jamais, ni ne s'interrompt jamais » (p. 3041).

Ces associations symboliques nous permettent d'avancer l'hypothèse selon laquelle la *taɣtəst* instaure un rapport d'égalité entre le couple, la femme assumant le risque de mourir lors de la naissance de ses enfants, tandis que l'homme accepte de mourir au combat pour défendre l'honneur de son épouse et de sa progéniture à la protection desquels il est associé par l'intermédiaire du mariage[110]. Ce n'est qu'une fois qu'il a démontré cet engagement par l'intermédiaire du sacrifice, que l'union est véritablement scellée, que le mari est reconnu comme le futur père des enfants de son épouse et que peut commencer le travail rituel de la chevelure qui place l'union sous le signe de l'*alḥurma* inviolable du groupe.

*

[108]H. Claudot-Hawad (*op. cit.*) rappelle d'après D. Hamani que cette posture guerrière fut amplement pratiquée par les guerriers Ayttawari pendant les guerres menées par Moukhamad al-Jilani.

[109]Rappelons que « rentrer en terre » est l'une des expressions employées pour désigner l'accouchement.

[110]H. Claudot-Hawad (*op. cit.*) note que ce type de combat, genou à terre, était accompagné d'une cérémonie festive et du sacrifice de taureaux noirs par coupure de jarrets. Cette cérémonie semble donc bien se rapprocher de la cérémonie de mariage.

Ces questions mériteraient d'être développées à la lumière de l'ensemble du système rituel touareg, mais revenons aux rites qui marquent le cycle de vie des femmes et dont fait partie le rite des relevailles faisant suite à celui de la réclusion post-partum. Jusqu'ici, nous avons parlé de ces rites en termes de rites de passage. Mais s'agit-il véritablement encore de rites de passage, ou autrement dit, ce concept mis au point par A. van Gennep (1909) suffit-il pour rendre compte de la nature de ces rites ? La femme change-t-elle réellement de statut en devenant épouse, puis mère ? D'un point de vue purement formel, ces rites s'agencent indubitablement autour de la structure ternaire— séparation, marge, agrégation — propre aux rites de passage qui se réfèrent probablement, comme le suggère N. Belmont (1991), au modèle de la naissance biologique, c'est-à-dire au passage matériel à travers l'orifice maternel. De premier abord, l'on pourrait dire que ces rites font passer la jeune fille à l'état de jeune femme désormais capable de recevoir des visiteurs nocturnes, puis à l'état d'épouse et de mère. Mais comme il s'agit inlassablement d'un même schéma rituel qui s'applique également à la reconduite de l'épouse après chaque séparation provisoire, à la sortie de la réclusion de divorce et de veuvage, l'on peut se demander si ces rites marquent réellement un changement de statut, puisqu'ils rappellent au contraire que la femme ne sort jamais conceptuellement de son groupe d'origine, parce qu'elle est l'origine même. Compte tenu de la logique sous-jacente à ces rites, celle de la disjonction / conjonction du féminin et du masculin afin de garantir l'accès au sacré sans l'altérer, nous sommes tentée d'avancer qu'il s'agit plutôt de rites qui marquent le franchissement de la frontière irréductible entre les sexes. Dans cette perspective, ce ne sont ni le mariage, ni la maternité qui font accéder la femme à un statut de femme digne de ce nom, mais la femme qui détient ce statut du fait même d'appartenir au sexe féminin, tel qu'il est culturellement construit. Or, nous avons vu que cette construction commence au moment de la première sortie du nouveau-né fille dans le domaine de l'extérieur qui est celui de l'altérité, puis consiste en l'acquisition des capacités de gestion de l'altérité qui passe par le rite de gavage que nous avons analysé comme un rite de construction de la féminité à travers une disjonction du masculin et du féminin, et sa réactualisation au moment des périodes de réclusion, proches des retraites spirituelles. Contrairement à la femme, l'homme est culturellement construit comme un être du dehors, par l'intermédiaire de la circoncision qui représente une coupure d'avec le monde féminin et maternel et le rite du voile masculin qui opère comme un signe disjonctif par rapport à ce monde de l'intérieur. L'homme et la femme auraient

ainsi des capacités de médiation inversées, mais complémentaires vis-à-vis des domaines de l'intérieur et de l'extérieur : celui de la femme est conjonctif par rapport à l'intérieur (intégration d'un étranger à travers les rites de l'hospitalité dont fait partie l'accueil des visiteurs nocturnes, intégration d'un époux et celle d'un enfant, cf. chapitre 5) et disjonctif par rapport à l'extérieur (non intégration définitive dans le domaine de l'autre, maintien d'une indépendance parmi les alliés, limites de l'hospitalité féminine, usage du voile et de la natte, cf. §4.4.3). Le pouvoir médiateur de l'homme est au contraire conjonctif par rapport au domaine de l'extérieur (intégration dans le domaine de l'autre par l'hospitalité masculine, mais aussi les actes de domestication de l'extérieur notamment à l'occasion des voyages[111]) et disjonctif par rapport au domaine de l'intérieur (maintien du voile vis-à-vis du monde des femmes, actes séparateurs comme la circoncision, mais aussi le sacrifice rituel (cf. chapitre 5), « coupure » de la mariée au moment de l'*azalay*)[112]. L'ensemble du système rituel touareg semble s'agencer autour de cette dialectique de la disjonction et de la conjonction du féminin et du masculin, prenant la forme d'un dialogue négocié entre les domaines de l'intérieur et de l'extérieur. Comme disait l'un de nos interlocuteurs lors d'un commentaire sur le protocole complexe de la *tadwit* au moment de préparer la reconduite de son épouse dans le foyer conjugal (équivalant du campement en milieu urbain et nommé par le même terme *aɣiwan*) :

> « Chez nous, une femme ne revient jamais chez un homme comme ça, c'est une affaire très compliquée. *Tu sais, tout tourne chez nous autour de la même affaire : comment mettre ensemble un homme et une femme et comment les séparer.* »[113]

Voilà dit en une seule phrase ce que nous avons essayé de démontrer tout au long de ce chapitre et que nous allons conclure en illustrant cette même logique par l'intermédiaire des attitudes d'évitement entre hommes et femmes.

[111] Voir à ce sujet l'ouvrage collectif *Voyager d'un point de vue nomade*, sous la direction d'H. Claudot-Hawad (2002).

[112] Dans cette perspective, l'on peut formuler l'hypothèse selon laquelle les rites d'inversion renvoient à une inversion sur le plan de ces pouvoirs de médiation masculin et féminin. Une accouchée se situe au moment de la réclusion post-partum du côté de la disjonction dans le domaine de l'intérieur et prend place dans la partie masculine de la tente, tout en adoptant un régime culinaire sur le mode de la dissociation masculine. La délégation d'hommes chargée de conduire l'épouse vers le campement du mari effectue de leur point de vue une disjonction dans le domaine de l'extérieur (la « séparation » de l'épouse), d'où l'inversion du rituel d'hospitalité au moment du sacrifice *taɣtəst*.

[113] Entretien avec M., quadragénaire des Kel Eghlal, Abalak, août 1996.

4.4.3 « Partir sans quitter » : le voile, la natte et la gestion féminine de l'altérité

Voiles féminin et masculin face à l'altérité

Ce qui a toujours frappé les observateurs extérieurs à la vue des femmes Inesleman de l'Azawagh, c'est le fait qu'elles se dissimulent le visage à l'aide de leurs voiles de tête à la présence d'hommes, et qu'elles s'entourent encore d'une grande natte qui dissimule leurs corps ou qu'elles se dérobent des regards par un dais en tissu blanc fixé sur la selle de chameau féminine dite *təxawit*. Cette attitude est contraire à l'image habituelle des Touaregs justement célèbres pour le voilement des hommes. Voici ce qu'en dit l'auteur colonial Y. Urvoy (1933 : 31-32) dans les années 30 :

> « Malgré leur richesse, en comparaison des autres groupes, les Oulliminden de Tahoua sont de beaucoup le groupe qui nous est le plus hostile de toute la colonie du Niger, que ce soit par orgueil et rancune chez les nobles, ou par *fanatisme religieux chez les maraboutiques*. La froideur de leur accueil contraste avec la familiarité des autres touaregs de la colonie. Il faut noter ce fait curieux de fanatisme religieux assez rare chez les Touaregs, dû probablement à l'origine maraboutique de presque toute la confédération et au passé de guerre sainte contre les païens de l'Ader. Ils vivent d'ailleurs très à l'écart des autres touaregs du Niger (ce qui ne veut pas dire que tout le monde ne s'entendrait pas contre nous en cas de guerre). Leur accueil hargneux sur les puits les fait éviter par les Kel-Ahir par exemple dans leur région frontière (région de Bagam). La plupart des notables maraboutiques évitent de laisser voir leurs femmes surtout aux blancs. N'étant pas voilées normalement, on les enferme quand un Français est dans le campement ou bien elles se couvrent d'une grande natte. Dans le déplacement vers le Teguidda elles portent sur leurs bœufs carapaçonnés un grand voile blanc ce qui contraste avec la liberté des femmes Kel Gress par exemple. »

Y. Urvoy interprète la dissimulation des femmes Inesleman comme un phénomène imposé par les hommes, en signe de leur hostilité envers les Européens et de leur « fanatisme religieux ». Or, l'argument sous-jacent de la domination masculine qui renvoie à la séquestration des femmes ailleurs en pays musulman, semble trop réducteur pour épuiser le sens de ces coutumes. L'islam est certes invoqué pour les expliquer et la natte est dans ce discours assimilée à

un vêtement qui cache les atours féminins conformément à la religion[114]. On dit que la femme « revêt une natte » (*telesay n təsalat*) et on pense que cette coutume est apparue à une époque où il y avait une grande pénurie d'étoffes, empêchant les femmes de se faire tailler des habits convenables. Certains situent cette pénurie au moment des guerres du réformateur Al Jilani au début du XIX^{e} siècle. D'autres en attribuent directement la paternité à ce dernier, afin de distinguer les femmes Inesleman des femmes des guerriers Iwellemmedan. Enfin, certains avancent que l'origine de la dissimulation est bien plus ancienne, apparue à une époque où les femmes étaient en nombre très inférieur aux hommes. Ce serait alors la jalousie qui aurait poussé les hommes à cacher la beauté de leurs femmes, de peur que ces perles rares ne soient ravies par quelques rivaux[115].

Cependant, selon l'avis des femmes, le fait de se cacher (*əstər*) des hommes provoque quoi qu'il en soit le contraire de l'effet recherché. Une fois l'explication religieuse et historique affirmée, elles se livrent rapidement à des paroles assez coquettes, insistant sur le fait que plus une femme multiplie les manières de se dérober aux regards des hommes, plus ceux-ci ont envie de la « découvrir ». Du côté des hommes, on remarque que les femmes — qui, elles, ne se privent pas d'observer les hommes à travers leurs voiles et leurs nattes[116] — maîtrisent à merveille le jeu subtil de se laisser voir sans se montrer, gestes qui sont directement traduits comme une invitation à une visite nocturne[117]. Voilà qui renvoie de nouveau au pouvoir d'attraction des femmes dont on mesure les qualités, entre autres, au nombre de soupirants qui la courtisent. La valorisation de la

[114]Voir notamment le Coran, sourate 24, versets 30 et 31 et sourate 33, versets 33, 53 et 59.

[115]Le thème de la jalousie et de la dissimulation inefficace des femmes est mis en scène dans un récit intitulé « Histoire d'un *anəsləm* jaloux qui cachait sa femme » (*əlqissat n anəsləm iyyan əhanat təsmiten, iɣbar tantut-net*, notre trad.), in Akhmeduw ag Khamidun, 1976 : 111. L'auteur conclut le récit en disant que « la femme, si elle ne s'empêche elle-même, son mari ne l'empêchera pas. » Voir également le conte « Histoire de l'imam jaloux, (tandis que) les hommes allaient chez sa femme pendant qu'il priait » (*əlqisssat n əlimam əhanat təsmiten, takkan meddan tantut-net as immod*, notre trad., *idem*, 1976 : 112-114).

[116]Il existe à ce sujet une expression dans l'Azawagh : « Donne-moi la natte et je te dirai qui sont ces hommes » (*ikf-i təsalat, a dam əzdayaɣ meddan win*), faisant allusion au fait que les femmes peuvent voir les hommes, tandis que ceux-ci n'ont pas le droit de les regarder. De ce fait, les femmes connaissent parfaitement la physionomie des hommes qui fréquentent les campements, tandis que les hommes sont souvent incapables d'identifier les femmes (sur une photo, par exemple).

[117]En ce sens, le voile se rapproche ici de l'éventail des femmes espagnoles.

Figure 4.12 : Attitude féminine, Abalak, novembre 1999.

tanasgomast, la femme charmante et séduisante, relativise par ailleurs à elle seule l'argument de la domination masculine qui impose plutôt la chasteté aux femmes.

Mais quelles femmes se cachent au fait de quels hommes et comment ? Tout d'abord, il convient de souligner que parmi les Inesleman, les attitudes d'évitement matérialisées par le voile et la natte concernent en premier chef les femmes de la noblesse religieuse, en l'occurrence les femmes des Kel Eghlal, Ayttawari Seslem, Issherifan etc. c'est-à-dire des femmes issues des tribus qui ont exercé à un moment de leur histoire le pouvoir de l'imamat. Dans ces milieux, les femmes ne se voilent jamais le visage devant les personnes d'origine servile ou les artisans, hommes qui ont libre accès au monde féminin. Elles ne se cachent pas non plus devant les hommes tributaires, ni devant les nobles Iwellemedan, ni devant des Touaregs d'autres confédérations comme par exemple les Kel Aïr. Contrairement à ce qu'affirme Urvoy pour l'époque coloniale, les femmes gardent aujourd'hui le visage découvert face à un Européen. Enfin, parmi les Inesleman, les hommes issus des tribus protégées, par exemple les Ayttawari n Adghagh, n'incitent pas non plus les femmes de la noblesse religieuse à se dissimuler. Si elles adoptent cette attitude, elles le font seulement le temps d'identifier la personne, puis relâchent le voile de tête si elles considèrent que

son vis-à-vis est d'un statut inférieur à elles. Car c'est là que réside la règle du jeu : les femmes ne se masquent que devant des hommes de rang statutaire égal ou supérieur à elles, et par conséquent devant des partenaires matrimoniaux potentiels. Le reste des hommes est assimilé à des parents prohibés, pères, frères, oncles, parents de lait etc. en présence desquels les femmes n'adoptent évidemment aucune attitude d'évitement non plus.

À ce sujet, les femmes aiment par ailleurs dire que les autres ne sont pas des hommes. De nombreux anecdotes circulent à ce propopropoes, comme celle où des femmes Inesleman rencontrent sur leur chemin des guerriers Iwellemmedan. Dans un premier temps, elles rabattent leurs voiles devant le visage, puis après les avoir identifiés, elles disent : « Ô, pardonnez-nous, nous avons cru que vous étiez des hommes. » Ou celle de cette petite fille qui se met à manger dans le même plat que son père et son oncle maternel. Corrigée par sa grand-mère lui rappelant qu'une femme ne mange pas avec les hommes, la petite réplique : « Mais ceux-là ne sont pas des hommes. C'est Untel et Untel. » Ce que le regard ethnocentrique interprète donc comme un manque de liberté revêt du point de vue des Inesleman le sens contraire. Le voilement des femmes est le signe par excellence de la femme libre et de haut rang.

Comment se situe cette dissimulation des femmes Inesleman par rapport à la religion musulmane ? Dans son essai sur la normativité en islam, H. Benkheira (1999a) analyse la logique classificatoire qui sous-tend dans le verset 24, 31 du Coran la liste des personnes (*maḥarim*) devant lesquelles la femme peut se montrer librement, à savoir les époux, les pères (et mères) des époux, les fils (et filles), les fils (et filles) des époux, les frères (et sœurs), les fils (et filles) des frères, les fils (et les filles) des sœurs, leurs femmes, leurs esclaves, leurs serviteurs sans désir et les garçons. Cette liste montre que le voile ne vise ni à séparer les hommes des femmes, puisque les huit premières classes mélangent les deux sexes, ni les parents des non-parents, puisque certains parents comme les oncles ou les beaux-frères n'y figurent pas. Le trait commun à l'ensemble des classes réside dans le fait qu'elles concernent toutes des personnes que la femme ne peut épouser[118]. Autrement dit, elles peuvent se dévoiler devant des personnes prohibées, l'obligation du voile étant par conséquent symétrique de la prohibition de l'inceste et fonctionne comme « une barrière pour empêcher le chaos de s'installer au sein de la société » (p. 69). Le voile n'est pas un objet,

[118]L'auteur fait référence au concept psychanalytique de la castration pour aboutir à cette conclusion.

mais symbolise la frontière infranchissable entre les sexes que « la prohibition de l'inceste rend ténue » (*idem*). Le *ḥijab* se situe au cœur de la gestion de l'altérité, en ce qu'il voile la femme devant des personnes dont la sexualité n'est pas domestiquée, ceux qui sont du domaine de l'autre sauvage. À l'inverse, peuvent fréquenter les femmes dans leur intimité ceux qui se situent du côté de la sexualité soumises à la Loi, d'où le fait que le mari peut voir son épouse, car la sexualité entre époux est rendue licite grâce aux rites matrimoniaux :

> « De la même façon que l'exogamie est la face positive de la prohibition de l'inceste, l'obligation du voile est la face positive des rites d'évitement » (p. 70) .

L'étranger est associé au monde extérieur, dangereux, car impur, avec lequel la femme doit éviter le contact, car l'impureté entrerait alors dans le corps féminin qui fonctionne comme une métaphore de la *umma*. Outre le voile évitant le contact par les cinq sens, seuls les rites de domestication de l'étranger par la commensalité au moment de l'hospitalité, ou le mariage comme transgression ritualisée de l'union entre les sexes, permettent de canaliser ce danger. Enfin, le *ḥijab* représente également un moyen pour inventer cette frontière, « car pour rendre la relation avec l'autre possible, il faut commencer par s'en séparer, par s'en différencier » (*op. cit.*, p. 80). Autrement dit, le voile féminin a une fonction positive, parce qu'il transforme l'autre en prétendant.

La logique qui sous-tend l'usage du voile chez les femmes Inesleman rejoint l'analyse de H. Benkheira, car il s'agit bien de se voiler devant des hommes épousables. Seulement, les femmes touarègues poussent le jeu encore plus loin, en ne se dissimulant que devant des hommes dignes de leur rang et non pas devant tous les étrangers[119]. L'interdiction de l'hypogamie féminine qui renvoie à l'idéal de l'isogamie semble correspondre au précepte de la *kafâ'a* en islam (P. Bonte, 1998). Les Inesleman l'attribuent en revanche à la coutume (notion de *tugdat*, « l'égalité ») et affirment que le concept de la *kafâ'a* connote au contraire l'idée de l'égalité des membres de la *umma*, ce qui signifierait que la femme musulmane peut théoriquement épouser tout homme non prohibé, à condition qu'il soit musulman. Le versant religieux de l'alliance renvoie de ce point de vue à l'idéal communautaire des Inesleman, idéal qui n'est pas

[119]Ce principe transparaît également dans le fait que les femmes Inesleman ne se rendent pas en principe au marché d'Abalak où elles croiseraient sans cesse des hommes épousables, tandis qu'elles fréquentent librement, et sans se cacher le visage, les marchés de Tahoua ou de Niamey.

sans rappeler le concept de la *umma*, tandis que les relations hiérarchiques qui découlent de la logique de transmission de l'identité, perpétuée grâce à l'isogamie, est vue comme relevant d'un principe *émique*. Malgré les similitudes avec la logique du *ḥijab* mise en lumière par H. Benkheira (*op. cit.*), il faut souligner que, chez les Inesleman, l'institution du voilement féminin, si elle se fonde sur une même assimilation de l'étranger masculin au domaine de l'altérité non-domestiquée, ne se justifie pas par l'idée d'un nécessaire contrôle de la sexualité féminine, parce que dangereuse par principe, mais renvoie à sa capacité de médiation disjonctive de l'altérité, signalant en miroir le rang statutaire aux hommes. Autrement dit, le voile endosse chez les Touaregs plutôt une fonction positive qui place l'autre en position de prétendant potentiel. Ceci se traduit directement dans le fait que le jeu du voile participe structurellement aux jeux de la séduction, car les mêmes hommes devant lesquels la femme se cache en public peuvent venir la courtiser le soir, à condition de respecter le code de l'honneur qui régit les visites nocturnes[120]. Or, nous avons vu que celles-ci peuvent être analysées comme un pan du rituel de l'hospitalité, renforçant ainsi la fonction positive du voilement féminin qui ne saurait être qualifiée d'institution « hypocrite »[121]. Le voile féminin ne se réduit par conséquent pas à un attribut de la pudeur sexuelle, mais place l'union homme-femme et la sexualité sous l'égide de l'honneur. Il en est de même du voile masculin

[120]La femme n'accepte en principe que la visite d'hommes égaux ou supérieurs à son rang.

[121]Notons que l'évitement passe avant tout par l'empêchement du regard, qui n'est pas seulement le regard de l'homme en question, mais aussi celui de l'entourage, comme si regarder un homme et une femme qui se regardent équivaudraient déjà à observer une relation intime. Ceci est corroboré par le fait que l'obscurité de la nuit suffit pour « jeter un voile pudique » (dans le sens où les autres, et n'ont pas les intéressés, ne voient pas). Aujourd'hui, dans le contexte urbain où les femmes sont amenées à circuler la nuit entre les maisons, elles sortent par ailleurs dans la rue, sans se cacher le visage, ni porter la natte. Contrairement aux femmes dans d'autres sociétés musulmanes, il est important de remarquer que les femmes parlent sans difficultés aux « étrangers » apparentés devant lesquels elles se dissimulent, mais qu'elles connaissent bien. Sinon, elles leur parlent seulement quand il n'y a personne d'autre auprès d'elles. En ce qui concerne le contact physique, un homme épousable ne doit pas s'asseoir sur le même lit ou la même natte que la femme, ni lui serrer la main. Enfin, en milieu nomade, les jeunes filles célibataires tiennent parfois des réunions amoureuses avec de jeunes hommes pendant la journée, sans se dissimuler, mais à condition de se tenir absolument à l'abri du regard des autres. Ces réunions s'apparentent aux cours musicaux *ahal* (H. Claudot-Hawad, 1986a) qui avaient souvent lieu aussi aux marges des fêtes de mariage ou pendant les regroupements en saison des pluies, mais il n'en subsiste aujourd'hui aucun élément musical ou poétique.

qui renvoie chez les Touaregs à la frontière irréductible entre les sexes et à l'association de l'homme à la nature — sans que quiconque l'interprète par ailleurs comme un moyen d'une ségrégation masculine — et qu'il convient de se fait d'intégrer avec précaution[122]. Dans cette perspective, c'est davantage le voile masculin qui correspond à un rite généralisé de l'évitement, car contrairement aux femmes, les hommes restent en permanence voilés, aussi bien dans le domaine public que dans le domaine privé. Autrefois, un homme n'enlevait même pas son turban pour dormir, ou le posait alors, tel un casque, à côté du lit, prêt à s'en revêtir à tout moment[123].

Le voile masculin a donc beaucoup plus une fonction d'exclusion que le voile féminin qui représente une mise à distance de l'autre tout en signalant un possible rapprochement. Les hommes devant lesquels une femme se cache le visage se situent ici dans un espace interstitiel où ils sont assimilés à des pairs, car ils ne relèvent ni de l'identité absolue (parents prohibés), ni de l'altérité absolue, c'est-à-dire de ceux qui se situent en dehors de la frontière de l'honneur ou avec lesquels il existe une relation de protection (forgerons, esclaves).

Dans le contexte du cognatisme des Inesleman, où l'on pratique systématiquement des alliances entre toutes les catégories de cousins, il semble également très juste de dire que le voile féminin sert à « inventer une frontière », à établir une distinction entre proches d'un point de vue de l'identité consubstantielle, face à ceux qui sont assimilés à des frères. Ceci est très manifeste lorsqu'une jeune fille se voit attribuer son premier voile qui l'oblige du jour au lendemain à se cacher devant des jeunes hommes qu'elle fréquentait encore librement la veille, avec lesquels elle a souvent été élevée et qu'elle épouse parfois par la suite, vivant ainsi une situation quelque peu absurde dans un premier temps. Dans cette perspective, le voile est bien symétrique à la prohibition de l'in-

[122]D. Casajus (1987), qui a centré ses analyses des rituels de naissance et de mariage sur le versant masculin des rites, montre que chez les Touaregs Kel Ferwan de l'Aïr, l'intégration de l'homme au sein de la tente de son épouse, comme l'intégration du garçon au moment de la naissance, ne peut se faire qu'au prix d'une certaine féminisation (application de henné au marié, surnom féminin donné au garçon). Il analyse en revanche l'ensemble du système rituel en rapport avec la parenté et l'alliance en terme d'échange, celui des femmes entre les campements et celui des hommes entre les tentes.

[123]La technique ancienne du voile en tissu indigo permettait de l'enlever sans en détruire l'architecture. Aujourd'hui, les manières de ceindre le turban ont considérablement évoluées, les jeunes hommes n'étant plus capables de ceindre le voile comme les anciens le font encore parfois à l'heure actuelle. Voir à ce sujet l'article consacré par H. Claudot-Hawad (1993b) au voile masculin.

Figure 4.13 : Voile masculin

ceste, d'autant plus que l'alliance se conclut ici, symboliquement, et parfois réellement, au plus proche de l'inceste[124].

Vis-à-vis des femmes, le voile féminin remplit également des fonctions précises qui ont, comme le voile masculin, trait à l'honneur. Dans l'intimité familiale, devant des personnes avec lesquelles la femme entretient des relations détendues ou à plaisanterie (sœurs et cousines parallèles ; cousines croisées et belles-sœurs), elle porte le voile lâchement posé sur sa tête, laissant les tresses de son front découvertes, tandis que les pans tombent de chaque côté sur ses épaules. Mais en présence de parents plus âgés et vis-à-vis d'autres femmes, lorsqu'elle les reçoit en visite ou lorsqu'elle se trouve en visite, elle recouvre sa poitrine jusqu'au menton avec l'un des pans rabattu sur l'épaule opposée[125]. Le haut du voile est alors ramené sur le front, cachant ainsi entièrement la tresse. Cette attitude de réserve (*takarakayt*) protège l'honneur de la femme qui ajuste ainsi fréquemment son voile, surtout lorsque les propos de la conversation touche des sujets sensibles. Dans ces cas, elle peut également couvrir une partie de sa bouche avec le pan de son voile.

Le voile féminin est alors comparable au voile masculin dont la partie supérieure recouvre entièrement le front, tandis que la partie inférieure mobile est ramenée jusqu'au-dessus du nez, en particulier dans les situations où l'honneur de l'homme est engagé. Lorsqu'une personne prononce des paroles qui provoquent l'honneur féminin, le pan du voile est placé fermement au-dessus de la gorge, signifiant une attitude de dignité qui équivaut à « avaler » (*alamaz*) les propos désobligeants, sans montrer ses sentiments, sans « dévoiler son âme ». En situation de représentation, au moment des rituels de mariage et de naissance, par exemple, la femme adopte la posture féminine par excellence, nommée *taɣimit n əzzəbun*, la « posture de l'honneur ». Celle-ci consiste à s'asseoir en tailleur et rester immobile et silencieuse, le dos dressé, la main droite

[124]Nous avons noté des cas de mariages entre un homme et une femme née par exemple d'une « sœur » par alliance, élevés par une même femme qui fut une mère par alliance pour l'un et une grand-mère maternelle pour l'autre. En revanche, il existe souvent une grande différence d'âge entre ces partenaires qui n'ont de ce fait pas été élevés dans le même foyer simultanément. Néanmoins, il s'agit de femmes que ces hommes déjà adultes ont chéri dans leur petite enfance. Dans certaines tribus, il existe également des cas où un homme recueille une jeune fille qu'il élève et qu'il épouse lorsqu'elle est en âge de se marier. Enfin, le mariage successif avec deux sœurs ou deux frères de leur vivant existe également, sans oublier les mariages entre parents de lait.

[125]Suivant la polarisation droite-gauche, il convient de rabattre le pan gauche sur l'épaule droite, mais dans la pratique ceci n'est pas toujours respectée.

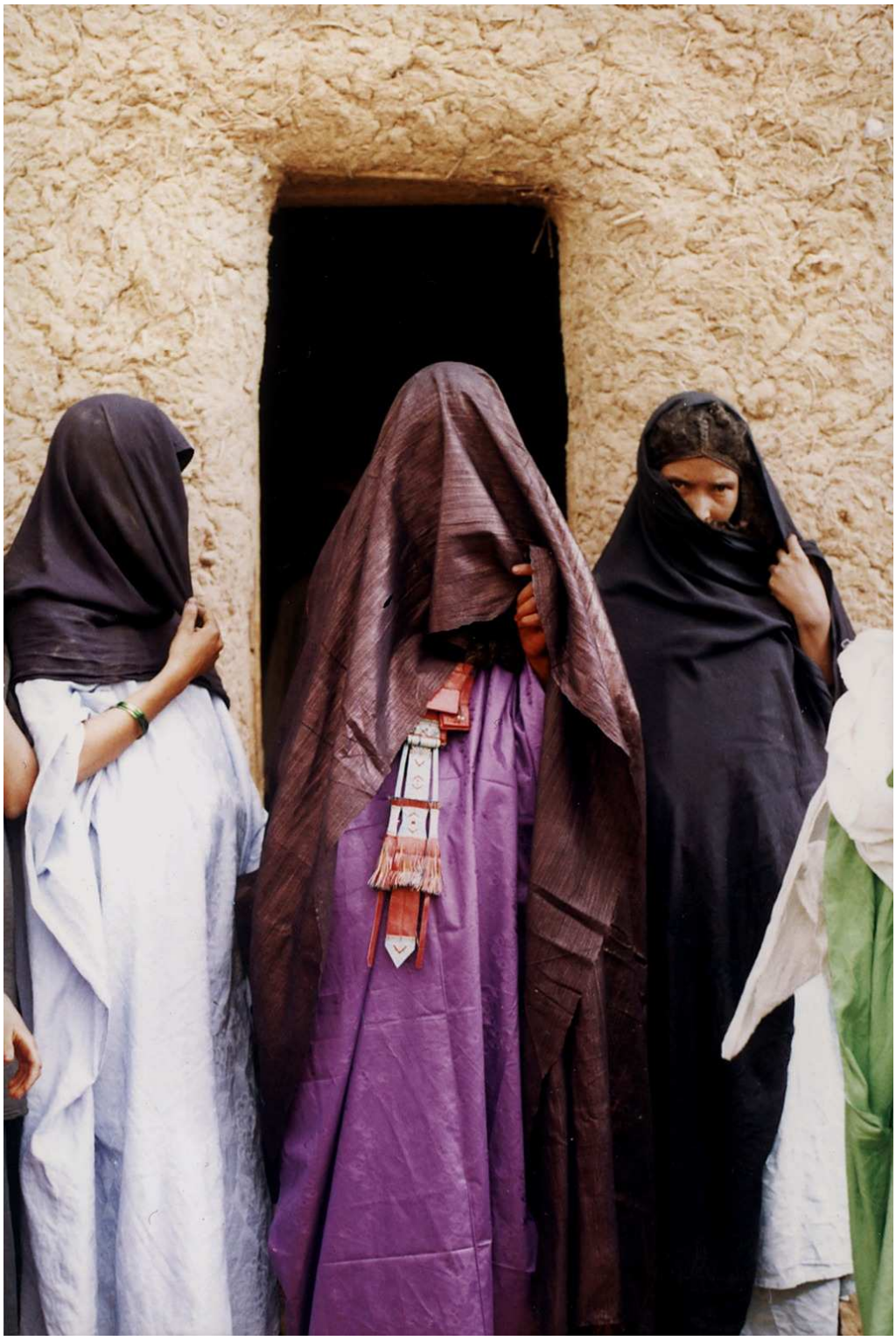

Figure 4.14 : Attitudes féminines à l'occasion d'un mariage : la mariée, prête à rejoindre son époux après avoir reçu les bénédictions de sa mère, est complètement dissimulée sous son voile en indigo. La femme de gauche se voile le visage, afin que son image ne puisse pas circuler parmi les hommes. Abalak, mars 1996.

Figure 4.15 : Fillettes imitant le voilement et la posture hiératique des femmes, Abalak, novembre 1999. La chevelure de la fillette de droite vient d'être rasée en vue de laisser pousser ses cheveux avant de les lui tresser pour la première fois.

posée sur le menton en couvrant une partie de la bouche. La photo ci-dessus montre deux fillettes de six et sept ans imitant cette attitude hiératique qui renvoie au rôle de la femme comme point d'ancrage de la société.

Plus le rang de la femme est élevé, plus son voile est grand et large, pouvant tomber jusqu'aux genoux. Les forgeronnes et les esclaves affranchies portent aussi un voile, mais beaucoup plus petit, parfois relevé sur la tête de chaque côté des tempes pour ne pas les gêner pendant leurs travaux. Ces femmes héritent souvent du voile de leurs maîtresses et bénéficient par son intermédiaire de son *alḥurma* protectrice. Les femmes esclaves en revanche n'en portaient pas.

Lorsque la femme sort de sa tente ou de sa maison pour se rendre auprès d'autres femmes, elle revêt toujours de beaux habits propres, un voile en indigo et un voile en coton clair, ainsi que ses bijoux les plus précieux. Elle farde ses yeux d'antimoine, noircit ses lèvres avec de l'indigo et se parfume. Lorsque la femme doit effectuer un voyage pour rendre visite à des parentes, elle recouvre ses pieds et ses mains de henné, sans décorum[126], et se fait tresser les cheveux par une forgeronne, arborant une coiffure complexe, mais différente de la *sanatat*. En allant à la rencontre de l'altérité féminine, la femme touarègue met donc en valeur ses atours et affiche son honneur qui est aussi celui de son groupe

[126]Les jeunes femmes dessinent aujourd'hui des motifs à l'intérieur de la paume et sur les bords de la voûte plantaire à l'aide de pochoirs découpés dans de bandes adhésives.

qu'elle représente auprès de ses pairs féminins. Les femmes Inesleman disent d'elles-mêmes qu'elles adoptent ainsi une attitude contraire à l'islam qui veut que la femme ne « se montre » pas à l'extérieur, mais adopte une tenue sobre. Mais la finalité de ces soins n'est point de s'exposer aux regards des hommes — à l'exception de l'époux légitime lors du mariage, des relevailles et de la *tadwit* — mais bien de comparaître devant les yeux intransigeants des autres femmes, véritables juges de l'honneur, féminin comme masculin (H. Claudot-Hawad, 2000b). C'est seulement par l'intermédiaire des commentaires de ces femmes que les hommes apprennent la beauté de celles qu'ils essayeront alors de courtiser la nuit.

La natte comme prolongation de la tente

Lors des déplacements en dehors de la tente et de l'espace domestique immédiat, les femmes se protègent d'une grande natte si elles se déplacent à pied, et s'assoient à l'ombre d'un baldaquin fixé sur la selle féminine dite *təxawit* si elles voyagent à dos de chameau. Se mouvant sur la scène publique où elles sont susceptibles de rencontrer des « hommes » au sens qu'elles donnent à ce terme, elles laissent leurs voiles tirés devant le visage. Si le palanquin surmonté d'un dais est attesté dans d'autres populations nomades, au Maghreb comme au Proche-Orient, cet usage de la natte paraît bien singulier. La thèse du remplacement des tissus manquants peut éclairer l'origine de la coutume mais n'explique pas pour autant le choix de la nature du substitut. Pour mieux cerner cette pratique, il faut savoir qu'autrefois les femmes ne s'entouraient pas (*asəɣəli*), comme on peut l'observer aujourd'hui, d'une natte de sol dite *təsalat*, mais d'une natte dont le nom et la réalisation sont identiques à la natte du lit appelée *aɣraw*[127]. Ces nattes consistent, comme dans le cas des nattes-paravent (*šitək*), en un tissage de tiges d'*afazo* (*Panicum turgidum*) et de liens de cuir. Alors que de nos jours, la femme utilise pour ses sorties des nattes ordinaires confectionnées en palmier doum, voire des nattes en plastique, elles disposaient il y a peu encore de cette natte de sortie spécifique, uniquement fabriquée à cet effet et remise à la jeune fille au moment de la cérémonie du voile. Cette natte, qui est aujourd'hui en voie de disparition, était déposée à

[127]Le lit touareg en bois (*tessat*) est fait de deux larges montants sur lesquels sont stabilisé perpendiculairement six traverses. Le tout repose sur quatre supports et est recouvert de deux à trois nattes dont la première (*assariɣ*) est de facture plus grossière que la seconde (*aɣraw*) et la troisième (*taɣrawt*).

Figure 4.16 : Deux femmes enveloppées d'une même natte au cours d'un déplacement quotidien. Abalak, novembre 1999.

côté du lit, puis en vieillissant, finissait souvent par recouvrir le lit lui-même. À l'inverse, si la femme n'avait pas sa natte sous la main, elle pouvait aussi utiliser l'*ayraw* du lit.

Comme la tente, le lit fait partie du mobilier féminin par excellence. Il est l'emblème de la vie conjugale, qui prend par exemple chez les Kel Fadey de la région d'In Gall des connotations ouvertement sexuelles. D'après B. Worley (1988), les femmes déguisent lors des séances de travail collectif organisées le plus souvent pour tresser les nattes qui recouvrent la tente, l'un des supports du lit en femme, avec pagne, voile, colliers, boucles d'oreilles et maquillage. Une jeune fille emporte cette effigie chez les hommes pour leur demander une contribution, de préférence un animal. Parfois, les hommes tentent d'attraper cette effigie et souillent les habits par le sang du sacrifice offert aux femmes. Aussi, en signe de mécontentement qui peut à terme aboutir à un divorce, la femme commence par démonter le lit. Puis, elle amène celui-ci dans le campement de ses parents, laissant la tente vide qui n'est désormais plus un abri.

Les Inesleman de l'Azawagh désignent aussi la période de réclusion de la veuve par le terme *afartay*, c'est-à-dire une « vieille natte de lit usée ». Ainsi, il y a une analogie entre la séparation absolue des époux, d'une disjonction totale du féminin et du masculin, et la vieille natte usée qui est en même temps le témoin de l'union entre l'homme et la femme. La natte derrière laquelle les femmes évoluent dans l'espace comme derrière un écran participe chez les Touaregs de l'Azawagh de la même dialectique de conjonction et de disjonction du féminin et du masculin, et fait, comme le voile de tête, office d'une frontière irréductible, mais franchissable entre les sexes. Elle délimite un espace qui à la fois inclut et exclut, suivant la perspective adoptée, et renvoie au pouvoir féminin de médiation conjonctive par rapport au domaine de l'intérieur et disjonctive par rapport au domaine de l'extérieur[128]. Cette logique qui est similaire aux deux faces d'une même médaille, est clairement mise en scène au moment des rites qui clôturent une réclusion de divorce ou de veuvage. En effet, nous avons vu que le lit est chez les Inesleman entourée d'une natte-paravent, la *šitək*, surtout en présence de visiteurs, alors que dans d'autres groupes touaregs, cette natte borde la majeure partie de la tente et délimite ainsi un espace plus large. Lorsque la femme est apprêtée et coiffée par la *sanatat*, elle se dirige vers la femme d'honneur qui officie la cérémonie. Celle-ci lui coupe alors le fil blanc, tiré d'un turban d'un homme de renom, et la libère ainsi de sa retraite légale. La femme divorcée ou veuve fait ensuite sept pas (*takkolen*, « les pas », terme qui donne son nom à ce rite) sur une natte-paravent déroulée par terre et sur laquelle on a étendu une couverture de mariage[129]. Au bout de ce chemin, un jeune homme de bonne naissance (*ag ikket, amassarhay*), non encore enturbanné, tient un Coran et l'ouvre à sept reprises en-dessous du visage de la femme, pendant que celle-ci respire l'air qui s'en échappe. Ensuite, le jeune se retourne et la femme lui pince la nuque (*tamagarat*) à trois reprises. Ce rite préfigure le franchissement ritualisé, sacralisé de la frontière entre les sexes en vue d'une future conjonction du masculin et du féminin, l'homme étant représenté non pas par un homme épousable (ce serait une allusion trop directe,

[128]Le voile est le symétrique inverse du voile masculin, car même si l'homme est voilé aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur, il peut relâcher son voile quand il se trouve dans l'*əssuf*, loin des campements, tandis qu'il « remonte la garde » quand il se trouve dans l'espace féminin domestiqué. La femme adopte l'attitude opposée, se dissimulant entièrement quand elle se trouve hors de la tente.

[129]Voir à ce sujet l'article de T. Benfoughal (2000) sur l'usage et la symbolique de la natte-paravent chez les Touaregs des Ajjer.

vues les implications symboliques de ce rite), mais par un jeune qui a théoriquement le rang nécessaire, tout en ne représentant pas un partenaire réel en raison de son âge. Le pincement de la nuque présage, quant à lui, la procréation (comme paradigme de la conjonction), car la nuque renvoie à la colonne vertébrale et à la moelle épinière, siège de la semence, masculine comme féminine. Par ailleurs, le terme *iri*, qui désigne le cou en touareg, signifie la « semence » (graine), et au sens figuré le « début », l'« origine », « le point de départ », (H. Claudot-Hawad, 1998). À l'époque des pillages et vengeances d'honneur (H. Claudot-Hawad et M. Hawad, 1993), il désignait aussi le minimum vital qui devait être laissé à tout campement que l'on ne dépouillait pas de tout ce qui servait à la survie et à la reproduction immédiates (laitières s'il y en avait peu, réserves de grain), ni de ce qui se trouvait à l'intérieur de la tente qui se révèle là encore comme un espace sacré inviolable. Le rituel que nous venons de décrire montre également que la femme ne cesse pas de jouer son rôle de femme-abri à cause d'un divorce ou d'un veuvage. Au contraire, il la confirme dans ses capacités de gestion de l'altérité, renouvelées au cours de la réclusion. Ainsi, ni son *alḥurma*, ni son renom ne s'en trouvent ternis, au contraire, son *sarhaw* étant même renforcé comme on l'a vu à travers le dernier épisode déjà mentionné de ce rituel (note 20, page 316), à savoir celui du balai dont les brindilles s'accrochent dans le voile et les cheveux de la femme comme autant de futurs prétendants[130]. L'ensemble de ces éléments nous semble étayer l'idée que ce n'est ni par le mariage, ni par la maternité que la femme touarègue acquiert son statut, mais que ces événements permettent de mettre en œuvre (ou sont les traductions de) ses capacités de gestion de l'altérité acquises préalablement à partir des bases inhérentes à son appartenance au genre féminin. L'on pourrait également dire que les statuts féminins renvoient aux différents degrés de cette gestion, impliquant diverses responsabilités (hospitalité lors des visites nocturnes, mariage et sexualité conjugale, naissance, gestion des rites féminins etc.) suivant l'étape atteinte. Mais l'ensemble converge vers un même objectif : celui de la pérennité des origines pour garantir la reproduction de la société, tout en élargissant le domaine de l'intérieur vers celui de l'extérieur. Cet objectif renvoie à la métaphore du tissage dont relèvent les nattes, à la notion de réseau, que nous avons déjà rencontrée dans le terme *iɣaryawan*, la

[130]Les remariages sont même valorisés, fait que l'on peut également rapprocher de l'idée que les remariages sont autant d'occasions de transmettre, à travers une même femme, différentes « sorties » et « veines » d'ancêtres variés.

coiffure des jeunes filles impubères, où il correspond à la chaîne, et dans la symbolique de la *sanatat* qui ajoute la trame. On la retrouve également dans la notion du mariage « exogame », c'est-à-dire celui qui est conclu entre partenaires appartenant à deux tribus différentes. Par opposition au « mariage de maison » (*takrəst n aɣiwan*), on le nomme « mariage d'*aɣerəf* », terme intraduisible qui désigne un ouvrage en cours, en l'occurrence une natte en cours de confection[131]. Cette idée se retrouve également dans le terme qui désigne le mariage, à savoir *takrəst*, « construction », par référence à la construction d'une tente, d'un foyer. Et il est intéressant de remarquer que si le mari de la femme est décédé au moment du mariage de sa fille, le mariage aura lieu dans le campement de son épouse. Il dépend alors de l'appartenance tribale de la mère de la mariée s'il s'agit d'un « mariage d'*aɣerəf* » ou d'un « mariage de maison », soulignant ici la notion territoriale des identités et le rattachement originel de la mère dont la fille représente la continuité.

Dans ce contexte symbolique, on peut penser que la natte de sortie représente une prolongation de la tente, la femme emportant lors de ses déplacements à l'extérieur son espace domestique avec elle, en même temps qu'elle élargit cet espace au-delà de la tente proprement dite. Le fait qu'autrefois, c'était non pas la femme seule mais deux esclaves rattachées à la tente qui tenaient chacune un côté de la natte et escortaient ainsi leur maîtresse lors d'une sortie, va également dans le sens de la natte comme prolongement de la maison. Il en est de même de la nourriture qu'elle amène avec elle. La natte de sortie matérialise ici l'idée paradoxale du « partir sans quitter » ou « aller dehors sans sortir », idée qui est tout aussi présente mais plus discrète dans d'autres groupes touaregs. Là, elle est par exemple exprimée par le fait que chaque nouvelle tente doit intégrer quelques éléments de la tente-mère ou par l'application d'ocre rouge qui couvre le vélum des tentes sur le visage des femmes. (D. Casajus, 1987 ; H. Claudot-Hawad, 1996a).

[131] Le champ sémantique de la racine *ɣRF* est riche : le verbe *əɣrəf* signifie à la fois « confectionner » et « passer un jour ou plus sans boire » ; le terme *aɣerəf* désigne le « modèle non achevé », tandis que *aɣrəf* (terme utilisé dans l'expression « mariage d'*aɣrəf* ») signifie par extension « peuple ». Dans le parler de l'Aïr, on le retrouve sous la forme *aɣarəf*, synonyme d'*aẓar*, le « nerf » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 120-121). Cette dernière acception est d'autant plus intéressante que le mariage « exogame » permet justement d'établir des *iẓorwan* avec d'autres tribus, comme une vallée reliée grâce aux cours d'eau avec d'autres vallées.

Figure 4.17 : Attitude féminine adoptée lorsque des femmes sont surprises par des hommes sur leur passage. Abalak, novembre 1999.

Chez les Inesleman de l'Azawagh, ce paradoxe, qui est en fin de compte celui de l'alliance, se manifeste sous une forme extrême, chaque déplacement à travers l'*əssuf*, chaque rencontre homme-femme et chaque confrontation avec l'altérité nécessitant une démonstration ostentatoire de cet inflexible rattachement originel. Comme si d'un côté, l'adoption de certaines valeurs masculines, comme les ancêtres masculins et le droit « patrilinéaire », creusait davantage encore l'écart de l'altérité, et que de l'autre côté, on matérialise avec insistance ce que l'on ne peut dire trop directement par les mots : que c'est bien la femme qui est chez les Inesleman, comme chez les autres Touaregs, l'origine de la société et du monde, la face féminine de Dieu et qui prend parfois explicitement le visage de Fatima, la fille du Prophète.

Se situant ainsi au cœur de l'identité et de sa pérennité, la coutume de la natte n'est sans doute pas prête à être abandonnée, bien que certains hommes cherchent parfois à la stigmatiser comme une coutume témoignant d'un passé révolu. Mais ce sont ces mêmes hommes, aujourd'hui en mal d'identité, qui sont les premiers à s'opposer lorsque leurs femmes font mine de « laisser tomber la natte ». Non pas qu'ils cherchent à maintenir leurs épouses à l'intérieur des maisons, car celles-ci circulent à l'extérieur comme avant, notamment grâce à la natte. Mais en tant que gardiennes de la culture, représentant le point d'ancrage et les repères de la société, si les femmes laissent la natte, les hommes auraient alors l'impression de se perdre en perdant leur abri. Comme disait l'un d'eux, « si les femmes abandonnent la natte, cela voudrait dire que nous n'avons plus d'avenir ».

*

L'ensemble du dispositif rituel touareg, articulé autour de la dialectique de la conjonction et de la disjonction du féminin et du masculin, renvoie sur le plan de la parenté et de l'alliance à un traitement différentiel mais complémentaire des genres. La femme-abri, associée au domaine de l'intérieur et du sacré, se situe du côté de la permanence du groupe (*alḥurma*) à travers le principe de l'isogamie assurant la transmission de l'identité de l'ancêtre paternel, à l'intérieur de la *tamikka* (mariage dans un degré rapproché), ainsi que la transmission de l'ancêtre paternel des pairs par l'intermédiaire des alliances conclues dans l'*asakku* (mariage dans la proximité statutaire). L'homme-voyageur se situe, lui, du côté de la mobilité, orienté à travers les « mariages lointains » (distance consanguine et /ou statutaires) qui assurent l'établissement des *iẓorwan* avec d'autres tribus. Ensemble, ces stratégies s'articulent structurellement sur une

dialectique de la fermeture et de l'ouverture, de l'exclusion et de l'inclusion, et renvoient aux médiations disjonctives et conjonctives inversées mais complémentaires[132]. Comme nous l'avons vu à travers l'analyse des surnoms masculins et féminins, l'ouverture qui renvoie au principe du *sarhaw*, garantit la mobilité qui se fonde sur un mouvement inversé des hommes et des femmes. Les premiers s'orientent vers l'extérieur qui correspond sur ce plan à l'idéal communautaire sur lequel se basent les solidarités collectives, tandis que pour les femmes, c'est l'extérieur qui s'oriente vers elles, tel un point de référence d'où découlent, selon les degrés de proximité et distance par rapport à ce centre, les relations hiérarchiques.

Nous allons voir dans le dernier chapitre comment cette logique façonne les rites pratiqués au moment de la naissance, occasion privilégiée pour réactualiser ces fondements symboliques de la parenté et de l'alliance qui sous-tendent également la construction de la personne dans ses composantes corporelles et spirituelles.

[132]Rappelons que la natte est aussi une métaphore de la parenté cognatique dont « les fibres doivent être imbriquées comme celles d'une belle natte ». Dans le rituel d'inversion des hommes chargés de conduire l'épouse dans le campement du mari, la coutume de la natte féminine est par ailleurs parodiée, car certains se drapent d'une natte usée ou de morceaux de velum déchiré.