5

« De la tente-matrice à l'univers des hommes »

La naissance sociale et symbolique du nouveau-né

Les gestes exécutés, les objets manipulés, sont autant de moyens que le rituel s'accorde pour éviter de parler

C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, 1971 : 600

5.1 Les rites de naissance féminins ou la fabrication rituelle du nouveau-né

Par comparaison avec d'autres groupes touaregs, les rites de naissance qui ont lieu le septième jour chez les Inesleman semblent très riches. En effet, si l'on se contente dans la plupart des groupes de raser le crâne du nouveau-né en association avec le sacrifice d'un bélier, nous avons vu dans le chapitre 2 que les femmes de l'Azawagh pratiquent toute une série de rites sur l'enfant. Ces rites féminins sont à la fois qualifiés comme étant la « tradition » (*alḥadat*) des Touaregs et comme étant des rites exécutés initialement par Fatima, la fille du Prophète. Cette double origine, l'une autochtone, l'autre religieuse, reflète bien la double dimension de ces rites dont on peut proposer plusieurs lectures : une première lecture qui tient davantage compte de significations religieuses de certains rites, bien que ceux-ci ne relèvent pour la plupart d'aucune tradition islamique codifiée. Puis une seconde lecture qui se rapporte davantage à la cosmogonie touarègue. Dans cette perspective, la figure de Fatima ne se résume pas à une référence à l'islam, mais représente aussi une ancêtre féminine par excellence, comme en témoignent notamment les critères de choix des femmes habilitées à intervenir sur le corps de l'enfant. Ces critères renvoient principalement à la renommée, *sarhaw*, et à l'honneur des origines, *alhurma*,

mais n'exigent aucune distinction particulière sur le plan religieux[1]. La figure de Fatima apparaît en fait comme l'image canonique de la femme d'honneur en milieu Inesleman. Traditionnellement, ce rôle incombe à une femme remarquable qui fait partie de la parentèle de l'enfant à nommer. Dans le contexte actuel où les unités sociales se sont atomisées, il s'agit dans beaucoup de cas de la grand-mère maternelle de l'enfant ou d'une autre « mère » du campement maternel où a lieu la cérémonie d'*ismawan*.

5.1.1 Le premier bain « alwalla » et la gestation du nouveau-né

L'ensemble des rites du septième jour débute avec une toilette rituelle du nouveau-né qui fait partie des rites universels que nombre d'anthropologues ont observé à l'occasion de la naissance. En termes de rite de passage, elle constitue un rite de purification qui marque un terme à la phase liminale suivant l'accouchement et inaugure l'agrégation du nouveau-né à la communauté des vivants. On retrouve cette signification chez les Inesleman de l'Azawagh, où la toilette pratiquée le septième jour porte le nom d'*alwalla*, terme dérivé de l'arabe (*waḍa'a*) et désignant les petites ablutions rituelles qui doivent obligatoirement précéder chaque prière, afin de purifier le croyant des souillures mineures[2]. D'après les textes de référence comme la Rîsala ou celui d'Al-Akhdari, les ablutions doivent être effectuées comme suit. Le croyant doit utiliser une faible quantité d'eau non stagnante et sans ajout d'aucun corps pur ou impur qui la polluerait et en altèrerait la couleur, l'odeur ou le goût. Après avoir manifesté son intention sincère de se purifier en prononçant la *basmala*, le croyant doit commencer par se laver trois fois les mains et les poignets, se rincer la bouche et le nez trois fois en aspirant et en rejetant l'eau par les narines. Ensuite, il doit se laver le visage trois fois de la racine des cheveux jusqu'au menton, puis encore une fois les mains et les avant-bras, d'abord trois fois à droite, puis trois fois à gauche. Il doit se laver ensuite le crâne des deux mains, les extrémités des doigts jointes, en commençant par le début de la chevelure sur le front jusqu'à la nuque, puis longer avec les pouces le pavillon des oreilles

[1]Ceci est aussi confirmé par le fait que les femmes nous ont parfois demandé de participer à l'exécution de l'un ou de l'autre de ces rites, sans pour autant qu'elles nous considèrent comme une musulmane.

[2]Les souillures mineures sont provoquées par le contact avec les matières salissantes comme l'urine, les excréments, les cadavres et les ordures, les gaz et les vomissements. Elles le sont également par le toucher des organes génitaux, le contact sexuel, le sommeil profond et la perte de conscience.

à trois reprises. Enfin, il doit laver avec la main gauche trois fois le pied et la cheville à droite, puis trois fois le pied et la cheville à gauche. La répétition par trois des opérations de lavage est recommandée, mais pas obligatoire si le lavage est fait parfaitement.

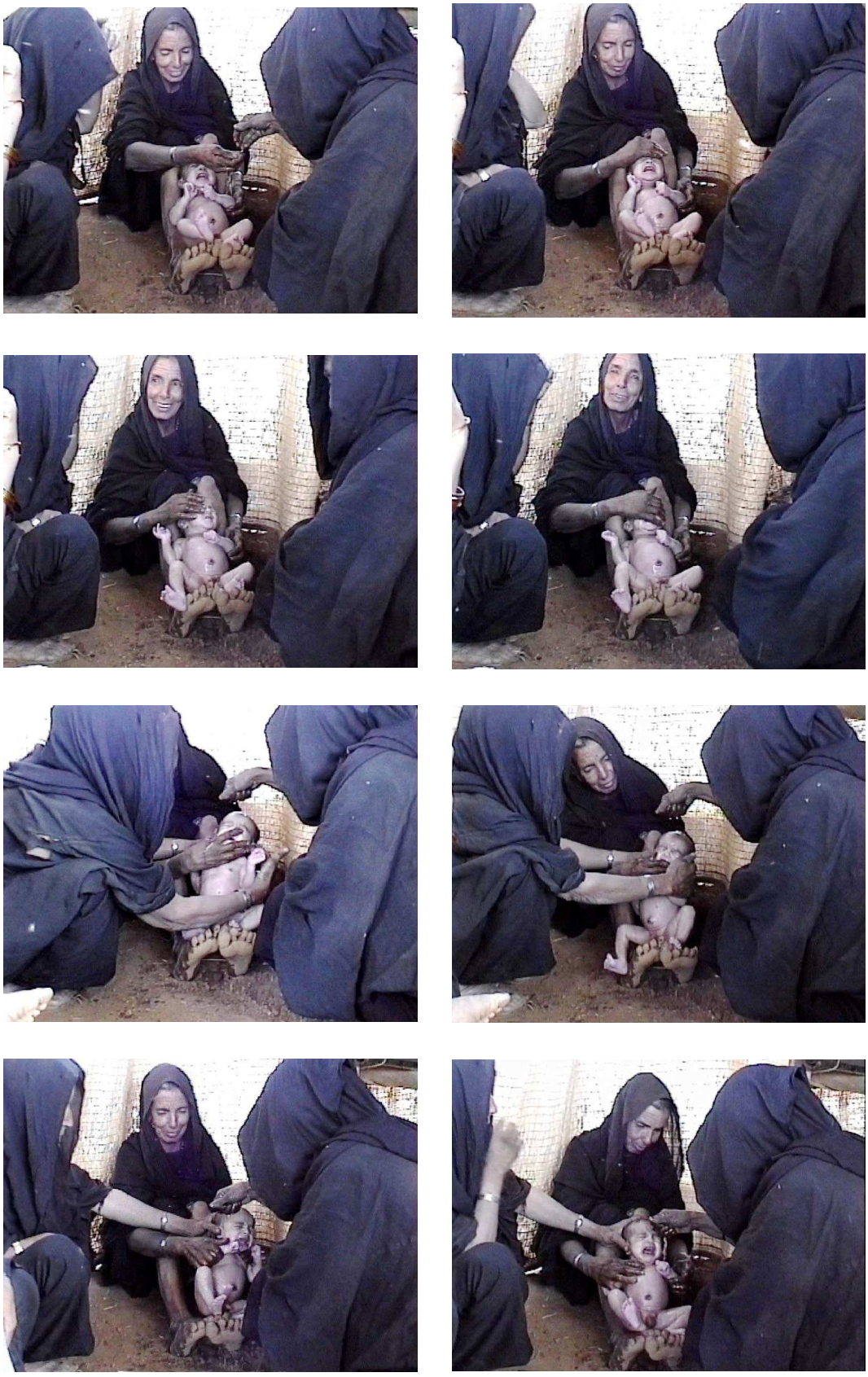
Les grandes ablutions portent le nom d'*əširəd* (« lavage ») en touareg et sont obligatoires dans les cas de souillures majeures[3]. Elles consistent en un lavage complet du corps, le croyant commençant, après prononciation de la *basmala*, par se laver la main gauche, puis les organes génitaux, l'anus et la zone du bassin. Il doit ensuite procéder aux ablutions décrites plus haut, en réservant cependant le lavage des pieds à la fin s'il le souhaite, afin de ne pas être obligé de procéder encore aux ablutions pour la prochaine prière. Après les ablutions, il se lave le corps des épaules aux chevilles, d'abord la partie droite, puis la partie gauche, en s'attardant sur le nombril, la partie inférieure du menton en passant les doigts dans la barbe, les aisselles, l'entrecuisse, la raie des fesses, le creux des genoux et la partie inférieure des pieds. La toilette se termine par le lavage des pieds. Durant toute l'opération, il faut éviter de toucher de nouveau les organes sexuels, sous peine de devoir recommencer l'ablution.

Quand on observe la chaîne opératoire de la toilette rituelle du nouveau-né, on constate que l'ordre du lavage suit grosso modo l'ordre des grandes ablutions, à l'exception de la zone génitale, comme le montre la série d'images provenant d'une cérémonie de nomination en milieu nomade. La laveuse, qui est ici la sœur du grand-père paternel de l'enfant, commence par laver le visage, l'œil droit, l'œil gauche, le nez, puis la bouche du bébé. Elle répète l'opération deux fois (répétition non représentée sur la planche photos). Ensuite, elle réenchaîne avec la main et l'avant-bras droit, puis la main et l'avant-bras gauche. Viennent alors le tour du crâne et des oreilles, droite et gauche, puis le pied droit et le pied gauche, la cuisse droite et la cuisse gauche. La femme se tenant sur la droite lui rappelle à ce moment le sexe sur lequel la laveuse ne s'attarde pas, mais elle lave rapidement l'aine droite et gauche. Elle termine la toilette par le lavage du dos et du fessier.

Par comparaison, la série d'images suivante provenant d'une nomination d'un enfant Kel Eghlal à Tchintabaraden témoigne d'une autre toilette rituelle plus ou moins complète. La laveuse est ici une forgeronne attachée à la famille maternelle de l'enfant. Elle commence par le crâne et la bouche, puis touche le

[3]Parmi les souillures majeures, l'islam compte les règles et l'écoulement du sang lochial, l'émission de sperme et les rêves érotiques.

Toilette rituelle d'un premier-né



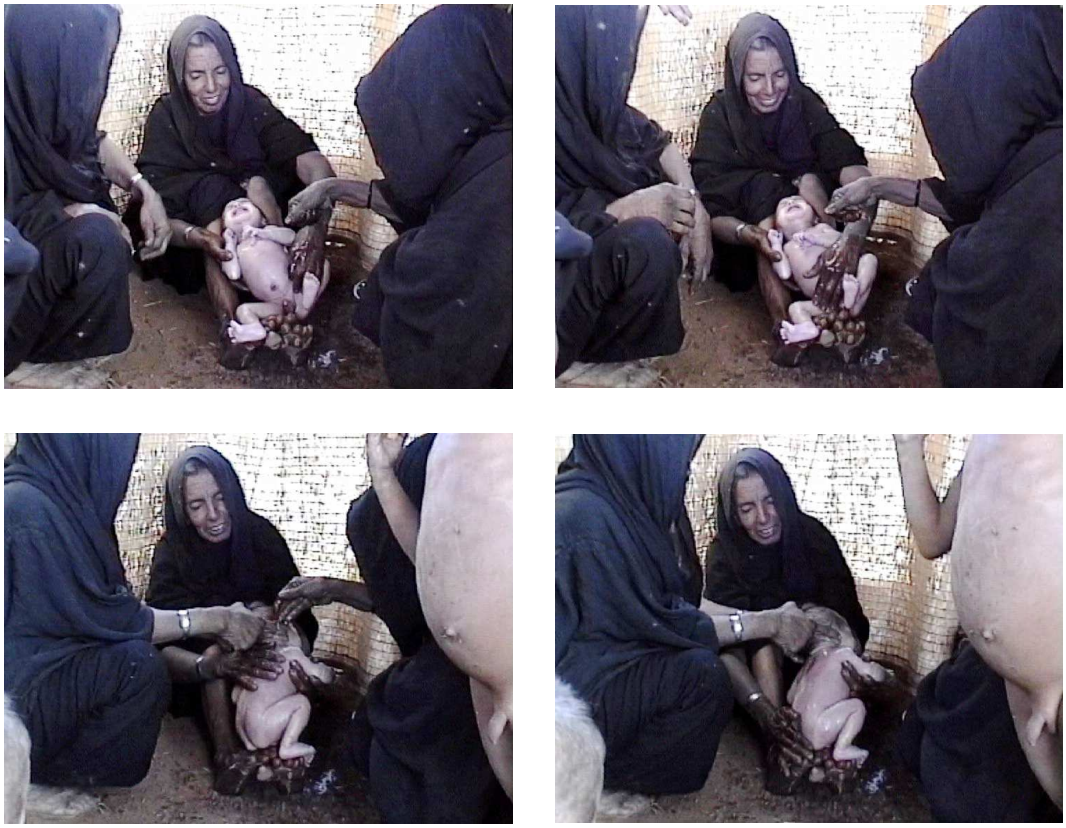


Figure 5.1 : Toilette rituelle d'un premier-né à Teggart, décembre 1997.

sexe avant de laver la main droite et la main gauche. Elle revient ensuite sur la bouche et le visage et nettoie l'œil droit, puis l'œil gauche et de nouveau le crâne. La laveuse poursuit avec le pied droit, le pied gauche, le crâne, le côté gauche du corps en omettant le côté droit, puis termine par l'anus, l'aine, l'aisselle gauche, l'aisselle droite et les pieds.

Comme dans ces deux exemples, on peut souvent observer que la laveuse touche le sexe et l'anus après avoir lavé la bouche ou le visage, puis revient sur les parties intimes au milieu ou à la fin du lavage d'autres parties du corps. Mais personne ne le remarque, ni ne s'en offusque dans le cadre de cette toilette qui concerne un très petit enfant considéré comme un être pur. Une substance telle que l'urine, considéré comme polluante chez un adulte, est qualifiée de pure quand elle émane d'un petit enfant. Lorsqu'un bébé avait uriné sur nos genoux, on nous a souvent dit que « ce n'est rien, ce n'est que de l'urine d'enfant ». En aucun cas, ce contact annule les ablutions. Il en est de même pour les organes sexuels de l'enfant, car avant d'avoir des règles ou des émissions de sperme, un enfant n'a pas d'obligations cultuelles. Enfin, le méconium est conservé durant sept jours sous le lit de l'accouchée. Considéré

comme un déchet corporel émanant du sang nourricier intra-utérin, il est toléré au cœur de l'espace domestique au même titre que le sang lochial. Les deux substances n'étant pas impures en soi, mais sujettes à servir de support aux forces dangereuses de l'extérieur, il faut les mettre à l'abri, en les conservant durant la phase liminale ou en les faisant absorber par les écorces d'un arbre protecteur, puis les enterrer à proximité de la tente.

De prime abord, la toilette rituelle représente donc un rite de purification sous la forme d'ablutions religieuses et un rite d'accueil du nouveau-né dans la communauté des croyants, à la suite du rite de l'appel à la prière du premier jour et du frottement du palais. Mais s'agit-il seulement d'un rite de purification ? Étant donné le statut du sang féminin analysé dans le chapitre 4, il n'est pas évident de penser que la toilette rituelle renvoie, comme dans beaucoup de sociétés, à une réparation de la souillure native maternelle et marque ainsi la fin de la phase liminale des sept premiers jours durant lesquels l'enfant est séparé de sa mère en passant de la tente-matrice à la tente maternelle. Dans le contexte touareg, l'on peut également penser à l'inverse que la dangerosité de l'état liminal réside dans l'état de conjonction du masculin et du féminin à un moment où les forces de résistance maternelles face à l'altérité sont affaiblies, tandis que le nettoyage du corps du nouveau-né renvoie à la disjonction indispensable pour rétablir l'équilibre ébranlé. Afin de saisir plus précisément le sens de la toilette rituelle, il nous faut étudier de plus près la nature de l'eau utilisée, le rôle des femmes qui interviennent, ainsi que la place qu'occupe ce rite dans l'ensemble des rites féminins pratiqués le jour de la nomination.

Conformément à l'islam qui recommande d'user d'une petite quantité d'eau pour les ablutions, le nouveau-né est lavé avec de minces filets d'eau qui ruissellent sur son corps. En revanche, l'eau du lavage semble tout sauf conforme aux normes de la religion qui n'admet aucun corps étranger, qu'il soit pur ou impur, dans l'eau des ablutions. En effet, nous avons vu dans le chapitre 2 que les femmes ajoutent dans l'eau du lavage sept crottes de chèvre et sept crottes de chameau, ainsi que des colliers en or et des boucles d'oreille en argent appartenant à des femmes remarquables.

C'est ici que l'on entre dans un autre niveau de signification de la toilette rituelle[4]. Les nomades attribuent à ces gestes le sens d'un bon présage, *arid*,

[4]Lors de la nomination à Tchintabaraden, le frère de l'accouchée avait demandé à sa mère si elle avait besoin de savon pour laver l'enfant, pendant qu'elle préparait la bassine d'eau avec les crottes et les bijoux. Celle-ci le regarda d'un air ahuri en lui disant qu'on n'utilise pas de savon pour les ablutions. Cette anecdote montre que les hommes n'identifient pas

Toilette rituelle d'un garçon

Figure 5.2 : Toilette rituelle d'un garçon à Tchintabaraden, septembre 1997.

Figure 5.3 : L'eau devenue trouble après la toilette (Teggart)

souhaitant à l'enfant la prospérité sous forme de bétail, ainsi que l'honneur et la renommée transmis par l'intermédiaire des bijoux, comme nous l'avons déjà observé lors des rites de passage féminins. La valeur propitiatoire des rites de naissance se retrouve dans de nombreuses sociétés qui pratiquent parfois des rites comportant des éléments similaires à ceux que nous avons observés. F. Aubaile-Sallenave (1997 ; 1999) rapporte divers exemples de premier bain, comme celui pratiqué chez les Bédouins d'Arabie observés au début du XIX^{e} siècle par Mayeux. Ce bain est donné dans un grand vase de terre dans lequel les personnes de la communauté jettent des papiers comportant des écritures magiques et religieuses. En Égypte, l'on dépose près de la tête de l'enfant une cruche, ornée dans les familles riches de rubans, de trois, cinq ou sept bougies et de nombreux bijoux de femme. On dépose également près du bébé une assiette contenant sept graines différentes (riz, blé, lentilles, haricots, maïs, fénugrec, lupin, henné et cumin). C'est aussi à cette occasion que l'on offre, comme chez les Touaregs, la première chemise à l'enfant dont on marque également le sexe, en attribuant une cruche différente aux filles et aux garçons. Dans l'eau du premier bain du nouveau-né de certaines communautés juives, on trouve aussi des louis d'or (P. Hidiroglou, 1997 : 207). En ce qui concerne l'usage rituel de crottes d'animaux, J. Gélis (1984 : 536) rapporte par exemple pour la France le cas des chasseurs de la région d'Ambierle en Forez qui faisaient « sentir quelques heures après la naissance une crotte de lièvre à l'enfant, afin que cet enfant devienne lui aussi chasseur. » Ainsi, en ajoutant des crottes de chèvres et de chameaux dans l'eau du lavage, les femmes cherchent non seulement à influencer positivement le destin de l'enfant, mais aussi à initier ce que J. Gélis nomme « la transmission des apprentissages du corps », en l'occurrence celle du métier de pasteur nomade[5].

Mais compte tenu de nos analyses dans les chapitres précédents, la nature des ingrédients du bain nous permet de donner une signification plus précise encore à la toilette rituelle du septième jour. En effet, la chèvre et le chameau représentés par l'intermédiaire des crottes renvoient à la complémen-

forcément la toilette du septième jour à des ablutions, mais à un banal lavage du corps de l'enfant. D'une manière générale, ce type de question révèle l'ignorance cultivée des hommes en matière de rites de naissance, désignés comme faisant partie du « secret des femmes ».

[5]Comme l'a montré F. Aubaile-Sallenave (1997), les ingrédients de l'eau du bain et d'autres rites de naissance plongent également l'enfant dans un monde de saveurs et d'odeurs qui éveillent ses sens et fonctionnent aussi comme des repères de la culture dans laquelle il est né.

tarité structurale du féminin et du masculin, de la stabilité et de la mobilité, du dedans et du dehors, car la chèvre est associée à l'élevage de proximité par les femmes, tandis que le chameau est l'animal par excellence de l'homme voyageur. Si l'on se rappelle ce que nous avons dit de la théorie de la conception touarègue — aussi bien sur le plan des substances corporelles qui attribuent un rôle équivalent à l'homme et à la femme dans la procréation, que sur le plan mythique où l'émergence de la vie est assimilée à un processus de putréfaction ou de fermentation — le mélange insolite de métaux nobles et d'excréments d'animaux, dans leur double dimension masculine et féminine, fait apparaître la préparation magique de l'eau de la toilette rituelle comme une mise en scène de la fécondation qui renvoie aussi à l'association de la culture (orfèvrerie) et de la nature (animaux). Dans cette perspective, l'eau représente la première étape de l'embryogenèse qui se poursuit par la construction de la corporéité de l'enfant mimée au moyen du lavage rituel de son corps. Par l'intermédiaire des gestes relatifs aux grandes ablutions, la toilette rituelle du nouveau-né ébauche en fait l'intégralité de son schéma corporel à partir d'une eau qui opère symboliquement comme un liquide primordial. À partir de cette idée que la toilette du septième jour engendre l'enfant par le rite, le fait que ce n'est pas une seule femme qui procède à la toilette du bébé, mais au moins deux femmes, prend également tout son sens. Dans la nomination filmée en milieu urbain, l'enfant est tenu par une femme remarquable, en l'occurrence sa grand-mère maternelle, tandis qu'une forgeronne se charge du lavage. Une autre forgeronne, ainsi qu'une femme d'origine servile assistent et interviennent de temps à autre. Dans la toilette en milieu nomade, où il est aujourd'hui difficile de trouver des forgeronnes ou des femmes d'origine servile pouvant participer à la cérémonie, ce sont trois « mères » qui exécutent les gestes. La sœur de la grand-mère maternelle plonge ses mains dans la bassine et fait ruisseler l'eau sur le corps du nouveau-né, tandis que l'enfant est tenu et lavé par la sœur du grand-père paternel. La grand-mère maternelle assiste et intervient également de temps à autre, en tenant la tête du bébé ou en bouchant ses oreilles, afin d'éviter que l'eau ne coule à l'intérieur. Nous avons observé d'autres cas de figure, par exemple celui d'une femme remarquable faisant couler l'eau dans la main d'une forgeronne qui exécute la toilette rituelle, ou encore celui où la *tamassarhayt* et la forgeronne procèdent toutes les deux au lavage, la forgeronne insistant davantage sur les orifices et les parties sexuelles de l'enfant et la *tamassarhayt* s'occupant du reste du corps. En tous les cas, ce sont toujours plusieurs femmes qui participent activement à la toilette rituelle.

Figure 5.4 : Quatre femmes interviennent simultanément : la grand-mère maternelle, deux forgeronnes et une femme d'origine servile, ici cachée par la grand-mère (à gauche), tient la main gauche du nouveau-né.

Comparé aux toilettes d'enfant que l'on peut observer dans d'autres sociétés africaines, la multiplicité des intervenantes, ainsi que l'extrême douceur du toucher, font sans aucun doute l'originalité du bain du septième jour chez les Touaregs. En Afrique Noire par exemple, une seule femme, le plus souvent la mère ou la grand-mère, lave l'enfant, d'une manière assez vigoureuse et avec de l'eau contenant diverses substances purificatrices et fortifiantes[6]. Si toutes les toilettes d'enfant représentent une première inscription d'une image culturelle du corps, le bain rituel touareg semble faire un point d'honneur à ce que cette image soit l'œuvre de plusieurs protagonistes représentatifs de l'ensemble du corps social. Autrement dit, nous retrouvons ici la valorisation d'une identité consubstantielle plurielle associée à l'idéal communautaire que nous avons exposé dans le chapitre 3. De même que l'enfant doit incorporer à travers le sang et le lait des parts d'identité consubstantielles provenant de différentes composantes de la société, la construction symbolique et rituelle du corps par l'intermédiaire de la toilette du septième jour est réalisée par plusieurs femmes appartenant à des catégories sociales différentes. Au-delà des variations propres à chaque rituel, le rôle de la *tamassarhayt* est globalement celui de tenir l'enfant et/ou de faire ruisseler l'eau du bain, celui de la forgeronne est le lavage du corps, tandis que la femme d'origine servile intervient ponctuellement pour tenir l'une ou l'autre partie du corps. Chacune des femmes remplit ainsi un

[6]A. Epelboin a rassemblé au centre de documentation audiovisuelle en ethnomédecine du Museum d'Histoire Naturelle à Paris de nombreux documents vidéographiques montrant des toilettes d'enfant dans diverses cultures africaines.

rôle complémentaire conforme à son rang statutaire : la femme d'honneur a la charge de prélever « l'eau bénite » par les bijoux en métaux précieux et de stabiliser le corps de l'enfant, la forgeronne exécute les gestes de nettoyage, en particulier des orifices du corps, tandis que la femme d'origine servile a plus ou moins le droit d'intervenir, mais elle n'a aucune responsabilité précise dans cet événement. Dans la toilette en milieu nomade où la présence de femmes d'autres catégories sociales fait défaut, ce sont toujours plusieurs femmes, appartenant à la parenté paternelle et maternelle de l'enfant, qui exécutent la toilette rituelle[7].

L'association, dans l'eau du bain, de matières nobles et non nobles, masculines et féminines relevant du dedans et du dehors, rappelle ici non seulement la complémentarité du masculin et du féminin dans la procréation, mais aussi le principe d'*əzzuwəy* qui en découle. De même, l'articulation de la transmission verticale des identités masculines (*igamadan*) et de la transmission horizontale des identités cognatiques (*iẓorwan*) au moment de la conception transparaît dans l'association des colliers en or à des boucles d'oreilles en argent. Les premiers représentent la permanence (*alḥurma*) et se situent du côté de la conjonction du féminin et du masculin (le pendentif *zakkat* comme image de la totalité), tandis que les seconds accompagnent les rites de construction de la féminité par l'intermédiaire desquels la jeune fille acquiert ses capacités de gestion de l'altérité et qui consistent précisément en le pouvoir d'attirer l'extérieur vers soi sans se faire engloutir par lui (*sarhaw*)[8]. À la lumière de ce qui précède, la première toilette rituelle de l'enfant apparaît donc comme un rite d'accueil dans la *umma*, la communauté des croyants, dans sa double acception touarègue représentant à la fois un idéal communautaire basé sur une reproduction symbolique de la société sur le modèle du couple frère-sœur (complémentarité du masculin et du féminin, notion de proximité) et une communauté dont les membres se situent dans un ensemble de relations hiérarchiques (différence des sexes, notion de distance).

[7]Nous parlerons du changement intervenu dans les rites à la fin de ce chapitre.

[8]Cette notion un peu abstraite englobe tous les principes de l'éducation féminine relatifs à la maîtrise de soi et à l'honneur d'une part, et à la générosité, la compassion, l'hospitalité, la fonction nourricière etc. d'autre part.

5.1.2 Le rite des voiles « ifərwan » et l'animation du nouveau-né

Le caractère dynamique de cette logique, dont on a vu qu'elle se situe au cœur de l'organisation sociale et de la construction des identités corporelles et spirituelles, apparaît dans le rite des voiles qui fait suite à la toilette du nouveau-né. D'après les Touaregs de l'Azawagh, ce rite, qui consiste à faire tourner l'enfant sept fois dans les voiles de tête de sept femmes, a pour but d'habituer l'enfant au mouvement qui est fondamental dans une société nomade.

Nous retrouvons dans ce rite la dialectique de la stabilité et du mouvement, du dedans symbolisé par l'abri, et du dehors, l'*əssuf* ou le vide dont la conquête est nécessaire pour garantir la dynamique du système. H. Claudot-Hawad (1993, 2001a) a montré dans plusieurs de ses textes que cette conception cyclique du mouvement est non seulement au fondement du nomadisme pastoral défini comme un mouvement régulier entre le puits et la tente, mais aussi du « nomadisme cosmique » où la vie de chaque être et de chaque élément est imaginée par les Touaregs comme une succession d'étapes franchies grâce à l'intégration des contraires. Sur le plan de la parenté et de l'alliance, elle se retrouve dans les stratégies d'ouverture et de fermeture allant de pair avec une mobilité sociale et statutaire. Enfin, dans le système rituel, elle marque les rites du cycle de vie (féminin surtout) agencés autour de la dialectique de la conjonction et de la disjonction du masculin et du féminin.

Cela ne relève pas du hasard si rite soit réalisé au moyen de voiles de tête féminins. Dans le chapitre précédent, nous avions justement analysé le voile comme une frontière irréductible mais franchissable entre le soi et l'autre, entre l'intérieur et l'extérieur, sur le modèle de la différence des sexes. Les sept mouvements giratoires de l'enfant lancé dans le vide, puis accueilli dans le voile des femmes, transposent très précisément l'idée que le mouvement cyclique des nomades est conçu comme un va-et-vient incessant entre l'*əssuf* et l'abri. En même temps, les sept tournées du nouveau-né dans les voiles de sept femmes[9] préfigurent les étapes qu'il franchira au cours de sa vie, le chiffre sept correspondant dans beaucoup de traditions à la totalité de l'univers en mouvement (l'univers fut créé en sept jours, il est divisé en sept cieux, contient sept planètes etc.) Dans les traditions philosophiques antiques comme celle d'Hippocrate et la pensée mystique des grandes religions, les degrés d'initiation sont souvent au nombre de sept, d'où leur appellation de heptades (M. Chebel,

[9]Il s'agit d'un chiffre symbolique, aujourd'hui rarement atteint dans la pratique.

Figure 5.5 : Rites des voiles, Teggart, décembre 1997.

1995). Sept est le chiffre de la complétude, de la perfection et de l'harmonie, le chiffre du sacré par excellence que l'on retrouve dans les sept versets de la sourate liminaire *al-Fatihat* du Coran dont il y a sept lectures. Chacune de ces étapes est imaginée comme un abri, espace féminin représenté par les voiles des femmes. C'est dans ce cadre symbolique qu'il faut également comprendre le critère d'habilitation des femmes exécutant le rite des voiles. Le fait que ces femmes doivent avoir donné naissance à un garçon lors de la première grossesse représente moins une préférence absolue pour un premier-né mâle, tel qu'on la trouve dans les sociétés qui discriminent le sexe féminin, qu'une preuve concrète de leurs capacités de gestion de l'altérité et donc de leur fonction de femme-abri. Il faut rappeler à cet endroit que donner naissance à un premier-né mâle est la preuve de la plus grande maîtrise de soi des femmes sur le plan sexuel, le sexe étant déterminé par le partenaire qui jouit en premier. Donner naissance à un premier-né garçon montre aux yeux de tous que la femme est une femme accomplie. Par ailleurs, en l'absence d'un nombre suffisant de femmes satisfaisant cette condition, celles-ci sont remplacées par des femmes voilées n'ayant pas encore donné naissance à un enfant. Ce fait montre que le critère d'habilitation semble bien faire écho à cette dialectique du masculin/féminin qu'une femme ayant donné naissance à un premier-né fille est moins apte à représenter qu'une femme qui n'a pas encore donné naissance.

En suivant la trame de la gestation, le rite des voiles renvoie à l'animation du corps, autrement dit à l'attribution de l'âme charnelle *iman*, après avoir engendré l'enfant, influé favorablement sur son destin (fonctions propitiatoires des ingrédients du bain) et façonné rituellement son corps. Le motif de la mise en mouvement du corps apparaît très clairement dans la version du rite des voiles observée à Tchintabaraden. En effet, l'enfant a été accueilli dans un tissu blanc après avoir été lavé, puis posé dans un voile de tête en indigo contenant des bijoux en or. La grand-mère faisant office de femme d'honneur et la forgeronne l'ont ensuite roulé à trois reprises, comme le montrent les photos de la figure de la page suivante.

Ce rite est davantage pratiqué par les groupes touaregs vivant au nord-est de la vallée de l'Azawagh, dans la région d'In Gall. Or, dans cette même région, il est également exécuté lorsque l'enfant s'est désarticulé un membre ou a subi un choc en tombant[10]. L'action de rouler le corps autour de lui-même, de

[10]Chez les Inesleman, on enroule et on déroule l'enfant dans ce cas dans la natte qui recouvre le lit ou autrefois la natte de sortie des femmes, ce qui montre là encore que celle-ci

Figure 5.6 : Rite des voiles à Tchintabaraden, septembre 1997.

droite à gauche, puis de gauche à droite, a pour but de réarticuler les membres du corps, mais aussi d'amorcer le choc en remettant en mouvement le corps brutalement arrêté. Dans ce cas, les femmes mettent à l'intérieur du voile sept crottes de chameau, geste qui confirme ici leur association au mouvement déjà mentionné plus haut. Les couleurs blanche et indigo possèdent également une signification très précise. En principe, l'enfant est toujours essuyé par un tissu blanc associé à la mort et à la vie dans l'autre monde, puis roulé ou passé dans des voiles de tête en indigo associé à la vie d'ici-bas[11]. Le passage du blanc à l'indigo symbolise par conséquent le passage de l'autre monde au monde des

n'est pas un simple écran, mais est associée à la mobilité, parce qu'elle symbolise aussi le franchissement des seuils.

[11] Aujourd'hui, on observe comme dans le rituel de nomination à Teggart un changement à ce niveau, l'enfant étant volontiers essuyé dans un tissu coloré.

humains[12]. D'une manière générale, la mode vestimentaire des Touaregs associe toujours ces deux couleurs complémentaires qui rappellent la gémellité du monde. Nous les avons déjà rencontrées aussi dans la cérémonie du voile, la jeune fille recevant un voile de tête en indigo et un voile blanc posé autour de ses épaules. De même, le turban du jeune homme est ceint d'un bandeau blanc. L'articulation du blanc et de l'indigo comme l'ombre et la lumière, ainsi que la dialectique du dehors et du dedans, de la stabilité et du mouvement, correspondent bien à la conception touarègue des âmes dans leurs variations positives et négatives, associées à la sensation de soi et des mouvements de l'âme d'autrui, puis à la perception consciente du sentiment de soi et de l'autre, comme faculté acquise par l'attribution de l'âme-souffle. D'après l'ontogenèse touarègue, celle-ci est reçue au moment où la tête de l'enfant franchit l'orifice maternel, franchissement d'un seuil qui est annoncé par sept mouvements giratoires autour de lui-même au moment de l'accouchement, puis reproduit par l'intermédiaire du rite des voiles.

5.1.3 Le rite de l'aumône « ejəbjan » et l'avènement du nouveau-né

Le rite qui fait suite au rite des voiles a pour objet la tête et plus précisément la chevelure de l'enfant. À l'aide d'un voile appartenant à une femme remarquable, l'on mesure le pourtour de la chevelure et l'on se sert du moule ainsi obtenu comme mesure. Celle-ci est remplie de mil qui est ensuite distribué aux femmes présentes, ainsi qu'aux femmes de l'entourage immédiat.

Aussi bien le moment où cette pratique rituelle intervient dans l'ordre chronologique des rites qui rejouent la gestation, qu'un ensemble d'autres données indiquent clairement qu'elle est en rapport avec l'attribution de la seconde-âme souffle et l'émergence de la conscience de la personne qui en font un être humain digne de ce nom. Nous avons vu que la conscience apparaît avec la

[12]Les photos de la figure 5.6 illustrant l'épisode de l'essuyage rappelle par ailleurs visuellement la mise en linceul d'un défunt. Chez les Touaregs d'Idelès en Ahaggar l'enfant est lavé par la mère seule le septième jour, puis enveloppé dans une cotonnade blanche (G. Barrère, 1987). Chez les Isawaghan d'In Gall qui partagent nombre de traits culturels avec les Touaregs, l'enfant reçoit le jour de sa nomination deux morceaux de tissu, un blanc et un noir. On appelle ces tissus *šidulal*, soit le diminutif au féminin pluriel du terme touareg *adalil* qui désigne dans l'Aïr le voile de tête féminin. S'il meurt, on l'enterre dans le tissu blanc, s'il survit, on le porte sur le dos à l'aide du tissu noir, tout en protégeant sa tête avec le tissu blanc quand il est ainsi promené dehors. L'enfant est placé sur le tissu blanc pendant qu'on lui rase la tête au moment de la nomination.

Figure 5.7 : Rite de l'aumône, Tchintabaraden, septembre 1997.

toute première prise de conscience de l'enfant, celle de la mort en entrant dans la vie. Ensemble, *iman* et *infas* représentent l'essence de l'être, celui qui est responsable de ses actes dont il devra se justifier le jour du Jugement Dernier. Comme son nom *ejəbjan* signifiant « le fait de payer comptant » l'indique, ce rite est assimilé à une aumône (*takutay*). Or, chez les Berbères dont font partie les Touaregs, l'aumône est offerte aux morts pour contribuer au salut de leurs âmes dans l'au-delà (M. Virolle, 1980), tandis que celui qui l'offre prend par l'intermédiaire de ce geste considéré comme une « bonne œuvre » (*amarked*) une option pour le salut de sa propre âme après la mort. Dans la série des rites féminins de la nomination, le rite d'*ejəbjan* est le seul qui fait allusion à une tradition islamique relative à la naissance, car Fatima, la fille du Prophète, aurait recommandé de donner le poids équivalant à la chevelure du nouveau-né, rasée à l'occasion du sacrifice de nomination, en aumône en or ou en argent (F. Aubaile-Sallenave, 1987, 1999)[13]. Chez les Inesleman qui ne coupent que trois petites touffes de cheveux du côté de la tempe droite, ce geste est réalisé sous une forme originale qui consiste à mesurer le volume du crâne en suivant précisément le pourtour de la chevelure du nouveau-né. Le fait d'offrir une mesure de mil en aumône est connu dans ce groupe sous le nom d'*ikkas n ɣafawan*, signifiant littéralement « le fait d'enlever les têtes ». Ce type d'aumône est pratiqué au moment des grandes fêtes religieuses comme la fin du Ramadan ou le sacrifice de l'Ayd. À ces occasions, le père de famille enlève pour chaque membre de la famille (chaque « tête ») une mesure de mil de la réserve de grains, afin de le distribuer aux protégés (*šiləqawen*), c'est-à-dire aux dépendants qu'il a la charge de nourrir. L'on peut ainsi dégager une première signification de ce geste, à savoir la reconnaissance du nouveau-né comme un membre à part entière de l'unité familiale. Dans cette perspective, le rite d'*ejəbjan* représente également une reconnaissance du père de l'enfant. En effet, cette reconnaissance fait écho à la notion de personne humaine qui, pour être complète, doit avoir une mère et un père qui nourrissent conjointement les deux âmes de l'enfant par l'intermédiaire du sang et du lait résultant sur le plan de l'identité consubstantielle de la transformation de la semence maternelle et paternelle, puis sur le plan nourricier d'une transformation des

[13]L'auteur remarque cependant que « la coupe de cheveux et le don en monnaie de leur poids existait en Égypte à l'époque d'Hérodote » où « ils avaient valeur d'offrande votive lors de la maladie d'un enfant sous forme d'un don à un sanctuaire » (*op. cit.*, p. 159)

aliments fournis par le père[14]. En retour, ces éléments expliquent pourquoi les enfants nés hors mariage n'ont pas droit aux rites du septième jour. Représentant une véritable fabrication rituelle de l'enfant, ces rites ne peuvent être appliqués aux enfants sans père, car ceux-ci sont la négation des principes fondamentaux qui sous-tendent la fabrication d'un enfant et la reproduction des identités.

Mais il ne s'agit là que d'un premier niveau de signification du rite d'*ejəbjan*. Pour saisir le sens de ce rite dans toutes ses dimensions, il faut préciser davantage le sens de cette aumône de naissance dont on aura constaté qu'elle n'est distribuée ici qu'aux femmes, c'est-à-dire aux forgeronnes, aux descendantes d'esclaves, aux parentes proches de la famille maternelle du nouveau-né, ainsi qu'à leurs enfants présents et aux femmes de l'entourage immédiat des femmes qui assistent aux rites de la matinée. Sans expliquer pour le moment pourquoi ce mil est offert aux seules « protégées » du côté de la mère[15], l'on peut avancer que le nouveau-né entre par l'intermédiaire du rite d'*ejəbjan* dans le réseau des solidarités féminines, et se fait connaître et reconnaître par l'intermédiaire des femmes destinataires du mil dont certaines vont aussi devenir ses parentes « spirituelles »[16]. Dans cette perspective, ce rite fait aussi écho à la construction collective du corps du nouveau-né, principe sous-jacent qu'illustre la photo 5.8 ci-contre, montrant la multitude de mains féminines qui tiennent conjointement le moule de tête de l'enfant.

Ce geste rappelle par ailleurs l'apposition des mains de femmes sur la tresse centrale de la mariée (figures 4.7 et 4.8, page 362). L'on constate ici que le nouveau-né est considéré comme une personne de sexe féminin, autrement dit que le nouveau-né garçon est féminisé à l'occasion de la naissance rituelle. Cette féminisation est également visible dans le fait que les rites de naissance

[14]Il est intéressant de remarquer que le verbe *jəbjən* signifie dans le dialecte touareg de l'Aïr « rendre une femme enceinte » (Gh. ag Alojaly *et al.*, 1998 : 22). Les données relatives à la théorie de la conception et à la notion de l'âme chez les Touaregs de l'Aïr nous manquent pour interpréter d'une manière précise cette appellation qui semble tout de même confirmer l'idée que le rite en question représente une reconnaissance de la paternité.

[15]Rappelons que la cérémonie de nomination à lieu dans le campement ou le foyer d'origine de l'accouchée.

[16]À cet endroit, l'on peut rapprocher le rite d'*ejəbjan* de la distribution de friandises, fruits secs, graines d'anis, dragées et autres symboles d'abondance offerts par le parrain à l'occasion du baptême chrétien, précisément en sortant de l'église. Dans ce contexte, le parrain achète le droit d'entrée de l'enfant dans la communauté villageoise à laquelle il sera lié par un ensemble de droits et de devoirs (J. Gélis, 1984 ; A. Fine, 1994a).

Figure 5.8 : Rite de l'aumône, Teggart, décembre 1997.

Figure 5.9 : Application des graines de mil mâchées sur le front, les joues et le nez. Nomination à Teggart, décembre 1997.

sont réalisés par des médiatrices « faiseuses de femmes », plaçant dans l'eau du bain des bijoux de femmes remarquables, bijoux qui interviennent uniquement dans les rites de passage féminins. Elle transparaît également dans le fait que l'on utilise un voile de tête de femme pour prendre les mesures de la chevelure, ainsi que dans le traitement des graines de mil mâchées par les destinatrices qui s'appliquent un peu du mélange sur le front, le nez et les joues, en prononçant les noms des quatre filles du Prophète.

Nous avons déjà rencontré ce geste lors de nos analyses de la chevelure féminine qui renvoie au pouvoir procréateur des femmes. S'appliquer sur ces points précis du visage l'eau du lavage de la chevelure féminine ou les graines symbolisant les cheveux du nouveau-né constitue un même geste symbolique qui renvoie au partage du nouveau-né, partage symbolique du corps que représentent les cheveux qui le prolongent et des valeurs sacrées, à savoir celles de l'*alḥurma* dont ils sont le support. À cet endroit, l'on entre dans un autre niveau de signification du rite d'*ejəbjan* ou aumône de naissance. Pour saisir plus précisément celle-ci, ainsi que le sens de la féminisation du nouveau-né, nous devons analyser ce rite dans le contexte des pratiques sacrificielles de naissance qui lui sont associées. Nous avons remarqué plus haut que le rite d'*ejəbjan* fait allusion à une tradition islamique (d'origine pré-islamique) en rapport avec le sacrifice de la chevelure. Celui-ci est associé au sacrifice du bélier qui, à l'inverse des rites précédents par lesquels les femmes ont donné la vie, correspond à une mise à mort symbolique du nouveau-né.

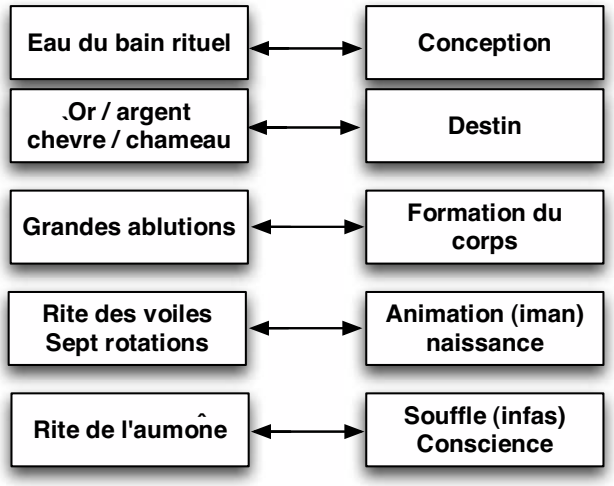


Figure 5.10 : Rites du septième jour et embryogenèse.

5.2 Les pratiques sacrificielles autour de la naissance : mort et renaissance symboliques du nouveau-né

Le fait que le rite de l'aumône soit associé à une série de rites qui « mettent à mort » le nouveau-né semble étayer notre hypothèse selon laquelle il correspond dans le schéma de l'embryogenèse à l'attribution de l'âme-souffle et à l'émergence de la conscience qui humanise le nouveau-né tout en scellant son destin d'être mortel. Le rite d'*ejəbjan* se situe ainsi à la charnière des rites féminins qui engendrent l'enfant et des rites sacrificiels qui signifient sa mort. C'est dans cette articulation de la construction et de la destruction symbolique du corps que réside l'une des originalités des rites de naissance touaregs par rapport à d'autres sociétés musulmanes arabo-berbères qui centrent ces rites sur le sacrifice et les éléments qui lui sont associés.

5.2.1 Coupe des cheveux et sacrifice de naissance dans le monde musulman

Les rituels du septième jour sont nommés par le terme *ᶜaqîqa* en arabe classique. F. Aubaile-Sallenave (1999) propose dans son article dédié aux rituels de naissance dans le monde musulman une synthèse du champ sémantique dont relève ce terme. Celui-ci dérive du verbe *ᶜaqqa* signifiant « fendre, déchirer,

découper, couper ». Par extension, *ᶜaqiq* correspond à une « fente verticale », « canyon » ou « ravin », tandis que *ᶜaqqa* désigne les « cheveux du nouveau-né », ceux qui ont fendu la peau du crâne au sein du ventre maternel. Il désigne encore la « laine d'un jeune mouton », puis le « sacrifice de la coupe de cheveux », ainsi que l'animal sacrifié pour la *ᶜaqîqa* et le « prépuce » au moment de la circoncision. Ce champ sémantique indique une première signification du rituel *ᶜaqîqa* qui consacre la coupure du nouveau-né d'avec le monde fœtal, coupure nécessaire pour son intégration à la société. Le rituel *ᶜaqîqa*, associé dans certaines sociétés à la nomination, et parfois à la circoncision, relève d'une extraordinaire complexité symbolique que P. Bonte (1994a ; 1996 ; 1998 ; 1999a) restitue dans le cadre de ses travaux portant, dans une perspective diachronique et synchronique comparative, sur le sacrifice en islam et les systèmes de parenté et d'alliance arabes, berbères et plus largement méditerranéens. À partir des textes de différents auteurs comme J. Morgenstern (1966) et W. Robertson Smith (1966) qui ont étudié le sacrifice pré-islamique de la chevelure en Arabie ancienne, et en examinant les « textes et contextes » des pratiques sacrificielles en islam en partant de son hypothèse selon laquelle, dans ces sociétés, l'organisation sociale et symbolique se fonde structurellement sur la différence irréductible entre sexes (genres), P. Bonte pose ses analyses du rituel *ᶜaqîqa* en termes d'une nécessaire distinction entre le masculin et le féminin, afin de contrôler les effets dangereux de leur indispensable conjonction au moment de la naissance, et de réaffirmer le primat du masculin sur le féminin. À l'origine, le sacrifice de la chevelure associé au sacrifice d'un animal était exclusivement pratiqué pour un nouveau-né de sexe mâle, dont on oignait la tête avec le sang de l'animal, afin de « racheter » l'enfant et de le protéger des mauvais esprits. En islam, qui a intégré la coupe de cheveux et le sacrifice de naissance en l'étendant également aux nouveau-nés de sexe féminin, le rituel introduit une logique sacrificielle différente, réalisant la coupure de l'enfant (mâle) d'avec le monde féminin, représenté par les cheveux qui ont poussé dans l'utérus et qui renvoient au sang féminin. Dans les sociétés musulmanes construites autour de valeurs masculines, le sacrifice de naissance associé au sacrifice de la chevelure relève ainsi d'un travail symbolique intense qui réalise la réappropriation masculine du pouvoir procréateur féminin affirmé dans les situations de passage comme la naissance. Ce pouvoir représente un danger exprimé par la dangereuse proximité des femmes avec le monde surnaturel (*jnûn*) dont témoigne l'écoulement du sang, danger qu'il faut domestiquer en ôtant

par exemple l'excès de féminin par l'intermédiaire de la coupe de la chevelure utérine du nouveau-né.

Cette logique sacrificielle classificatoire semble être plus généralement au cœur du sacrifice ibrâhimien (pratiqué au moment du Pèlerinage à la Mecque et réactualisé annuellement à l'occasion de l'ᶜAyd al-kabîr), modèle auquel renvoie directement le sacrifice de naissance qui représente, comme dans les traditions bibliques et coraniques autour de la figure d'Abraham / Ibrahim, la mise à mort d'un bélier à la place du fils. Mais, remarque P. Bonte, si le Coran ne précise pas le nom de ce fils, la Tradition identifie ce dernier à Ismâᶜîl, l'aîné issu de la servante Hajar, alors que dans la Bible et le Talmud il s'agit d'Isaac, fils de sa mère Sara. Pour l'auteur, ce déplacement du cadet vers l'aîné, du fils qui est aussi un fils de femme, vers le fils du père, est particulièrement significatif. C'est dans ce déplacement vers la figure du « père » que s'inscrit aussi la logique sacrificielle première de ce sacrifice, à savoir celle du « rachat » conçu comme la « soumission » irrévocable à la puissance divine en islam. Elle symbolise le pacte, comme la circoncision commune d'Ibrahim et d'Ismâᶜîl qui représente aussi la première alliance avec Dieu. Mais se pose dès lors le problème crucial de l'irréductibilité des sexes et de ce que F. Héritier (2002) appelle la capacité exorbitante des femmes de produire non seulement des filles, mais aussi des fils. En islam, ce paradoxe est renforcé par une ironie de l'histoire, car le Prophète n'ayant pas eu de fils vivants, sa lignée se perpétue grâce à sa fille Fatima.

Toute la complexité et toute l'ambiguïté des pratiques sacrificielles en islam semblent découler de ce paradoxe de la nécessaire conjonction / disjonction du masculin et du féminin qui fait du modèle sacrificiel un modèle inévitablement inachevé, laissant ainsi la place au développement d'une grande variété de pratiques sacrificielles et de représentations qui les entourent. C'est dans cette perspective qu'il faut aussi interpréter, comme le souligne P. Bonte, l'ensemble des sacrifices recensés, établissant ou restaurant tantôt la distinction entre le masculin et le féminin, ou réintroduisant tantôt le féminin (conjonction), notamment dans les pratiques et usages subversifs ou transgressifs du sacrifice et du sang animal.

En ce qui concerne le sacrifice de naissance recommandé par le Prophète, l'auteur montre qu'il se fonde, comme le modèle ibrâhîmien, sur un certain nombre de traditions antérieures aux monothéismes. Il rappelle d'après E. Leach (1983) que ces traditions comprennent des cosmologies bisexuées mettant en scène des couples frère-sœur (mythe égyptien d'Isis et d'Osiris par

exemple) ou des jumeaux de sexe opposé (religion mazdéenne) faisant naître le monde à partir d'un inceste auquel faisaient écho des pratiques réelles de mariages incestueux dans l'Antiquité (Iran et Egypte anciens, C. Herrenschmidt, 1994 ; K. Hopkins, 1994). Les figures féminines bibliques qui renvoient, selon P. Bonte, à des mythes moyen-orientaux comme ceux d'Ishtar et de Gilgamesh, sont les traces de ces cosmologies qui acceptaient « l'idée que la divinité puisse être partiellement une femme » (E. Leach cité par P. Bonte, 1999a : 38). En islam, en revanche, ces figures féminines sont gommées, le mythe d'Abraham qui fonde la transcendance absolue du Créateur unique « ne produit plus que des figures abstraites » (*op. cit.*, p. 38).

Pourtant le sacrifice d'Abraham fait aussi référence au thème du sacrifice du premier-né, thème présent dans l'Ancien Testament (Moïse, massacre des Innocents), ainsi que dans la tradition juive sous la forme du « rachat du premier-né » (*pydion ha ben*) et dans le sacrifice des prémices connu aussi chez les Arabes. P. Bonte souligne que le premier-né « ouvre l'utérus », événement dangereux qu'il faut conjurer, afin de garantir la survie de la progéniture à venir. Seulement, en islam, on assiste là encore à un glissement de sens, car le sacrifice d'Abraham fait du fils « un intercesseur auprès de Dieu non plus de la progéniture à venir, mais du père lui-même » (*idem*, p. 32). L'islam apparaît ici comme l'aboutissement de la pensée monothéiste, sans avoir cependant complètement évacué le féminin qui réapparaît dans des concepts comme celui de la Parenté *raḥim* dans le Coran. La transformation qui s'opère avec le mythe d'Abraham semble particulièrement significative si on le restitue plus précisément dans le contexte cosmologique bisexué esquissé par E. Leach qui le rapporte au thème de la naissance / mort / renaissance. Or, d'après les mythographes comme R. Graves (1958), il semble que les grands mythes fondateurs autour de la Méditerranée mettent en scène une logique sacrificielle, qui associe la divinité féminine à la toute-puissance immortelle et identifie la divinité masculine à un héros mortel qui assure la fécondité en acceptant d'être sacrifié. L'auteur souligne la structure récurrente de ces mythes où une divinité féminine primordiale (mère ou sœur) engendre un dieu-héros masculin. Celui-ci est à la fois le fils et l'époux de la déesse avec lequel elle célèbre le mariage sacré, afin de ré-engendrer le monde. Mais comme toute vie nécessite le sacrifice d'autres vies pour se perpétuer, le dieu-héros est ensuite mis à mort, puis ressuscité pour recommencer un nouveau cycle. Le sacrifice du dieu-héros est réalisé selon plusieurs variantes, comme le meurtre par la divinité elle-même dans ses aspects destructeurs, le meurtre par la main du frère (jumeau) repré-

sentant la face sombre du frère-lumière, ou encore le meurtre du père / oncle maternel par le fils / neveu qui lui succède. Dans le contexte de ces cosmologies dont les traditions monothéistes sont selon E. Leach héritières, le sacrifice d'Abraham apparaît peut-être sous une autre lumière que nous ne pouvons qu'esquisser avec toutes les réserves que ces sujets imposent : le héros civilisateur n'est plus sacrifié, mais devient sacrificateur en substituant un animal à lui-même sous la personne de son fils-successeur. Il fonde ainsi une alliance, un pacte avec Dieu tout puissant, évinçant la part du féminin dans la création où il jouait auparavant le rôle de créature, sans cependant résoudre le problème que pose désormais le fait que les hommes naissent des femmes. Dans cette perspective, le sacrifice du premier-né, celui qui rachète l'humanité comme le fit encore le Christ dans la religion chrétienne, prend une autre dimension, le danger de sa naissance résidant essentiellement dans le fait qu'il renvoie dans ces cosmologies à la fois aux pouvoirs féminins de procréation et de destruction, de vie et de mort inextricablement liés. Dans le contexte des monothéismes, ce rappel devient source de danger qu'il faut conjurer en le plaçant sous le signe de l'unicité de Dieu. Et c'est peut-être aussi par une volonté de gommer l'idée du sacrifice du genre masculin, tel qu'il s'exprime encore à travers le sacrifice du premier-né, que l'islam a étendu le sacrifice de naissance aux nouveau-nés de sexe féminin. Sans oublier l'exclusion des femmes de l'acte de sacrifier[17].

5.2.2 Sacrifices de naissance et alliance des femmes avec le monde surnaturel

Il ne nous appartient pas d'explorer dans le cadre de cette thèse ces questions d'une très grande complexité. En partant de cette approche théorique définie par P. Bonte à la suite des travaux de F. Héritier autour de l'irréductibilité de la différence entre les sexes, cette partie de notre thèse n'a pas d'autre ambition que d'enrichir le débat récemment ouvert sur le sacrifice en islam, à partir de données provenant d'une société d'autant plus intéressante qu'elle

[17]Cette exclusion est relative chez les Touaregs. C. Figueiredo-Biton (2001) a montré que les femmes touarègues de l'Adagh sacrifient en certaines circonstances (absence d'hommes par exemple) des animaux. Si c'est le plus souvent aux hommes qu'incombe cette tâche, c'est qu'elle correspond à une nécessité masculine de se « refroidir » et de s'approcher du sacré, alors que les femmes peuvent se passer de l'acte sacrificiel, car elles le font par l'intermédiaire de leurs menstrues. Chez les Inesleman de l'Azawagh, les femmes n'égorgent pas les animaux, mais nous verrons dans le paragraphe 6.2.5. qu'elles délèguent cependant explicitement l'acte sacrificiel aux hommes qui procèdent au sacrifice de leurs moutons au moment de la *tafaskay*.

assume ouvertement la complémentarité du féminin et du masculin, malgré une profonde adhésion à l'islam dans le cas des Inesleman. Qu'en est-il dans ce contexte des logiques sacrificielles mises en œuvre le septième jour, et plus généralement au moment de la naissance ? Tout d'abord, il faut souligner que le sacrifice de naissance est précédé d'une série de rites qui confirment avec insistance le rôle prééminent que jouent les femmes dans la procréation, tel qu'il s'exprime sur le plan de la création et de la parenté originelle comme nous l'avons vu dans le chapitre 3.1, mais aussi à travers l'allaitement. Ces rites qui constituent le « secret » des femmes sont exécutés loin des hommes qui les « ignorent », à l'abri de l'intimité familiale, avec comme seuls témoins les femmes rattachées à la parenté maternelle proche. Ainsi, les pratiques sacrificielles qui suivent ces rites s'inscrivent d'emblée dans une autre logique, celle de la naissance cosmique ou originelle qui reproduit, par l'intermédiaire du rite, l'alliance entre la vie et la mort, et qui renvoie dans la société touarègue aux alliances fondatrices des femmes procréant avec des êtres du monde surnaturel. Dans le sous-chapitre 3.1 (note 5), nous avons rapporté une version de ces mythes relative à l'origine des Iwellemmedan. D. Casajus (1987)[18]

[18]Mythe 1 :

> « Les femmes d'un village s'étant aventurées en brousse, furent engrossées par des génies ; quand il apparut qu'elles étaient enceintes, les hommes du village voulurent les tuer, mais un lettré parmi eux les retint ; quand les femmes accouchèrent, les hommes voulurent tuer leurs enfants, mais le lettré à nouveau les retint, leur demandant d'attendre qu'ils aient grandi ; les enfants grandirent, mais leur force et leur intelligence étaient telles qu'il ne fut plus possible de les tuer. Ce furent les premiers Touaregs » (D. Casajus, 1987, mythe recueilli d'après Hourst, p. 283).

Mythe 2 :

> « Des voyageurs venus du Yémen dormirent un soir d'étape sur la route de Jérusalem où ils comptaient visiter le temple de Salomon. Les femmes du groupe dormirent à l'écart, et des *Kel esuf* les visitèrent. En naquirent des enfants qui, une fois grandis, se comportèrent avec impiété. A la suite du géant Goliath (Djalut), ils tuèrent les prophètes Zacharias et son fils Jahya (Zacharie et Jean le Baptiste). Les Juifs les chassèrent, et ils allèrent en Égypte d'où on les chassa encore, puis ils allèrent en Libye et de là se répandirent dans tout le Maghreb où ils devinrent les Touaregs » (*op. cit.*, p. 346-347).

Mythe 3 :

> « Les épouses du roi Salomon furent visitées par des *Kel esuf*. Quand celui-ci constata que ses épouses se trouvaient enceintes des oeuvres d'autrui, il les chassa. Les enfants grandirent seuls avec leurs mères et leurs forgerons, qui

a rassemblé d'autres variantes de ces mythes et note qu'ils justifient la représentation d'un géniteur d'origine surnaturelle, afin d'éviter un inceste originel frère-sœur. C'est sous cet arrière fond mythique qu'il faut à notre avis analyser les pratiques sacrificielles autour de la naissance.

Un premier sacrifice de naissance effectué par l'oncle maternel

Nous avons vu dans le chapitre 2 que la première nourriture carnée de l'accouchée provient d'un sacrifice animal (bélier) effectué par l'un de ses frères après l'accouchement. Il en est de même de la viande qu'elle consomme tout au long de la période post-partum[19]. Même si ce sacrifice ne s'intègre pas au sein d'un rituel codifié comme le sacrifice du septième jour, l'on peut le qualifier comme un premier sacrifice de naissance et comme un rite d'hospitalité par l'intermédiaire duquel l'oncle maternel du nouveau-né accueille le fils ou la fille de sa sœur dont la venue au monde lui est annoncée comme l'arrivée d'un « étranger ». Par ce geste, l'oncle maternel intègre le nouveau-né dans la tente maternelle et marque son appartenance au « dos » de la mère, celui qui « engendre » l'enfant (*ara*). Cette appropriation maternelle de l'enfant s'exprime également dans le fait que l'accouchée consomme en priorité la viande provenant des régions lombaires de l'animal, qui représentent une métaphore du « dos ». Sur le plan physiologique, l'on doit ensuite souligner que c'est cette nourriture carnée qui participe au « réchauffement » de l'accouchée en compensation de la perte de chaleur causée par l'écoulement du sang lochial. À la lumière de nos précédentes analyses de la nourriture de l'accouchée, identifiée comme une réactualisation du gavage qui fonctionne sur le mode de la disjonction du féminin et du masculin en vue d'une ultérieure conjonction socialisée, la nourriture carnée de la période post-partum révèle l'acte d'appropriation par le frère (« dos » maternel) de la progéniture de sa sœur dans toute sa dimension.

Dans le cadre du système de parenté et d'alliance des Touaregs de l'Azawagh, dont on a vu qu'il fonctionne symboliquement au plus proche de l'in-

leur firent des armes. Livrés à eux-mêmes, ils acquièrent une langue que nul ne pouvait comprendre. C'est ainsi qu'étaient nés les premiers Touaregs » (*idem*, p. 347).

[19]Même si c'est en principe le mari qui doit fournir ces animaux, il n'est pas rare dans la pratique que le frère prélève des animaux de son propre troupeau, laissant ceux offerts par l'époux à sa sœur.

ceste frère-sœur, le premier sacrifice de naissance renvoie au principe structurel qu'est la distinction du masculin et du féminin sur le modèle du couple frère-sœur. Il renvoie aux mythes fondateurs qui font naître la société du commerce des femmes avec le monde surnaturel, mais également, dans d'autres variantes, d'une alliance avec un étranger musulman et arabe. P. Bonte (1996 ; 1998 ; 2000a) avance l'hypothèse selon laquelle ces variantes renvoient dans le contexte de l'islamisation des sociétés sahariennes berbères à un processus de transformation des fondements symboliques des systèmes de parenté et d'alliance, passant d'un système cognatique fondé structurellement sur le couple frère-sœur (principe de la bifurcation) à un système cognatique basé sur un traitement inverse de la catégorie de sexe (principe de l'identité exprimée par la relation frère/frère à laquelle renvoie le « mariage arabe »)[20]. Chez les Ineslemen de l'Azawagh, comme dans d'autres groupes touaregs qui ont adopté le principe de filiation patrilinéaire (par exemple les Kel Adagh, C. Figueiredo-Biton, 2001), et contrairement à la société maure arabisée, le système de parenté et d'alliance reste fondé sur le couple frère-sœur. La nourriture carnée de l'accouchée, et en particulier celle provenant du premier sacrifice de naissance, réinstaure ce fondement symbolique de la parenté et renvoie d'une façon singulière, comme nous allons le voir dans les pages qui suivent, à la proximité féminine avec le monde surnaturel mise en scène dans les mythes fondateurs.

Nourriture carnée de l'accouchée, nourriture des génies

Si cette proximité est source de danger pour les hommes dans les sociétés arabes qui cherchent à gommer les médiations féminines (P. Bonte, 1998 ;

[20]P. Bonte (*op. cit.*) base sa démonstration entre autres sur l'analyse du mythe mauritanien du Sharif Bû Bazzûl. Ce mythe relate l'histoire d'un saint étranger, descendant du Prophète, qui se marie avec une femme d'origine berbère. Menacé par les frères de son épouse, le saint s'enfuie avec son fils qu'il nourrit de lait jaillissant de son sein ou s'écoulant du bout de son doigt. Dans d'autres variantes, l'épouse meurt et le Sharif assure par ce geste miraculeux la survie de l'enfant. D'autre part, le saint épouse et guérit une femme atteinte de folie attribuée à une attaque par les *jnûns*, ou guérit l'enfant de celle-ci du même mal. P. Bonte rapproche ce mythe des mythes fondateurs touaregs et le situe dans le contexte historique auquel il fait référence, à savoir le XVI^{e} siècle où l'on voit apparaître les premières généalogies donnant une origine arabe aux tribus berbères sahariennes. Comparé aux représentations touarègues autour du lait généré par la compassion féminine, et en particulier autour de l'allaitement des orphelins par la grand-mère maternelle, ce mythe fonde symboliquement le primat de la filiation paternelle par le motif de l'appropriation masculine du lait.

1999a), elle semble plutôt dangereuse pour les femmes elles-mêmes chez les Touaregs (cf. chapitre 4). Mais cette dangerosité émanant du monde extérieur invisible n'est pas dénuée d'ambiguïté, car si l'on tente d'en protéger l'accouchée, un certain nombre de gestes indiquent que l'on cherche parallèlement à renforcer cette proximité. Parmi ces gestes, il faut souligner en premier lieu que la nourriture carnée de l'accouchée est systématiquement préparée sans sel durant la période post-partum. Or, H. Zirari (1999) montre que la nourriture sans sel est, par opposition à la nourriture des humains, la nourriture par excellence des *jnûns*. C'est pour cette raison que dans certaines régions du Maroc, l'accouchée est lavée avec de l'eau salée, car le sel chasse le mal, les mauvais esprits et les mauvaises odeurs liées au sang lochial qu'ils affectionnent. Il en est de même des nouets contenant du sel censé protéger le nouveau-né, du sel que l'on jette sur le sang d'un animal sacrifié, ou encore de la pratique de « salaison du nouveau-né » que l'on trouve dans plusieurs sociétés musulmanes, moyen-orientales surtout (F. Aubaile-Sallenave, 1999). Le sel est protecteur, mais aussi purificateur du sang natif. À ce sujet, H. Zirari (*op. cit.*) indique une autre piste d'analyse intéressante, en remarquant que l'opposition entre le sang et le sperme est analogue à l'opposition entre le sang et le sel. Le sel, « aliment de l'alliance » dans le monde sémite (F. Aubaile-Sallenave, 1988) et élément masculin en Europe (Y. Verdier, 1979 ; 1980a), que seuls les hommes manient pour saler la viande, s'oppose au sang féminin qui risque de détruire les conserves et autres nourritures. Chez les Touaregs, le sel est également de nature masculine, aliment par excellence des voyages et des échanges caravaniers, mais il n'est pas utilisé comme remède ni contre le sang animal[21], ni contre le sang féminin. En revanche, son absence dans l'alimentation de l'accouchée renforce le caractère distinctif de celle-ci et renvoie sans doute aux interdits sexuels, tout en marquant une proximité accrue de l'accouchée avec le monde surnaturel. L'on doit par ailleurs se demander si le mode de consommation de la viande ne participe pas à ce même rapprochement. En effet, l'accouchée consomme essentiellement du jus de viande et des morceaux de viande bouillie qu'elle suce sans avaler la chair, comme s'il s'agissait de sucer avant tout le reste du sang animal, c'est-à-dire la force vitale contenue dans

[21]Le sang animal n'est ni traité avec du sel, ni lavé à l'eau, mais on le laisse pénétrer dans le sol, faits qui renforcent l'idée selon laquelle le sang animal est considéré comme la part des génies et non comme une substance consacrée exclusivement à Dieu comme le veut l'islam orthodoxe.

la chair non salée[22]. Or, la consommation de sang sacrificiel est attestée en islam dans certaines pratiques sacrificielles transgressives, notamment à l'occasion des sacrifices thérapeutiques liés à la possession (par exemple le *rab* au Sénégal, A. Moustapha Diop, 1999, ou le *zâr* soudanais, S. Abdelsalam, 1999). Dans son article consacré au sang sacrificiel dans les rites de possession des Gnawa du Maroc, B. Hell (1999) expose les différents modes de consommation récurrente du sang sacrificiel dans cette confrérie présente dans toute l'Afrique du Nord, consommation parfois associée au dépeçage de l'animal vivant, à la manducation de la chair crue et au maculage de sang[23]. Il remarque également que dans le culte des ᶜAyssawa, les maîtres-exorcistes doivent régulièrement consommer des plats préparés sans sel, afin de renouveler leurs pouvoirs de médiation avec les génies. Or, l'absence de sel confère à la viande un état proche du cru, car le sel a pour but de chasser les génies de la chair, afin de la « désanimer », le sang étant porteur du souffle-vital dont se nourrissent les génies (B. Hell, *op. cit.*). L'ensemble de ces représentations est également intéressant lorsqu'on les met en rapport avec une autre fonction de la nourriture de l'accouchée, et en particulier la nourriture consommée immédiatement après la naissance : celle de favoriser la montée du lait. Nous avons vu que le lait des trois premiers jours n'est pas encore considéré comme suffisamment nutritif, parce qu'il manque encore de « chaleur », sans doute en raison de la perte de sang féminin qui le constitue. Or, le lait est la nourriture du souffle vital, de la seconde âme attribuée à l'enfant au moment de la naissance. L'ingestion de jus de viande sans sel censé réchauffer l'accouchée, favoriser la reconstitution et la circulation du sang transformé en lait, renvoie au rapport avec le sang comme porteur du souffle-vital. Elle met l'accent sur le fait que dans l'islam mystique comme celui des Gnawa, les génies incarnent « au-delà de leurs personnifications allégoriques » des « forces spirituelles extérieures à l'homme

[22]H. Zirari (1999) note également que le bouillon de viande « apparaît alors comme le « correspondant » alimentaire le plus proche du sang » (p. 167).

[23]Ces pratiques transgressives se retrouvent chez les *kəl ilagatan* chargés de conduire l'épouse dans le campement du mari. En effet, ils dépeçaient des animaux sans les égorger et mangeaient parfois, selon le témoignage de nos interlocuteurs, de la viande crue ! Ils s'exposaient également à des épreuves de courage à caractère initiatique, telles que des morsures, parfois mortelles, de serpent. Dans cette perspective, ce rituel d'inversion pratiqué au moment du mariage donne une autre signification encore à l'alliance en cours de célébration, signification qu'il est difficile de percer davantage tant les données nous manquent, car l'étude des rites et pratiques religieuses anciens reste entièrement à faire dans la société touarègue.

(souffles vitaux en circulation dans l'univers ; âmes des ancêtres et des saints) » (B. Hell, 1999 : 399)[24]. Sans pouvoir statuer avec certitude sur l'existence de ce type de représentations chez les Touaregs, il nous semble que l'on touche ici à des représentations similaires, non exprimées dans le langage, mais présentes dans le traitement particulier de la nourriture de l'accouchée qui instaure une alliance avec le monde surnaturel et dont l'objectif de maintenir l'enfant en vie par l'intermédiaire du souffle / lait maternel[25]. À propos du lien entre sacrifice / nourriture carnée et lactation, notons que H. Zirari (1999) a également observé au Maroc un premier sacrifice qui représente une célébration féminine de la naissance le troisième jour après l'accouchement, et qu'elle signale au passage que ce sacrifice marque le début de l'allaitement maternel.

L'analyse de la première nourriture carnée offerte par le frère de l'accouchée nous donne à voir une autre dimension de la retraite post-partum que nous avons rapprochée des retraites spirituelles. À l'occasion de cette réclusion, la femme s'approche en fait non seulement de Dieu par l'intermédiaire

[24]Outre leurs aspects abstraits en tant que forces spirituelles, il existe plusieurs conceptualisations des génies qui font partie intégrante de l'islam. Ayant été créés par Allah en même temps que les Anges à partir de feu sans fumée, ils représentent l'autre pôle du sacré. Comme le souligne B. Hell (*op. cit.*), ainsi que P. Bonte (1999), ils sont tantôt bienfaisants, tantôt malfaisants, à la fois alliés et adversaires des humains qui peuvent s'adresser à eux pour intercéder en leur faveur, au même titre qu'ils s'adressent aux saints. Seulement, il faut savoir travailler avec les génies et acquérir le pouvoir de rentrer en contact avec eux sans se faire détruire, notamment par l'intermédiaire du sacrifice sanglant. L'ambiguïté autour des génies est également manifeste chez les Touaregs où ils menacent l'accouchée et le bébé et représentent simultanément des alliés. Dans le cadre de la naissance, ces deux versants du monde surnaturel semble s'exprimer à travers l'opposition féminin / masculin, car il semblerait que ce soit plutôt des génies féminins qui menacent la vie de l'enfant, tandis que, comme dans les mythes, les génies-alliés sont masculins. Le côté néfaste des génies féminins se retrouve dans différentes figures qualifiées de démoniaques autour de la Méditerranée (P. Bonte, 1996) telles que la Lilith juive, la Labertu accadienne ou la Qarîna au Maghreb. Elles représentent la face cachée de la procréation et de la sexualité féminine, le pouvoir de mort inextricablement lié au pouvoir de vie. Dans les sociétés qui marquent une forte appropriation masculine du pouvoir de procréation féminine, celui-ci resurgit sous sa forme négative. Chez les Touaregs, les femmes conservent cependant le pouvoir de manipuler ce monde surnaturel, comme le montre leur rôle dans les rites de protection de l'accouchée et du nouveau-né, ainsi que les rites culinaires qui instaurent une alliance avec les génies.

[25]Il faut remarquer à cet endroit que la folie et la prédisposition à la possession par les génies sont transmises par le lait maternel. Par ailleurs, ceci peut éventuellement éclairer l'association de ces deux épisodes dans le mythe du Sharif Bû Bazzûl : l'allaitement au sein paternel et la guérison de la folie de l'épouse et / ou de l'enfant.

de l'écoulement de son sang, signe de son pouvoir de fécondité, mais également de cet autre versant du sacré que représente le monde surnaturel[26]. C'est dans ce contexte qu'il faut également interpréter le fait que l'accouchée s'installe dans la partie nord de la tente, relevant d'une inversion sur le plan du pouvoir de médiation féminin par rapport au domaine de l'intérieur, mais que l'on peut maintenant analyser comme étant simultanément une conjonction féminine avec le monde de l'invisible[27]. La disjonction avec l'altérité du monde visible (hommes) va de pair une conjonction avec l'altérité du monde invisible

[26]Il y aurait encore beaucoup de choses à dire sur ce lien entre sacrifice et monde surnaturel. Par exemple, l'on pratique, chez les Inesleman, des sacrifices sanglants dans l'objectif de délivrer une personne des maladies psychologiques liées à une attaque par les génies. Dans ce cas, on fait faire trois tours à l'animal autour de la victime, avant de procéder à son égorgement. Chez les Touaregs de l'Aïr, on peut observer la même pratique lors d'un accouchement difficile. La triple circumambulation dans le sens des étoiles constitue toujours un rite à la fois apotropaïque et propitiatoire. Chez les Touaregs de l'Aïr, les femmes pratiquent un rite la veille du septième jour après la naissance, qui consiste à faire faire au nouveau-né trois fois le tour de la tente. Au coucher du soleil, une forgeronne précède le cortège en frappant deux couteaux, suivie par une femme qui tient le bébé et d'autres femmes qui font brûler de l'encens et du benjoin. Toutes chantent des incantations invitant les génies à quitter la tente où a eu lieu l'accouchement (D. Casajus, 1987), et Fatima et Aïcha, la fille et l'une des épouses du Prophète, à y entrer. À notre connaissance, les Inesleman ne pratiquent pas ce rite nommé *kəšəkəš* par analogie au bruit des couteaux, du moins pas aujourd'hui. Mais nous l'avons néanmoins observé une fois en milieu urbain, à l'occasion de la nomination filmée d'un enfant Kel Eghlal à Tchintabaraden. On nous a expliqué que l'on avait pratiqué ce rite à l'initiative d'une forgeronne rattachée aux Imajeghan Iwellemmedan qui le pratiquent. Mais l'on peut penser que la famille a d'autant plus facilement accepté cette initiative que l'enfant était né à la suite d'une série d'aînés morts. Dans ce rite, nous avions remarqué que la forgeronne soulève à chaque circumambulation trois fois le pan du vélum (ici celui du hangar qui prend le relais de la tente en milieu urbain) avec ses couteaux, d'abord au nord, puis à l'est et ensuite au sud et à l'ouest, avant de rentrer par l'ouest et de déposer les couteaux près de l'accouchée. Or, B. Hell (1999) remarque que le « sacrificateur gnawi « invite » tous les génies avant de procéder à l'égorgement en saluant de son couteau les quatre points cardinaux puis en enfumant abondamment de *jâwi* (benjoin, traduction ajoutée par nous) la gorge tranchée » (*op. cit.*, p. 398). Ne doit-on pas voir ainsi dans ce rite à la fois une invitation des génies à quitter la tente maternelle, tout en leur promettant en échange le sacrifice animal du septième jour dont ce rite marque le début ? Il faudrait procéder ici à une étude comparative des pratiques rituelles et sacrificielles qui dépasse largement le cadre de cette thèse. Nous ne pouvons ici qu'ouvrir des perspectives d'analyse qui devraient également s'intéresser davantage au rôle médiateur des femmes forgeronnes avec le monde surnaturel.

[27]Dans le monde surnaturel, où tout fonctionne sur mode de l'inversion, l'on peut également penser que la partie nord de la tente est celle qui correspond à la partie féminine.

(génies). Pour saisir plus précisément le sens de cette alliance dans le cadre de la naissance, il nous faut maintenant analyser les logiques mises en œuvre lors du sacrifice de naissance du septième jour.

5.2.3 Logiques cognatiques du sacrifice de naissance

Le sacrifice du premier-né de la sœur

Un trait important pour saisir ces logiques sacrificielles réside dans le fait que la coupe de cheveux, ainsi que les scarifications, sont exécutées par une femme, en l'occurrence une forgeronne, tandis que l'animal est dans la plupart des cas sacrifié par le frère ou le père de l'accouchée, même si celui-ci est donné par le père de l'enfant, comme le sont en principe les animaux destinés à la nourriture de l'accouchée.

Ces faits indiquent que l'on semble se situer là encore dans une autre logique que celle dont relève le modèle ibrâhîmien du sacrifice. La forgeronne est une passeuse qui intervient dans les moments critiques du cycle de vie, comme « sage-femme » au moment de la naissance et comme laveuse des morts dans les rites funéraires. Elle est la médiatrice entre les mondes visibles et invisibles, entre la vie et la mort, comme l'illustre aussi son rôle dans la toilette rituelle du nouveau-né qui passe, par l'intermédiaire de l'eau, du monde intra-utérin au monde des humains. La forgeronne coupe trois touffes de cheveux du côté droit, c'est-à-dire du côté masculin, puis incise la peau du nouveau-né au niveau des articulations et autres endroits spécifiques (omoplates, reins, nombril), juste avant, voire pendant que les hommes procèdent au sacrifice et au démembrement du corps animal.

Ces gestes ont ainsi un fort statut de substitut qui s'exprime également dans la formule « égorger le nom »[28]. L'alliance instaurée avec le monde surnaturel par l'intermédiaire du premier sacrifice, et plus généralement à travers la nourriture carnée de l'accouchée, montre que l'enfant n'est pas (seulement) consacré à Dieu, mais également à l'autre versant du sacré qu'incarnent les génies. Ce fait transparaît clairement dans le rite des scarifications réalisé pa-

[28]Notons que le rituel du septième jour semble très complet chez les Touaregs de l'Azawagh par rapport à d'autres sociétés musulmanes. Mis à part les rites féminins mimant la gestation, ce rituel associe d'une part la coupe de cheveux, le sacrifice animal et la nomination, association que l'on retrouve uniquement en Arabie centrale et au Sahara (Touaregs, Peuls ; F. Aubaile-Sallenave, 1999). D'autre part, il intègre des scarifications et le tatouage du front du nouveau-né que l'on retrouve en Arabie ancienne (J. Morgenstern, 1966).

Figure 5.11 : Coupe de cheveux aux ciseaux, Teggart, décembre 1997.

rallèlement au sacrifice du septième jour. Ces scarifications font saigner l'enfant au moment même où s'écoule le sang de l'animal. Or, si en islam ce dernier ne peut être consacré qu'à Dieu en commémoration du sacrifice îbrahîmien, le fait de faire couler le sang de l'enfant est présenté chez les Inesleman comme un « remède contre les génies » (*amagal n aljaynan*) et scelle autrement dit un pacte avec le monde surnaturel. L'on peut de nouveau faire un rapprochement avec les rituels thérapeutiques gnawis durant lesquels on marque les articulations du corps du malade avec le sang du sacrifice offert aux génies (B. Hell, 1999).

Cette alliance, ainsi que le fait que c'est un membre de la famille de la mère, et en particulier le frère de l'accouchée, qui procède au sacrifice, nous renvoie directement aux mythes fondateurs et cosmologies bisexuées évoqués plus haut. D. Casajus (1979, 1987) qui a étudié le sacrifice de nomination parmi les Touaregs Kel Ferwan, sans l'intégrer cependant dans le contexte plus large du sacrifice en islam et des différentes traditions à l'intérieur desquelles il s'inscrit, propose à juste titre un rapprochement avec les mythes touaregs du héros civilisateur Aniguran (ou Aliguran) et de son neveu Adeléssagh[29]. Comme l'a montré H. Claudot-Hawad (1993), ces mythes relatent l'origine de maintes institutions de la société touarègue, telle que l'écriture *tifinaɣ*, le mode de vie nomade, le droit matrilinéaire, la relation frère-sœur et les enjeux autour de

[29]Voir pour les variantes recueillies parmi les Touaregs de l'Azawagh J. Drouin et M. Aghali-Zakara (1979) et A. ag Khamidun (1976).

l'opposition entre le fils et le neveu. Dans l'un des épisodes, un devin avertit Aliguran qu'il lui naîtra un neveu utérin qui le surpassera en intelligence. Terrorisé par cette nouvelle, Aliguran décide de tuer tout enfant mâle dont accouchera sa sœur, jusqu'au jour où celle-ci met au monde un enfant en même temps que son esclave. Elles décident alors d'échanger leurs enfants, le neveu Adeléssagh grandissant ainsi auprès de la servante, tandis qu'Aliguran tue le fils de celle-ci à la place de son neveu. Dans certaines variantes, l'esclave met au monde une fille épargnée par l'oncle meurtrier, tandis que dans la variante recueillie par D. Casajus, le neveu parvient à sauver sa peau en substituant à lui-même un bélier dissimulé sous une couverture qu'Aliguran transperce de sa lance, croyant ainsi avoir tué son neveu. Ces récits doivent être rapproché du thème du « sacrifice du premier-né » dont ils soulignent le schéma successionnel mentionné par E. Leach (1983)[30]. D'autres épisodes de ce cycle mettent en scène les épreuves initiatiques que doit subir Adeléssagh, afin d'être un successeur digne de son oncle maternel, rappelant là encore le motif de la lutte initiatique des héros civilisateurs dans les grandes épopées de l'Antiquité[31]. Ce rapprochement justifié par le rôle que joue le frère dans le sacrifice de naissance et dans la nourriture carnée de l'accouchée, ainsi que l'intégration du sacrifice au sein d'un rituel qui mime la gestation du nouveau-né, nous permet d'avancer l'hypothèse selon laquelle la logique du sacrifice de naissance relève de cette logique cosmique de remplacement / régénération autour de l'opposition complémentaire du féminin (vie) et du masculin (mort). D'autres motifs, que nous allons examiner plus en détail ultérieurement (§ 5.3), vont dans le même sens d'une logique sacrificielle qui renoue avec certains rites cosmiques

[30]Le sacrifice de neveu utérin est un motif récurrent chez les Touaregs, comme en témoigne le petit récit que nous avons recueilli auprès d'une femme Idnan de l'Adagh en 1993 dans la région de Gao au Mali : « Un jour, un homme tomba très malade. Le seul moyen pour le sauver était la mort d'un enfant. Il fallait tuer un enfant. Sa femme refuse de lui donner le sien, mais sa sœur accepte. Depuis ce jour, ce sont les enfants de la sœur qui héritent et que le côté des femmes est important chez les Kel Gheris ». Ce récit destiné à expliquer le statut élevé des femmes parmi les Kel Gheris montre la complémentarité des rôles entre un frère et sa sœur, un frère sans sœur n'ayant pas d'avenir et une sœur sans frère ne pouvant assurer la vie de ses enfants (S. Walentowitz, 1995). Voir également C. Figueiredo-Biton (2001) qui présente d'autres variantes de ces sacrifices.

[31]J. Drouin et M. Aghali-Zakara (1979) font ce même rapprochement dans leurs commentaires des récits d'Aliguran, montrant l'analogie entre les séjours initiatiques du héros antique, « *regressum ad uterum* » dans le monde chtonien et les séjours d'Adelassegh dans la solitude de l'*essuf*.

berbères. Mais revenons pour le moment au sacrifice de la chevelure associé au sacrifice animal et à la féminisation du nouveau-né mâle.

Le sacrifice des cheveux : enfant du père vs. enfant de la sœur

D. Casajus, qui a constaté ce même phénomène à travers l'attribution d'un second nom féminin au garçon[32], féminisation à laquelle fait écho le substitut d'une fille au neveu dans le mythe d'Aliguran, l'interprète comme une volonté de masquer le destin du garçon, amené comme son oncle maternel, à quitter un jour la tente maternelle pour intégrer celle d'une autre femme. C'est cette volonté de dissimulation qui expliquerait par ailleurs que le même rite sacrificiel est pratiqué pour la naissance d'un enfant de sexe féminin. H. Claudot-Hawad (1984) indique une autre piste d'analyse qui ne met pas l'accent sur la future sortie du garçon, mais au contraire sur son intégration immédiate. Les Kel Ahaggar auxquels l'auteur se réfère dans l'article cité ne donnent pas de nom féminin au garçon, mais le désignent par un terme de parenté (« fils ») qui « minimise sa présence nouvelle et « étrangère » au sein du groupe de parenté. Le nommer serait justifier son pouvoir qui vient du « dehors » (de même qu'on n'appelle pas par son nom un animal maléfique) » (p. 94). Dans cette perspective, l'on peut se demander si la coupe de cheveux du côté droit et masculin de la tempe, associé au sacrifice d'un bélier par le frère (ou le père) de l'accouchée, ne revient pas à ôter le masculin, la partie « étrangère » du nouveau-né ? Autrement dit, peut-on penser que le sacrifice des cheveux doit domestiquer ici la source potentiellement dangereuse du masculin, à l'inverse des sociétés arabes où ce danger émane plutôt du féminin ? La question mérite d'être posée, car nous avons vu que nombre de représentations relatives à la grossesse et à la naissance soulignent le caractère dangereux des forces extérieures assimilées au masculin (cf. les paragraphes consacrés aux fausses couches et aux naissances prématurées, ainsi que l'analyse de la réclusion post-partum). Lors du rituel de nomination, la forgeronne coupe trois touffes du côté droit masculin, mais ces cheveux qui ont poussé au sein du ventre maternel subissent le même sort que les cheveux féminins qui tombent lors du traitement de la chevelure

[32]Chez les Kel Ferwan, l'enfant reçoit deux noms, l'un donné par les paternels qui en font un membre du campement, puis un second nom attribué par les maternels qui en font le membre d'une tente. Cette double nomination est intéressante, mais doit à notre avis être rapprochée de la nature cognatique de la parenté touarègue, à l'opposition entre le « ventre » et le « dos », plutôt qu'à l'opposition entre la tente et le campement, à moins d'entendre ces derniers comme une métaphore de ces mêmes structures cognatiques.

féminine : ils disparaissent dans l'entre-deux représenté par le lit de l'accouchée. Aussi, le mil d'*ejəbjan* qui les représente est mâché et appliqué comme l'eau du lavage de la chevelure féminine au terme de la réclusion des menstrues sur les quatre points du visage qui représentent les quatre filles du Prophète et renvoient aux différentes composantes de l'honneur féminin. Ce traitement montre que les cheveux qui ont poussé dans le ventre maternel ne représentent guère une source de danger, mais ont au contraire une valeur protectrice, de même que le sang féminin nourricier auquel ils sont associés. De ce fait, ces cheveux sont tolérés au sein de l'espace domestique, contrairement aux cheveux masculins, qui, lorsqu'ils sont coupés, doivent être déposés en haut d'un arbre, à l'extérieur de la tente. S'il y a danger, celui-ci renvoie à la dangerosité de l'état liminal de sept jours qui fait suite à la naissance, période où l'enfant est particulièrement menacé par les forces néfastes du monde surnaturel, et qui correspond à l'état liminal de conjonction du féminin et du masculin à un moment où la femme est extrêmement vulnérable. La coupe de cheveux, sous une forme par ailleurs très réduite[33], car c'est une quantité infime et non pas l'intégralité de la chevelure qui est rasée, rétablit, comme les gestes relatifs à la réclusion de l'accouchée, la disjonction du féminin et du masculin. Le sacrifice des cheveux à la naissance semble bien relever d'une logique classificatoire des genres, mais qui représente une logique inverse du traitement de la catégorie de genre par rapport à celle mise en œuvre par les sociétés arabes.

Nous avons dit plus haut, à propos du traitement de l'accouchée et sa nourriture carnée qui instaure une alliance avec le monde surnaturel, qu'à la disjonction entre le masculin et le féminin, c'est-à-dire la disjonction avec l'altérité du monde visible (hommes, géniteur biologique), fait écho une conjonction féminine avec l'altérité du monde invisible (génies, géniteur surnaturel)[34]. On

[33]Les Inesleman se rapprochent ici des Mozabites chez qui « il est louable de couper une mèche de cheveux » et de la placer dans l'anfractuosité d'un mur (F. Aubaile-Sallenave, 1999 : 138, d'après A. M. Goichon, 1927). Notons que les Mozabites sont aujourd'hui encore d'obédience ibâdite.

[34]L'alliance des femmes avec le monde surnaturel s'exprime aussi dans le domaine de la divination féminine. Si celle-ci reste discrète au sein des Inesleman qui considèrent que l'avenir n'appartient qu'à Dieu, diverses pratiques de divination féminine existent parmi les Inesleman de l'Azawagh. L'une d'elles consiste à poser une question et à ouvrir par la suite un Coran au hasard. La réponse est donnée suivant l'interprétation du verset qui apparaît sur la page ouverte. La femme peut aussi poser une question de nuit, lorsque le campement est endormi. Pour ce faire, elle se positionne debout, en hauteur sur un rocher par exemple, et écoute le silence de la nuit. La réponse lui parvient par l'intermédiaire d'un

peut observer le même phénomène à travers le sacrifice de la chevelure et le rite d'*ejəbjan* qui lui est associé. Le fait de faire disparaître ces cheveux dans un entre-deux, comme les cheveux féminins qui tombent lors des séances de lavage qui ont le plus souvent lieu au terme des menstrues, souligne la consacration au monde des génies. En distribuant le mil *ejəbjan* aux « protégées », les femmes font aussi une offrande aux êtres surnaturels. Le fait même qu'il s'agit de graines de mil mâchées crues renvoie à l'idée d'une alliance avec le monde surnaturel[35]. Ce fait transparaît plus clairement encore dans d'autres groupes touaregs, comme les Kel Fadey de la région d'In Gall. Dans cette tribu, une forgeronne rase à l'occasion de la cérémonie de nomination du septième jour

défunt ou d'un esprit (nommé *assanam* comme cette forme de divination) qui provoque du bruit (braillement animal, branche d'un arbre qui tombe etc.) lorsque la réponse est affirmative. Les femmes touarègues de l'Azawagh pratiquaient aussi un rite divinatoire nommé *šiɣunab*. Elles creusaient un trou et y mettaient le liquide gluant (*adləf*) qui sert au lavage de la chevelure féminine ! Elles y plaçaient leurs bijoux, puis approchaient un miroir dans lequel elles pouvaient apercevoir le visage de la personne dont elles cherchaient avoir des nouvelles. La géomancie par signes inscrits dans le sable (*igazan*, D. Casajus, 1993) est également connue, mais pratiquée aujourd'hui par des femmes appartenant à des tribus non religieuses, tributaires par exemple. Mais les femmes Inesleman peuvent les solliciter pour connaître l'avenir. Officiellement, la divination est désapprouvée par les Inesleman, car l'avenir appartient à Dieu. Durant nos séjours, nous avons noté un seul cas concernant un homme disparu dans le désert libyen lors d'un voyage clandestin. Autrefois, lorsque les hommes partaient en guerre ou en voyage, obtenir des nouvelles des absents représentait l'une des motivations principales pour pratiquer la divination. Pour ce faire, les femmes passaient la nuit sur les tombeaux pré-islamiques, parées de leurs plus beaux bijoux, afin de séduire un esprit qui leur donnera des nouvelles (H. Duveyrier, 1864, Ch. de Foucauld et A. de Calassanti-Motylinski, 1984). La nécromancie (*asənsi*) est connue chez les Kabyles où les femmes déposent parfois la nuit de la nourriture sur la tombe d'un ancêtre ou le toit de la maison. Le lendemain, une femme spécialisée dans ce type de consultation ingère une petite quantité de cette nourriture, afin de rentrer en contact avec le défunt (M. Virolle-Souibès, 1989b). Enfin, il faut mentionner à cet endroit les rites de possession féminine par les esprits (*gumatan*) connus notamment dans l'Aïr (S. Rasmussen, 1986). Nous n'avons pas la place ici pour rentrer plus en détail dans ce sujet, mais signalons que cette pratique est également connue chez les Inesleman de l'Azawagh, en particulier parmi les tribus comme les Ayttawari n Adghagh. Le trait récurrent de ces rites est qu'ils sont l'œuvre de femmes chez les touaregs, et qu'ils appellent à divers aspects de la séduction féminine, autrement dit qu'ils semblent bien constituer une alliance avec un être surnaturel. Sur le même registre, on dit de certaines femmes possédées qu'elles sont mariées avec un génie.

[35] C'est là que réside probablement aussi l'efficacité des graines de mil d'*ejəbjan* comme support magique pour « attirer » un mariage et comme porte-bonheur lors des traversées de l'*əssuf*.

les cheveux du nouveau-né, dont une partie est cachée entre les traverses et la natte du lit de l'accouchée, et l'autre partie mélangée à du mil dans lequel on jette quelques pièces d'argent, et à du sucre (B. Worley, 1991). Chaque femme présente s'en applique un peu sur les joues, le nez et le front, puis les jeunes filles en ingèrent ensuite une petite quantité. Il s'agit là d'un curieux « repas sacrificiel » que l'on peut rapprocher de l'ingestion de viande sucrée lors des sacrifices d'initiation des Gnawa (B. Hell, 1999). En effet, contrairement au sel, le sucre attire les génies et confère à la viande sacrificielle un caractère proche du cru. De même, dans ce rite, le mil qui représente l'enfant est ingéré à l'état cru. En consommant le mil mélangé aux cheveux et au sucre, les jeunes filles effectuent un rite de fécondité. Ceci transparaît très clairement dans un épisode du rituel *kəšəkəš* (cf. note 26, page 441) pratiqué par les femmes de la région d'In Gall. D'après nos enquêtes, les jeunes filles qui cherchent à se marier ou les femmes qui n'arrivent pas à concevoir un enfant, saisissent à la fin du rite de circumambulation les couteaux jetés au loin par la forgeronne : « Ainsi, les esprits vont les aider pour avoir un enfant » commente une interlocutrice des Ikherkheran.

Si nous avons pu dire plus haut que le rite d'*ejəbjan* représente une reconnaissance de la paternité en référence à l'aumône du mil faite pendant les grands sacrifices, il faut maintenant ajouter que tout se passe comme si cette reconnaissance doit passer par une alliance avec le monde des génies. L'animal sacrifié le septième jour est offert par le père, géniteur biologique, mais sacrifié par l'oncle maternel, géniteur « spirituel ». La reconnaissance de l'enfant comme un enfant du père ne peut se faire sans une reconnaissance de l'enfant comme un enfant de l'oncle maternel. Comme dans les mythes fondateurs, les rites associés au sacrifice instaurent le couple frère-sœur comme principe structurel de l'organisation sociale et symbolique, tout en évitant l'inceste frère-sœur, en passant par l'entremise d'un géniteur d'origine surnaturelle. Ceci est également exprimé dans le fait que certaines femmes ne prononcent pas seulement les noms des quatre filles du Prophète lorsqu'elles s'appliquent l'eau du lavage de la chevelure féminine ou les graines du rite d'*ejəbjan* sur le visage, mais également les noms des quatre fils du Prophète, Alqasum, Abdallah, Attaher et Ibrahim. Or, ces fils sont tous décédés en bas âge et n'ont donc pas pu transmettre la lignée du Prophète sans passer par la médiation de Fatima ! Comment mieux dire que le principe structurel de la société est le couple frère-sœur, qui, pour se reproduire à l'identique, doit passer par l'alliance des femmes avec l'altérité (père « étranger ») tout en évitant de se

faire engloutir par celle-ci ? Les rites féminins du septième jour, depuis la toilette rituelle jusqu'au sacrifice de la chevelure et les scarifications, représentent une seconde gestation qui efface en quelque sorte la naissance biologique pour faire naître l'enfant à l'image des mythes d'origine. Par ailleurs, pour parler du début de leur existence, un Tourareg de l'Azawagh se réfère explicitement à la coupe de cheveux du septième jour. Pour dire « depuis que je suis né », il dira « depuis qu'elles m'ont rasé les cheveux » (*wa di-yəɣšwanat*). Aussi, pour féliciter quelqu'un, on lui dira « Salué soit le jour où elles t'ont coupé les cheveux » (*sam-as n əzəl wa dak-əɣšwanat*)[36]. Dans cette perspective, nous pouvons avancer que, bien qu'empruntant des rites intégrés par l'islam, la cérémonie de nomination prend une signification opposée à celle du rituel *ᶜaqqiqa* identifié à une appropriation paternelle du pouvoir de procréation féminin. Si appropriation masculine il y a, ce serait alors celle de l'oncle maternel.

Le rôle que joue la nourriture carnée offerte par le frère de l'accouchée, en particulier par l'intermédiaire du premier sacrifice de naissance, sur le plan de la montée de lait qui est le support de l'âme, montre clairement que l'enfant n'est pas seulement un être construit à travers des apports paternels et maternels, mais également à partir de forces émanant de l'autre monde dont le contact est établi avec l'aide de l'oncle maternel du nouveau-né. En ce sens, le lait est certes une substance bisexuée, mais il est également une substance féminine par excellence, celle qui transmet l'identité du frère qu'il partage avec sa sœur. Du reste, ce lait peut couler sans passer par une grossesse, grâce au puissant sentiment de *taḥanint* et créer de la parenté à l'image de la Parenté originelle (*raḥim*) liée à l'utérus comme espace sacré.

Compte tenu de ces analyses, nous sommes maintenant en mesure de répondre à la question de savoir pourquoi le mil d'*ejəbjan* n'est distribué qu'à des « protégées ». Il s'agit en premier lieu de forgeronnes et de femmes d'origine servile rattachées à la famille maternelle, assimilées, comme les enfants, à des « pauvres » (le terme touareg pour « protégés » signifie « pauvres », *šiləqawen*, terme du genre féminin). Ces femmes représentent en fait des « supports » par excellence de l'alliance avec les génies, par l'intermédiaire de l'aumône de naissance qui renvoie à l'idéal communautaire fondé sur le principe de proximité contenue dans la relation de germanité. Par la même occasion, ces femmes bé-

[36] Autrefois, le nouveau-né recevait à l'occasion de sa nomination un cadeau sous forme d'animaux et / ou d'esclaves, notamment de la part de son oncle maternel. Ce cadeau qui fonde matériellement son existence, est nommé *ajif*, forme masculin du terme *tajifa* qui signifie « chevelure ».

néficient de l'*alḥurma* et du *sarhaw* émanant du mil qui représente l'essence du nouveau-né (les cheveux sont le siège de l'âme). Autrement dit, par ce geste l'on signifie simultanément l'aspect hiérarchique des relations inscrites dans ce même principe de distinction des sexes. Le traitement de la chevelure du nouveau-né est comparable au traitement de la chevelure de la mariée, les deux étant partagées au moment du rituel de la naissance et de celui du mariage. Dans cette perspective, l'on comprend également pourquoi le nouveau-né mâle est, dans le cadre de ces rites, féminisé. En fait, il est traité à l'image de la mariée, consacré aux génies par l'intermédiaire de l'alliance de sa mère qui marque ainsi également son attachement au nouveau-né. En étant féminisé, le nouveau-né mâle est d'abord considéré comme un enfant de la sœur, avant d'être un enfant du père.

Sacrifice et pouvoirs de procréation des femmes et des hommes

De même, l'on peut mieux comprendre les raisons pour lesquelles la fillette subit, avant d'entamer la construction de sa féminité qui l'établit comme un être du dedans, le rasage complet de son crâne nommé par le même terme *egəwəjji* qui désigne la coupe de cheveux à la naissance. Autrement dit, ce qui semble s'appliquer davantage à l'enfant mâle dans les traditions arabes et musulmanes, concerne chez les Inesleman la fille, coupée par ce geste du monde extérieur masculin et paternel[37] qu'elle aura jusque-là fréquenté indifféremment avec ses petits frères et ses petits cousins, afin d'intégrer entièrement l'espace protecteur de la tente qu'elle devra un jour elle-même représenter. Or, nous avons vu que la construction de la féminité et l'acquisition des capacités de gestion de l'altérité passe par le rite du gavage qui procède à une disjonction du féminin et du masculin en vue d'une conjonction ultérieure socialisée. Mais nous pouvons maintenant avancer que le gavage instaure lui-aussi une alliance avec les génies. En effet, rappelons-nous que les nourritures du gavage sont constituées de deux aliments complémentaires : d'une part le lait, aliment de nature féminine lié à la compassion et qui renvoie à la capacité intégratrice des femmes (conjonction), et d'autre part le mil pilé cru, la *təddə*, aliment de nature masculine qui renforce la capacité féminine de disjonction vis-à-vis de l'extérieur (hommes). L'on touche dans ce contexte à une autre signification

[37]Comme siège de l'âme qui prolonge l'être, les cheveux captent les influences extérieures. Leur statut est ainsi ambigu, car ils peuvent se charger simultanément de forces pures et impures (F. Aubaile-Sallenave, 1987).

de la *təddə*, car il s'agit de mil pilé *cru* que les hommes n'ont pas le droit de consommer. Autrement dit, il s'agit d'un aliment des génies qui confère au rite de la construction de la féminité un caractère initiatique et participe à l'acquisition du pouvoir de procréation de la femme qui se traduit par l'apparition des menstrues sur le plan biologique, et sur le plan spirituel par la capacité féminine à se rapprocher du domaine du sacré dont fait partie le monde des génies, en particulier au moment des menstrues et des lochies. Dans le cadre des usages transgressifs des aliments qui attirent les génies, l'on doit rappeler également que les femmes touarègues consommaient autrefois le *zayək*, cette boisson alcoolisée à base de lait caillé et de fruits *sucrés* au cours des séances collectives de consommation de la *təddə*. L'on comprend ici que cette boisson n'avait pas une vulgaire fonction de divertissement, peu orthodoxe à l'égard de l'islam, mais entrait dans le cadre des relations particulières qu'entretiennent les femmes touarègues avec le monde surnaturel.

Tout se passe donc comme si le monde extérieur visible (hommes) et le monde extérieur invisible (génies) s'excluent mutuellement : une conjonction avec le masculin (mariage, naissance) va de pair avec une disjonction avec le monde des génies (rites apotropaïques), tandis qu'une disjonction avec le masculin (retraites féminines) est accompagnée d'une conjonction avec l'invisible (rites d'alliance avec les génies). Autrement dit, tout se passe comme si une femme ne peut s'unir à la fois à un homme et à un génie, mais oscille entre l'un et l'autre, comme si elle était, à l'image des époux et des frères, partagée entre les deux. Dans cette perspective, l'on comprend le danger particulier qui pèse sur la femme dans les situations liminales, et en particulier durant la période de sept jours qui suit l'accouchement. Ces situations sont ambiguës, car elles se situent dans l'interface des conjonctions / disjonctions avec le mari (géniteur biologique) et le génie (géniteur spirituel), la femme et l'enfant ne bénéficiant plus de la protection de l'un et pas encore tout à fait de la bénédiction de l'autre[38]. Cette situation ambiguë ouvre la brèche dont peuvent profiter les génies féminins, afin de s'approprier la progéniture qui apparaît comme un fruit nécessairement partagé entre le monde des hommes et le monde des génies. La menace des génies féminins souligne en négatif que l'enfant ne peut appartenir exclusivement aux femmes, qui jouent un rôle prééminent dans la procréation

[38]Cela expliquerait également comment un aliment comme la *təddə* peut être efficace dans le cadre d'un accouchement difficile du à un acte asocial masculin (paternel), soigné dans ce cas par une demande d'intercession auprès des génies.

mais ne peuvent se passer de l'apport des hommes. Chez les Touaregs qui fondent leur système de parenté et d'alliance sur le couple frère-sœur, l'apport masculin « étranger » est symboliquement transféré sur la figure du frère par l'intermédiaire de l'alliance avec le monde surnaturel. Dans ce contexte, l'on comprend pourquoi le mari en particulier et les hommes (« étrangers », c'est-à-dire les époux potentiels) en général, doivent être éloignés de l'accouchée et non l'inverse, car ils s'opposent dans une relation de compétition vis-à-vis du monde surnaturel (géniteur spirituel / frère), relation qui renvoie à l'opposition structurelle entre le père et l'oncle maternel, entre le fils et le neveu[39]. Cette relation de compétition transparaît clairement aussi dans le fait que l'époux légitime doit reprendre le statut d'un amant clandestin durant la période post-partum[40], lorsque son épouse séjourne de nouveau dans le campement de son frère, qui peut, lui, en tant que parent prohibé, fréquenter librement sa sœur pendant sa réclusion. Par ailleurs, dans les cas de fausse couche ou d'accouchement d'un enfant mort, l'accouchée reste sous la protection de son frère aussi longtemps que nécessaire afin d'« arranger son dos », l'époux ne pouvant en aucun cas réclamer un retour anticipé de l'épouse[41]. Ces faits montrent que les notions d'équilibre génésique autour de la notion du « dos » comme métaphore

[39]L'accouchée exerce un pouvoir d'attraction particulier sur les hommes («étrangers » et époux potentiels) et les génies masculins, mais on tente d'éloigner l'accouchée des premiers, tandis qu'on favorise l'alliance avec les seconds. La protection de l'accouchée contre les forces néfastes invisibles concernent les entités féminines. L'on peut se demander si les objets en fer destinés à éloigner les génies ne procèdent pas en fait de cette dichotomie. P. Bonte (1996) souligne que c'est probablement non pas le fer qui éloigne les génies, mais le cuivre qui est souvent intégré dans ces objets. Ainsi, ces objets auraient une double fonction protectrice qui consiste à mettre à l'écart les génies féminins et à demander les faveurs des génies masculins.

[40]Notons également qu'en corollaire à la disjonction du masculin et du féminin, le rapprochement féminin avec le monde surnaturel s'inscrit également au cœur des retraites de divorce ou de veuvage. Ceci explique par ailleurs la représentation selon laquelle une promesse de mariage faite par un visiteur nocturne à une femme durant sa réclusion de divorce ou de veuvage n'aurait aucune chance d'aboutir. Il faut également relever le fait que les femmes divorcées et les femmes célibataires, nommées par le même terme *tanəmaɣərəst*, s'installent en principe dans la partie nord, masculine, de la tente, comme l'accouchée au moment de la période post-partum.

[41]Nous avons noté un cas où une femme avait accouché d'un mort-né à Abalak. Après la réclusion post-partum proprement dite, le frère avait amené sa sœur dans son lieu de résidence se situant à plusieurs centaines de kilomètres du foyer conjugal. Elle y resta pendant plusieurs semaines, afin de se reposer, de prendre des forces et de bénéficier de soins médicaux modernes pris en charge par son frère.

de la lignée, renvoient à la nécessité de ménager le pouvoir de procréation de la sœur. Or, nous avons vu que cet équilibre dépend du respect du mari envers l'épouse, respect qui relève du respect du principe du partage, car la femme n'assure pas seulement la continuité du « dos » du mari, mais aussi la pérennité du « dos » de ses frères, les enfants étant aussi bien rattachés à l'une qu'à l'autre de ces lignées.

Dans les sociétés arabes qui se basent sur le primat du masculin, le danger émane à l'inverse non pas des hommes, mais des femmes. Compte tenu de nos analyses, l'on peut formuler l'hypothèse selon laquelle l'idée d'une proximité dangereuse des femmes avec le monde surnaturel ne fait pas simplement écho à l'irréductibilité des sexes, et leur domestication à une volonté de se réapproprier le pouvoir de procréation féminine, mais s'intègre probablement dans le cadre du processus d'inversion du traitement de la catégorie des sexes qui instaure la transformation des systèmes de parenté fondés sur la relation frère-sœur vers des systèmes fondés sur le principe de l'identité exprimé par la relation frère/frère[42]. C'est dans ce cadre qu'il faut à notre avis analyser le statut différent de l'accouchée et du sang féminin, relevant dans le contexte touareg plutôt du sacré, tandis que les sociétés arabes mettent l'accent sur sa nature impure, d'où la nécessité des rites de purification, notamment au moment des relevailles. Chez les Touaregs, ces rites procèdent à la séparation d'avec l'allié surnaturel pour rétablir l'alliance avec le mari, au sens figuré comme au sens propre, car nous avons vu que ces rites renouvellent sans cesse la cérémonie de mariage[43]. Les rites de passage féminins articulés autour de la dialectique de la conjonction / disjonction avec le monde des hommes / monde surnaturel instaurent un mouvement cyclique qui relève de cette notion de partage des femmes entre les frères et les époux. Dans la réalisation de ces rites, il

[42]L'opposition entre hommes et femmes, les premiers se situant du côté de la communauté de Dieu et les secondes du côté des puissances dangereuses, est récurrente dans les pratiques sacrificielles dans le monde arabo-berbère, comme l'a montré A. Hammoudi (1988).

[43]L'on pourrait réexaminer également les rituels de mariage dans cette perspective. Le rituel transgressif des *kəl ilagatan*, se comportant comme des sauvages, dépeçant des animaux vivants et mangeant de la chair crue, peut dans ce cadre être vu comme une mise en scène de la dangerosité des hommes qui doivent passer par une médiation des génies, afin de « séparer » l'épouse de ses frères et reconnaître que celle-ci ne peut pas être donnée, mais tout au plus être partagée. Dans les sociétés arabes, comme chez les Maures, les rites de transgression sont plutôt réalisés par les femmes qui représentent ici l'élément dangereux (A. Tauzin, 1981). Dans cette perspective, c'est le sexe qui symbolise l'altérité, qui semble être réintroduit par l'intermédiaire de ces rites.

est certainement significatif que ce soient la *tamassarhayt* et la forgeronne qui les exécutent conjointement, comme elles coupent conjointement les cheveux de la fillette[44] et du nouveau-né. Ces deux « faiseuses de femme » endossent en fait des rôles complémentaires, la femme d'honneur ayant en charge l'apprentissage de la disjonction et de la conjonction avec le monde des hommes, et la forgeronne gérant l'apprentissage de la disjonction et de la conjonction avec le monde invisible.

À l'âge où l'on coupe la chevelure de la fillette, le petit garçon est coupé, lui, du monde maternel féminin, par l'intermédiaire de la circoncision qui le rapproche du monde de l'*əssuf*. Le geste de la circoncision mimant par ailleurs le sacrifice du garçon à l'image du sacrifice animal, consacre le garçon comme un être du dehors, appartenant au domaine des génies[45]. Ceci transparaît notamment dans le fait qu'il consomme, comme l'accouchée durant la période post-partum, une viande bouillie sans sel pendant les sept jours suivant sa circoncision. À partir de ce moment, l'enfant est progressivement assimilé au monde de l'*əssuf*, comme le montre aussi le traitement de sa chevelure. Si la fille commence son tressage dès l'âge de sept ans, au moment d'entamer le rite du gavage, le garçon, soumis au contraire à l'apprentissage de la privation, se voit ôter sa chevelure à l'exception d'une crête (*ejugəri*) qui le signale comme un être de l'entre-deux, évoluant entre le monde intérieur féminin et le monde extérieur masculin.

Il portera cette coiffure jusqu'à ses premières pollutions nocturnes, moment à partir duquel le garçon laissera pousser ses cheveux non domestiqués à la manière des génies qui portent une chevelure hirsute. Dès lors, l'adolescent se voit remettre une amulette et un petit morceau d'indigo pour se farder les lèvres, afin de commencer à participer aux jeux de la séduction[46]. Par l'intermédiaire

[44]Il serait intéressant de savoir si, dans les autres sociétés musulmanes, c'est un homme ou une femme qui coupe les cheveux, ceux du nouveau-né en particulier, et ceux des enfants en général. Malheureusement, les données ethnographiques disponibles précisent rarement le sexe de la personne qui procède à cette coupure. Chez les Bni Izancen, c'est un homme prénommé Ali ou Mohamed qui sacrifie les cheveux du nouveau-né (Z. Chattou, 1997). Chez les Idaw Martini (N. Al Alaou, 1998), ce sont les hommes qui coupent les cheveux (les maternels), ainsi que le cordon ombilical (les paternels).

[45]La circoncision est effectuée par un forgeron ou un descendant d'esclave.

[46]À partir de la circoncision et jusqu'aux premières pollutions nocturnes, le garçon portait autrefois un pantalon en cuir, comme les esclaves. Dès qu'il produit du sperme, le garçon cesse de participer aux jeux enfantins (y compris les jeux sexuels) et reçoit un pantalon et une chemise en coton.

Figure 5.12 : Jeune garçon portant une crête.

du rituel d'hospitalité nocturne, la fille, qui portera par contraste la coiffure *sanatat*, va initier le jeune homme et l'intégrer de nouveau dans l'univers de la tente. Lorsqu'il aura acquis la maîtrise et l'éducation nécessaires, le jeune homme pourra alors porter le turban (vers 17-18 ans), port qui signale de son côté une possible conjonction socialisée avec le monde féminin par l'intermédiaire du mariage, et qui allait autrefois de pair avec un tressage de sa chevelure[47]. Cette assimilation du garçon au monde surnaturel, puis sa socialisation par l'intermédiaire des femmes qui doivent nécessairement précéder les hommes dans le développement de leur féminité, correspondent à l'acquisition progressive de sa double fonction de frère et de futur époux. Par ailleurs, l'architecture du voile masculin comporte chez les Touaregs de l'Azawagh un élément nommé la « poignée ». Il s'agit d'un pan du turban qui sort au niveau du sommet du crâne, laissant la chevelure découverte. Or, cet emplacement correspond à la tresse centrale de la coiffure féminine. La « poignée » peut dans cette perspective être considérée comme le pendant masculin extériorisé de cette tresse. La « poignée » et la tresse centrale renvoient aux pouvoirs de médiation conjonctifs de l'homme et de la femme, la première se situant dans l'espace extérieur, et la seconde dans l'espace intérieur. Ensemble, ils symbolisent les capacités complémentaires de l'homme et de la femme, du frère et de la sœur, à garantir la pérennité du groupe.

Il est intéressant de remarquer que la phase d'assimilation à l'*əssuf* débute avec la circoncision et se termine avec l'apparition des premières pollutions nocturnes, tandis que le processus de réintégration dans l'univers féminin non maternel (relations de séduction) commence à partir du moment où le garçon produit du sperme, comme si la première phase construisait d'abord sa fonction de géniteur spirituel (alliance par l'intermédiaire du monde surnaturel), tandis que la seconde l'initiait à sa fonction de géniteur biologique (alliance dans le monde des humains). Pendant la première phase, il apprend l'acte sacrificiel à travers l'égorgement de petits animaux sauvages, dans un cadre de

[47] Ce tressage a disparu parmi les Inesleman qui portent les cheveux plus ou moins courts dès qu'ils portent un voile. Il en est de même des coiffures portées autrefois par les petites filles et les petits garçons entre l'âge de deux et six ans. Entre la naissance et le sevrage, l'on coupait et l'on coupe encore périodiquement les cheveux courts sans les raser. Ensuite, les cheveux de la fillette étaient soit rasés à moitié, en alternant la moitié gauche et la moitié droite, soit rasés entièrement en laissant une petite crête, ainsi que deux touffes de part et d'autre. Le petit garçon, lui, portait le crâne rasé entre le sevrage et la circoncision, en laissant une touffe de cheveux longs au sommet du crâne.

référence non religieux, puis à partir de la seconde phase, il apprend à sacrifier dans les règles de l'islam. Autrement dit, l'acte masculin de sacrifier semble renvoyer à la double fonction procréatrice masculine. Dans cette perspective, il est intéressant de remarquer, comme le fait P. Bonte (1999), que la racine arabe dont dérive le terme *many* désignant le sperme s'inscrit dans un champ sémantique qui inclut également l'acte sacrificiel :

> « Cette racine aux première et quatrième formes veut dire à la fois « arriver à Minâ », pour sacrifier et, « répandre le sperme ». Les multiples dérivations — mort (*maniya*) et sperme, désir (*monya*) et effusion de sang (Chelhod, 1955) — dessinent au-delà d'un champ sémantique une interrogation fondamentale sur la pratique sacrificielle » (*op. cit.*, p. 36).

Les données touarègues — les nôtres, mais aussi celles recueillies par C. Figueiredo-Biton (2001), qui montre que la pratique sacrificielle fait partie de l'apprentissage de la sexualité et de l'acquisition de la maîtrise du désir masculin — ouvrent une perspective d'analyse que nous ne pouvons ici qu'esquisser. Chez les Touaregs, les pratiques sacrificielles sont toujours associées à un affrontement avec l'altérité, que ce soit au moment du rituel d'hospitalité (étrangers) ou à l'occasion du sacrifice de mariage *taɣtəst* (alliés), également pratiqué dans le contexte de la guerre d'honneur (adversaires) et des alliances politiques. Il en est de même du sacrifice de naissance (avènement d'un enfant « étranger ») et des sacrifices à but thérapeutique (possession par les génies). Dans cette perspective, l'on peut se demander si les pratiques sacrificielles ne fondent pas à la fois une disjonction du masculin et du féminin par rapport à l'extérieur (altérité) et une préfiguration ritualisée d'une conjonction du féminin et du masculin par rapport à l'intérieur (identité), conjonction qui s'exprime à travers l'intégration de l'Autre dans l'univers féminin. Le sacrifice constituerait ainsi un geste médiateur qui fonctionne comme une charnière entre les pouvoirs de médiation inversés des hommes et des femmes par rapport aux domaines de l'intérieur (Soi) et de l'extérieur (l'Autre). Dans cette perspective, ce sont les hommes et non pas les femmes qui procèdent généralement au sacrifice, car celui-ci relève de la complémentarité entre le féminin et le masculin, le sang des femmes représentant le pouvoir de procréation féminin et le sang animal, en association avec le sperme, faisant écho au pouvoir de procréation des hommes.

5.2.4 Le non-sacrifice du premier-né et la conjuration de la mort périnatale

Échapper au sacrifice du premier-né

Nous avons vu que le nouveau-né mâle est féminisé au moment des rites du septième jour, assimilé à la mariée dans le cadre de l'alliance, établie avec le monde surnaturel, qui le marque comme un enfant du frère de la mère. Cette féminisation témoigne également de l'ambiguïté qui entoure le garçon, assimilé en tant qu'enfant du mari de la mère à un « étranger » non domestiqué qu'il faut intégrer avec précaution, mais qu'il faut également, en tant qu'enfant du frère, protéger[48]. Sa féminisation constitue un geste protecteur, car en masquant le fait d'appartenir au sexe masculin — sexe qui est transmis par le père selon la théorie de l'embryogenèse — on masque le signe le plus évident qui fait de lui un enfant du père, comme si cette évidence risquait d'attiser la jalousie des génies. Ces gestes protecteurs doivent être renforcés lorsqu'il s'agit d'un enfant né à la suite d'aînés décédés. Dans ce cas, nous avons vu dans le chapitre 2 que l'on ne pratique ni la coupe de cheveux, ni les scarifications qui mettent symboliquement à mort le nouveau-né. Ce type de représentations se retrouve dans d'autres sociétés arabo-berbères (E. Westermarck, 1926) où l'on a souvent coutume de laisser une partie de la chevelure, afin de protéger le bébé de la mort. Elles se fondent sur l'idée que les cheveux comme siège de l'âme représentent la force de la personne, les couper entièrement n'étant pas une opération sans danger. La partie de la chevelure qui ne doit pas être coupée concerne souvent les cheveux du sommet du crâne. Le toupet occipital que l'on retrouve chez les enfants touaregs, en l'occurrence chez les petits garçons, représente le lien avec l'au-delà, un lien invisible mais permanent qui s'exprime dans la croyance selon laquelle Allah attrape l'enfant par le toupet pour le tirer au Paradis s'il meurt en bas âge. Dans la coiffure féminine, ce toupet correspond à l'*ajəkud*, la tresse centrale qui renvoie à la permanence que les femmes ont la capacité d'incarner[49].

[48]Les Touaregs disent que les bébés mâles sont plus fragiles que les bébés filles.

[49]L'on constate, sur le plan du traitement de la chevelure des filles et des garçons entre deux et six ans, un traitement inversé : la fille porte à ce moment une crête médiane et le garçon un toupet occipital. Ensuite, à partir de la circoncision, le garçon porte une crête, tandis que la fille reçoit au moment où elle commence le gavage une tresse occipitale. Cependant, en ce qui concerne la coiffure de la fillette, celle-ci ne comporte pas seulement une crête, mais aussi deux touffes de chaque côté de la tête ou deux moitiés, dont l'une est rasée en alternant moitié gauche et moitié droite. Cette coiffure situe la fille du côté de la

Ne pas couper les cheveux du nouveau-né menacé par la mort revient à l'assimiler au monde surnaturel, car comme les enfants des génies, il portera une chevelure hirsute pendant les deux premières années de sa vie, c'est-à-dire jusqu'au sevrage qui marque la fin de la construction de sa corporéité et de la consolidation de ses composantes spirituelles. Cette assimilation destinée à tromper les puissances néfastes en faisant semblant que l'enfant soit l'un des leurs est très répandue dans les différentes sociétés à travers le monde. Diverses stratégies conjuratoires existent, dont les plus courantes sont d'une part l'attribution d'un nom dépréciateur (« Fils-de-l'Ordure », « Pour-la-mort », « Paresseux » ; S. Lallemand, 1997 ; V. Arnaud, 1994) qui détourne là encore l'attention des forces maléfiques, et d'autre part la fausse exposition (N. Belmont, 1995). Le nouveau-né jugé menacé est symboliquement abandonné en étant déposé dans un endroit spécifique, souvent à l'emplacement des déchets, puis remis aux parents par un voisin ou un passant qui leur « confie » le bébé en transformant les parents biologiques en simples tuteurs. Dans ce cas, l'enfant se voit attribuer un sobriquet qui participe à la dissimulation de sa véritable identité.

Chez les Inesleman, le placement du nouveau-né menacé à l'intérieur d'une marmite en terre, cassée par la suite en multiples tessons dont l'enfant portera le nom (*ewel*, fém. *tewelt*), représente une variante de ces rites. Il est intéressant de remarquer que certaines de nos interlocutrices mettent ce geste en rapport avec l'histoire de Moïse sauvé des eaux, c'est-à-dire avec le motif récurrent du premier-né qui échappe au sacrifice. En effet, les traditions monothéistes ne parlent pas seulement du sacrifice du premier-né, mais mettent aussi en scène diverses figures qui réussirent à y échapper. C'est le cas de Moïse exposé par sa mère dans un couffin en roseaux déposé sur les rives du Nil, puis confié par la fille du Pharaon à sa génitrice qui en devient la nourrice. C'est le cas des nouveau-nés hébreux épargnés par l'Ange exterminateur qui met à mort les Égyptiens, favorisant le départ d'Égypte des Hébreux (P. Hidiroglou, 1988), puis c'est finalement l'histoire du fils d'Abraham qui se trouve remplacé par un bélier. Dans le mythe touareg d'Aliguran, le neveu, premier-né de la sœur, réussit lui aussi à échapper à son sacrifice en étant, entre autres, échangé contre

disjonction vis-à-vis du monde extérieur, tandis que la crête seule situe le garçon du côté de la conjonction.

le fils (ou la fille)[50] qu'a mis simultanément au monde une esclave. Comme dans le mythe d'Aliguran et l'histoire de Moïse, l'enfant survit non pas (ou du moins pas exclusivement) par une volonté divine, mais grâce à la ruse des femmes. Selon nos interlocutrices, ce geste est une promesse de vie, car en abandonnant l'enfant dans un récipient, celui-ci sera, comme Moïse, sauvé[51].

Le rituel de la marmite : mimer une naissance par un génie féminin

Dans le cas touareg, l'enfant est symboliquement abandonné au monde des génies. Ceci transparaît non seulement dans le fait que l'on ne coupe pas ses cheveux, geste qui revient par ailleurs, avec l'évitement des scarifications, à ne pas « sacrifier » le nouveau-né, c'est-à-dire à ne pas restituer au monde surnaturel une part du bébé qui y fonctionne vraisemblablement comme son « double spirituel»[52], mais aussi dans le rituel de la marmite. En effet, la marmite est un symbole de la matrice et renvoie dans ce contexte à la naissance dans le monde surnaturel. Dans ce monde double qui fonctionne en négatif du monde humain, la gestation des génies est associée à la cuisson, au sec et au chaud par opposition à la gestation humaine qui a lieu au sein d'un milieu frais et humide (motif de l'outre-utérus)[53]. Si le sacrifice de la chevelure associée aux

[50]Notons que dans les deux cas (fils ou fille), l'enfant est considéré comme un enfant de femme, car les enfants des esclaves sont souvent des enfants nés hors mariage, donc des enfants sans père.

[51]L'on peut à cet endroit ajouter une fonction apotropaïque à l'allaitement rituel du nouveau-né associé au frottement du palais. Par ce rite, l'enfant est « adopté » par des personnes autres que ses parents qui assurent une fonction de parents « spirituels ». Ce sont eux qui accueillent l'enfant en premier, au moment le plus dangereux de la phase liminale suivant l'accouchement, puis le confient à la mère. Compte tenu du fait que les génies affectionnent le sucré, on peut également se demander si le frottement du palais avec une datte ne représente pas lui aussi l'alliance avec le monde surnaturel à cette occasion, en attendant que le lait de la mère coule grâce aux vertus réchauffantes de la viande préparée sans sel.

[52]Il y aurait sans doute matière à creuser, mais l'on sait à l'heure actuelle très peu de choses sur l'idée selon laquelle chaque être possède son double dans l'autre monde. Les Inesleman ne sont guère loquaces à ce sujet très difficile à pénétrer dans une communauté fortement marquée par l'islam.

[53]On peut citer à cet endroit un mythe récurrent dans le monde berbère (Z. Chattou, 1997). Il relate l'histoire d'une sage-femme qui promet à une grenouille portant un gros ventre de l'aider le jour de son accouchement. Une nuit, se présente alors un groupe d'hommes-génies lui demandant de tenir sa promesse. L'accouchement de la grenouille transformée en femme s'avère très difficile. Le mythe relate alors une série de remèdes propres aux génies,

scarifications participe à établir une relation d'engendrement avec un génie masculin, l'enfant est par l'intermédiaire de ce rituel assimilé à un enfant né d'un génie femme. Par ailleurs, ce rite est pratiqué sans que le placenta n'ait été expulsé. Compte tenu du fait que le placenta représente le double de l'enfant dans l'autre monde, l'on peut se demander si le nouveau-né n'est pas par ce rite assimilé à ce double placentaire[54].

Lorsque l'enfant naît à la suite d'aînés décédés, il ne suffit pas d'établir une alliance avec un « géniteur surnaturel » pour le protéger, mais il faut maîtriser cette fois un génie féminin en la considérant symboliquement comme la mère du nouveau-né. Casser ensuite la marmite, au moment de faire renaître l'enfant, revient à « tuer » sa mère en détruisant sa « matrice ». Le nouveau-né devient ainsi orphelin, un tesson isolé de poterie[55], confié en quelque sorte au monde des humains pour l'élever (motif de l'enfant exposé). La mort périnatale et la mort *in utero* sont dans les cas sériels attribués à l'œuvre d'un génie féminin qui s'infiltre dans la matrice lorsque la mère a été exposée à des actes asociaux graves commis par des hommes, et tout particulièrement par le mari[56]. Le génie femme parvient ainsi à se nourrir du sang du fœtus ou à s'emparer de l'âme du nouveau-né, lorsqu'il a été fragilisé par ce manque de protection paternelle qui représente aussi une violation de la tente-matrice comme espace sacré inviolable. Le fait qu'il s'agit dans ces cas d'un génie féminin est confirmé par le fait que les amulettes de protection confectionnées pour conjurer ce danger sont attachées à la cheville gauche de l'enfant. Or, la cheville est une partie du corps proche du sol, domaine des génies, tandis que la gauche est associé au féminin.

---

afin de faciliter l'accouchement : un plat en argile usagé par les humains mais non lavé, un pain non entamé, le même pain marqué d'une croix par le sang du mouton égorgé à la naissance d'un enfant. L'ensemble de ces éléments correspondent à des objets qui servent de support aux génies. En milieu touareg, la marmite est l'un de ces objets. Rappelons également que Dieu créa les génies à partir de feu sans fumée.

[54]Notons que les Mossi enterrent le placenta à l'intérieur d'un tesson de poterie (D. Bonnet, 1988). Nous avons vu que chez les Inesleman, le placenta est enterré par une forgeronne et / ou une femme d'origine servile à proximité de la tente. Dans le cadre de cette analyse, l'on peut penser que ce double de l'enfant revient ainsi aux génies féminins.

[55]Dans le Sahara, l'on peut trouver des fragments de poterie appartenant à des civilisations anciennes, aux *kəl iru* ou « gens du passé ». Les Touaregs mettent ces fragments en rapport avec les génies qui prennent possession des habitations anciennes (*əməjir*) et plus généralement des restes laissés par les humains.

[56]D'autres causes comme une maladie grave peuvent être invoquées, mais tout ce qui affecte la femme est généralement attribué à un manque de protection masculine.

À travers cet ensemble de représentations relatives à la naissance et à la mort périnatale, nous constatons de nouveau que le monde surnaturel fonctionne en miroir du monde humain : la femme se situe naturellement du côté de la vie, tandis que l'homme associé à la nature représente une menace s'il n'est pas socialisé. À l'inverse, les génies féminins menacent la vie, tandis que les génies masculins peuvent être des alliés protecteurs[57]. La mort périnatale est le signe d'un grave déséquilibre qui va à l'encontre du principe de vie féminin et bafoue les règles du partage (respect du pouvoir procréateur de la sœur), de sorte que le monde surnaturel ne peut intercéder en lui consacrant une part du nouveau-né (sacrifice de la chevelure, sang du nouveau-né). En même temps, elle rappelle la nécessité de respecter les règles du partage sans lequel la vie ne peut se perpétuer : un homme ne peut procréer sans passer par une femme et la société fondée sur la relation frère-sœur ne peut se reproduire sans s'allier avec l'altérité. Quand cet équilibre est rompu, il n'y a que les femmes qui puissent le restaurer en faisant appel à leur pouvoir de manipulation de l'autre monde, quitte à traduire symboliquement la rupture de la filiation utérine et à marquer un nouveau départ en sacrifiant la marmite, c'est-à-dire l'objet qui, par sa fonction nourricière, symbolise la reproduction de la société[58].

La tête, siège de l'esprit (faculté de raisonner, conscience) et de l'intelligence, revient chez les Touaregs aux enfants qui se nourrissent du cerveau

[57]Chez les Touaregs, l'on ne considère pas que l'enfant lui-même peut être néfaste, comme c'est le cas des enfants « adelphophages » en Grèce par exemple (A. Brouskou, 1987). Pour conjurer le pouvoir maléfique, ces enfants qui survivent à leurs aînés, ou dont les aînés meurent après leur naissance, sont « mis au four », c'est-à-dire placés dans un four où l'on fait semblant de les brûler en allumant un buisson à l'entrée. Puis on ouvre la porte du four et on jette des biscuits à l'enfant en lui demandant s'il mangerait ses frères. Une personne imite la voix de l'enfant et répond « Non, je ne mangerai que des biscuits » (A. Brouskou, *op. cit.*, p. 78). D'une manière générale, les mort-nés et les nourrissons morts, surtout avant les rites qui les font naître socialement (baptême chrétien, par exemple) ne sont pas considérés comme des « mauvais morts » comme c'est le cas dans de nombreuses sociétés (F. Zonabend, 1998). En islam, les enfants naissent musulmans et sont promis au Paradis s'ils meurent en bas âge. Aussi reçoivent-ils des rites funéraires comme les adultes, à l'exception de la prière des funérailles pour les mort-nés. Loin d'être menaçants, ils intercèdent en faveur de leur parents (S. Walentowitz, 1998).

[58]La marmite est un bien féminin précieux, transmis de mère en fille. La référence aux figures mythiques qui échappent au sacrifice du premier-né font par ailleurs comme si l'enfant nés à la suite d'aînés morts est lui-même un aîné, un premier-né. Voir à ce sujet également l'article d'A. Brouskou (*op. cit.*) qui remarque que le premier-né ne peut, symboliquement, quitter la famille.

désigné par le même terme que la moelle osseuse. Chez les Touaregs, comme dans d'autres sociétés berbères (par exemple les Idaw Martini du Maroc, N. El Alaoui, 2001), la mère ne doit pas manger la tête de la victime du sacrifice du septième jour, car l'enfant risque alors de souffrir de troubles mentaux. Manger la tête de l'animal, c'est-à-dire la partie du corps qui franchit en premier l'orifice maternel et devient aussitôt réceptive au souffle vital, revient à inverser le processus de la naissance, à réinstaurer la fusion des corps infantile et maternelle. Or, pour s'humaniser et devenir un sujet pensant autonome, la séparation de sa mère doit être irréversible. Dans le cas d'un enfant né après une série d'aînés morts, l'on constate que la mère doit au contraire manger la tête. Il en est de même à chaque fois que l'enfant lui apporte la tête d'un animal et ce jusqu'au sevrage. Ce traitement participe de l'idée selon laquelle le petit *ewel* ou la petite *tewelt* est une entité de l'autre monde, comme si il n'était pas encore né dans le monde des humains. Autrement dit, le temps de la naissance « surnaturelle » et de la naissance biologique est ici inversé, alors que d'ordinaire, c'est la seconde qui précède la première[59].

[59]L'on semble se situer ici dans une autre logique que celle que décrit par exemple D. Bonnet (1988) chez les Mossi (Burkina-Faso). Dans cette société, tout se passe comme si « (...) la femme ne pouvait être fécondée sans l'intervention du génie et sans l'alliance avec le mari, le premier semblant signifier la potentialité de la femme à procréer indépendamment de l'alliance — le mari étant même presque présenté comme un intru biologique —, le second donnant à la femme par l'entremise des ancêtres la capacité du lignage à féconder » (p. 73). Tous les gestes, soins et rites reviennent chez les Mossi à « enraciner » l'enfant dans le monde des humains, car celui-ci peut-être tenté de retourner auprès de ses compagnons génies ou être repris par un ancêtre mécontent de ses parents. Chez les Touaregs, on pourrait formuler l'hypothèse selon laquelle tout se passe comme si la femme ne pouvait être fécondée sans l'intervention du mari, tandis que l'enfant ne peut survivre sans l'alliance avec les génies. C'est probablement pour cette raison que l'on cherche non pas à distinguer les enfants du monde des génies, mais au contraire à les rapprocher de ce monde, en laissant par exemple leur chevelure plus ou moins hirsute pendant les deux premières années de la vie. L'on pourrait développer ici d'autres thèmes en rapport avec le rôle du monde surnaturel dans la procréation. Par exemple, la folie post-puerpérale qui représente chez les Mossi un « départ » de la femme dans le monde des génies (D. Bonnet, *op. cit.*), n'est pas vraiment présente chez les femmes touarègues. D. Bonnet propose de l'interpréter comme une résistance de la part de la femme à intégrer le lignage du mari auquel elle est fortement assujettie, comme le montrent, entre autres, les rites de confession en cas d'accouchement difficile. Or, chez les Touaregs, l'accouchement est une occasion privilégiée pour la femme de renouer les liens avec sa lignée d'origine à laquelle elle reste rattachée. La période post-partum est vécue comme une régénération sous l'égide des maternels. Dans le cas de complications de grossesse et d'accouchements, mises sur le compte du mari (cf. rituels de « dénonciation »), cette

5.2.5 Logiques du genre et cuisines sacrificielles

Nous allons maintenant aborder un autre aspect du sacrifice du septième jour, à savoir le partage et les modalités de consommation de l'animal mis à mort, qui illustreront sous un autre angle les logiques sacrificielles chez les Touaregs de l'Azawagh. Au moment où l'oncle maternel « égorge le nom », il prononce discrètement le nom du nouveau-né, nom qui n'est cependant pas au centre des attentions, comme si là encore, il ne fallait pas révéler à haute voix l'identité de l'enfant en tant qu'enfant du père. En effet, nous avons vu que le nom du septième jour est le nom hérité d'un ancêtre du « dos » paternel, qui, même si les maternels sont également rattachés à cet ancêtre par de multiples liens de parenté ou s'il se trouve simultanément être le nom d'un ancêtre du « dos » maternel, reste « officiellement » un « nom de père ».

Partage de la victime sacrificielle et fondement symbolique de la parenté

Une fois l'animal égorgé, les forgerons, descendants d'esclaves ou adolescents rattachés la famille de la mère se chargent aussitôt du dépeçage et du traitement de la carcasse. Après avoir enlevé la tête et les pattes arrières[60] au niveau des genoux, puis enlevé la peau[61], on commence par inciser le ventre du bas vers le haut, afin de vider l'animal de son sang et de ses viscères. Celles-ci sont recueillies dans de grandes bassines ou déposées sur des peaux tannées, puis remises aux femmes (forgeronnes, femmes d'origine serviles ou parentes) qui les préparent aussitôt (*infra*).

Au moment de vider la carcasse, l'on procède à l'« égorgement du cœur » (*agazam n ul*), en fendant cet organe en deux du haut vers le bas. Ce geste renvoie à l'idée selon laquelle le cœur est l'un des sièges de l'âme qui s'écoule hors

période est prolongée. L'alliance avec le monde surnaturel a une fonction protectrice et ne devient menaçante qu'à partir du moment où ce n'est pas la femme qui ne se soumet pas aux alliés, mais où ces derniers n'observent pas le devoir de respect envers celle-ci. Dans cette perspective, la femme touarègue n'a effectivement peu de chances d'être atteinte de folie qui renvoie probablement à une possession par un génie féminin. Les données nous font défaut pour le moment, afin de développer davantage ce thème qui nécessite des informations très précises sur l'identité sexuée des génies. Notons que le seul cas désespéré de folie féminine que nous avons noté à Abalak concernait une femme mariée à un homme avec lequel elle refusa de manière répétitive de cohabiter, mais qu'on obligea à rejoindre quand-même.

[60]Les deux pattes de devant sont coupées à moitié au niveau des genoux, puis enlacées afin de pouvoir accrocher la carcasse dans un arbre.

[61]Les Touaregs n'utilisent jamais la technique du gonflage, car cela abîmerait la viande.

Figure 5.13 : Abats (cœur, foie, poumons) et patte postérieure gauche du sacrifice.

du corps avec le sang de l'animal et on s'assure ainsi que l'âme de l'animal a définitivement quitté le corps. Le cœur est soigneusement examiné : s'il contient du sang coagulé noir, cela signifie que celui qui a découpé l'animal a un « cœur noir » (cf. chapitre 2.3.3). S'il ne contient pas de sang coagulé, la personne a au contraire un « cœur blanc ». De même, si l'animal se débat longtemps après qu'on lui ait tranché la gorge, cela veut dire que le sacrifiant possède beaucoup de compassion (*taḥanint*). Lorsqu'au contraire, l'animal s'arrête immédiatement ses mouvements, son âme a quitté le corps brutalement, car le sacrifiant n'a pas beaucoup de compassion. L'on observe ici deux types d'identifications entre l'âme des sacrifiants et les deux âmes de la victime. La première concerne le sentiment de compassion et renvoie au foie, tandis que la seconde fait allusion à la sensibilité et renvoie au cœur. Ces représentations indiquent que la première âme, *iman*, responsable des mouvements du corps, auraient pour siège le foie qui est considéré comme du sang coagulé, tandis que la seconde âme, *infas*, le souffle qui maintient le corps en vie, aurait son siège dans le cœur.

Lorsque la carcasse a été vidée, puis lavée à l'intérieur avec de l'eau, on commence par détacher la patte arrière droite, puis on coupe la carcasse en deux, au milieu de la colonne vertébrale, comme l'illustrent les photos 5.14 et 5.15 de la page suivante.

Cette division de l'animal en deux moitiés, supérieure et inférieure, est spécifique au sacrifice de nomination. Elle renvoie d'une manière évidente à la distinction du masculin et du féminin, car la moitié avant est réservée aux hommes et la moitié arrière aux femmes. Nous avons vu dans le chapitre 2 que la patte droite de devant (*tayt tan aɣil*) est destinée au père ou au grand-père paternel et la patte antérieure gauche (*adar wan teɣalge*) aux hommes du

Figure 5.14 : Découpage de la carcasse en deux moitiés. Tchintabaraden, septembre 1997.

Figure 5.15 : Moitié supérieure de la carcasse d'*ismawan*, Tchintabaraden, septembre 1997.

côté de la mère. Mais l'on peut également donner la patte postérieure droite à l'érudit qui a confectionné la protection de l'accouchée, puis la patte gauche aux paternels. Dans ce cas, le partage est inversé, car l'homme qui protège l'accouchée est généralement rattaché à la famille maternelle de l'accouchée[62]. Il en est de même si l'accouchement a lieu dans le campement du mari, car dans ce cas la patte antérieure droite revient aux maternels et la patte antérieure gauche aux paternels. La moitié inférieure de l'animal est réservée aux femmes du côté maternel. Soit l'on prépare les deux pattes postérieures ensemble pour les consommer avec les invitées, soit on met de côté la patte de droite pour l'accouchée qui la consommera à part, car « elle ne doit pas toucher au sel ». En fait, cela dépend si l'on égorge un seul animal ou deux. S'il n'y en a qu'un seul, l'on prépare le plus souvent les deux pattes simultanément, afin de pouvoir donner une part à toutes les invitées présentes à la cérémonie de nomination.

L'on peut dégager plusieurs significations de ces modalités de partage. Tout d'abord, l'on constate à travers la découpe en moitiés supérieure et inférieure une hiérarchisation des parts en référence à la distinction et la valence différentielle des sexes. Cette hiérarchisation renvoie directement à la hiérarchie sociale qui découle, comme nous l'avons montré dans le chapitre 3, du principe structurel de la bifurcation inscrit dans le couple frère-sœur qui fonde symboliquement le système de parenté et d'alliance. À travers la modalité particulière

[62]Nous avons vu un exemple dans l'accouchement de Zeinebou où c'est son père qui lui a fait les *alayatan*, les versets.

de transmission cognatique du sang, les individus sont, en fonction des alliances conclues par leurs ascendants et ascendantes, inégalement rattachés à l'ancêtre, suivant le nombre de « sorties » qui les rattachent aux enfants (frères et sœurs) de celui-ci. Ce principe hiérarchique est transposé dans le corps de l'animal comme l'indique par ailleurs le proverbe disant « Patte antérieure précède toujours patte postérieure » (*tayt har faw təzzar i adar*) et qui veut dire chacun reste à la place qui correspond à son rang statutaire.

En ce qui concerne le partage des pattes antérieures et postérieures droite et gauche, plusieurs lectures s'offrent, selon le partage effectivement réalisé. Les pattes postérieures sont données aux hommes du côté du père et du côté de la mère du nouveau-né, celle de droite étant tantôt donnée aux paternels, tantôt aux maternels et pareillement pour la patte de gauche. Les pattes antérieures contiennent les os à moelle et les omoplates rattachées à la colonne vertébrale qui renferme la moelle épinière. Compte tenu du fait que le sperme, masculin et féminin, provient de la moelle, l'on peut conclure que les deux pattes de devant symbolisent les deux « dos » maternel et paternel de l'enfant, sans que soit clairement établi lequel des deux est supérieur à l'autre, car le principe hiérarchique suivant la polarisation droite (masculin) / gauche (féminin) s'applique tantôt aux paternels, tantôt aux maternels. Le fait que la patte de droite est donnée aux maternels lorsque l'accouchement a lieu dans le campement du mari marque que cette hiérarchisation ne doit pas établir ouvertement la supériorité des paternels. Nous retrouvons ici le principe de l'égalité des deux « dos » auxquels l'enfant est respectivement rattaché par de multiples « sorties ». Ce principe renvoie dans la théorie de la conception au modèle duogénétique, l'enfant étant conçu à partir de la rencontre entre la semence masculine et la semence féminine produites dans le dos de l'homme et de la femme. Nous avons également vu que la distinction établie entre les « dos » maternel et paternel en référence au principe de filiation agnatique, est en définitive « effacée » en raison de la transmission cognatique des identités consubstantielles aboutissant au partage des « dos » et du sang des ancêtres respectifs. Ce principe semble traduit par le fait que la colonne vertébrale de l'animal est divisée en deux, mais consommée intégralement par l'accouchée, la mère de l'enfant qui fait, en tant que sœur et épouse, la jonction entre les « dos » maternel et paternel. La moitié inférieure de l'animal est consommée par les femmes, celles de la parenté maternelle qui la partageront avec leurs invitées incluant également des femmes de la parenté paternelle. Le fait qu'il s'agisse de la part inférieure, du côté gauche avant tout puisque la droite peut

être donnée à l'accouchée[63], nous renvoie au concept des *iẓorwan*, ces liens de parenté indifférenciés avec d'autres tribus qui aboutissent à des ancêtres féminins.

La logique du partage (*tazunt*) de la victime qui représente l'enfant suit donc la logique du système de parenté et d'alliance et la logique de la construction des identités consubstantielles. Après avoir marqué le rattachement de l'enfant au « dos » maternel par l'intermédiaire du premier sacrifice de naissance et du rite de l'aumône associé à la coupe de la chevelure, le sacrifice du septième jour représente une reconnaissance du père tout en la plaçant dans l'ensemble du système de transmission des identités maternelle et paternelle, individuelle et collective. Le sacrifice du septième jour met en scène un principe d'égalité (équivalences des « dos ») et un principe hiérarchique (division en parties antérieures et postérieures, féminines et masculines), les deux principes étant structurellement fondés sur le modèle frère-sœur qui renvoie à la fois à la notion de proximité (idéal communautaire) et à la notion de hiérarchie en référence à la distinction des sexes. Ce n'est pas un hasard si cette modalité du partage est exclusivement réservée au sacrifice de naissance qui procède à la réinstauration des principes fondamentaux de l'organisation sociale. L'avènement d'un enfant pose d'une manière privilégiée la question de la reproduction de la société dans laquelle l'enfant prend place le jour de sa cérémonie de nomination, qui le fait naître socialement en transformant la naissance biologique en une naissance symbolique. Les femmes procèdent à un véritable réengendrement conjoint du nouveau-né, conformément à leur rôle englobant dans la construction de la Parenté, tandis que les hommes procèdent au partage du corps animal, substitut de l'enfant. En suivant la trame de la conjonction (engendrement rituel) et de la disjonction (mise à mort symbolique) du féminin et du masculin, l'ensemble des rites de naissance énoncent ainsi clairement les règles qui organisent chez les Inesleman de l'Azawagh la construction et la transmission des identités.

Le partage de la viande sacrificielle de la tafasakay et corps social

Avant de continuer notre analyse du sacrifice de naissance en examinant le partage des abats et le mode de cuisson de la viande, il nous semble intéressant de comparer à cet endroit le partage de la viande sacrificielle du septième

[63] L'attribution de la patte postérieure de droite souligne l'importance de la mère qui a mis au monde l'enfant.

jour avec les modalités du partage mises en œuvre à l'occasion du sacrifice de la *tafaskay* qui commémore en islam le sacrifice îbrahîmien. Le jour de la fête du mouton qui représente une fête du pardon et de l'entente entre les différentes composantes du corps social chez les Touaregs de l'Azawagh, chaque membre de la famille, c'est-à-dire le père, la mère et les enfants de tous les âges, sacrifie un ovin ou un caprin, suivant les moyens dont on dispose dans le foyer. D'après nos observations, les hommes sacrifient le plus souvent un bélier et les femmes une brebis, ce qui montre que chacun s'identifie à son propre animal en établissant une identité de sexe entre l'animal et le sacrifiant[64]. Tous les animaux sont égorgés par des hommes : le père sacrifie d'abord son propre animal, puis ceux de son épouse et des enfants. S'il y a des fils ou des neveux présents qui sont en âge d'égorger, ce sont eux qui se chargent de mettre à mort l'animal de la mère, puis leurs propres animaux, puis ceux de leurs sœurs. L'ensemble des animaux est fourni par le père de famille. En son absence ou s'il n'a pas les moyens, l'épouse reçoit un animal de la part de son père ou d'un de ses frères. Elle peut même recevoir un animal de ses parents, alors qu'elle en a déjà reçu un de la part de son mari. Dans ce cas, elle donnera cet animal à l'un des enfants qui n'en a pas, ou à un parent ou une parente. Avant de procéder à l'abattage des animaux appartenant aux femmes, le sacrifiant doit se présenter auprès de la femme sont il s'apprête à égorger l'animal, afin que celle-ci lui délègue explicitement l'acte sacrificiel en disant : « Je te délègue pour l'égorgement de mon (animal de la) *tafaskay* » (*əwikkalaq-qay s agazam n tafaskay-nin*). L'on constate que le père ne sacrifie pas un seul animal au nom de toute la famille, comme c'est le cas au Maghreb. Au contraire, l'épouse marque par ce geste son autonomie qui n'est pas déterminée par le mari, car son père ou un de ses frères prennent la relève au cas où le mari ne peut offrir un animal à sa femme[65]. Celle-ci peut aussi choisir un animal de son propre

[64]Ceci ne correspond pas à une règle explicite, mais relève exclusivement de nos observations à l'occasion de quatre fêtes du mouton, dont trois à Abalak (1996, 1997 et 1999) et une en milieu nomade (1998).

[65]Les grandes femmes reçoivent en général plusieurs animaux, non seulement de la part du mari, du père ou d'un grand frère, mais aussi de la part d'autres hommes appartenant aux tribus protégées, religieuses ou affranchies, en signe de reconnaissance exprimée par la notion d'*alḥurma*. D'une manière générale, ces grandes femmes peuvent recevoir des dons « pour son *alḥurma* » sous forme d'animaux ou même, autrefois, d'esclaves. L'on doit rapprocher ces dons de la *hurma* donnés par les protégés en Mauritanie (P. Bonte, 1999b), déposant par ce geste non contractuel leur capital d'honneur dans les mains d'un autre homme reconnu comme supérieur. Le fait que ces biens soient donnés aux femmes chez les Inesleman souligne

Figure 5.16 : Découpage de la carcasse en cinq parties, Tafaskay à Abalak, mars 1999.

troupeau si elle le souhaite, mais le mari ne peut y prélever un animal, sauf si sa femme lui en donne l'autorisation. Ce geste n'est cependant pas très honorable pour lui.

Lorsque les carcasses ont été préparées par les forgerons et les hommes d'origine servile rattachées aux conjoints respectifs, elles sont invariablement divisées en cinq parties[66] : les deux pattes antérieures avec les côtes, puis les deux pattes postérieures et la colonne vertébrale.

Une fois les carcasses découpées par les hommes, ce sont les femmes qui procèdent à la distribution des parts crues[67]. Si une partie des colonnes vertébrales,

le rôle qu'elles jouent dans les relations de protection, le terme *alḥurma* renvoyant au concept du sacré. Dans le cadre du sacrifice de la *tafaskay*, la femme redistribue les animaux reçus à ses protégés pauvres et contribue par ce geste à augmenter son capital d'honneur.

[66]Il y aurait bien entendu beaucoup de choses à dire à propos de la fête du mouton, notamment sur le choix des animaux, leur traitement préalable, les gestes techniques d'abattage et de découpage, les aspects festifs etc., mais dans le cadre de cette thèse, nous nous limiterons à relever les aspects liés au partage et à la distribution de la viande sacrificielle, afin d'enrichir notre analyse du sacrifice de naissance.

[67]Comme pour le sacrifice de naissance, les têtes sont données aux enfants, toutes catégories sociales confondues. Les cous sont donnés aux forgerons qui ont dépecé l'animal. Le cou représente la partie de l'animal par où se sont échappées les âmes. Symbolisant la part qui se situe entre la vie et la mort, entre le sacré et le profane, il revient au forgeron, médiateur par excellence entre les mondes visibles et invisibles. Les peaux sont gardées pour confectionner des tapis de prière ou des outres. Leur gestion revient aux femmes qui donnent également parfois des peaux à tanner aux forgeronnes qui les transforment en objets artisanaux (sacs,

ainsi qu'une ou deux pattes postérieures droites sont en principe consommées par les membres de la famille, une partie importante des parts est donnée en aumône aux personnes d'origine servile d'une part et aux femmes pauvres de la parenté d'autre part. En principe, les colonnes vertébrales restantes, coupées en deux ou en trois parts, ainsi qu'un certain nombre de pattes antérieures avec les côtes sont offertes aux descendants d'esclaves les plus proches, ceux qui sont rattachés depuis plusieurs générations à la famille du côté de la femme et du côté du mari et représentent de véritables *alter ego* des anciens maîtres et maîtresses. D'autres personnes d'origine serviles reçoivent des pattes postérieures. D'autres pattes encore sont données aux femmes qui se trouvent seules ce jour-là, parce qu'elles sont divorcées, veuves ou parce que leurs maris sont absents. Si ce sont des alliées, elles reçoivent une patte antérieure avec les côtes, sinon une patte postérieure. La maîtresse de maison donne également une part à des hommes très démunis[68]. Sans procéder ici à une analyse exhaustive, ces données montrent tout d'abord que ce sont les femmes qui procèdent au partage de cette viande sacrificielle, toujours laissée à l'état cru. La maîtresse de maison examine soigneusement les parts déposées sur de grands plateaux, afin de les choisir en fonction du statut du destinataire.

Ce rôle est conforme au rôle prééminent que joue la femme dans la distribution des aumônes. Dans le cadre des grands sacrifices comme celui de la *tafaskay*, il s'agit du don de viande crue donnée aux protégés par excellence que sont les personnes d'origine servile. Ce type d'aumône renvoie à la notion d'*alhurma* et correspond à la mise en scène de la structure hiérarchique du corps social, celle qui oppose les protecteurs aux protégés selon le degré de proximité avec le noyau qui incarne l'honneur des origines. Compte tenu du fait que la carcasse est divisée en cinq parties, elle renvoie à la structure quénaire de l'organisation politique, structure que nous avons identifiée comme le résultat d'une conjonction entre les chiffres deux (féminin) et trois (mas-

porte-feuilles...) donnés souvent en cadeau d'hospitalité. La forgeronne peut aussi les remettre à sa maîtresse qui en fait cadeau à une femme qui en a besoin pour confectionner sa tente. L'on constate à travers cette rapide description que les objets façonnés avec les peaux provenant du sacrifice de l'Ayd concernent des objets essentiels qui touchent au sacré : la prière, la conservation du lait et de l'eau, l'hospitalité et la tente associée au mariage.

[68]L'on donne en principe aux hommes et aux femmes « libres » des pattes entières, avec ou sans côtes, suivant le degré de proximité que l'on a avec eux. Les alliés reçoivent généralement des pattes antérieures avec côtes. Suivant le nombre de dépendants, les autres pattes antérieures peuvent être séparées des côtes, afin que chacun puisse recevoir une part.

Figure 5.17 : Choix des parts de viande crue destinées à l'aumône de la *tafaskay*, Abalak, mars 1999.

culin), et que nous retrouvons dans la coiffure de la *sanatat* comme image de la totalité. La colonne vertébrale renfermant la moelle, c'est-à-dire la quintessence qui renvoie comme l'*alḥurma* à la permanence, est consommée par la famille ou les dépendants qui partagent l'intimité familiale[69], tandis que les autres parts sont distribuées aux autres protégés, en hiérarchisant là encore les parts suivant qu'elles proviennent des pattes antérieures ou postérieures, de droite ou de gauche. Le rôle de la maîtresse de maison est ici précisément de veiller au juste partage et à la juste distribution des parts aux protégés du côté maternel et du côté paternel. Après la distribution de viande crue, les autres parts de viande sacrificielle sont découpées en petits morceaux, puis cuites par les femmes dans de l'eau bouillie salée[70]. Cette viande est ensuite divisée par les femmes en multiples petites parts (*idəgran*, sg. *ədagar*) que l'on nomme non pas par le terme *takutay* qui désigne l'aumône, mais par celui de *təsənkit*

[69]Notons que les descendants d'esclaves « nés dans le campement » depuis plusieurs générations sont considérés comme les représentants du groupe dont ils peuvent devenir l'*əməjir* (« campement d'origine » ; cf. H. Claudot-Hawad, 2000a). C'est le cas pour les descendants d'esclaves des Ayttawari Seslem qui vivent aujourd'hui encore à Afainates, l'ancien territoire d'attache de leurs maîtres du temps où ceux-ci étaient encore nomades. Ces derniers sont aujourd'hui installés en ville, à Abalak et à Akoubounou, mais ils rendent régulièrement visite à leurs anciens esclaves à Afainates, véritables gardiens du lieu.

[70]Lorsqu'il n'y a pas suffisamment de viande, elle ajoute parfois du mil à cette cuisson qui prend alors le nom de *garbaw*, ou du riz qui transforme le plat en *moɣfay*, parfois arrosé de beurre de vache. Ces plats sont souvent préparés le second jour de la fête.

Figure 5.18 : Partage de la viande bouillie destinée à la redistribution, Abalak, mars 1999.

(pl. *šisənkiwen*) qui veut dire « cadeau envoyé à quelqu'un » pour témoigner de l'estime que l'on a envers le destinataire. On distribue ces parts à tous les foyers environnants, aux parents et aux voisins qui font de même, de sorte qu'il s'agit en fait souvent d'un échange réciproque, chacun devant goûter à la part envoyée par l'autre[71]. Les grands os à moelle restent, comme la partie dorsale, dans la famille où ils sont consommées par les enfants en priorité. Enfin, une petite quantité de viande bouillie est transformée en viande séchée (*əkələs*) et conservée pour ceux qui sont absents. Ce geste constitue un *arid*, c'est-à-dire un geste qui anticipe le retour des absents dans le campement[72].

Ce second type de partage de la viande sacrificielle cuite renvoie aux réseaux de parenté cognatiques, à la notion de *sarhaw*[73] et à l'idéal communautaire,

[71]Cela fait souvent rire les enfants et adolescents chargés d'amener ces plats. Ils partent avec un récipient plein de viande pour revenir parfois avec le même récipient rempli de la viande offerte par le destinataire, comme s'il s'agissait d'une opération zéro.

[72]On sacrifie par ailleurs un animal au nom des membres de la famille qui résident très loin de la maison.

[73]En ce sens, ce type de distribution se rapproche de la distribution des *šizomiten*, petits-pains fabriqués avec du mil pilé cru mélangé à de l'eau et donnés par les femmes en aumône aux enfants du campement ou de l'entourage. Si ces aumônes sont destinées aux défunts désignés intérieurement par leurs prénoms au moment du don, ils participent également aux actes de générosité par l'intermédiaire desquels les femmes augmentent leur *sarhaw* et entretiennent leurs réseaux de solidarité collective. Une forgeronne l'annonce publiquement en prononçant à haute voix le nom de la femme dont il s'agit de faire au sens propre la renommée : « *bararan*, *bararan n təmandamt* », « enfants, enfants d'Unetelle », soulignant ainsi aussi le rôle de « mère » que chaque femme joue auprès des autres enfants du campement.

aux relations de « fraternité » que l'on établit avec les autres, que ce soient des pairs ou des protégés, car l'on donne également à goûter cette viande aux forgerons et aux descendants d'esclaves dont certains auront reçu des parts crues. Ceci montre par ailleurs que ces derniers ne représentent pas les protégés au sens restreint, mais les relations hiérarchiques entre les différents membres de la société au sens large. Le terme même de *təsənkit* indique que cette distribution a trait à la fois au *sarhaw* et à cet idéal communautaire, la version touarègue de la *umma*, qui est aussi imaginée comme une tente. En effet, ce terme dérive du verbe *ənkəy* signifiant « supporter, assumer une charge », d'où les termes d'*amankay* / *tamankayt* qui désignent à la fois les piliers centraux de la tente et les hommes et les femmes qui « supportent » la communauté. Envoyer les *šisənkiwen* de la fête du mouton aux uns et aux autres, c'est reconnaître la contribution que chacun apporte afin de maintenir l'édifice de la société. Le dérivé verbal *səsənkəy* connote l'idée de témoigner de sa considération envers une personne, en lui envoyant une part symbolique de nourriture, afin de raviver les liens. Enfin, la distribution des *šisənkiwen* à également pour but, dit-on, d'éviter l'envie négative (*attama*) suscitée lorsqu'une personne ne reçoit pas la part qui lui est due et se sent de ce fait exclue.

À travers l'opposition entre le cru et le cuit, la hiérarchie et l'égalité, la disjonction et la conjonction, le sacrifice de la *tafaskay* met en scène les deux pôles entre lesquels se forme le corps social, partagé par les femmes en référence desquelles se construisent les relations hiérarchiques et les solidarités. La fête du mouton rétablit l'image de ce corps dans son unicité. Elle représente la fête du pardon par excellence, celle qui instaure l'entente entre les différents membres de la société. Réitérant les principes fondamentaux de l'organisation sociale au-delà de l'alliance commémorative du sacrifice îbrahîmien, cette fête constitue également le moment idéal pour les rites de passage, ceux qui entament ou qui clôturent les rites de construction de la féminité ou de la masculinité (premier tressage de la chevelure de la fillette, cérémonies du voile pour les jeunes filles et les jeunes hommes).

Mode de cuisson et commensualité de la viande et des abats

En réinstaurant les mêmes principes fondamentaux basés sur la distinction et la complémentarité du masculin et du féminin, le sacrifice de la *tafaskay* incarne le corps social à l'échelle de la société, tandis que celui du septième jour renvoie au corps social à l'échelle de l'individu qui vient de naître. Dans les deux pratiques sacrificielles, ce sont les femmes qui tiennent les rôles prin-

cipaux : sur le plan du partage et de la distribution de l'aumône d'une part, sur le plan des préparations culinaires et de la commensualité d'autre part. Comme pour le sacrifice de la *tafaskay*, il importe que chacun des participants à la cérémonie goûte un morceau de viande provenant du sacrifice de naissance, les hommes partageant leurs parts avec les hommes qui sont présents ce jour là, et les femmes consommant les leurs avec les femmes venues des campements environnants. Même les génies ont leur part de ce sacrifice, car on leur abandonne non seulement le sang du sacrifice, mais on fait également brûler à cet effet de la graisse directement sur le feu qui est l'élément des entités de l'autre monde[74]. Mais la cérémonie de la nomination représente avant tout une célébration féminine de la naissance. Ceci transparaît non seulement dans le fait que les femmes occupent ce jour-là le devant de la scène par l'intermédiaire des rites qui réengendrent l'enfant, mais aussi dans le fait que ce sont surtout les femmes qui se rendent à la cérémonie, alors que ni l'oncle maternel, ni le père du nouveau-né n'invitaient jusqu'il y a peu d'autres hommes pour célébrer l'heureux événement.

Le caractère féminin de cette fête se traduit également dans le mode de cuisson de la viande sacrificielle. En effet, mise à part la graisse, toute la viande sacrificielle est cuite à l'eau salée. Or, par opposition à la cuisson au feu associé aux génies et au masculin, ce mode de cuisson est typiquement féminin dans le monde berbère (H. Zirari, 1999). Associé au sel, il représente un processus d'humanisation par l'intermédiaire des femmes. Mais ceci est vrai pour la cuisson de la viande en général chez les Inesleman, car celle-ci est toujours bouillie à l'eau, tandis que seuls les hommes font rôtir la viande sur le feu, ou la cuisent sur des braises enterrées dans le sable, lorsqu'ils se trouvent en voyage loin des campements. Il en est de même pour les abats (*isəkwa*). Si certains organes comme le foie[75] et le cœur, c'est-à-dire les organes reconnus comme sièges des âmes, sont très souvent rôtis dans d'autres sociétés musulmanes, ils sont bouillis chez les Touaregs de l'Azawagh[76]. Lors d'un abattage rituel

[74]Notons que c'est pour cette raison que l'on brûle probablement les cheveux du nouveau-né chez les Kel Ewey (S. Rasmussen, 1986), coupés le septième jour comme dans les autres groupes touaregs.

[75]En islam, le foie est considéré comme du sang coagulé.

[76]Il semble y avoir des différences d'un groupe touareg à l'autre, car C. Figueiredo-Biton (2001) remarque que le foie est rôti, jamais bouilli. Par ce processus de cuisson, le foie est associé au chaud et au sec, donc au masculin. Il est donné en priorité aux femmes enceintes et aux étrangers, c'est-à-dire aux personnes qui ont besoin de se régénérer par le « chaud ». Ces

ordinaire, comme au moment des sacrifices cultuels, le foie, le cœur, les poumons et une partie de la graisse de l'épiploon sont coupés en petits morceaux et cuits ensemble. Ce plat, nommé *ikərukərawan* après la cuisson, est préparé avant la viande et partagé par l'ensemble de la famille, y compris au moment de la *tafaskay*, ou offert aux hôtes dans le cadre des rituels d'hospitalité. En revanche, les abats et en particulier la panse sont exclusivement consommés par les femmes appartenant avant tout à la famille maternelle du nouveau-né[77]. Ce traitement spécifique de la panse semble récurrent dans le monde touareg. Chez les Kel Ferwan (D. Casajus, 1987) et les Kel Fadey (B. Worley, 1992), la panse est, comme chez les touaregs en général, associée au « ventre », c'est-à-dire à la parenté maternelle. Elle est généralement l'objet d'une lutte ritualisée, sur le mode de la plaisanterie, entre les hommes et les femmes de la parenté maternelle[78]. La mainmise des femmes sur les abats, et en particulier sur la panse, marque dans ce contexte le pouvoir de procréation des sœurs grâce auquel les frères ont des neveux et des nièces qui perpétuent la lignée maternelle (le « ventre »)[79]. Par ailleurs, le terme *tagazawt* appartient au même champ sémantique que le terme féminin *tegazay* désignant indifféremment le neveu ou la nièce (D. Casajus, 1987). Suivant une logique similaire, mais exprimée diffé-

divergences interdisent pour le moment toute généralisation à ce sujet. En revanche, il est intéressant de remarquer qu'il est interdit au Maroc de rôtir le foie et le cœur provenant du sacrifice du septième jour. H. Zirari (*op. cit.*) interprète ce fait comme une marque féminine de la naissance. Il se retrouve également dans les sacrifices offerts au moment du mariage et de la circoncision.

[77]La majorité des invitées n'arrive qu'après la consommation des abats.

[78]Chez les Touaregs de l'Adagh, la panse est toujours donnée aux hommes, tandis que les femmes consomment la partie dorsale de l'animal. C. Figueiredo-Biton (2001) remarque à propos de ce partage que l'on donne aux femmes l'élément qui correspond à la parenté paternelle et aux hommes la partie qui représente la parenté maternelle. Mais elle ne précise pas si la panse reçoit un traitement spécifique au moment de la nomination. Selon cette même logique du partage, selon laquelle les femmes reçoivent du masculin et les hommes du féminin, la poitrine et le cœur sont consommés par les hommes et le foie par les femmes en priorité.

[79]En considérant exclusivement ce rite du point de vue d'un nouveau-né mâle, D. Casajus (1987) interprète cet épisode différemment en disant que cette lutte pose la question de savoir si l'enfant va quitter un jour la tente comme son oncle maternel, où s'il va rester dans la tente où il est né. Mais comme les viscères tombent souvent par terre, la question reste finalement sans réponse. Il semblerait qu'il faut entendre cette question au sens figuré, c'est-à-dire que le rituel demande en fait si le nouveau-né épousera sa cousine croisée matrilatérale (mariage préférentiel) afin de reconduire la relation frère-sœur.

remment, les enfants de la sœur renforcent et transmettent chez les Inesleman de l'Azawagh le « dos » de la mère (*ara*) qui a engendré l'enfant[80].

Le motif de la compétition est également présent parmi les femmes qui viennent célébrer la naissance. La majorité des invitées afflue vers la fin de la matinée, au moment de la préparation de la viande sacrificielle. Comme on l'a vu dans le chapitre 2, chacune apporte sa propre nourriture, le moment de commensualité proprement dite se limitant au partage de la viande du « nom » à titre symbolique. Si les femmes accueillent ainsi le nouveau-né dans la communauté, elles restent en même temps sur le quant-à-soi. En effet, l'arrivée d'un enfant qui scelle l'alliance, dont on a vu qu'elle définit et redéfinit sans cesse les contours et les positions du groupe, est signe de mobilité sociale à laquelle les femmes font aussitôt contre-poids. Si la compétition reste contenue dans l'attitude des femmes de l'Azawagh, qui l'affichent en apportant leurs nattes, leurs nourritures et, autrefois, leurs esclaves, puis en adoptant l'attitude hiératique des femmes en situation de représentation, elle est parfois ouvertement exprimée, voire ritualisée sur le mode des relations à plaisanterie dans d'autres groupes touaregs. Dans la région d'In Gall, par exemple, les femmes mesurent l'envergure de leurs corps avec leurs voiles de tête d'indigo, taquinent les femmes jugées pas assez grosses ou celles qui ont « fondu » d'une cérémonie de nomination à une autre. Lors du repas qui intègre la viande du sacrifice, la femme la plus grosse dépose l'os à moelle devant la femme la plus maigre et la provoque ainsi dans son honneur. Elle peut également aller jusqu'à l'humilier publiquement en lui servant une part du repas sur la semelle d'une de ses sandales à l'envers[81]. Chez les Kel Fadey (B. Worley, 1992), les femmes, y compris les femmes d'un certain âge, organisent de véritables luttes rituali-

[80] On pourrait penser que l'abandon de cette lutte autour des viscères chez les Inesleman va de pair avec le déclin de l'importance du « dos » maternel. Ceci est partiellement vrai, mais il faut rester prudent, car ce n'est pas seulement cette lutte, mais toutes les manifestations festives sur le mode de la plaisanterie, ainsi que les danses, les musiques anciennes et les poésies qui sont actuellement en train de disparaître. L'une des raisons principalement invoquées pour expliquer cette disparition réside dans le fait que « les gens sont tristes », qu'« ils n'ont plus la tête à ça ». Depuis qu'ils ont perdu leurs biens, leurs animaux, leurs terres, leurs droits, leurs pouvoirs etc., beaucoup de Touaregs ont adopté une attitude résignée et n'ont plus le goût aux réjouissances.

[81] Ces données proviennent d'une enquête rapide que nous avons mené dans la région d'In Gall en février-mars 2001. La sandale est un objet symboliquement lié au mariage (M. Gast, 1979). Ainsi, en servant de la nourriture sur une sandale à l'envers, la femme rappelle qu'une femme maigre ne saura être une bonne épouse.

sées et essayent de se déstabiliser publiquement. Ces compétitions féminines s'organisent autour de l'enjeu du poids social et symbolique du groupe dont le corps féminin est la mesure.

L'ensemble des analyses des rites et pratiques sacrificiels du septième jour montre que le rituel de nomination est largement dominé par les femmes, qui rappellent ainsi la place prééminente qu'elles occupent sur le plan de la procréation et de la question des origines. Le rite du tatouage du front du nouveau-né qui clôture la cérémonie en est également une remarquable illustration.

5.2.6 Le tatouage du front et la naissance cosmique du nouveau-né

Le rite d'*abbadilum* a lieu en fin d'après-midi, vers 16 / 17 heures. C'est le seul qui soit exécuté en public, c'est-à-dire en présence des invitées féminines, les hommes étant là encore écartés des événements. Celles qui résident loin du campement n'attendent cependant pas toujours la fin de la séance avant de se remettre sur le chemin du retour.

La marque du père

D'après les femmes touarègues elles-mêmes, le sens de ce rite est de différencier les enfants légitimes de ceux qui sont nés hors mariage. Comme nous l'avons dit dans le chapitre 2, le double triangle en forme de sablier, appliqué à l'aide d'une peinture faite d'un mélange d'antimoine et de moelle provenant de la patte antérieure droite, est censé rester gravé sur l'os du front au-delà de la mort comme signe d'une naissance légitime. À l'inverse, l'absence de ce signe chez l'enfant né hors mariage qui n'a pas droit aux rites du septième jour, le stigmatise à jamais comme un enfant sans père. Dans cette perspective, le dessin peut être assimilé à une « marque du père », comme le suggère aussi l'idée selon laquelle le terme *abbadilum* signifierait en langue touarègue « le père est passé par-là » (*abba d ilum*). Cependant, les femmes qui maîtrisent bien la langue arabe lui attribuent une autre étymologie, plus vraisemblable, selon laquelle ce terme dériverait du verbe arabe *bədələn* qui veut dire « remplacer ». En effet, l'origine de ce dessin est attribuée à Fatima, la fille du Prophète, qui l'aurait appliqué sur le front de ses enfants, en remplaçant la coutume pré-islamique qui consistait à enduire le crâne du nouveau-né avec le sang de l'animal sacrifié à l'occasion de la *ᶜaqîqa*. D'après J. Morgenstern (1966), ce rite était censé protéger l'enfant des mauvais esprits à qui l'on offrait la chevelure du nouveau-né et le sang du sacrifice. Avec l'avènement de l'islam qui interdit de consacrer le sang à une puissance autre que Dieu, l'onction

Figure 5.19 : Invitée à la cérémonie de nomination, Teggart, décembre 1997. On remarquera que le nouveau-né garçon figurant sur la droite de la figure 5.22 illustrant le tatouage du front, a reçu un maquillage similaire à celui que porte cette femme, fait de points appliqués sur les deux axes qui relient le front et le nez, puis les deux joues. Ce maquillage illustre encore une fois la féminisation du garçon.

Le tatouage du front du nouveau-né

Figure 5.20 : Préparation du henné et de la peinture.

Figure 5.21 : La forgeronne brise l'os à moelle avec l'aide d'un pilon de mortier.

Figure 5.22 : Le tatouage du front du nouveau-né. Teggart, décembre 1997 (gauche) et Tchintabaraden, septembre 1997. La bouche du nouveau-né est enduite avec la peinture noire, afin de prévenir les maux de bouche, tandis que le henné appliqué dans la paume et dans d'autres endroits creux du corps, prévient les maladies chaudes. La forgeronne s'applique le reste de henné sur ses orteils pour bénéficier de l'*alḥurma*.

de sang fut également proscrite. Cependant, on peut encore observer ce geste dans plusieurs sociétés du Maghreb et du Moyen-Orient (F. Aubaile-Sallenave, 1999). Parfois, le sang est remplacé par du safran qui en est le substitut végétal (F. Aubaile-Sallenave, 1992). Dans cette perspective, l'étymologie touarègue du terme est intéressante, car l'interdiction de l'usage du sang sacrificiel participe de la « biologisation » de la parenté en islam, en abolissant également des liens de parenté électifs, tels que l'adoption ou les pactes de fraternité pratiqués en Arabie ancienne, pour ne reconnaître comme légitime que la filiation paternelle (E. Conte, 1991 ; 1994a). Le premier sens de ce rite est par conséquent celui de placer l'enfant dans la lignée des ancêtres dont il transmettra l'*alḥurma*, l'honneur inaltérable des origines, tout en perpétuant leur renommée. « Le *sarhaw* de cet enfant est né avec le henné de son front » (*barar di sarhaw dər d-ihu wan ənəla n tekannart*), dit-on chez les Inesleman pour dire qu'une personne jouit d'un grand prestige. La moelle du sacrifice qui consti-

tue la peinture est explicitement censée contenir l'*alḥurma* des parents, car la victime qui représente l'enfant en est chargée comme le nouveau-né lui-même. Cette représentation étaye l'hypothèse selon laquelle la moelle renvoie à la semence qui transmet le sang des ancêtres. Enfin, les femmes expliquent également que ce dessin a pour objectif de fermer les deux moitiés gauche et droite du crâne encore ouvertes à la naissance, comme le montre l'ouverture de la fontanelle. Cette dernière représentation indique une autre piste d'analyse de ce rite qui semble être spécifique aux Touaregs de l'Azawagh. En effet, s'il s'agit de la reconnaissance de la paternité, il reste à expliquer pourquoi ce sont les femmes qui la marquent sous la forme d'un sablier, et pourquoi elle va de pair avec une fermeture des moitiés gauche et droite du crâne.

Le symbole d'une conjonction du féminin et du masculin

En l'état actuel des connaissances sur les rites de naissance, on ne trouve pas trace de ce type de dessin fait sur le front du nouveau-né ailleurs en pays touareg[82]. Néanmoins, nous avons appris lors d'un séjour dans la région d'In Gall en décembre 2000 que les Isawaghan, producteurs de dattes et de sel dans les oasis d'In Gall et de Teggida n Tesumt, appliqueraient ce même dessin sur le front de leurs enfants le septième jour après la naissance. Au cours de deux entretiens menés auprès de deux vieilles femmes Isawaghan[83], nous n'avons cependant pas pu apprendre davantage sur le sens de ce rite qui ne semble pas, du moins pas explicitement, être en rapport avec une reconnaissance de la paternité. Il est appliqué avec de l'ocre rouge et de la suie provenant de la marmite et porte le nom *tasɣam*yo qui désigne une « cicatrice » en *təsawaq*, le dialecte des Isawaghan représentant une forme ancienne de la langue songhay septentrionale[84].

[82]Cependant, une étude systématique permettrait sans doute de trouver des éléments rituels qui n'ont jamais pu témoigner de leur existence.

[83]À l'époque, nous étions engagée dans une mission professionnelle qui ne nous a pas permis de mener d'autres recherches dans cette région.

[84]Les Isawaghan sont sédentaires et parlent, comme d'autres populations d'oasis sahariennes (Tabeleba, par exemple, D. Champault, 1969) une langue songhay fortement influencée par la langue berbère. Or, rappelons que d'après la tradition orale, les Ayttawari-Ibarkorayan sont passés par ces régions proches de l'Aïr où ils auraient vécus en compagnie de populations sédentaires noires. L'existence de ce même rite dans les deux groupes semblent étayer l'hypothèse d'un lien ancien entre les Inesleman de l'Azawagh et les Isawaghan, liens qui étaient encore très vivants dans les années 70, quand les Inesleman pratiquaient la trans-

Aussi bien la forme du dessin, que les substances utilisées — antimoine noire, moelle blanche, henné rouge — et l'intégration de ce rite dans l'ensemble du rituel du septième jour nous permettent de dégager plusieurs hypothèses concernant sa signification. Celle-ci ne saurait être livrée par le discours, car nous sommes justement ici dans le domaine de la représentation qui se situe au-delà du langage. Autrement dit, si les femmes n'en disent pas plus sur ce dessin, celui-ci n'en signifie pas moins. L'acte de souder la moitié gauche et la moitié droite du crâne signale qu'il réalise une conjonction du féminin (gauche) et du masculin (droite) qui marque l'aboutissement de la naissance de l'enfant mise en scène par l'intermédiaire des rites féminins décrits dans la première partie de ce chapitre et associée à la « mise à mort » mimée par l'intermédiaire du sacrifice. En ce sens, il ne représente pas simplement une reconnaissance de la paternité légitime, mais une reconnaissance de la filiation paternelle *après* avoir reconnu également l'enfant comme un membre à part entière de la parenté maternelle au moyen de l'alliance instaurée avec le monde surnaturel. Autrement dit, ce rite dit que l'enfant est né d'une conjonction du féminin et du masculin au sens global de ces termes, sans réduire ceux-ci aux figures de la mère et du père. Par ailleurs, le fait que la patte antérieure de droite d'où provient la moelle utilisée n'est pas systématiquement attribuée aux paternels, mais parfois aussi aux maternels, montre qu'elle ne représente pas forcement la semence paternelle, mais plutôt une force vitale tout court, associée aux forces masculines de l'altérité (alliés et / ou génies)[85]. De ce fait, il nous semble que la signification de ce rite réside sur un plan plus abstrait, en rapport avec les interrogations fondamentales sur la vie et la mort. Du reste, nous avons vu que la notion de « bâtard » (*anibaw*) renvoie, au-delà de la problématique de la reconnaissance de la paternité, au concept de la personne humaine, qui doit recevoir, pour être complète, des apports maternels et paternels, ainsi que des

humance de l'hivernage dans ces régions situées au nord de la vallée de l'Azawagh. Rappelons également que la *tətsərret* partage un certain nombre de termes avec la *təsawaq*.

[85]D'après les vieilles femmes Isawaghan interrogées, ce dessin ne serait pas en rapport avec la reconnaissance de la filiation paternelle. Notons également que l'omoplate, rattachée aux pattes antérieures, est utilisée par les femmes touarègues à des fins divinatoires (C. Figueiredo-Biton, 2001). Chez les Kel Adagh, les omoplates reviennent toujours aux femmes. Elles sont associées au souffle qui produit le lait. Chez les Kabyles (H. Sidi Maamar, 1998, cité par C. Figueiredo-Biton), l'épaule droite du sacrifice de l'Ayd est donnée à la sœur du sacrifiant. Dans cette perspective, l'on peut se demander ici si les femmes Inesleman ne se réapproprie pas symboliquement la patte antérieure droite par l'intermédiaire du rite d'*abbadilum*.

parts d'identités multiples provenant des siens et des autres, des forces émanant de Dieu et des génies. L'enfant illégitime, qui n'est qu'un enfant de femme, le fruit d'un seul sexe, est la négation des valeurs symboliques et sociales qui se fondent, par l'intermédiaire de l'opposition complémentaire entre le féminin et le masculin, sur une dialectique entre l'*alter* et l'*ego*. L'*anibaw* remet en cause le principe de l'équilibre qui est aussi celui du cosmos, espace-temps double et inversé, organisé selon deux axes, vertical et horizontal (cf. chapitre 3.1), auxquels renvoient les notions d'*alḥurma* et de *sarhaw* qui sont en jeu dans ce dessin. La première définit le temps généalogique ininterrompu depuis les origines, tandis que l'autre correspond à l'extension des réseaux dans l'espace présent. Or, l'avènement d'un « bâtard » vient rompre ces chaînes et menace la reproduction de la société.

L'enfant créé à l'image du cosmos

La peinture utilisée est obtenue par mélange d'une substance blanche, la moelle, associée à la semence, à la pureté mais aussi à la mort, et d'une matière noire, l'antimoine, associée aux forces obscures, mais aussi à la vie[86]. Comme les os, la première est du domaine du sec, du chaud et du masculin, tandis que le noir est associé à l'humide, au froid et au féminin. Le blanc est encore la couleur du ciel, du paradis et du lait, tandis que le noir est aussi la couleur de l'eau et de l'utérus, espace sombre qui fait écho à l'ombre et au monde souterrain (génies)[87]. Comme la vie associée à la mort, l'alliance des deux est nécessaire pour générer la vie, qui elle-même contient inévitablement un terme pour permettre la création d'autres vies. Ce principe de base se retrouve à de nombreux niveaux. Nous l'avons vu à travers la mode vestimentaire combinant toujours, comme les tissus du premier bain qui fait naître le nouveau-né, le blanc au noir / indigo, de même que l'eau qui mélange des métaux précieux à des crottes d'animaux. Pareillement, il faut associer le sang / lait des ancêtres au sang / lait d'autres tribus et de catégories sociales diverses, pour assurer au corps à la fois solidité et souplesse, puis permettre à l'âme de développer

[86]Ces représentations sont récurrentes dans le monde berbère, comme le montre P. Vandenbroek (2000) dans son remarquable essai sur l'art du tissage des femmes berbères. Voir aussi l'article de C. Lacoste-Dujardin (1985-1986) consacré aux couleurs rouge, blanc et noir dans les contes kabyles.

[87]Rappelons aussi que les récipients en bois représentant la matrice sont noircis. Chez les Isawaghan, la couleur noire du dessin est obtenue par la suie du chaudron.

une juste faculté de sensation et de perception, afin d'être ni trop sensible, ni trop susceptible, mais ouvert aux mouvements de l'âme d'autrui.

Le henné rouge associé au sang féminin remplit, quant à lui, l'intérieur des deux triangles en miroir et/ou les interstices entre les traits. Parfois, il est également apposé sur la fontanelle. Cette substance protectrice accompagne tous les rites de passage, tous les temps charnières de l'existence considérés comme des ouvertures nécessaires mais dangereuses. Le sang est le fluide vital par excellence, porteur de l'âme responsable des mouvements et des émotions. Il est la substance médiatrice par laquelle passe la vie et la mort, il est tantôt consacré à Dieu, tantôt aux génies. Le sang est à l'image de la femme, partagée entre les frères et les époux[88], mère des fils / filles et des neveux / nièces, le théâtre de la conjonction / disjonction avec l'altérité. Associé au blanc et au noir, il représente l'aspect dynamique généré par la dialectique incessante des conjonctions / disjonctions et renvoie à la notion d'« entre-deux » dans la cosmogonie touarègue. Comme l'a montré H. Claudot-Hawad (1996 ; chapitre 4.1.), cet espace porte des noms féminins et est aussi conçu comme la matrice originelle, « d'où nous venons et vers où nous allons ».

Derrière le leitmotiv de la naissance légitime, c'est-à-dire de l'émergence d'une nouvelle vie née d'une conjonction réussie des contraires, le dessin du sablier incarne en fait l'image du cosmos en équilibre, de l'univers double en mouvement. En disant que ce dessin persiste au-delà de la mort, les femmes font allusion à la résurrection et au cycle vie-mort-régénération, thème qui est également présent dans le traitement de la patte antérieure droite du sacrifice de la *tafasakay*. En effet, chaque année, les femmes détachent le tendon provenant de cette patte et le suspendent à leurs amulettes où il opère comme une promesse de vie pour l'année à venir. Le sacrifice de la *tafasakay* a également une fonction psychopompe, car c'est lui qui transporte l'âme de la personne au Paradis. Pour cette raison, l'on fait souvent monter les petits enfants sur le dos de l'animal avant de le sacrifier. Les quatre os à moelle inférieurs (*šindufen*) des animaux mis à mort à cette occasion sont soigneusement cachés par la mère de famille sous le vélum de la tente jusqu'au nouvel an du calendrier lunaire hégirien, l'*ašura*, qui a lieu le dixième jour du mois *moḥarram*. Les Touaregs de l'Azawagh nomment ce mois, ainsi que le jour de l'an, par le terme *šindufen* en

[88] On peut dire de même que l'homme est partagé entre les sœurs et les épouses.

Figure 5.23 : Os à moelle (*aduf*) de la patte droite antérieure du sacrifice de nomination. L'argent déposé sur le mil récompense la forgeronne qui exécute le dessin, Tchintabaraden, septembre 1997.

Figure 5.24 : Préparation des *idufan* provenant du sacrifice de la *tafaskay*, Teggart, février 1998.

référence à ces os à moelle[89]. Ce jour-là, qui n'est pas marqué par une fête collective, il faut accomplir dix choses considérées comme des « bonnes actions » (*imərked*) : pratiquer le jeûne, se laver le matin, se parfumer, se couper les ongles, rendre visite à un savant, rendre visite aux parents, bénir un orphelin, distribuer l'aumône et briser les os à moelle de la *tafaskay*. Le soir, on prépare un repas copieux, contenant si possible de la viande fraîche, qui présage que l'on ait à manger toute l'année.

Si certains de ces actes, comme la pratique du jeûne et de l'aumône, sont d'origine islamique, l'ensemble représente avant tout un rituel de purification physique et psychique destiné à renouveler la personne. L'acte de briser les os crus du sacrifice est résolument contraire à l'islam qui recommande de garder les os intacts[90]. En fait, ce rite est d'origine berbère et fait référence au nouvel an *ynnayr* qui coïncide avec le solstice d'hiver dans le calendrier solaire[91]. Il semble donc qu'un rite cosmique pré-islamique a été réintégré ici dans le cadre

[89]Selon J. Drouin (2000 : 122), ce nom « (...) évoque la moelle rouge des os des animaux, visible quand on les brise, à l'époque où le bétail souffre du manque d'eau. »

[90]Il en est de même de la carcasse du sacrifice du septième jour dont la colonne vertébrale est coupée en deux.

[91]Certains hommes qui connaissent bien les traditions berbères font explicitement référence au nouvel an berbère pour expliquer ce rite et marquer le fait qu'il n'est pas d'origine islamique, sans y voir cependant aucun inconvénient, car la « tradition » est aussi sacrée que la religion.

d'un rite a-cosmique islamique[92]. Dans de nombreuses sociétés berbères, l'on garde les quatre os à moelle du mouton de l'Ayd, afin de les consommer durant la Nuit de l'An dans le cadre d'un repas nommé *ibyuyn* (N. El Alaoui, 2001). Chez les Idaw Martini de l'Anti-Atlas marocain, une partie de ce repas sans sel est offert par des femmes appartenant à une lignée de *šurffa*, détentrices de la force fécondante bénéfique, aux génies, avant qu'il ne soit consommé par les humains. L'offrande se déroule sur une terrasse et les femmes stériles, ou cherchant à se marier, accompagnent les femmes *šurffa* et prononcent à cette occasion des vœux secrets[93]. Durant cette nuit, on allume un feu qui ne doit pas s'éteindre, tandis que personne ne doit s'endormir de crainte de faire basculer le monde dans le néant. N. El Alaoui interprète ce rituel comme un rituel solsticial qui doit encourager le Soleil (feu), alors au plus bas de sa course, afin de garantir l'équilibre du cosmos. Il garantit la nourriture pour l'année à venir, régénère l'espace vital et renoue le lien entre les villageois et le sacré des origines. Les pieds du mouton, conservés par dessication, symbolisent le passé qu'il s'agit d'abolir en réponse au besoin d'anéantissement et de régénération du cosmos. Ce thème s'exprime également par une série de représentations cosmogoniques imaginant le monde porté en équilibre instable sur la corne d'un bovin mâle. La nuit de l'an, le taureau déplace le monde d'une corne à l'autre, opération délicate qui fait trembler la terre, précisément, quand le soleil inverse son cour. Durant la Nuit de l'An qui décide de la destinée des hommes, on peut également entendre le monde trembler[94].

[92]Les nombreux glissements, interférences et transpositions de sens entre les rites liés au calendrier solaire agraire et le calendrier lunaire hégirien sont entre autres l'objet du livre de N. El Alaoui (2001), *Le soleil, la lune et la fiancée végétale*, basé sur une ethnographie des Idaw Martini du Maroc. En revanche, l'*ašura* renvoie dans ce groupe non pas au solstice d'hiver, mais au solstice d'été.

[93]N. El Alaoui (*op. cit.*) remarque qu'elles attendent en silence la réponse sous la forme d'un bruit (aboiement, chute d'une pierre etc.). Ce rite constitue un oracle toujours réalisé en altitude (terrasse, sommet d'une montagne) et est très proche de la divination *assənəm* chez les Touaregs.

[94]Cette mythologie est très ancienne dans le monde méditerranéen et doit être rapprochée des mythes de la déesse égyptienne Hathor représentée sous la forme d'une vache portant un disque solaire entre ses cornes. Elle existe également chez les Touaregs (H. Claudot-Hawad, 1994 ; Hawad, 1989). Les sacrifices de taureaux ou de vaches doivent eux aussi être rapprochés des sacrifices de bovins pratiqués dans le monde berbère à l'occasion des rites liés à la terre et à la femme afin d'assurer la fertilité et le renouveau. Ce cadre de référence plus vaste éclaire par ailleurs autrement encore le sacrifice *taɣtəst* pratiqué à l'occasion du mariage. Par ailleurs, il est intéressant de remarquer que le rituel de transgression des *kəl ilagatan*

Chez les Touaregs, il s'agit non pas de consommer les os du sacrifice, mais simplement de les briser en les laissant à l'état cru, afin de libérer la moelle-semence chargée d'une force procréatrice associée aux puissances de l'autre monde qui sont ici destinataires de l'offrande non consommée par les humains[95]. Dans cette perspective, nous formulons l'hypothèse selon laquelle l'acte de briser l'os à moelle provenant de la patte antérieure droite dans le cadre du rite d'*abbadilum* fait référence au rite du nouvel an et participe d'une efficacité symbolique qui dépasse le cadre d'une simple reconnaissance de la paternité[96]. Celle-ci ne représente en fin de compte qu'un niveau de signification, le plus conforme au cadre de référence islamique énoncé dans le discours. Par ce geste de libérer la moelle, afin de dessiner l'image du sablier sur le front de l'enfant, les femmes procèdent à une véritable naissance cosmique du nouveau-né, créé à l'image de la création du monde à partir d'une conjonction harmonieuse des contraires. Elles lient ainsi l'enfant au sacré des origines et l'inscrivent dans le cycle incessant de la régénération. Elles appliquent le dessin précisément sur le front de l'enfant, c'est-à-dire sur la partie qui fait la jonction des deux moitiés masculine et féminine du crâne. Le front représente le miroir de l'âme dans son intégrité et le point où se lit la destinée.

Signe de la naissance et symbole de l'univers

À ce stade de notre analyse du rite d'*abbadilum*, il convient d'intégrer la signification du double triangle en miroir dans un cadre culturel plus large. En effet, ce symbole omniprésent dans l'artisanat touareg (cf. figure 5.25, page 490), est aussi très fréquent dans le monde berbère, ainsi que dans le monde méditerranéen ancien. Nous l'avons également retrouvé dans une enluminure d'un Coran (reproduction au début de la thèse) datant probablement

se rapproche en de nombreux points des mascarades pratiquées au moment de l'*ašura* qui intègre dans le monde berbère divers rituels du solstice d'été. Cette mascarade se retrouve également dans la fête encore très vivace du Biannu célébrée pendant le mois d'*ašura* dans la ville d'Agadez. Dans le cadre des rites solsticiaux, elle a pour objectif de recréer le chaos, afin de sauver l'équilibre menacé du cosmos (N. El Alaoui, 2001). Or, comme le soleil, lors d'un mariage et plus précisément au moment du rituel de « séparation », l'épouse qui incarne l'origine du groupe change de place, afin de constituer une nouvelle tente, image du cosmos. Il y a là un champ d'analyse très riche qu'il reste entièrement à explorer.

[95]Ils sont parfois récupérés et sucés par les petits enfants dont on a vu qu'ils sont vus comme des être proches du monde surnaturel.

[96]Notons que dans certaines communautés berbères, la première coupe de cheveux du bébé a lieu au moment de la fête du Nouvel An.

du XVIII^e siècle, considéré comme ayant appartenu à Moukhamad al-Busarî des Ayttawari Seslem. P. Vandebroek (2000) l'identifie dans l'art du tissage comme le « signe de la naissance » :

> « Dans le tissage abstrait, le double triangle en forme de sablier, dont deux parties sont parfois séparées par une ligne passant par leur point de contact[97], est un motif important. Le triangle « réfléchissant », qui évoque la « division cellulaire », est notamment la base de l'iconographie des kilims anatoliens, où il donne lieu à des combinaisons diverses et complexes. Le motif des deux triangles en miroir, reliés par une barre, est vieux de 8000 ou 9000 ans. Il apparaît déjà dans les peintures murales de Catal Hüyük, où il remplit un losange entre les jambes de figures féminines. Celles-ci sont conçues en miroir, leurs jambes formant de grands losanges, dans lesquels s'inscrit le motif de la naissance. Les triangles reliés semblent être un diagramme du « devenir » ou de la « formation » (du fœtus). (...)

Le motif *tafenzart* (tête de bœuf), également appelé *tiseghnas* (fibules), est constitué de deux triangles, disposés tête-à-tête, comme dans un sablier. Le nom identifie le motif comme étant un *boukranion* ou tête de bœuf, qui était, depuis la protohistoire méditerranéenne, un symbole de fécondité et de protection. Il ne faut pas le confondre avec la tête de taureau de la mythologie indo-européenne, qui était un emblème viril. Dans le Sud tunisien, le motif est appelé *ka'ba*, mot qui évoque une clôture impénétrable. Pas étonnant que ce motif soit également baptisé *taneslit*, « principe, origine » (p. 194). »

P. Vandenbroek rappelle également que le même motif représente dans l'Antiquité le papillon, métaphore de l'âme qui naît du taureau. Dans la culture de Cucuteni, on le retrouve également en association avec la tête de bœuf, par ailleurs symbole de l'utérus (comme dans le hiéroglyphe égyptien), dans la représentation de la déesse dont le corps épouse la forme d'un sablier. De nombreuses poteries du néolithique représentent également des figures féminines sous la forme de « sabliers anthropomorphisés ». Enfin, dans la confrérie des Gnawa (V. Pâques, 1992), le sablier est un symbole de l'univers double, « né d'un mouvement ascendant et descendant, qui aboutit à la formation d'un cône ou pyramide à sept strates (les sept mondes) et d'un cône des sept cieux. Pour se représenter l'ensemble, fût-ce de façon simpliste, pensons à deux cônes superposés, pointe contre pointe. Une spirale est le « signe » de l'énergie qui

[97] C'est le cas des sabliers représentés sur le coussin dans la figure 5.25.

Tabatière ancienne (origine inconnue ; probablement Ahaggar, Algérie)

Détail d'un sac à thé (Ahggar, Algérie)

Détail d'un coussin (région du Gourma, Mali)

Figure 5.25 : Le motif du sablier dans l'artisanat touareg (collection personnelle).

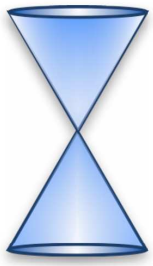


Figure 5.26 : Symbole de l'univers double en mouvement.

déferle à travers le sablier cosmique » (P. Vandenbroek, d'après V. Pâques, 2000 : 195).

Cette dernière description de l'univers double en mouvement présente des similitudes fortes avec l'image du cosmos chez les Touaregs, présenté également comme un univers double animé d'un mouvement en spirale (H. Claudot-Hawad, 1994). Dans cette perspective, l'on peut formuler l'hypothèse selon laquelle la représentation bi-dimensionnelle du sablier est la stylisation d'un modèle cognitif en trois dimensions, comme dans la figure de la page précédente[98]. Ce procédé se retrouve par ailleurs dans d'autres sociétés, comme chez les Indiens Lakota (R. Goodman, 1990) où le sablier représente le mariage entre le ciel et la terre, associé à une pensée religieuse dans laquelle le bison incarne la force solaire. La représentation en trois dimensions est constituée dans cette société par le tipi qui trouve son correspondant invisible et inversé dans le ciel.

Au-delà du langage, le rite d'*abbadilum* semble de nouveau souligner avec force la prééminence des femmes dans le processus de la procréation, car elles-seules détiennent chez les Touaregs le secret de la conjonction des contraires aboutissant à l'émergence d'une nouvelle vie. Le sens subtil de ce rite nous montre également les limites de nos analyses des rites de naissance et pra-

[98]En dehors des milieux où le savoir ésotérique fait l'objet d'un enseignement théorique, ce modèle est intériorisé sur le mode inconscient. P. Vandenbroek présente un essai passionnant sur le système iconographique de l'art géométrique berbère qu'il qualifie d'« art matrixiel ». En résumant d'une manière très schématique, l'auteur se base sur la notion de *matrix* comme un espace-frontière entre le Moi et le non-Moi où l'autre n'est ni exclu, ni assimilé. L'art abstrait des femmes (berbères, entre autres) part de cette expérience intérieure, du « point de contact du Moi avec l'autre » : « Ici réside la profonde différence avec les arts masculins figuratifs et abstraits. L'abstraction masculine part de l'observation du monde qu'elle veut « abstraire » de son apparence contingente ; l'abstraction dans l'art des femmes berbères n'a pas besoin de ce détour » (p. 274).

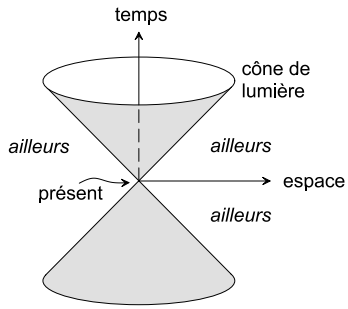


Figure 5.27 : Diagramme de Minkowski.

tiques sacrificielles, car ces rites participent d'une cosmogonie complexe très peu étudiée jusqu'ici. Il nous montre également que la naissance pose la question fondamentale des origines auxquelles les femmes sont directement liées. Nous touchons vraisemblablement là aussi à des invariants d'ordre cognitif, dont F. Héritier a montré que la distinction entre le masculin et le féminin représente la figure primordiale. C'est la raison pour laquelle les religions monothéistes, telle que l'islam, qui se fondent sur la représentation d'une figure divine masculine unique, ne sauraient en définitive apporter une réponse satisfaisante à la question des origines et de l'altérité, car elle est incompatible avec une indéniable réalité biologique : ce sont les femmes qui enfantent et produisent de surcroît des enfants de l'autre sexe.

*

La question des origines est aussi une question sur le *Cronos*, sur le déroulement du temps dans l'espace et de la succession des générations renouvelées à chaque naissance. L'enfant est un maillon dans cette chaîne des générations, héritier du passé et porteur du futur. L'avènement d'un nouvel être fait irruption dans un monde dont il faut assurer la continuité en réussissant les passages quand le temps marque un arrêt. Qu'il nous soit permis, en guise de conclusion de cette partie, de faire une petite digression. En réfléchissant sur le sens du rite d'*abbadilum*, nous nous sommes rendue compte que l'image du cône en miroir comme symbole de l'univers double présentait une similitude étonnante avec le diagramme de Minkowski (appelé aussi « cône de lumière »), utilisé dans le cadre de la théorie physique de la relativité, et qui représente les lieux de l'espace-temps où des liens de causalité sont possibles avec un événement considéré (association d'un lieu et d'un temps, située à l'intersection des deux cônes). L'intérieur du cône du bas correspond, dans le passé, à l'ensemble des événements pouvant avoir eu une influence sur l'événement de référence.

L'intérieur du cône supérieur représente, quant à lui, le domaine d'influence possible, dans le futur, de l'événement de référence. L'extérieur des deux cônes, appelé « ailleurs », représente l'ensemble des événements ne pouvant avoir aucun lien de causalité avec l'événement en question. Le propos ici n'est pas d'associer la physique contemporaine à la pensée des Touaregs, mais plutôt de se demander pourquoi deux représentations liées aux mêmes interrogations fondamentales relatives à nos origines (qui sommes-nous ? d'où venons-nous ? où allons-nous ?) s'appuient sur une représentation graphique si proche.

La question du devenir de la société touarègue se pose aujourd'hui d'une façon cruciale, car le monde dans lequel elle évolue l'expose depuis plus d'un siècle à des changements importants, souvent violents, qui ne lui ont guère laissé le temps de s'adapter sans lui faire perdre une partie de son identité. C'est cette question du changement, évoquée d'une manière éparse au fil des pages, que nous allons maintenant aborder.

5.3 Naître dans un monde en mutation : naissance et redéfinitions de soi et des autres[99]

Notre thèse peut avoir donné l'impression que nous sommes peu préoccupée par la question du changement au sein de la société touarègue. La nature de notre sujet et l'approche choisie pour le traiter ne rendent pas ces changements aisément visibles. En effet, nous avons privilégié une approche symbolique de la naissance, nous obligeant souvent à relier nos données à des traditions culturelles fort anciennes. Ensuite, la naissance représente l'un des temps forts où se jouent les principes fondamentaux de l'identité. Or, si l'on peut observer maints changements dans la vie quotidienne, dans des domaines très divers comme ceux de la mode vestimentaire, de la nourriture, de la hiérarchie sociale, du mode de vie passant peu à peu à la sédentarité etc., les pratiques et les rites qui entourent la naissance présentent encore une constance remarquable par rapport aux traditions. Les rites du septième jour sont encore le plus souvent pratiqués tels que nous les avons décrits. Mais, bien que le propre des rituels soit la répétition de schémas qui se situent justement hors du temps, ils sont eux aussi soumis à des mutations qui ne peuvent être saisies dans toutes leurs dimensions sans que l'on ait préalablement analysé le fonctionnement de la

[99] Ce titre fait référence à l'ouvrage collectif « Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes : définitions et redéfinitions de soi et des autres », sous la dir. d'H. Claudot-Hawad, 1996.

société « traditionnelle ». C'est cet aspect que nous aimerions approfondir dans la dernière partie de cette thèse.

5.3.1 Des rites qui dégénèrent ou se régénèrent ?

L'honneur qui change de valeur

Dans le discours des Inesleman concernant le changement des rites du septième jour, l'on peut souvent entendre que ceux-ci se banalisent. L'idée de cette banalisation revient d'une manière récurrente sous l'argument du plus grand nombre d'enfant qui naîtraient aujourd'hui, alors qu'autrefois, les naissances étaient rares. Le commentaire d'un vieux forgeron en témoigne :

> « La nomination jadis, ce sont les forgerons seulement qui les organisaient. Pour la nomination du premier-né de la sœur de l'imam, cinq personnes ont envoyé un mouton pour le sacrifice. Chacun voulait que ce soit le sien qui soit égorgé pour le nom. La responsabilité était dans la main des forgerons en ce temps-là. Mon père disait qu'on allait égorger tous les cinq. Mais les gens ont dit qu'un seul était suffisant. En ce temps, les enfants, c'était rare d'avoir des enfants. Ce n'est pas comme maintenant. »[100]

Dans ce commentaire, le forgeron fait allusion au fait qu'autrefois les nominations représentaient un événement important surtout dans les grandes familles, les *kəl iket*, auxquelles il était rattaché et aux sein desquelles il jouissait d'un certain pouvoir, comme tous les artisans qui secondaient les chefs dans leurs activités. Ces naissances rassemblaient un nombre important de femmes, toutes catégories sociales confondues, et de protégés (forgerons, affranchis et esclaves) qui cherchaient à bénéficier de l'*alḥurma* et du *sarhaw* du nouveau-né. En reconnaissance de ce capital d'honneur, les protégés pouvaient amener des moutons destinés au « sacrifice du nom »[101], marquant ainsi, dès

[100] Commentaire spontané de M., forgeron des Kel Eghlal aujourd'hui décédé (Abalak, mars 1999). La nomination en question remonte aux années 40.

[101] Ces animaux entrent dans la catégorie de biens donnés en qualité de l'*alḥurma* dont nous avons déjà parlé dans la section consacrée au sacrifice de la *tafaskay*. Nous ne savons pas si l'on a effectivement sacrifié l'un de ces moutons offerts par d'autres personnes que le père, mais ce n'est pas exclu. Dans le cadre de la *tafaskay* nous avons relevé un cas particulier où un chef de fédération égorgeait toujours un bélier envoyé chaque année par l'un de ses anciens serviteurs. Cette habitude remontait à un incident qui s'était produit au moment de la colonisation. Ce serviteur avait tué une personne, mais son maître refusa de dénoncer son protégé auprès des administrateurs. Lorsque ceux-ci se sont aperçus de l'affaire, ils l'ont

la naissance, le futur transfert des relations de protection sur la personne du nouveau-né. Autrefois, la naissance mobilisait le réseau d'influence des familles qui était proportionnel au rang statutaire qu'elles occupaient. En dehors des élites proches de l'imamat et des chefferies de fédération, la cérémonie de nomination était en revanche un événement plus discret, célébré essentiellement par les femmes des campements environnants. Aujourd'hui au contraire, n'importe quelle famille chercherait à rassembler un nombre important de personnes à l'occasion d'une naissance, comme si chaque enfant détenait honneur et prestige au même titre que les enfants issus des élites. « Aujourd'hui, on mange les graines d'*ejəbjan* de n'importe qui », disent les femmes, alors qu'autrefois, « elles cherchaient l'*alḥurma* et le *sarhaw* seulement auprès des gens de bonne naissance ». Elles accepteraient ceci pour « faire plaisir aux parents », mais aussi parce que personne n'oserait maintenant montrer à une autre qu'elle n'est pas importante, en refusant de se rendre à la fête. L'argument du nombre croissant d'enfants, même s'il renvoie à une réalité démographique, fait écho à ces fréquentations accrues des cérémonies de nomination qui deviennent à la fois un événement « banal », tout en prenant de l'importance pour un plus grand nombre d'individus.

Cette tendance traduit indéniablement l'individualisation de la société qui s'est atomisée depuis que les structures politiques et sociales se sont désagrégées. Elle exprime également une transformation des valeurs sur lesquelles se fondaient les hiérarchies sociales traditionnelles. Celles-ci sont en train de disparaître au profit d'autres hiérarchies qui ne sont plus définies en fonction du rang de naissance au sein d'un contexte social, politique et économique global, mais comme nous allons voir, en référence à d'autres critères. Le même phénomène s'observe dans les rites de passage féminins. Alors qu'autrefois les femmes faisaient un voyage de plusieurs jours afin de se rendre auprès d'une grande femme, pour que celle-ci tresse la chevelure de leurs fillettes ou remette le premier voile à leurs filles, une majorité d'entre elles se contente aujourd'hui de faire appel à une vieille parente proche (dans les deux sens du terme). Ceci n'est pas seulement dû au rétrécissement de l'espace social et au changement des valeurs relatives à l'honneur, mais relève parfois d'un choix délibéré. Ainsi nous avons par exemple entendu des femmes dire que le *sarhaw* d'Unetelle leur

destitué de sa fonction de chef de groupe. Pour se faire pardonner, le serviteur en question lui envoyait chaque année un très bel animal. Même après la mort du chef, il continua à faire de même pour l'épouse de ce dernier.

suffisait, qu'elles ne cherchaient pas à dépasser telle ou telle femme, car cela revient, en fait, à se reconnaître dans une position inférieure. On assiste du coup à une sorte d'inflation de femmes remarquables, n'importe quelle femme mûre pouvant à la limite jouer ce rôle. Par ailleurs, des femmes qui possèdent la qualité de *tamassarhayt* en référence à leurs origines et à leur réputations, se rendent aujourd'hui à des nominations ou à des mariages organisés par des familles qui auraient été autrefois considérées comme « indignes » de leur rang. Les hommes taquinent leurs sœurs et cousines à ce sujet, en leur demandant ce qu'elles vont chercher dans ces fêtes. Certains disent par exemple que si elles vont participer au mariage d'Unetelle, elles ont sans doute besoin de renouveler leur *alḥurma*, la comparant ainsi implicitement à une forgeronne. Il s'agit là, certes, de plaisanteries, mais celles-ci ne révèlent pas moins l'ébranlement des notions de prestige que les femmes n'ont plus les moyens d'entretenir, par l'intermédiaire d'actes de générosité, par exemple.

Les notions d'*alḥurma* et de *sarhaw* connaissent dans ce contexte une seconde naissance. Loin de disparaître ou de se vider simplement de leur contenu, elles changent de sens en servant non plus à réitérer les relations hiérarchiques entre les membres d'une même communauté, mais au contraire à les niveler. L'idéal communautaire n'est plus institué au moyen du partage de ces valeurs comme forces transmissibles, mais par l'intermédiaire de leur échange réciproque, reconnaissant du même coup tous les membres de la communauté comme des pairs. En partant d'un rituel et d'un système de valeurs traditionnel, qui, certes, s'individualisent et changent de sens, les femmes n'en créent pas moins de nouveaux liens sociaux. Grâce à leurs participations mutuelles aux cérémonies de l'une et de l'autre, elles ravivent des liens dont les ciments traditionnels se sont largement effrités[102].

De l'aumône à la réception

Chez les nomades, l'on peut également constater divers changements dans la composition des invités et du repas servi à l'occasion de la nomination. En milieu nomade, les femmes qui accueillent le septième jour l'enfant dans la communauté n'apportent plus leurs propres nourritures, car, dit-on, « contrairement à autrefois, elles viennent aujourd'hui pour manger ». On assiste ici à un changement radical sur le plan de la commensualité du sacrifice.

[102]L'on constate, par exemple, que les femmes participent aux nominations des descendants de leurs anciens esclaves et réciproquement.

Si celui-ci représentait avant tout une « aumône », c'est-à-dire le partage symbolique du corps du nouveau-né qui réinstaurait les principes fondamentaux d'organisation du corps social, il devient aujourd'hui de plus en plus un symbole de richesse et aussi une simple occasion de manger de la nourriture carnée. Très appauvris, les éleveurs qui sont restés vivre dans l'arrière-pays possèdent peu d'animaux et ne survivent souvent qu'en gardant le bétail appartenant aux riches commerçants de la ville. La nomination représente donc, avec les grands sacrifices religieux et les rituels d'hospitalité qui survivent malgré la pauvreté, l'une des rares occasions de manger de la viande qui est toujours offerte en priorité aux femmes. Offrir un repas conséquent aux femmes est aussi une occasion pour un homme de témoigner de son honneur face au monde féminin qui en reste le juge intransigeant. Si l'honneur masculin s'exprimait autrefois en d'autres circonstances, comme la guerre ou les grandes expéditions commerciales, il devient aujourd'hui difficile de l'exercer[103]. Pour la même raison, le repas de nomination ne contient pas seulement de la viande, mais aussi des céréales de luxe comme le riz et les pâtes. Le père du nouveau-né est ainsi amené à faire des dépenses importantes à l'occasion d'une naissance[104], dépenses qui dépassent fréquemment les moyens dont il dispose. Souvent il ne peut y parvenir sans se faire aider, sollicitant individuellement et très discrètement les solidarités masculines de la parenté (cf. *infra*) mais aussi les familles dont la sienne était autrefois la protégée. Demander une aide financière pour organiser une cérémonie de nomination est l'une des rares demandes qui ne soient pas assimilées à la mendicité (*mansay*), très mal vue en milieu touareg. Il suffit en général d'informer la personne que l'on va bientôt organiser une nomination, pour que l'autre se saisisse de la demande[105]. Par ailleurs, dans les cas désespérés, il arrive parfois qu'un homme prétexte un accouchement inexistant, afin de ne pas s'exposer ouvertement à la honte de quémander de l'argent[106].

[103]Voir également à ce sujet la thèse de C. Figueiredo-Biton, 2001.

[104]Il faut se rappeler également que le père doit fournir au moins un animal à son épouse pour sa réclusion post-partum, puis du mil en quantité suffisante, ainsi que le « nécessaire de voyage » au moment des relevailles.

[105]« Pour solliciter un homme noble, il suffit de passer devant sa maison » (*mansay n ələlli*, *ilum dat ehan-net*), dit le proverbe.

[106]Il semblerait que l'habitude de demander une contribution financière dans le cadre de la naissance remonte aux années 70, au moment de la sécheresse qui obligea beaucoup de nomades à se réfugier dans les grandes villes du sud. Même dans les pires situations, les Touaregs se font un point d'honneur de sacrifier un animal le septième jour qui reconnaît

Dans le cadre de la dation du nom, l'on assiste donc à un paradoxe, car les femmes amenaient leurs propres nourritures à un moment où les gens étaient encore aisés, alors qu'aujourd'hui, elles arrivent les mains vides, obligeant ainsi les pères de famille à « se ruiner ». Corollairement à cette nouvelle manifestation de l'honneur masculin, l'abandon de la coutume des *ikassan* renvoie aussi une nouvelle forme de compétition autour de l'honneur féminin. Ayant perdu leur autonomie économique, les femmes ne viennent plus afficher leur indépendance devant les autres femmes, mais mettent le rang de l'accouchée à l'épreuve, en testant l'honneur de son mari. L'on constate que le père du nouveau-né commence à devenir une figure plus importante dans la nomination dont il était autrefois évincé. Même s'il ne se mêle pas directement à la fête des femmes, il signe indéniablement sa présence par l'intermédiaire des denrées servies.

5.3.2 D'une célébration féminine à une fête masculine de la naissance

De l'honneur aux honneurs

La présence croissante du père en particulier, et des hommes en général, se révèle par d'autres aspects de la cérémonie. En effet, en milieu nomade, le père commence à inviter d'autres hommes, afin de célébrer la naissance. S'il réside dans le même campement que son épouse, il s'installera avec ses invités bien à l'écart des femmes, car les deux communautés restent séparées et les rites féminins gardent pour le moment leur secret. S'il n'habite pas dans le campement, il ne réside généralement pas trop loin et les hommes se rendent alors auprès de lui. Les invités du père viennent simplement prendre le thé dans l'après-midi, partageant une petite collation (*tajum*) constituée de dattes, de fromages et parfois de viande séchée, mais le père n'offre pas de sacrifice ou autre repas cuisiné. Les hommes qu'ils invitent sont en majorité des parents proches et l'invitation sert avant tout à remercier les hommes qui ont participé aux dépenses engagées.

---

l'enfant comme un enfant légitime. Le sacrifice de nomination le plus extrême que nous avons pu noter s'est déroulé lors du transit à Tahoua des rapatriés touaregs des camps de réfugiés d'Algérie en mai 1998. Une femme avait accouché au cours du long voyage en camion organisé par l'UNHCR, puis le septième jour après cette naissance peu ordinaire, se trouvant dans le centre de transit provisoire installé à Tahoua avant de regagner les sites dits de retour, le père de l'enfant avait sacrifié un mouton sur les lieux d'accueil des réfugiés.

Figure 5.28 : Père avec son bébé, Akoukou, février 1998

Dans les centres urbains comme Abalak et Tchintabaraden, l'invitation du père devient en revanche un événement beaucoup plus marqué, surtout dans les milieux qui appartiennent aux anciennes élites et dans les milieux formés par les « nouveaux riches »[107]. Dans ces deux milieux, l'on compte des fonctionnaires, des hommes politiques, des commerçants, des instituteurs, ainsi que des scolarisés engagés dans des projets de développement. En revanche, l'attitude qu'adoptent les hommes issus des élites face à la nomination n'est pas exactement la même que celle des « nouveaux riches ». Le point commun entre eux est d'organiser dans la concession du foyer conjugal, donc toujours à l'écart de la cérémonie officielle d'*ismawan* qui se déroule dans la maison de la mère, une invitation qui s'appelle *ambitay* par déformation du terme français. Ces invitations rassemblent souvent plusieurs dizaines d'hommes. Si le

[107] On les appelle « les vaniteux » (*inəsbaragan*, sg. *anasbarag*) en touareg.

sacrifice d'un animal n'est pas obligatoire, ceux qui en ont les moyens préparent aujourd'hui un repas carné en signe d'hospitalité masculine. Il ne s'agit pas ici d'un sacrifice de naissance à proprement parler, car ce n'est pas au moment de trancher la gorge de cet animal que l'on prononce le nom du nouveau-né, mais d'un abattage rituel qui représente néanmoins une célébration de la naissance par les hommes.

Parmi les nouvelles élites urbaines, les invités commencent à se cotiser d'une manière institutionnelle, afin de contribuer aux dépenses engagées par le père du nouveau-né. À un moment de l'après-midi, un homme proche du père va faire circuler discrètement un cahier qui donne le signal. Cet homme peut être un proche parent ou un ami (*amidi*) que le père côtoie dans sa vie quotidienne ou professionnelle. En effet, empruntant ici une coutume haussa nommée *biki*, coutume par ailleurs largement féminine chez les Haussas, chaque homme donne ce qu'il peut à l'ami du père qui note la somme reçue dans un cahier au côté du nom du donateur[108]. Lorsque l'un de ces hommes devient père à son tour, le destinataire de la somme lui rend en principe l'équivalent de la somme reçue. L'entraide fonctionne ici comme l'un de ces micro-crédits bien connus dans les sociétés paysannes africaines. De leur côté, les femmes résidant dans les villes donnent leur contribution à l'accouchée en suivant la même procédure. Par ailleurs, il semble que ce soient elles qui ont initié la pratique du *biki* qu'elles nomment de manière significative par le terme *ikassan*. Les hommes ne feraient ici qu'imiter les femmes. Celles-ci l'auraient emprunté aux femmes haussas avec lesquelles les femmes touarègues entretiennent des relations de voisinage et aux cérémonies de nomination desquelles elles participent. En entrant ainsi dans le système du *biki*, les femmes des villes semblent l'avoir généralisé, alors que les femmes vivant en milieu nomade ne le pratiquent pas à l'heure actuelle. Mais à la différence des hommes qui appellent ce système par le terme touareg *širgit*, qui veut dire « aide, contribution », les femmes veillent scrupuleusement à ce que la somme rendue par l'accouchée à l'occasion d'une nomination d'une des femmes intégrées dans le réseau soit supérieure à la somme reçue. Si l'accouchée n'honore pas ce principe, la femme en question peut refuser de se rendre à la prochaine cérémonie d'*ismawan* de l'accouchée. Autrement dit, les femmes introduisent par ce système une nouvelle forme de

[108]Pour une nomination, les sommes données vont de 500 FCFA à 2000 FCFA en général. En milieu nomade, les hommes qui participent au thé de l'après-midi sont une vingtaine au maximum.

compétition féminine qui se rapproche de l'ancienne coutume des *ikassan*, alors que les hommes mettent l'accent sur les solidarités masculines.

Les hommes issus des anciennes élites refusent en revanche ce système de contribution. Lorsqu'un homme fait signe de vouloir faire circuler un cahier, le père lui-même ou ses proches parents essaient d'empêcher cette collecte d'argent. En effet, ils s'opposent à ce geste considéré comme une « coutume de sédentaires », incompatible avec l'honneur (*aššak*). Dans ce milieu qui gérait et gère souvent encore les opérations de redistribution des richesses (dans le cadre d'une distribution gratuite de mil, par exemple), l'on n'est pas prêt à recevoir une contribution de la part des autres, car les biens donnés par autrui ne sont habituellement pas destinés à être gardés pour l'usage personnel de la famille, mais à être redonnés à ceux qui en ont besoin. Le refus des contributions est conforme à l'ancien concept du pouvoir chez les Touaregs. Accepter ces contributions reviendrait au contraire à accepter la perte de ce pouvoir qui subsiste dans le cadre des « chefferies traditionnelles », remodelées depuis la colonisation sous la forme des « Groupes Nomades ». La fonction essentielle du chef de Groupe face au pouvoir central est de récolter l'impôt au profit de l'administration qui ne le redistribue pas, car rares sont les occasions où les contribuables voient réellement les bénéfices de l'impôt au sein d'un État en faillite chronique. Pour cette raison, les chefs de Groupe issus des chefferies anciennes paient encore souvent l'impôt à la place des « pauvres », c'est-à-dire à la place de leurs anciens protégés qu'ils ne forcent jamais à payer s'ils ne le font pas d'eux-mêmes. Ils essaient par contre de tirer des bénéfices de l'administration pour pouvoir continuer autant que possible à redistribuer les richesses, fonction qui est toujours la leur du point de vue des administrés[109].

Il existe donc différentes attitudes face à ces contributions monétaires qui renvoient à différentes conceptions de la hiérarchie. Le rituel de nomination qui fait naître l'enfant dans la communauté réitère moins les principes fondamentaux de l'organisation sociale et symbolique dans laquelle chacun avait

[109] Chez les Inesleman, la fonction réinventée du chef au moment de la colonisation rejoint celle décrite par H. Claudot-Hawad (1993f), à savoir celle d'un « protecteur pacifique », d'un « bouclier » qui protège les administrés de la domination par le pouvoir central. Le refus des Inesleman de collaborer au système mis en place par le colonisateur en refusant la corruption qui s'exerce sur le dos des pauvres, leur a coûté par ailleurs très cher au moment de la lutte armée des années 1990. En effet, les nombreuses arrestations arbitraires et autres exactions commises par l'armée nigérienne ont concerné avant tout les Inesleman de l'Azawagh (E. Bernus, 1990a).

sa place assignée d'avance, mais sert directement à la redéfinir au sein d'une communauté en pleine mutation. Du côté des hommes, le septième jour représente une occasion d'établir, de maintenir ou d'élargir de nouveaux réseaux de clientélisme politique et économique. Dans le cadre de la démocratisation qui impose désormais le système électoral importé d'Occident, la cérémonie du « baptême »[110] devient parfois un véritable meeting politique. Les candidats aux élections régionales (pour les mandats aux sièges des députés locaux et, récemment, des postes de maires et de conseillers régionaux) sont obligés de se rendre à la nomination des enfants de leurs partisans, afin de s'assurer leurs voix. La contribution monétaire, qui doit être conséquente de la part d'un homme politique, représente ici un rachat des voix électorales détenues par des personnes influentes auprès de l'administration qui contrôle étroitement les élections. Le nouveau-né joue ici un curieux rôle d'intercesseur...

Les femmes endossent également une fonction importante dans ce processus, car elles doublent la visite des hommes, afin de leur assurer la sympathie des voix féminines. Du côté du père, recevoir la visite d'un homme important au moment de la nomination est un signe de reconnaissance non négligeable. En effet, les hommes qui jouent un rôle politique important sont souvent des hommes issus des chefferies « traditionnelles ». Même si les hiérarchies sont aujourd'hui redéfinies en fonction de critères économiques, ainsi qu'en termes d'influences auprès des instances du pouvoir étatique, le capital d'honneur d'autrefois continue à être opérationnel sur le plan symbolique. Le père du nouveau-né est ainsi honoré de la présence d'un notable qui légitime sa position sociale acquise en dehors du système de l'honneur ancien. Tous les protagonistes gagnent donc à participer aux cérémonies de nomination qui deviennent une occasion privilégiée pour s'affirmer, en tirant simultanément profit des systèmes de valeurs « traditionnel » et « moderne ». Dans ce contexte, la naissance d'un enfant ne sert pas seulement la constitution de liens sociaux entre membres de la société touarègue, mais implique également des ressortissants d'autres groupes ethniques. Dans les villes comme Abalak et Tchintabaraden, les hommes touaregs participent aux dations du noms qui ont lieu chez des fonctionnaires et des grands commerçants d'origine haussa, djerma et arabe qui s'y sont établis, et *vice versa*. Ces participations relèvent d'un même souci politique, car les premiers dépendent des services des seconds, tandis que les

[110]Bien qu'il y ait un nom touareg pour désigner la dation du nom, le terme « baptême » en français commence à s'immiscer dans le langage.

seconds ne peuvent étendre leur influence dans ces zones septentrionales du pays sans passer par la médiation des notables qui bénéficient de l'écoute de leurs administrés. La cérémonie de nomination représente dans cette perspective une occasion d'autant plus valorisée qu'elle permet l'échange entre les hommes et les communautés, sans qu'il s'agisse de rencontres explicitement organisées dans cet objectif. De plus, elles assurent naturellement une certaine réciprocité, car la naissance est un événement qui concerne à tour de rôle l'ensemble des hommes.

Certains individus issus de catégories sociales comme celle des forgerons, qui se situaient jusqu'à peu encore en dehors du système de valeur traditionnel, participent aujourd'hui aux jeux de la compétition politique et acquièrent parfois un statut social inédit. Il y a des forgerons devenus haut fonctionnaires de l'État qui organisent des cérémonies de « baptême » représentant une véritable caricature des changements sociaux en cours. Ces personnes ont à la fois les moyens d'organiser de grandes fêtes impliquant tous les notables de la ville et de conserver la liberté de parole et d'action qui sied à leur statut d'artisan. Lors d'une nomination d'un dernier-né, l'un des ces forgerons-fonctionnaires avait organisé une fête accompagnée d'une « guitare » — genre musical inventé par les *išumar* engagés dans la lutte armée des années 80 / 90[111] — sur laquelle des femmes dansaient, comme le font les femmes dans ce milieu. À un moment donné, le forgeron-fonctionnaire en question commença, devant toute l'assistance, à verser des billets d'argent sur l'une des danseuses, conformément à une coutume propre à certaines ethnies voisines. Voyant cela, son beau-frère par alliance (époux de la sœur de l'accouchée) riposta aussitôt en versant de l'argent directement sur le forgeron-fonctionnaire. Celui-ci répliqua en versant à son tour de l'argent sur son beau-frère, les deux s'engageant ainsi dans un potlatch improvisé, « jusqu'à ce que les gens soient obligés de les séparer comme deux chiens enragés. »

[111]Depuis la fin de la lutte armée (le 24 avril 1995 pour le pacte de paix officiel côté Niger), la musique révolutionnaire des *išumar* se vide petit à petit de son contenu hautement subversif pour devenir une musique d'agrément que l'on peut même maintenant entendre comme musique de fond dans les spots publicitaires de la télévision nationale ! Les guitaristes jouent souvent aussi dans les meetings politiques touaregs, ainsi qu'à l'occasion des mariages et des nominations organisées dans la capitale Niamey. Il semble que l'on assiste ici à la naissance d'une nouvelle catégorie sociale, celle des musiciens, autrefois inexistante en tant que catégorie distincte. Chez les Touaregs, ce sont les forgerons qui sont, entre autres, musiciens, tandis que dans beaucoup de sociétés subsahariennes, cette fonction est celle des griots.

Le comportement de ces forgerons peut paraître anecdotique, mais il ne renvoie pas moins en miroir le côté déshonorant des nouveaux grands hommes de la société. En ce sens, les forgerons-fonctionnaires renouent avec la fonction de critique qui incombe traditionnellement aux artisans, affichant à la vue de tous le pouvoir de l'argent érigé en valeur première, même si les autres hommes tentent de masquer ce fait en jouant de l'ancien système de l'honneur qui impose la discrétion[112]. Enfin, que penser du fait d'avoir court-circuité la médiation féminine dans cette compétition masculine, en s'arrosant directement d'argent ?

Vers une inversion de la logique des genres ?

Le changement social est également visible dans la manière dont sont exécutés les rites du septième jour. Pour le moment, aussi bien les femmes du milieu nomade, que celles qui résident dans les nouveaux centres urbains habités majoritairement par d'anciens nomades touaregs, continuent à réaliser l'ensemble des rites féminins comme nous les avons décrits et analysés dans ce chapitre. On peut également les observer dans certains quartiers de Niamey, précisément là où les Inesleman, comme les Ayttawari n Adghagh et certaines fractions rattachées aux Kel Eghlal, ont réussi à former une enclave territoriale, même si celle-ci est faite de cases de fortune au sein d'un bidonville qui y a pris racine depuis les sécheresses. Partout où les voisins sont majoritairement des Touaregs plus ou moins apparentés entre eux, les femmes continuent à célébrer la naissance comme autrefois. L'on ne peut donc pas observer une rupture suivant que le mode de vie est nomade ou sédentaire, mais tout dépend de la composition sociale de l'espace concerné[113]. Compte tenu du fait que la

[112] On peut observer la naissance d'une autre catégorie sociale nouvelle. Il s'agit d'hommes issus de tribus anciennement déclassées qui fréquentent les notables, hommes politiques et commerçants, afin de leur servir d'agent auprès de leurs rivaux. Ces hommes circulent ainsi de fête en fête, de réunions en réunions, afin de rapporter les derniers projets, intentions, appels d'offre etc. moyennant une rétribution financière plus ou moins informelle. Dans L'Azawagh, on les appelle d'une manière significative des « forgerons blancs » (*inadan win məllulnan*). Ils jouent également un rôle important dans les campagnes électorales.

[113] Nombre de campements composés encore de tentes en peaux peuvent être considérés comme plus ou moins « sédentaires », car ils n'effectuent plus les déplacements nomades, mais bougent tout au plus dans un rayon de quelques kilomètres. Dans les milieux urbains comme Abalak, les familles d'un même campement se sont installées les unes quasiment en même temps que les autres, de sorte que certains quartiers du centre reproduisent les compositions des anciens campements. On peut même trouver en ville une plus grande

majorité des artisans vit aujourd'hui dans ces centres urbains où ils cohabitent de nouveau avec leurs anciens maîtres[114], les rituels de naissance exécutés en milieu urbain sont indéniablement plus « traditionnels » que les rites réalisés en milieu nomade. Si l'on rencontre de nouveau dans les villes des représentantes de toutes les catégories sociales, elles manquent en milieu nomade où elles sont remplacées par d'autres femmes Inesleman. Nous en avons vu un exemple au moment de l'analyse des rites du septième jour. En revanche, lorsqu'une femme mariée à un fonctionnaire ou à un autre homme relativement aisé accouche à Niamey ou dans une autre grande ville du sud[115], les rites de naissance sont souvent, faute de femmes, négligés. Dans ce cas, il n'y a pas suffisamment de femmes sachant réaliser ces rites et la mère se contente d'appliquer elle-même de l'antimoine sur les yeux et les sourcils de son bébé. La cérémonie féminine comprend en tout et pour tout les visites des femmes voisines, ou épouses des collègues de travail du mari, à qui on sert un repas comprenant la viande sacrificielle. Mais ceci n'engage pas, à l'heure actuelle, une perte irréversible des rites, car la même femme peut accoucher d'un second enfant dans une ville à dominante touarègue, par exemple à l'occasion d'une mutation de son mari dans les régions du Nord. Nous avons ainsi observé, dans une même famille, une cérémonie de nomination sans aucun rite féminin à Niamey, puis une cérémonie complète pour l'enfant suivant à Abalak. Tout dépend donc de l'endroit où se déroule la naissance.

En revanche, l'on constate un changement important dans la chronologie des rites parmi les élites émergeantes des villes. La cohabitation plus ou moins durable avec des ethnies voisines dans les grandes villes du sud a abouti, dans certaines familles touarègues relativement aisées, à introduire des modifications au niveau du sacrifice de naissance. En effet, si celui-ci est traditionnellement effectué après le réengendrement rituel du nouveau-né, il peut avoir lieu maintenant très tôt le matin, peu de temps après le lever du soleil, vers 7 heures.

densité de parents qui cohabitent que dans les campements nomades qui se vident petit à petit de leurs habitants. Il ne paraît donc pas pertinent, de ce point de vue, d'opposer d'une manière schématique le « milieu nomade » au « milieu sédentaire ». Plus que le mode de vie proprement dit, c'est l'endroit et la composition du voisinage qui permettent ici de faire des distinctions.

[114]Les forgerons ont souvent précédé leurs anciens maîtres sur la voie de la sédentarisation, car ces derniers ne pouvaient plus leur offrir ni travail, ni rémunération.

[115]Il arrive effectivement que la femme ne rejoigne plus la maison de ses parents pour accoucher, mais cela reste pour le moment un phénomène marginal.

Le sacrifice de nomination est dans ce cas précédé d'une lecture de l'*al-fatiḥat* par les notables de la ville, au domicile du père du nouveau-né[116].

Les pères de famille qui ont adapté ce rite disent qu'ils sont obligés de le faire dès lors que la nomination a lieu en ville : « Dès que le soleil s'est levé, les Haussas sont devant ta porte. Donc, tu es obligé de faire comme eux. »[117] Alors qu'autrefois les pères touaregs n'étaient pas les maîtres de la cérémonie, ils doivent maintenant recevoir les voisins et collègues qui se présentent spontanément à eux le jour de la dation du nom. La coutume haussa veut que le père offre un repas aux hommes qui viennent ainsi accueillir le nouveau-né. Dans les villes du sud où les rites féminins ne sont plus exécutés dans ces circonstances, la viande provenant du sacrifice du nom, égorgé ici par le père lui-même dès la fin de la lecture de l'*al-fatiḥat*, est ainsi consommée par les invités hommes en priorité, dans la matinée. Les femmes qui affluent également très tôt, dès huit heures du matin, reçoivent elles aussi un repas de fête constitué des abats accompagnés de pain et / ou de la viande provenant d'un second animal. Les hommes et les femmes se rencontrent à cette occasion dans deux espaces séparés. Les femmes occupent l'intérieur de la maison, tandis que les hommes se rassemblent en général sous une tente bâchée, spécialement érigée à cet effet devant la concession. La célébration masculine et paternelle de la naissance devient ainsi un événement public qui se déroule dans la rue, fait qui contraste radicalement avec la coutume touarègue où le père brille au contraire par son absence[118].

[116] L'*al-fatiḥat* (« l'Ouvrante ») est la sourate qui ouvre le Coran.

[117] Entretien avec T., quadragénaire des Kel Eghlal, août 1996.

[118] On peut noter ici une autre différence considérable entre les coutumes touarègues et celles des autres groupes ethniques. Le sacrifice de la *tafaskay*, par exemple, est exécuté chez les Touaregs à l'abri des regards extérieurs. Cette coutume est à l'heure actuelle encore observée dans les villes touarègues. En revanche, chez les Haussas, ainsi que chez les Touaregs d'Agadez, fortement influencés par la culture haussa, chacun égorge son animal dans la rue, à la vue de tout le monde. Cette coutume est fortement désapprouvée par les Inesleman de l'Azawagh, car elle relève selon eux d'un comportement vaniteux contraire à l'esprit de l'islam. Par contre, à Abalak, l'on peut maintenant observer des pères de famille qui ne confient plus les parts de viande provenant de leur animal personnel aux femmes, afin que celles-ci les redistribuent en aumône, mais qui conservent la carcasse entière pour la faire préparer en méchoui. Celui-ci est ensuite consommé par les hommes qui viennent en visite. Parfois, le père de famille les invite explicitement pour une consommation conjointe de la viande. Le sacrifice de la *tafaskay* commence ainsi à revêtir une autre signification et participe à la constitution des nouveaux liens sociaux, comme c'est le cas pour le sacrifice

Les hommes touaregs qui ont adopté cette façon de faire l'ont par la suite introduite dans des villes comme Abalak et Tchintabaraden. Dans cet espace urbain, la nomination a en revanche toujours lieu chez la mère de l'accouchée, de sorte que la lecture de l'*al-fatiḥat* dans la maison du père représente un rite dissocié du sacrifice de naissance qui se déroule encore dans l'enceinte de la maison des parents de l'accouchée, après les rites féminins de la matinée[119]. Dans ce cas, ce n'est pas le père de l'enfant qui égorge l'animal, mais toujours l'oncle maternel. Mais, à Tchintabaraden, nous avons déjà observé un cas de figure où le père s'est rendu le jour de la cérémonie de nomination auprès de la maison de ses beaux-parents, afin d'y organiser une lecture de l'*al-fatiḥat*, puis une invitation qui s'est déroulée dans une cour adjacente, séparée de la maison des beaux-parents par un mur. Dans ce cas précis, l'oncle maternel avait égorgé l'animal immédiatement après la lecture coranique, malgré la présence du père. La carcasse de l'animal a été, elle, préparée plus tard dans la matinée, après les rites féminins, en suivant le mode de division traditionnelle décrite plus haut. Un second animal a été égorgé pour les invités du côté du père.

L'on assiste ici à un changement qui modifie profondément le rituel du septième jour, car il inverse la temporalité des rites féminins et masculins. Compte tenu de la place précise qu'occupe le sacrifice dans l'ensemble des rites, cette inversion déstructure l'ensemble du rituel. Il sépare les rites féminins et le sacrifice du nom, articulés auparavant dans une suite logique pour former un tout cohérent. Ainsi extirpé de son contexte rituel, et même si ce n'est pas le père qui sacrifice directement, le sacrifice de naissance commence à représenter avant tout une affirmation de la paternité indépendamment des rites féminins. Par ailleurs, dans le cadre de la nomination en question, l'un des hommes (considérés comme un « forgeron blanc »), avait crié à haute voix le nom du nouveau-né aux hommes venus faire la lecture de l'*al-fatiḥat*, aussitôt le sacrifice réalisé[120]. Si ce comportement paraît encore choquant dans la plupart

de naissance. Il est intéressant de remarquer que cette appropriation masculine du sacrifice de la *tafaskay* associe l'adoption du mode de cuisson typiquement masculin qu'est le rôti.

[119]Il faut souligner, à nouveau, qu'à Abalak, ce ne sont pas toutes les familles qui ont adopté cette lecture, mais seulement certaines familles que l'on peut ranger du côté des nouveaux riches. Dans les milieux issus de l'élite religieuse, l'*al-fatiḥat* n'est pas observée. L'on peut considérer cette lecture comme l'expression d'une autre façon de pratiquer l'islam qui sert ici « à se montrer ». Cette façon est désapprouvée, même si les hommes issus de la noblesse religieuse y participent, afin de ne pas froisser les sensibilités.

[120]Nous avons constaté cette annonce publique du nom dans plusieurs nominations en ville, y compris devant les femmes.

des familles, il ne révèle pas moins une affirmation de plus en plus officielle de la paternité.

Dans cette perspective, l'on peut se demander si les rites féminins ne risquent pas, à terme, de se vider de leur contenu[121]. En effet, que penser aujourd'hui de ces rites qui font naître l'enfant à l'image du corps social et du cosmos, alors que la société est plongée dans un monde en pleine mutation ? Quelles valeurs les femmes peuvent-elles bien encore transmettre, alors que sur le plan social et économique, elles perdent petit à petit leur statut et leur autonomie ? Les rites changent, parce que les logiques sociales changent. Ces changements montrent combien ces rites participent à la construction des identités et la manière dont ils posent la question fondamentale de la reproduction de la société, fondée jusqu'ici sur la complémentarité entre le féminin et le masculin. Alors que la présence multiséculaire de l'islam n'a au fond pas changé les logiques des genres qui offrent une place privilégiée aux femmes chez les Touaregs, il n'est pas exclu que les logiques qui se tissent en confrontation aux nouvelles altérités ne leur accordent à terme qu'une marge où elles seraient peu à peu réduites à des figures subalternes. L'avenir nous le dira, mais, comme le dit le proverbe : « Qui fait ce que son père n'a pas fait, verra ce que son père n'a pas vu » (*i yəgan a wər iga ši-s, ad inəy a wər inəy ši-s*).

[121]Lors de la nomination du dernier né d'un grand notable d'Abalak issu de la famille de l'imam, deux personnalités politiques étaient spécialement venues de la capitale. L'une d'entre elles, un homme, avait amené son épouse. L'autre personnalité était une femme. Comme ils sont arrivés très tôt dans la matinée, conformément à la coutume haussa, les deux femmes se sont retrouvées sous la *tafala* de l'accouchée au moment où s'y déroulaient les rites féminins. Cette situation était quelque peu embarrassante, car aucune femme touarègue qui n'est pas une parente très proche de la famille n'aurait eu l'idée de faire irruption à ce moment afin de saluer l'accouchée et son bébé. Ces femmes étaient visiblement très gênées devant ces rites qu'elles ont sans doute découverts par la même occasion et cherchaient auprès de nous, qui étions l'autre étrangère incongrue, quelques regards complices. D'un autre côté, la grand-mère maternelle du nouveau-né n'arrêtait pas de nous chuchoter des commentaires sur la tenue vestimentaire des hôtes, couvertes de bijoux d'or, et de nous expliquer que ces rites n'étaient qu'une tradition des Touaregs, comme si elle devait, à la présence de ces riches citadines incarnant la « modernité », s'en justifier.