

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES
PARIS

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

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

Présentée et soutenue publiquement par

Saskia Walentowitz

« **Enfant de Soi, enfant de l'Autre** »

La construction symbolique et sociale des identités

à travers une étude anthropologique de la naissance chez les Touaregs

(Kel Eghlal et Aytawari de l'Azawagh, Niger)

29 Novembre 2003

Directeur de thèse : Pierre Bonte

Membres du Jury :

D. Bonnet, directeur de recherche à l'IRD

P. Bonte, directeur de recherche au CNRS

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

H. Claudot-Hawad, directeur de recherche au CNRS

F. Héritier, professeur honoraire au Collège de France

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

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

مَعَ بَعْضِكُمْ هُوَ وَمَعِيَ رَجَاؤِي لِيَبْلُوَكُمْ هَرَجَاتٍ

فِي مَا آتَيْتُكُمْ مِنْ رَبِّي سِرَّيْهِ الْعَفَادِ وَإِنَّهُ لَكَلِمٌ

تَقْوِيٌّ رَجِيمٌ سورة الاعراف مكية ومضى ما تبارك وتعالى



بِسْمِ اللَّهِ

Remerciements

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Table des matières

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

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

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

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

Table des figures

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

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

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

Notation des termes touaregs

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

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

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

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

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

Les voyelles sont :

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

Introduction

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

(H. Duveyrier, 1864 : 428)

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

(M. Benhazera, 1909 : 3)

Problématique et approche théorique

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

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

symboliques, tranche avec la condition féminine qui prévaut dans la plupart des sociétés musulmanes de part et d'autre du Sahara. Il a été souligné dès les premières observations faites par les auteurs arabes anciens, qui le rapportent au régime matrilineaire de la société touarègue, comme Ibn Battuta qui visita le royaume de Tegedda (près de l'actuel oasis d'In Gall) au milieu du XIV^e siècle¹. Si, dans la majorité des sociétés musulmanes, la femme n'acquiert un statut de femme digne de ce nom qu'à partir du moment où elle devient mère, en l'occurrence mère d'un garçon, comme l'a montré C. Lacoste-Dujardin (1985) dans son ouvrage intitulé « Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb », la femme touarègue semble pouvoir se passer de cette preuve pour s'affirmer dans sa féminité. En effet, H. Claudot-Hawad (1984 : 97) remarque à propos des Touaregs de l'Ahaggar que la littérature orale dessine avant tout un portrait de femme qui « ne correspond ni à la femme productive, ni à la femme reproductrice ou procréatrice. Les louanges aussi bien que les critiques ne concernent jamais ses capacités de travailleuse ou de mère de famille. » Dans cette perspective l'auteur conclut que « (...) la femme (des classes libres) a été placée, dans la conscience des gens, à la clé de la reproduction économique, sociale, symbolique, avant d'être biologique, cette dernière fonction n'occupant finalement dans cet ensemble qu'un rôle de dernier plan » (H. Claudot, 1984 : 103).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Après avoir situé notre cadre théorique, il nous faut souligner que cette thèse doit beaucoup aux travaux de l'anthropologie de la naissance et de la petite enfance, courant de recherche qui s'est développé en France depuis une trentaine d'années³, notamment par l'intermédiaire des travaux fondateurs de N. Belmont (1971) sur *Les signes de la naissance*, de F. Loux (1978) sur *Le jeune enfant et son corps dans la société traditionnelle*, de J. Rabais (1979) sur *L'enfant du lignage*, de S. Lallemand et G. Delaisi de Parseval sur *L'art d'accommoder les bébés* (1981), de D. Bonnet (1988) sur la procréation et les maladies de l'enfant (*Corps biologique, corps social*), et encore les travaux de S. Lallemand sur *La circulation des enfants en société traditionnelle* (1993) et les liens entre l'adoption et le mariage (1994). Nous devons également citer à cet endroit les travaux des historiens, notamment le livre pionnier de P. Ariès (1960) sur *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, celui de J. Gélis, M. Laget et M.-F. Morel (1978) sur *Les naissances et les enfances dans la*

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

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

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

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

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

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

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

Terrain et méthodologie de l'enquête

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

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

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

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

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

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

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

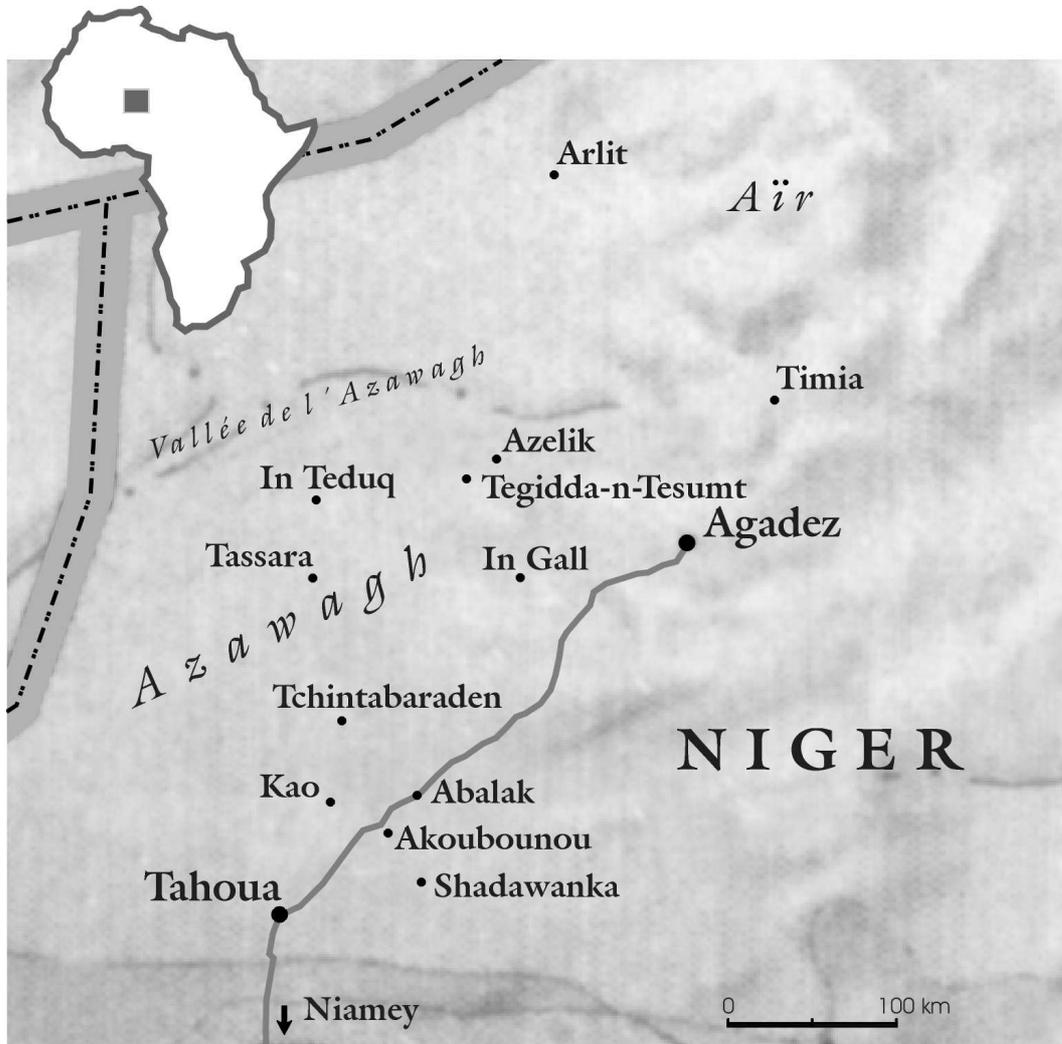


Figure 0.1 : Aire géographique des Touaregs de l'Azawagh (carte dessinée par Steffen Walentowitz). L'Azawagh est une grande vallée fossile se situant entre l'Air et l'Adagh (Mali). Elle désigne le territoire nomade qui se trouve au nord de la zone agricole limitée théoriquement au 15° de latitude Nord.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

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

Du côté des hommes, nous avons également procédé à de nombreux entretiens, notamment dans le domaine de l'histoire et du politique, car bien que certains d'entre eux acceptaient sans difficulté de nous parler de la sexualité, de la naissance etc., ces domaines sont reconnus comme le domaine réservé des femmes. Les entretiens prenaient là encore l'allure de séances consultatives. Parmi les méthodes qui se sont avérées efficaces dans ce contexte, la plus simple était de nous faire introduire par quelqu'un qui avait lui-même l'habitude de consulter ces personnes ou de nous faire accompagner par des hommes reconnus par la communauté comme étant des individus « capables de faire parler » telle ou telle personne. En général, nous avons beaucoup bénéficié de l'érudition des Inesleman, non seulement pour la qualité des informations, mais aussi pour le côté « naturel » que possède dans ce milieu la quête du savoir et l'entretien, individuel ou collectif⁶. Quant aux difficultés que nous avons rencontrées, elles

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

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

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

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

Présentation des chapitres

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

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

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

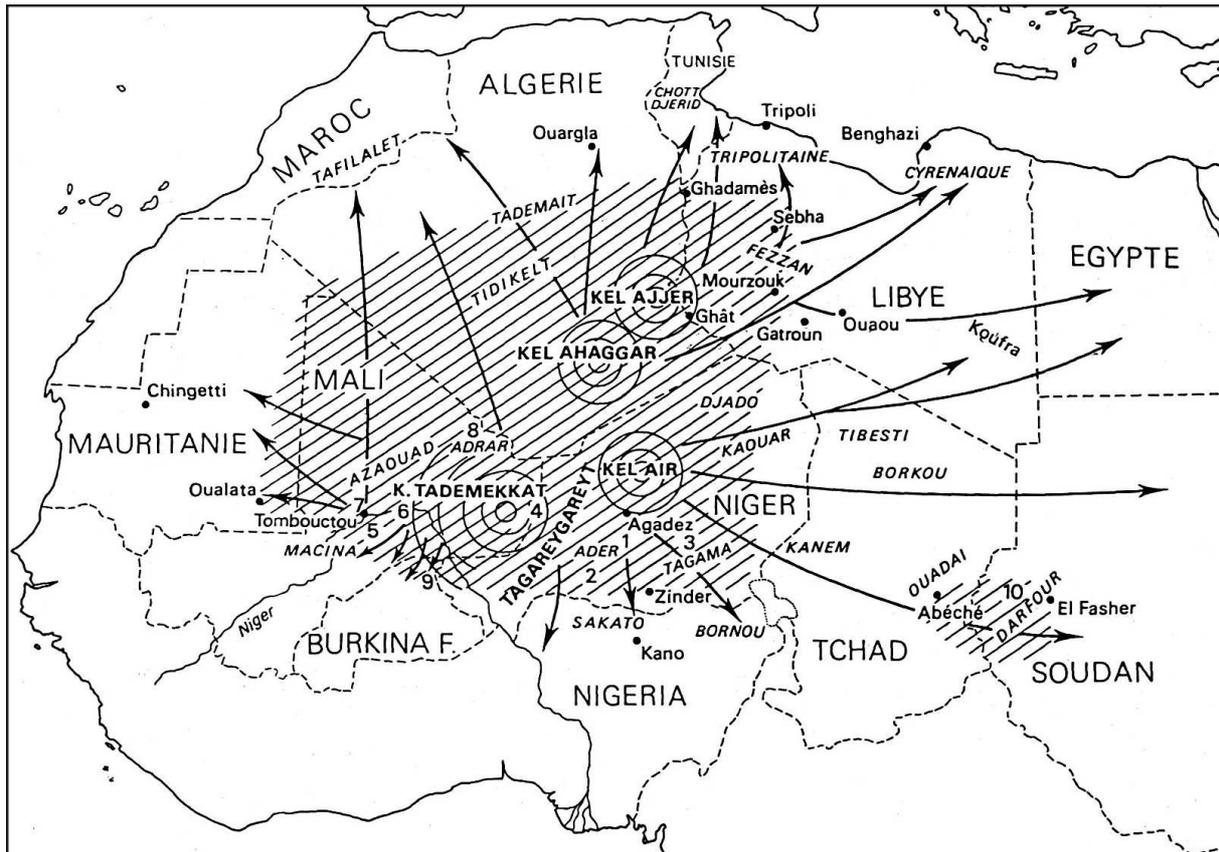


Figure 0.2 : Carte extraite du livre d'H. Claudot-Hawad, *Les Touaregs. Portrait en fragments*, 1993 : 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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