



HAL
open science

Matriarcats (berbère)

Hélène Claudot-Hawad

► **To cite this version:**

Hélène Claudot-Hawad. Matriarcats (berbère). Encyclopédie Berbère, 2011, XXIX, pp.4697-4705.
halshs-00879435

HAL Id: halshs-00879435

<https://shs.hal.science/halshs-00879435>

Submitted on 3 Nov 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MATRIARCAT

Hélène Claudot-Hawad

La notion de « matriarcat berbère » s'est élaborée au cours de la période coloniale, dans un contexte intellectuel et historique particulier.

Le terme même de « matriarcat » revêt des acceptions différentes selon les auteurs. Les uns l'utilisent comme un équivalent de « matrilinearité » ou de « matrilocalité » (formes particulières de la filiation et de la résidence), d'autres dans un sens calqué à rebours sur celui de patriarcat, suggérant un modèle social fondé exclusivement sur le « droit maternel » (*Das Mutterrecht*, Bachofen 1861) et l'hégémonie des femmes. Dans des travaux ultérieurs, les ethnologues montreront qu'en pratique, aucun exemple au monde de gynocratie n'a jamais pu être observé (Echard 1991).

Les sociétés berbères contemporaines sont en majorité patrilineaires, le pouvoir masculin y apparaît souvent bien affirmé et la claustration féminine (physique, vestimentaire ou symbolique) y est parfois présente. Cependant, dans le passé comme dans le présent, les observateurs étrangers ont témoigné, pour certaines régions, de caractéristiques inverses comme l'inflexion matrilineaire de l'ordre social, la présence des femmes dans l'espace public, la notoriété et l'influence prêtées à plusieurs d'entre elles dont les noms ont traversé l'histoire comme la Kahena des Aurès, Tin-Hinan de l'Ahaggar, Zainab du Nefzawa, sans compter les nombreuses saintes au nom berbère dont les tombes sont vénérées au Maghreb.

Les voyageurs médiévaux de langue arabe ont souligné la forme matrilineaire de la filiation ou les pratiques matrilocales, observées notamment au Sahara, avec d'autant plus d'insistance que ces traits leur paraissaient incongrus chez des populations musulmanes. Ils se sont étonnés de l'importance de l'ascendance maternelle des individus, de la déférence accordée à la mère et à la sœur de leurs hôtes, de la transmission des biens et des pouvoirs au neveu utérin. Beaucoup se sont offusqués de la liberté de comportement et de parole des femmes et du fait qu'elles ne se voilaient pas le visage. Comme l'écrit Ibn Battuta au XIV^e siècle à propos des Massufa* habitant Iwalatan : « La condition de cette population est chose curieuse et leur genre de vie étrange. Ainsi, les hommes 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. [...] Cela, je ne l'ai vu dans le monde que chez les païens [...]. Mais eux sont musulmans [...]. Quant à leurs femmes, elles n'ont aucune pudeur ; devant les hommes, elles ne se voilent point. » (Ibn Battuta, 1356, in Cuoq 1975 : § 497).

Au XIX^e siècle, ces particularités seront réinterprétées par les auteurs européens sur un mode valorisant : ils y verront les preuves d'un raffinement chevaleresque, rapporté à une origine nécessairement non africaine de ces peuples ou encore à l'influence du christianisme sur leurs comportements sociaux. Ainsi, l'explorateur Duveyrier (1865) à propos des Touaregs Kel Ahaggar juge que : « Dans les mœurs, les traces du christianisme sont encore plus évidentes : la monogamie, le respect de la femme... ».

L'idée d'un ancien « matriarcat » berbère se développe dans ce contexte où l'identité et l'altérité se déclinent en termes de race (Boëtsch 2006) et de foi. Cette hypothèse est également liée à la théorie évolutionniste de la deuxième moitié du XIX^e siècle qui considère que les sociétés humaines se transforment, selon un schéma linéaire unique, en passant par un nombre déterminé d'étapes (Morgan 1877). Dans ce modèle, le matriarcat représente un stade primitif du développement de l'humanité. Par contre, le patriarcat n'apparaît qu'ultérieurement et son émergence coïncide, pour certains auteurs, avec le perfectionnement technique du matériel de guerre et de monte, l'accumulation des richesses et l'instauration de la hiérarchie sociale.

Cette interprétation recoupe l'un des schémas historiques promus au début de l'entreprise coloniale française qui, dans le nord de l'Afrique, oppose d'une part les Berbères définis comme de nature pacifique, sédentaires, égalitaires, travailleurs, et proches de certaines valeurs européennes et, d'autre part, les Arabes, nomades et guerriers, qui seraient dotés d'un caractère agressif et prédateur. C'est en ce sens que la thèse matriarcale a contribué à alimenter le « mythe berbère » et a orienté beaucoup de monographies de la première moitié du XX^e siècle vers la quête des traces du matriarcat antique et la recherche des survivances romaines, chrétiennes, européennes... En fait, ces modèles interprétatifs renseignent davantage sur les valeurs et l'ordre social défendus par les observateurs extérieurs que sur le sens véritable des pratiques décrites.

Les études postcoloniales éviteront de rouvrir le dossier du « matriarcat », assimilé à une question dépassée. Par contre, les Imazighen eux-mêmes dans leur souci d'affirmation identitaire reprendront souvent à leur compte la thématique du matriarcat originel (voir, par exemple, Chafik 2000). Concernant les Berbères contemporains, seuls les Touaregs ont été décrits comme une société « matriarcale » encore vivante (Nicolas, 1949). Il s'agit en fait d'une organisation sociale à dominante matrilineaire qui paraît en effet très singulière dans l'espace méditerranéen aussi bien que musulman.

Dans les années 1980, des recherches comparatives sont menées sur les systèmes de parenté touaregs (Bernus, Brock, Bonte et Claudot, 1986). Les corpus étudiés, dans leur diversité, résistent à la théorie de l'alliance de Lévi-Strauss, en faisant coexister des traits *a priori* incompatibles comme la règle de filiation unilinéaire (matrilineaire en majorité, mais aussi patrilinéaire dans certains groupes), une préférence matrimoniale exprimée pour la fille de l'oncle maternel et des pratiques endogames qui produisent de la parenté indifférenciée et brouillent les frontières entre parents « parallèles » et « croisés » (Claudot 1979). Ces recherches seront l'occasion de reprendre la réflexion sur l'orientation matrilineaire des institutions touarègues. A

partir des années 1990, les femmes ethnologues qui mènent leurs enquêtes en milieu féminin autant que masculin vont renouveler ce champ en s'intéressant non seulement aux règles de l'ordre social et aux pratiques matrimoniales, mais aussi à l'imaginaire, à la cosmogonie, à l'éthique et à l'esthétique, à la transmission des valeurs et des savoirs, à la construction des rapports de genre, aux rituels et aux représentations liés à la beauté, à la fécondité, à la maternité, à la naissance et à l'éducation des enfants (voir notamment les écrits de Claudot-Hawad, Figueiredo, Walentowitz).

Leurs travaux montrent que ces modèles matricentés se fondent sur des valeurs et des principes alternatifs, « ancrés dans un univers de sens maternel » pour reprendre les termes de P. Reeves Sanday (2002) au sujet des Minangbau musulmans de Sumatra. Dans les modes d'interaction sociale qui caractérisent ces systèmes, aucun groupe n'a de pouvoir décisif sur les autres et la fonction de « chefferie » renvoie à un rôle d'arbitrage qui n'est légitime que par l'existence de contre-pouvoirs. C'est dans ce schéma que la valorisation des fonctions féminines peut être interprétée. Si les hommes occupent habituellement les charges politiques et militaires, ils apparaissent souvent, dans les discours touaregs, comme les « messagers » des femmes ou les exécutants des décisions féminines. Placée au centre de la société, la femme est associée à des valeurs et à des compétences sacrnalisées qui renvoient non pas à un pouvoir de type coercitif reposant sur la violence, mais à des rôles essentiels assimilés symboliquement à tout ce qui permet la vie et la croissance des éléments de la nature. Ces principes, seuls capables de garantir le bien-être, la prospérité et la continuité de la communauté, s'expriment sémantiquement en référence à la gestation, aux fonctions nourricières, à la protection, à la compassion (*tahanint*) ou au concept de « care » en anglais utilisé dans des travaux récents (Papermann 2008).

Dans les sociétés berbérophones patrilinéaires ou dans celles dont l'identité est devenue arabe comme les Maures, différentes études (par exemple Bonte 1994, Gélard 2003, Makilam 1996, Yacine 1993) ont montré qu'en dépit d'une forte idéologie patrilinéaire, un attachement aux valeurs utérines existe et joue un rôle important dans certains contextes (médiation, histoire des origines, parenté de lait, pactes d'affiliation et d'agrégation de groupes étrangers...). Quel que soit le mode de filiation en vigueur, on constate par ailleurs que les lexiques de parenté en berbère ont souvent un caractère matricenté, privilégiant la relation de filiation à la mère au détriment de la filiation par le père.

Chez les Touaregs, la plupart des termes sont composés à partir du lexème de base qui désigne la « mère » (*ma*). Ainsi, en *tamahaght*, le frère et la sœur sont appelées littéralement « fils ou fille de la mère » (*aña*, amalgame phonétique de *ag ma*, et *welet ma*); l'oncle maternel (parent « croisé »), distinct de l'oncle paternel (parent « parallèle »), se dénomme « fils de la mère de la mère » (*añat ma*); le « neveu » et la « nièce » d'un homme sont définis comme « fils / fille de la fille de la mère » (*ag elet ma* et *ulet elet ma*). Cette logique sémantique singulière se retrouve à l'œuvre, au moins partiellement, dans beaucoup de terminologies de parenté de l'aire berbérophone et

notamment dans l'appellation des germains (voir *infra*, note linguistique complémentaire de S. Chaker).

C'est également en référence à la mère que les enfants touaregs apprennent à définir leur entourage social le plus proche, le cocon familial qui les protège, les parents avec lesquels ils se sentent à l'aise et peuvent avoir un comportement familier, vers qui vont leurs préférences affectives et auxquels ils s'identifient, ceux enfin dont ils sont le plus souvent les héritiers directs en ce qui concerne le nom de famille, les biens et les pouvoirs.

Les relations de parenté matrilineaires dessinent dans ce cas l'axe suivant lequel circulent les droits et les biens inaliénables qui permettent à la communauté de se perpétuer, littéralement de se "nourrir" : ce matrimoine est en effet désigné par la métaphore alimentaire du "lait vivant" (*akh iddaren*). Plusieurs termes existent pour dénommer cette matrilignée, soulignant sa fonction englobante, enveloppante, protectrice et stabilisatrice, qu'il s'agisse de métaphores anatomiques, géographiques, architecturales, comme *tasa*, le ventre (qui s'oppose à *aruri*, le "dos", désignant aussi les parents patrilinéaires) ; *abatul*, le "creux" ou toute cavité du sol capable, par exemple, de retenir les grains balayés par le vent ; *ébawél*, le "giron" ; *témeṭ*, la "matrice" ; *ehǎn*, la "tente" ou la "maison" qui sert d'abri, notions s'opposant à *ténéré*, le "désert" ou *essuf*, qui désigne l'espace non domestiqué et dangereux de l'extérieur, c'est-à-dire le monde inconnu.

Un autre thème original, celui de l'antériorité du féminin par rapport au masculin, est véhiculé dans de nombreux récits cosmogoniques ou mythiques. Au début de la création du monde, les Touaregs de l'Aïr, par exemple, mentionnent une goutte qui à l'issue d'une trajectoire dans le vide tombe sur une surface plane, marquant le début du temps et de l'espace : la goutte roule, déposant à la première étape sa partie la plus dense qui est le principe féminin, tandis que sa partie plus légère, moins stable, c'est-à-dire le principe masculin, se laisse entraîner plus loin par l'élan de départ (Claudot-Hawad 2004). Chaque élément représente un pôle nécessaire à l'orientation du monde. Dans ce schéma, le féminin précède et contient le masculin. Mais les deux éléments sont issus de la même substance d'origine et c'est le choc entre une entité mobile et une entité stable qui les a dissociés. Cette configuration génésique se retrouve de manière récurrente dans les représentations touarègues du monde ; elle structure la compréhension de divers domaines de réalités, appréhendés en devenir, comme l'organisation sociale et politique, la parenté, l'identité, les relations de l'homme à la nature.

Dans les récits de fondation des groupements, les ancêtres auxquels remontent les généalogies sont en majorité des femmes dont les époux sont généralement ignorés, selon un schéma à nouveau largement répandu dans toute l'aire berbère. Lorsque ces partenaires matrimoniaux apparaissent, c'est toujours sous une forme infra-humaine, soit comme des *kel essuf*, c'est-à-dire des génies, des êtres étranges appartenant au monde de l'invisible, du "vide" (*essuf*), du "désert" (*ténéré*), soit comme des autochtones sauvages, rustres, pacifiques et inexistantes dont le territoire apparaît

vacant. Ces hommes, assimilés à l'espace du " vide ", se distinguent par leur absence d'humanité ou de culture, tandis que les femmes apparaissent comme les créatrices du monde socialisé et civilisé.

Dans l'imaginaire touareg, les lieux de la différence des genres s'esquissent ainsi. La femme incarne le monde des origines, de la fondation de la maison (*ehan*), de l'intérieur : elle est le cœur de la société, le noyau du monde civilisé et endosse la fonction protectrice de l'abri. Au contraire, l'homme est assimilé à l'*essuf*, au monde de l'extérieur et de l'inconnu, à la fois stimulant et menaçant. C'est pourquoi son intégration à une maison nécessite une suite de rituels de domestication destinés à maîtriser son caractère sauvage : l'une de ces étapes, chez les Touaregs, est le voilement des hommes.

L'antériorité et la centralité symbolique du féminin n'aboutit pas, cependant, à l'éradication du masculin. Chaque élément joue un rôle dans la charpente sociale, comparée à un corps dont les membres sont dissemblables mais complémentaires : c'est l'articulation des parties qui assure la santé et le bon fonctionnement du tout.

Cette manière de penser les rapports de genre, loin d'un modèle matriarcal reposant sur la domination exclusive des femmes, s'élabore sur des principes structurants relevant d'une autre gestion de la différence : c'est l'équilibre entre les contraires qui conditionne la prolongation et l'élévation de soi.

Si, dans la cosmogonie touarègue, la construction du monde débute par le féminin, la vie se fonde sur la pluralité. L'existence ne commence qu'avec la diversité. Le monde tel que nous le connaissons, c'est-à-dire inscrit dans le temps et dans l'espace, naît lorsque l'homogénéité de sa substance d'origine - qui, elle, est considérée éternelle - se scinde en deux éléments au moins qui ne se confondent pas.

C'est pourquoi, d'un point de vue touareg, chaque objet, chaque élément, chaque être identifiable dans l'espace connu possède nécessairement un *alter ego* dans l'espace inconnu. L'appréhension de réalités d'ordre divers s'organise par rapport à ce cadre gémellaire (*cosmogonie**). Dans ce contexte, la distinction entre le féminin et le masculin ne représente finalement que l'une des manières d'exprimer la dualité fondatrice de l'ordre du monde. Elle équivaut, dans un autre registre, à l'opposition centrale entre « l'intérieur » et « l'extérieur », la « maison » et le « désert », ou encore entre l'espace connu, ordonné, compréhensible, par opposition à celui qui est inexploré, en friche, imprévisible. Chaque versant du monde a besoin de l'autre pour avancer car sans ancrage, la mobilité deviendrait errance, et sans apport externe, l'intérieur serait inerte. Dès lors se manifeste l'image que la société se fait d'elle-même, comme une communauté pivotant autour d'un noyau « intérieur » féminin et matrilineaire, entouré d'éléments masculins extérieurs, porteurs à la fois de nouveauté et de danger.

L'éducation destinée à la fille lui enseigne comment tenir son rôle de « protectrice » et de « pilier de la société », métaphore qui semble d'ailleurs partagée par d'autres espaces berbères pourtant patrilinéaires, comme les Aït Khebbach (Gélard 2003). Il s'agit pour la jeune femme non seulement de défendre mais d'accroître la réputation de

sa maison, en sachant par exemple recevoir ses invités avec générosité, briller en société par son esprit, son intelligence, sa culture, sa beauté, bref, être capable de rayonner. Sa capacité d'attraction se mesure au nombre d'admirateurs qui se pressent autour d'elle. L'heureux élu qui aura su la séduire en se distinguant dans les joutes oratoires et poétiques ou par ses exploits guerriers, est souvent invité à la rejoindre sous sa tente. Plus les concurrents seront nombreux, et plus s'affirmera le pouvoir de séduction d'une femme, contribuant à accroître sa réputation et son prestige personnel autant que ceux de sa famille. On comprend, dans ce contexte, que la « liberté des femmes » décrite par les voyageurs étrangers s'inscrit dans un cadre conceptuel et moral dont le sens diffère en tous points de celui élaboré par les religions monothéistes, qu'il s'agisse de l'islam ou du christianisme.

Lorsque l'un des pôles d'une paire oppositive disparaît par accident, il est nécessaire de recréer la partie manquante pour éviter l'immobilisme. Sur le terrain du genre, les exemples abondent montrant que lorsque les hommes ne jouent pas leur rôle, ce sont les femmes qui prennent leur place, que ce soit sur le champ de bataille ou dans l'arène politique. Ceci permet de comprendre la flexibilité du système et l'impossibilité de réifier les catégories opposables. Les rôles des contraires, loin d'être figés, se déterminent interactivement. Ils ont une nature relative et réversible. L'essentiel reste de préserver la dualité stimulante entre partenaires et donc l'équilibre entre les parties dissemblables qui compose chaque entité.

On constate que l'exemple touareg contredit la thèse de l'universalité de la domination du masculin sur le féminin. Ce cas montre également à quel point les concepts les plus utilisés pour analyser et évaluer la « qualité » ou la nature des relations entre femmes et hommes, c'est-à-dire les notions d'égalité et d'inégalité, sont inadéquates pour comprendre ces systèmes. Le principe d'équilibre entre des identités différentes mais de force similaire n'est pas suffisant pour caractériser l'ordre social touareg qui repose aussi sur une conception dynamique des positions sociales. Celles-ci ne sont que les étapes successives d'un parcours ascensionnel jugé universel, définissant un axe hiérarchique où l'antériorité du féminin sur le masculin (ou encore de l'aîné sur le cadet, du noble sur le protégé, etc.) amène à formuler un principe de type hiérarchique. Mais dans ce système, aucune position, aucun rôle n'apparaît fixe ni absolu. Tout est relatif, s'inscrivant dans une dynamique qui modifie sans arrêt l'ordre vertical de la hiérarchie tout comme l'ordre horizontal des équivalences. L'essentiel reste de préserver la structure bi- ou pluri-polaire qui fonde le partenariat, et que l'on pourrait également décrire comme une structure « dialogique ». C'est la valeur même de la « différence », que ce soit au plan social, culturel ou symbolique, qui est gérée ici sur d'autres bases que dans les modèles unicistes.

Le « matriarcat » berbère au sens où l'entendait certains auteurs de la période coloniale n'existe pas. Par contre, une inflexion matricentrée se manifeste de manière plus ou moins explicite dans l'organisation sociale et symbolique de plusieurs sociétés berbères, certaines comme les Touaregs donnant à la femme une position privilégiée

de fondatrice de communauté et de partenaire autonome possédant sa propre trajectoire. Il reste à analyser ces configurations complexes avec des outils conceptuels à inventer en échappant au prisme de la domination masculine universelle pour s'inspirer peut-être de recherches plus ouvertes sur ce plan menées notamment aux Etats-Unis (Wiener 1983, Reeves Sanday 2002) ou en Allemagne (Göttner-Abendroth 1991) à partir de nouvelles définitions du matriarcat.

BIBLIOGRAPHIE

BACHOFEN J. J., 1996, *Le Droit Maternel, recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, traduit de l'allemand, Paris, Editions L'Age d'Homme.

BERNUS S., BONTE P., BROCK L., CLAUDOT H. (éds), 1986, *Le fils et le neveu, jeux et enjeux de la parenté touarègue*, Cambridge/Paris, Cambridge Univ. Press /MSH.

BOËTSCH G., 2006, « Berbères/Arabes : l'incontournable lecture raciologique du XIXe siècle », in H. Claudot-Hawad (éd.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Non Lieu, 23-38.

BONTE P. (éd.), 1994, *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS.

CHAFIK M., 2000, *Manifeste amazigh*, Rabat.

CLAUDOT H., 1979, « Quand les parallèles se croisent », *Recherches Sahariennes*, n°1, Paris, CNRS, 81-89.

CLAUDOT-HAWAD H., 1984, « Femme idéale et femmes sociales chez les Touaregs de l'Ahaggar », in *Production pastorale et société*, n°14, 93-105

CLAUDOT-HAWAD H., 1987, « Droits féminins dans une société matricentrée », in J. Vibaek (éd.), *Donna e società, Quaderni del Circolo Semiologico siciliano*, Palerme, n° 26-27, 533-546.

CLAUDOT-HAWAD H., 1989, « Femmes touarègues et pouvoir politique », in *Peuples méditerranéens*, n° 48/49, 69-79.

CLAUDOT-HAWAD H., 2001, *Eperonner le monde. Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*, Aix-en-Provence, Edisud.

CLAUDOT-HAWAD H., 2004, « Femme-abri et homme-voyageur. La représentation du genre chez les Touaregs », en allemand in H. Göttner-Abendroth (éd.), *Gesellschaft in balance. Gender Gleichheit Konsens Kultur in matrilinearen, matrifikalen, matriarchalen Gesellschaften*, Stuttgart, Kohlhammer, 108-123.

CLAUDOT-HAWAD H. et HAWAD, 1987, « Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs », in M. Gast (éd.), *Hériter en pays musulman*, Paris, CNRS, 129-154.

CUOQ J. M., 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilâd al-Sûdân)*, Paris, CNRS.

DUVEYRIER H., 1864, *Les Touaregs du Nord*, Paris, Challamel Aîné, 499 p.

ECHARD N., 1991, « Matriarcat », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (P. Bonte et M. Izard éds), Paris, PUF.

FIGUEIREDO C., 2001, « La conceptualisation du chaud et du froid. Systèmes d'éducation et relations hommes/femmes chez les Touaregs (Imédédaghen et Kel Adagh, Mali) », Thèse de III^e cycle, EHESS, Paris.

FIGUEIREDO C., 2003, « Initiation sentimentale et sexuelle chez les Touaregs du Mali », *L'Autre*, vol. 4, n°2, 225-237

GELARD M-L., 2003, *Le Pilier de la tente. Rituels et représentations de l'honneur chez les Aït Khebbach (Tafilalt)*, Paris, MSH.

GÖTTNER-ABENDROTH H., 1991, *Das Matriarchat*, Stuttgart, Editions Kohlhammer, t. I et II.

LEVI-STRAUSS, C., 1967 [1949], *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris / La Haye, Mouton et

Cie.

MAKILAM, 1996, *La magie des femmes berbères et l'unité de la famille traditionnelle*, Paris, L'Harmattan.

MORGAN, L.H. 1877 *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York, Holt.

NICOLAS F., 1946, « Coutumes et tradition chez les Touareg. Matriarcat et patriarcat », *IBLA* n° 36, 403-411.

PAPERMAN P. (dir.), 2006, *Le Souci des autres. Ethique et politique du care*, Paris, EHESS.

REEVES SANDAY P., 2002, *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy*, Cornell University Press.

WALENTOWITZ S., 2002, « De la graine à l'enfant nommé », in H. Claudot-Hawad (éd.), *Voyager d'un point de vue nomade*, Paris, Editions Paris-Méditerranée.

WALENTOWITZ S., 2003, « 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) », Thèse de IIIe cycle, EHESS, Paris.

WEINER A., 1983, *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*, traduit de l'américain, Coll. Recherches Anthropologiques, Éditions du Seuil, Paris.

WELET ELGHELAS K., 1996, « Ma maison est ma nation qui est la maison du monde entier », in H. Claudot-Hawad et Hawad (éds), *Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, Paris, Ethnies, 191-196.

WELET HALATINE F., 1996, « L'abandon des privilèges. Parcours d'une femme touarègue dans la modernité », in *Repenser l'école*, Paris, Ethnies, 29-38.

YACINE T., 1993, *Les Voleurs de feu. Éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*, Paris, La Découverte.