



HAL
open science

Venir au monde en milieu touareg

Hélène Claudot-Hawad

► **To cite this version:**

Hélène Claudot-Hawad. Venir au monde en milieu touareg. Boetsch G., Gueye L., Macia E., Jaffré Y. Santé et sociétés en Afrique de l'Ouest , CNRS Editions, pp.73-88, 2015. halshs-01251351

HAL Id: halshs-01251351

<https://shs.hal.science/halshs-01251351>

Submitted on 6 Jan 2016

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Venir au monde en milieu touareg

Hélène CLAUDOT-HAWAD

A la mémoire de Fatna, morte en couches
en novembre 2013 dans l'Aïr,
et de son bébé qui n'a pas survécu

En dépit de cas assez nombreux de décès à l'accouchement, dus notamment à des hémorragies, les jeunes femmes touarègues, en particulier celles du milieu nomade, redoutent d'avoir à accoucher à l'hôpital et préfèrent courir le risque de mourir ou de perdre leurs enfants. Comment expliquer cette attitude ?

Des risques de nature différente

Les Touaregs vivent au Sahara central et sur ses rives sahéliennes. Ils ont été répartis, dans les années 1950 et 1960, entre cinq Etats héritiers de l'histoire coloniale, les uns – Algérie, Libye – se définissant comme « arabo-musulmans », et les autres – Niger, Mali, actuel Burkina Faso – comme « sahéliens ». Dans ce paysage géopolitique d'un nouveau type, l'espace saharien s'est retrouvé en position périphérique, loin des centres de décision devenus exclusivement urbains, et loin des infrastructures techniques de type occidental. De même, la population touarègue s'est transformée, dans chacun de ces Etats, en minorité sociale, politique et culturelle. Dans ce contexte, l'économie du transport et la mobilité nomade sont devenues des activités illégales, endiguées ou réprimées par les nouvelles autorités. Aussi, l'Etat apparaît au Sahara comme un vecteur de paupérisation et de marginalisation, et son action est perçue davantage comme prédatrice que protectrice.

Pour les populations rurales et encore plus pour celles qui sont nomades, aucune infrastructure hospitalière moderne n'est proche. La distance à parcourir sur des terrains accidentés ou des routes en mauvais état se compte souvent en journées de voyage. Une autre difficulté matérielle pour accéder aux soins est d'ordre financier car tout se monnaie, y compris parfois le matelas du malade. Par ailleurs, le personnel hospitalier parle rarement la langue touarègue (*tamahaght*, *tamashaght* ou *tamajaght* selon les accents), ce qui fragilise la position des patientes qui, contrairement aux hommes, sont en général monolingues. Seuls un ou deux membres de la famille peuvent accompagner la personne hospitalisée, qui se sent isolée, ce qui n'est pas le cas au campement où la parturiente est très entourée. Enfin, le comportement du personnel médical, pas toujours adéquat ni respectueux, n'encourage pas les Touaregs à venir se faire soigner dans ces structures urbaines, à moins qu'ils aient leurs propres réseaux de connaissances pour veiller sur eux. Enfin, en cette actualité de crise politique et militaire aigue qui, depuis 2012, affecte la zone saharo-sahélienne au Mali en particulier, être « touareg » est une identité extrêmement périlleuse qui expose tout individu à des sévices graves. Ce type de situation bien entendu contraint la population à éviter tout ce qui peut incarner les autorités étatiques et ne donne donc pas le choix aux familles qui voudraient aller à l'hôpital.

Au-delà de cette crise et des autres crises qui depuis cinquante ans ont régulièrement surgi sans que les problèmes de fond ne soient jamais résolus, au-delà également des difficultés dues aux distances géographiques, sociales et parfois linguistiques qui éloignent les jeunes femmes touarègues des maternités, au-delà des exigences financières qui sont souvent un obstacle à l'accès aux soins dans les Etats sahéliens, il existe un autre type d'éloignement qui se joue entre l'hôpital et le campement : il s'agit de conceptions différentes de la naissance.

Un autre regard sur la naissance

Être « humain » implique, dans toute civilisation cosmo-centrée, une manière de savoir gérer ses relations non seulement avec ses semblables, mais également avec la nature et ses multiples visages de forme humaine ou non humaine, animale, végétale, minérale, cosmique, opération impliquant en somme tous les éléments constitutifs de l'univers. Dans ce contexte, la naissance d'un enfant n'est pas considérée comme l'affaire d'un simple individu, pas plus que celle d'une famille particulière ou d'une communauté restreinte. Elle concerne nécessairement la collectivité élargie et permet de réaffirmer, sous des formes variables et adaptables, les liens indéfectibles entre les hommes et leur environnement, visible ou invisible.

Chez les Touaregs, mettre un enfant au monde est une opération entourée de rituels complexes dont les formes évoluent mais dont les significations convergent, permettant à la fois d'intégrer et de canaliser l'étrangeté du nouveau-né en assurant ainsi sa protection et celle de son entourage. La naissance met en jeu l'ordre social et symbolique touaregs, à commencer par la manière dont sont conçus les meilleurs procédés pour amener à maturité un fœtus¹ et pour mettre un enfant au monde.

Au plan conceptuel, les notions de naissance et de mort sont étroitement imbriquées, dans le sens où ces événements représentent des étapes essentielles d'un parcours qui relie deux sphères opposées et complémentaires, celle de l'immatériel et celle du matérialisé, paire qui se décline sous des formes multiples selon les contextes (esprit/corps ; air/terre ; extérieur/intérieur ; masculin/féminin ; clair/sombre ; etc). Il s'agit dans les deux cas d'un événement dynamique impliquant un mouvement entre deux états. Les rituels qui accompagnent ce passage, jugé dangereux, rejouent sous des formes diverses la fabrication mythique du monde. Ils réaffirment les principes fondamentaux à l'œuvre dans l'imaginaire touareg et dans la conception de l'ordre social et des rapports à l'Autre : d'une part, le caractère composite de l'univers, formé d'éléments différents ; d'autre part, l'opposition entre ces éléments dont la compétition génère le mouvement ; enfin, leur complémentarité, car rien ne peut exister sans son contraire. Dans ce schéma, l'idée qu'une entité puisse être isolée et monovalente est incompréhensible.

Je prendrai différents exemples de comportements, de réactions et de rituels pratiqués à la naissance pour montrer comment ces principes sont mis en action pour « faire venir au monde » le nouveau-né.

Un événement tenu discret

Contrairement à la publicité qui, dans certaines sociétés, accompagne l'attente d'« un heureux événement », la grossesse pour une femme touarègue est une réalité intime que l'on n'ébruïte pas, au point que cet état peut parfois passer inaperçu auprès de l'entourage. Pour désigner le fait même d'accoucher, les expressions générales « être malade » ou « être souffrante » sont préférées au terme proprement dit d'accouchement (*terwa*) jugé trivial. Enfin, si quelqu'un de la famille, concerné par l'événement, ne saisit pas exactement de quelle « maladie » il s'agit, il est mis au courant par une métaphore (« Une telle attend un étranger ») plutôt qu'en prononçant le mot qui désigne le fait d'accoucher. La pudeur est donc de mise sur des réalités

¹ Sur les représentations de la gestation, voir Walentowitz 2003 et 2012.

susceptibles de suggérer l'acte initial dont elles découlent, et dont l'évocation serait d'une incongruité totale en présence de personnes à qui l'on doit le respect. Plus généralement, toute allusion à des besoins relatifs au corps, y compris le fait de s'alimenter, est évitée, car la civilité et l'humanité d'un individu se mesurent précisément au contrôle qu'il exerce sur les impératifs du corps.

Entrer dans la terre

Un ou deux mois avant le terme de la grossesse, la femme retourne dans le campement de sa mère – à moins qu'elle réside déjà dans ces lieux – et y réinstalle sa tente. Que la filiation soit matrilineaire, comme c'est le cas dans beaucoup de groupements touaregs, ou encore patrilinéaire, le retour chez la mère ou chez une ascendante maternelle est le modèle généralement suivi. La venue au monde du nouveau-né sera donc effectuée dans le cadre de sa matrilignée, marquant son appartenance primordiale et orientant son intégration à la société.

Dès les premières contractions de la parturiente, un espace à l'abri, isolé par exemple par un paravent, est installé pour elle, soit dans la tente de sa mère, soit dans sa propre tente, soit à l'extérieur, dans le lit de sable fin d'une vallée. Si l'opération se déroule dans la tente, du sable éolien est ramené et déposé à l'intérieur. Les femmes de la « famille » au sens large (comprenant la parenté sociale et pas seulement biologique) sont averties et accourent. A côté de l'espace réservé à la parturiente, les lieux sont parfois volontairement saturés de présences féminines², offrant un bouclier contre toute ingérence imprévisible et dangereuse du monde incontrôlé de « l'extérieur » qui pourrait s'infiltrer à l'occasion de l'arrivée du nouveau-né, venu lui-même de la sphère de l'inconnu. Dans d'autres cas, au contraire, seules quelques personnes de proximité assistent à l'accouchement.

Plusieurs femmes expérimentées entourent et encouragent avec calme la parturiente qui travaille dans la position qui lui « convient le mieux » (Ag Erless, 2010 :340), couchée sur le côté ou sur le dos, à genoux ou accroupie, quelquefois en se tenant au pilier de la tente pour soutenir ses efforts (Walentowitz, 2003) ou à une corde fixée à la charpente en milieu sédentaire (Barrère, 1987). Le nouveau-né n'est jamais touché ni tiré par les accoucheuses qui par contre pratiquent des massages du ventre de la parturiente. Lorsque le bébé est expulsé, il est accueilli par l'une des femmes qui assistent l'accouchée ou il « atterrit » sur la couche de sable. La notion de contact avec la terre apparaît importante dans ce dispositif. De la mère qui

² Situation que signale S Walentowitz (2003 : 135) dans l'Azawagh.

donne naissance en étant installée sur le sol (le lit n'est remonté qu'après l'accouchement), on dit qu'elle « entre dans la terre » (*tegaz amaDal*), une expression utilisée également pour définir l'attitude déterminée des guerriers qui s'affrontent en duel d'honneur face à face et genou en terre³. Empoigner la terre dans cette position est une marque de détermination. On recourt aussi à cette notion pour inviter un voyageur à recevoir l'hospitalité. « Entrer dans la terre » connote l'idée d'y puiser une énergie originelle, de recourir à la force de l'élément primordial, d'être animé d'une volonté inébranlable, enfin de faire étape pour reconstituer ses forces.

Un parallèle est établi entre l'héroïsme du guerrier, destiné à se sacrifier, et celui de la femme morte en couche, à travers le nom métaphorique donné à cette dernière dans l'Aïr : « celle de la botte » (*ti n wabuzag*), l'assimilant au cavalier qui pratique le combat d'honneur, affrontement ne comprenant que deux issues : vaincre ou mourir.

Dans cet ensemble de représentations, le bébé qui est sur le point d'échoir sur le sol semble suivre une trajectoire comparable au parcours de la goutte primordiale de la cosmogonie touarègue⁴. Cette substance indéfinie, jaillie du flux cosmique, tombe et crée l'espace-temps du monde ici-bas, en rebondissant plusieurs fois, à la suite de son atterrissage. De même, le choc de la rencontre avec la terre est censé donner au nouveau-né un « élan » capable de le propulser vers le haut, sur le plan spirituel et social : c'est le début de son ascension, marquant la « naissance » proprement dite, point de départ de son parcours.

Parcours ascensionnel

Tahut (en tamajaght), la « naissance », est donc en relation avec cette énergie abstraite, pleine, gonflée, emplie d'éléments de l'univers à l'état virtuel, et qui se concrétise. Si l'accouchement fait référence à quelque chose de simplement physique – comme toute excroissance qui sort d'un corps animal, végétal, minéral –, la naissance par contre renvoie au domaine du spirituel et du social. L'énergie qui se concrétise va parcourir des étapes importantes pour créer un nouveau parcours et un nouvel univers. L'ascension concerne la continuité de l'esprit qui en sortant a pris corps. La notion de « sortie » (*anabagh*) est importante. Elle implique l'idée de « prendre forme », moins sur le plan physique, que sur le plan du « sens » que cette forme va porter. Autrement dit, elle va incarner ce que la vision et le travail de la société vont opérer pour qu'elle devienne signifiante. C'est donc à l'issue d'un « travail » social que l'être prend forme humaine.

³ Voir « Genou », *Encyclopédie Berbère*, n° XX, Aix-en-Provence, Edisud, 1998, p. 3036-3042

⁴ Voir « Cosmogonie touarègue », *Encyclopédie Berbère*, XIV, Edisud.

Le nouveau-né est appelé *amagar* (« étranger », « hôte ») jusqu'à son baptême qui aura lieu sept jours⁵ plus tard. Le baptême est interprété dans cette perspective comme la première tentative d'apprivoisement et d'appropriation sociale de cet être venu de l'inconnu, alourdi par un corps tout neuf, et propulsé vers un parcours ascensionnel qui va le conduire progressivement à la réalisation de soi.

Les étapes successives qu'il aura à franchir au cours de sa vie tendront en fait à le rapprocher de sa substance immatérielle d'origine, celle d'avant la naissance. Son cheminement, s'il se déroule sans obstacle, l'aidera à se dégager progressivement de l'emprise du corps à travers lequel il s'est matérialisé à la naissance. Le nom, et les différents surnoms qui lui seront donnés, suivant l'affirmation de son caractère ou de son apparence, tempèrent en quelque sorte l'étrangeté de cet être surgi du néant et qui a fait brusquement irruption dans la communauté.

La notion centrale de « parcours » met en scène à chaque étape la tension qui lie et confronte les ingrédients constitutifs des êtres que l'on peut décliner sous des registres variés – par exemple le corps, l'âme, le souffle et l'esprit, ou la terre, l'eau, l'air, le feu – éléments entre lesquels un équilibre éphémère doit être établi et sans cesse renégocié, jusqu'à ce que l'enveloppe ou la coquille matérielle de l'être, c'est-à-dire le corps, retourne à la terre.

Eloigner le « vide »

Par rapport à la nature de cet être nouveau qui arrive de la sphère inconnue du « vide » (*essuf*), certaines précautions sont prises. Le bébé, une fois soigneusement lavé par une femme proche de la mère (grand-mère, parente maternelle ou artisane qui en général accueille le nouveau-né et sectionne le cordon ombilical), le bébé est enveloppé entièrement, visage compris, dans une étoffe propre, douce et légère. On le laisse au repos à côté de sa mère et on évite de l'exposer, de le découvrir, de le manipuler, de l'exhiber ou d'en faire un centre d'attention et de discussion. Cette attitude distanciée est destinée à apprivoiser son « extériorité », c'est-à-dire ce qui le relie aux *kel essuf*, habitants du « vide » d'où il a surgi. Pour contrebalancer les liens du nouveau-né avec l'*essuf*, un petit couteau en métal, forgé dans un matériau illustrant par excellence l'activité humaine, est offert par les artisans de la famille et sera placé à côté du bébé dans son berceau.

⁵ L'unité temps dite « jour » en français commence au crépuscule chez les Touaregs.

A l'hôpital, comme le décrit S. Walentowitz (2003 : 153-162) au sujet d'une femme touarègue qui a accouché à Abalak, il arrive que le personnel intervienne sur la façon qui « convient » pour traiter le nouveau-né, le sortant de son étoffe, le découvrant, le manipulant et félicitant bruyamment la mère si c'est un garçon (alors que les bébés sont accueillis favorablement quels que soient leurs sexes, chez les Touaregs). Cet agissement qui attire l'attention sur l'enfant apparaît en décalage complet avec la réserve et l'indifférence apparente de la mère et de son entourage, conduisant finalement à contrarier la vertu protectrice de ce comportement calme, discret, distant et silencieux.

De même, les premières empreintes que laisse l'enfant sur la terre seront effacées, pour que ses compagnons du « vide », c'est-à-dire de l'autre sphère, celle qui est parallèle au monde connu, ne puissent l'identifier et chercher à l'attirer ou à s'emparer de lui, en le faisant dévier de son itinéraire ascendant. Le bébé n'a pas encore acquis les outils culturels et sociaux nécessaires pour résister à l'attraction de cet « ailleurs ».

L'empreinte est une marque importante, signifiante, homothétique, de l'individu lancé sur son parcours : chaque fois que ce dernier franchit une étape en direction d'un nouvel espace de connaissance (géographique, social, culturel), il laisse sa trace gravée sur le sol. Cette empreinte de sandales représente un « crédit » remis aux êtres qui gardent le passage. Ce crédit engage l'échange qui fonde le partenariat. Mais pour le pratiquer, le voyageur doit déjà avoir une assise sociale et culturelle solide, pour ne pas perdre une partie de lui-même dans cette transaction avec le monde inconnu. Ce n'est pas le cas d'un bébé ni d'un enfant trop jeune qui n'ont pas la capacité de négocier un échange équilibré avec l'extérieur. C'est pourquoi leurs traces ne doivent pas devenir une monnaie d'échange, ni avec l'univers qu'ils viennent de quitter, ni avec celui vers lequel ils vont.

Dans la même perspective, les traces de la vie utérine d'avant la naissance, c'est-à-dire le placenta et les résidus de l'enveloppe natale (membranes, sang, liquide amniotique) qui ont imbibé le sable, sont enterrés discrètement à quelque distance de la tente. Accoucher à l'hôpital ne permet pas toujours de pouvoir récupérer ces éléments (notamment le placenta), bien que la demande (provenant d'ailleurs de femmes de milieux culturels variés) soit mieux comprise aujourd'hui.

Gérer la « crise »

Pour la mère, une retraite rituelle de quarante jours est pratiquée. Le nom *amZur* désigne littéralement le fait d'être tendue, contractée, oppressée ou en crise (*eZur*), non seulement sur

le plan physique mais mental⁶. La mère est en effet guettée par l'étrangeté de tout ce qui est venu en même temps que le nouveau-né. Elle pratique alors une forme d'ascèse en ce qui concerne son apparence physique associée à une cure de soins pour son organisme affaibli. Elle reste chez elle à l'abri, renonce à toute coquetterie et s'occupe de reconstituer ses forces par l'absorption notamment d'aliments « chauds » (afin de sortir de son état « froid » selon la médecine thermique en vigueur chez les Touaregs⁷), consommant de préférence des nourritures liquides ou semi-liquides tièdes ou chaudes destinés à la fortifier et associés à des breuvages curatifs à base de plantes⁸. La retraite post-partum – avec son régime alimentaire de choix, l'absorption de mets chauds provoquant une forte sudation censée purifier et régénérer la peau qui s'imprègne de l'indigo des vêtements⁹, l'immobilité et le repos qu'elle implique – « est vécue comme la meilleure occasion d'embellir », ainsi que le décrit S. Walentowitz (2003 : 149).

L'accouchée reçoit la visite de la famille et de l'entourage, surtout des femmes, tandis que le père de l'enfant reste généralement en retrait, ne pouvant venir au grand jour dans le campement de ses beaux-parents avec lesquels il entretient une relation d'évitement. Sa présence reste donc discrète, ce qui ne l'empêche pas, pendant cette période, de charger un proche de lui amener l'enfant quelques minutes pour qu'il le voit et le tienne dans ses bras. La tendresse manifestée par les hommes touaregs pour les enfants est un comportement valorisé.

C'est à l'issue de sa retraite, lors de la fête appelée dans l'Air *agamad n amZur*, que la femme procède à une toilette complète, se coiffe, se parfume, s'habille et s'apprête à retourner dans le campement de son mari si le mode de résidence est virilocal, ce qui n'est pas toujours le cas.

Les métamorphoses

Le nouveau-né de son côté fait l'objet de nombreux rituels¹⁰ qui pour la plupart rejouent le travail de transmutation que nécessite chaque franchissement d'étapes.

Dès que l'enfant est né, son entrée dans la société est gérée et accompagnée par des figures sociales essentielles dont la diversité rappelle la nécessité de la pluralité du monde. Parmi ces personnages féminins qui interviennent ensemble ou séparément selon les circonstances et les

⁶ *AmZur* au sens large englobe les différentes étapes qui se succèdent de « l'accouchement, dit « entrée d'amZor » (*igguz n amZor*) », jusqu'au « moment des relevailles nommé « sortie d'amZor », *teggaz amZor* » (selon S. Walentowitz, 2003 : 134).

⁷ Voir à ce sujet notamment Figueiredo (2001).

⁸ Voir par exemple au sujet des plantes utilisées, Gast (1968 : 319).

⁹ Au sujet des bienfaits du bleuissement de la peau à l'indigo, voir Claudot-Hawad (2010).

¹⁰ Voir à ce sujet Walentowitz (2003) ; Barrère (1987) ; Figueiredo (2001) ; Gast (1968 : 320)

disponibilités, on retrouve la femme d'honneur et de renom, qui est d'âge mûr, l'artisane et l'affranchie, toutes réputées pour leur excellence et liées entre elles par leur appartenance au même lignage.

Le rite appelé littéralement « coup du palais » (*ewet n angha*) peut renvoyer au simple fait de donner au nouveau-né le colostrum, parfois dilué (l'expression s'utilise d'ailleurs aussi pour les animaux), alors que dans certains milieux, on évite de le faire (dans l'Adagh par exemple, Ag Erless, 2010). Dans ce cas, on lui substitue le frottement, à trois reprises, du palais du bébé avec une substance sacrée, dont la composition révèle le modèle de références en vigueur dans chaque milieu : il peut s'agir par exemple de l'eau qui a servi à diluer l'écriture d'une tablette coranique chez les groupes religieux, liquide mélangé à du lait, ou à un peu de beurre frais, ou à une datte mâchée par un personnage de haut rang, soit noble, soit religieux, selon l'orientation idéologique et les fonctions privilégiées dans chaque groupe.

De même, lorsque le lait de l'accouchée ne « monte » pas, on subodore une « blessure de l'âme » et on procède à l'administration d'un soin symbolique (par exemple, de l'eau qui a ruisselé sur l'épée d'un guerrier de renom, ou l'eau de dilution de l'écriture d'un verset coranique)¹¹.

Une option suivie par beaucoup de groupes reste l'idée que le bébé doit être d'abord nourri par du lait non maternel, et dans les jours qui suivent par au moins une femme d'une autre catégorie sociale (« forgeronne » ou affranchie, faisant partie de la famille sociale et née au campement, c'est-à-dire dont on connaît l'origine), réaffirmant le caractère composite du monde, car c'est de la différence et de la complémentarité que naît chaque nouvelle entité constituée d'éléments pluriels à l'image de l'univers. Maintenir cette multiplicité relève d'un travail de construction sociale qui s'exerce dès la naissance. Cet événement, par ailleurs, crée de la parenté de lait qui implique droits, devoirs et interdits (notamment matrimoniaux), nouant les premiers fils du vaste réseau utile à un individu pour pouvoir tracer sa route, exister et avancer.

On retrouve la diversité sociale des acteurs rituels dans la cérémonie de nomination. Le début de la septième nuit après la naissance, c'est-dire le crépuscule, marque la sortie du nouveau-né hors de la tente. La première cérémonie pratiquée à cette occasion est exclusivement féminine. Un cortège se forme pour accomplir sept fois le tour de la tente, avec à sa tête des femmes âgées représentant la parenté maternelle : dans l'Aïr, la première, tenant un récipient rempli d'eau et un balai, ouvre la route en arrosant et balayant devant elle. Une autre porte le

¹¹ Pratiqué également lorsque l'enfant tarde à naître, et auquel s'ajoute le « rite de dénonciation » décrit par S. Walentowitz, montrant que, dans ce contexte matricentré, « ce n'est pas la femme qui menace [l'ordre social], mais bien l'homme » (2003 : 139).

bébé dans ses bras. Une troisième tient une vannerie contenant dattes, fromage, mil, en somme les ingrédients qui représentent la nourriture du pays. Enfin d'autres femmes, réparties au début, au milieu, et à la fin du cortège, aiguissent chacune des couteaux en les frottant l'un contre l'autre. Le cortège fait écho au bruit de raclement des lames en chantant *ekeshkesh ekeshkeh*, onomatopée qui donne son nom à ce chant. Les couteaux et le fer incarnent le monde des humains et son industrie par opposition au monde parallèle des génies, *kel essuf*, d'où provient le nouveau-né. Symboliquement, c'est ce dernier que l'on sacrifie en pratiquant l'échange des esprits-souffles qui l'habitent par d'autres esprits-souffles provenant du monde civilisé. L'échange des esprits se fait en nommant d'abord ceux qui sortent : il s'agit souvent d'un groupe d'esprits, toujours féminins, auxquels sont attribués des noms étrangers de femmes, évoquant quelque chose d'insolite, d'incongru, de grotesque. Ensuite, sont énoncés les esprits entrants, qui portent les noms de femmes de renom et de référence dans la société, noms qui varient donc en fonction des générations et des groupes. Dans l'Aïr, les paroles du chant pratiqué aujourd'hui mentionnent le départ de « mada », qui correspond à un état de manque, de vide ou d'absence, et l'arrivée de deux personnages féminins qui ont des noms musulmans berbérés : Fatna et Aïssa (pour Fatima et Ghaïsha, allusion à la fille et à la femme du prophète). Les formes Fatna et Aïssa évoquent, dans ce contexte, des noms d'affranchis (*ighawelen*), c'est-à-dire la catégorie sociale qui incarne le renouvellement de la société.

Les ingrédients contenus dans la vannerie sont broyés, certains mâchés, et c'est avec ce mélange pâteux qu'est dessiné, sur les joues et le front du bébé, un motif triangulaire, géométrie sacrée que l'on retrouve dans les maquillages rituels lors des grandes fêtes touarègues¹² ainsi que dans les décors touaregs (et plus largement berbères), gravés, peints ou brodés sur divers supports.

C'est après le rituel d'*ekeshkesh* que, le lendemain à l'aube, l'enfant reçoit son nom, que ses cheveux sont coupés et qu'a lieu le sacrifice d'un animal, jusqu'au grand repas collectif qui achève les festivités.

Pour conclure, on voit bien à travers ce bref (et non exhaustif) aperçu d'événements associés à la naissance que les soins dispensés à l'accouchée et au nouveau-né mettent en scène des principes d'ordre de la société qui dotent de significations essentielles le parcours de chacun dans le cadre de son environnement social et de ses rapports à la nature. Ces schémas sont structurants et leur jeu rituel dessine un cadre ressenti comme rassurant et sécurisant. C'est

¹² Voir Claudot-Hawad (2012).

pourquoi, même parmi les femmes qui habitent en ville et parfois dans une capitale, beaucoup font le choix de faire naître leur enfant dans le campement maternel.

Le savoir hospitalier propose certes aux parturientes d'« accoucher » en minimisant les risques médicaux pour le bébé et pour la mère. Cependant, il ne permet en aucune façon de « mettre au monde » un enfant dans la perspective touarègue¹³. Au-delà des difficultés d'accès aux structures médicales modernes et de la méfiance ressentie par rapport à tout ce qui relève de l'Etat, c'est également ce déficit de sens qui explique le manque d'attractivité de l'hôpital pour les communautés qui produisent encore leur monde et leur imaginaire pour penser la naissance, la vie ou la mort. Un imaginaire alternatif qui poursuit sa logique en conservant une certaine autonomie par rapport au modèle hégémonique occidental, ce dernier s'attachant d'abord à l'aspect matériel des réalités et se basant sur l'idée de l'isolement des éléments qui constituent le monde. Le croisement de ces horizons enrichirait beaucoup les perspectives¹⁴.

Bibliographie

Ag Eghless M. 2010. *La grossesse et le suivi de l'accouchement chez les Touaregs Kel-Adagh (Kidal, Mali)*. Bamako/Paris, La Sahélienne/L'Harmattan.

Barrère G. 1987. Naissance et baptême des enfants à Idélès (Ahaggar). Université de Provence, Travaux du LAPMO, pp. 163-172.

Claudot-Hawad H. 1994. Cosmologie touarègue. *Encyclopédie Berbère*, XIV : 2137-2138.

Claudot-Hawad H. 1998. Genou. *Encyclopédie Berbère*, XXX : 3036-3042.

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

Claudot-Hawad H. 2010. Soigner, embellir, humaniser. Le bleuissement de la peau chez les Touaregs. In G. Boëtsch, D. Chevé, H. Claudot-Hawad (Eds), *Décors des corps*. Paris, CNRS, pp. 321-33

Claudot-Hawad H. 2012. Harmoniser l'homme au cosmos : maquillages rituels chez les Touaregs (Aïr, Sahara central). In G. Boëtsch, A. Guerci, L. Gueye, A. Guisse (Eds). *Les plantes du Sahel*. Paris, CNRS, pp. 387-399.

Escobar A. 1995. *Encountering development : the making and unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.

Figueiredo C. 2001. Conceptualisation des notions de chaud et de froid: systèmes d'éducation et relations hommes-femmes chez les Touaregs (Imedédaghen et Kel Adagh, Mali). Thèse de doctorat, EHESS.

¹³ Perception que l'on retrouve dans bien d'autres sociétés, comme par exemple chez les Indiens du Guatemala (voir Reynolds, 2013).

¹⁴ Voir à ce sujet les travaux critiques intéressants (par exemple Escobar, 1995 ; Pinet, 2013), menés notamment en Amérique du sud, qui renouvellent les perspectives étroites du « développementisme ».

- Gast M. 1968. *Alimentation des populations de l'Ahaggar : étude ethnographique*. Paris, AMG.
- Noël, M-F. 1997. La perception du corps, de l'état de santé et de la maladie dans la société touarègue. Mémoire de maîtrise, Université de Strasbourg.
- Pinet N. (Ed.). 2013. *Être comme eux ? Perspectives critiques sur le développement en Amérique latine*. Lyon, Parangon/Vs.
- Reynolds L. 2013. Au Guatemala, des sages-femmes indiennes luttent pour le respect des droits des femmes en couche. In N. Pinet (Ed.), *Être comme eux ? Perspectives critiques sur le développement en Amérique latine*. Lyon, Parangon/Vs, pp. 141-144.
- Walentowitz S. 1998. Lait d'honneur et seins charitables. Les pratiques d'allaitement non maternel chez les Touaregs de l'Azawagh. In D. Bonnet, C. Legrand-Sébille, M.F. Morel (Eds), *Allaitement en marge*. Paris, L'Harmattan, pp. 111-114.
- 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 Doctorat, Paris, EHESS.
- Walentowitz S. 2012. Naissance chez les Touaregs de l'Azawagh. *Encyclopédie Berbère*, XXIII : 5230-5235.