

De la naissance au septième jour Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain)

Marie-Luce Gélard

▶ **To cite this version:**

Marie-Luce Gélard. De la naissance au septième jour Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain). Ethnologie française, 2003, XXXIII, pp.131-139. hal-00430514

HAL Id: hal-00430514
https://hal.science/hal-00430514

Submitted on 25 Feb 2010

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.

De la naissance au septième jour. Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain)

Marie-Luce Gélard
mlgelard@yahoo.fr

Depuis les années quatre-vingt dix, les études anthropologiques conçoivent la parenté comme un système de représentations, utilisé et manifesté sur la base de logiques propres, dont la compréhension est l'enjeu même de la recherche[1]. La filiation et, par voie de conséquence, les conceptions locales de la relation, c'est-à-dire la manière dont les individus la caractérisent, sont au cœur même de la représentation de la parenté. La reproduction des individus, finalité de la parenté, est déterminée par ces perceptions.
Dans le groupe étudié ici qui forme la tribu berbère des Aït Khebbach[2], la filiation s'effectue en ligne exclusivement patrilinéaire, conformément au système de parenté arabe[3], lequel renvoie directement à l'agnatisme. Rappelons que les agnats sont des individus apparentés exclusivement par des hommes. Or, tant pour ce qui concerne les pratiques que les représentations symboliques, les références aux valeurs utérines[4] sont permanentes[5]. Ainsi, la naissance d'un enfant réintroduit de manière explicite et/ou implicite la place de la parenté utérine. Les différents événements et pratiques rituelles qui suivent la naissance d'un enfant éclairent le rôle joué par les femmes. L'observation des premiers soins prodigués à la mère et au nouveau-né permet de qualifier la nature de la relation les unissant. L'agrégation au groupe familial paternel n'a lieu qu'au matin du septième jour. Jusque-là, c'est l'affiliation de l'enfant à sa mère, *via* l'allaitement, qui s'illustre par l'examen des prescriptions alimentaires et des pratiques « galactogènes ». De la naissance au septième jour, l'omniprésence des femmes interroge l'absence notoire des charges masculines à l'exception de leur fonction transgressive (transfert du lait), qui prépare la domination ultérieure des valeurs agnatiques.
S'il apparaît *a priori* plus aisé de cerner une société donnée par l'analyse de ses structures apparentes, il est tout aussi primordial de la comprendre et de l'étudier en partant de ses valeurs les plus diffuses, implicites et complexes. L'ensemble des rituels et des représentations de la naissance est rarement l'objet d'une verbalisation ou d'une formalisation explicite de la part des individus qui les utilisent, elles se présentent comme un système éclaté mais précieux que l'anthropologue doit reconstruire.

Parenté utérine et filiation maternelle

Accouchement et premiers soins post-natals

Parmi l'ensemble des rites de passage[6] qualifiés de statutaires (car, par eux, la personne accède à une position sociale déterminée), ceux de la naissance marquent l'entrée dans le groupe d'un nouvel individu. Or, la naissance, au sens biologique du processus, c'est-à-dire le passage de la vie fœtale à une existence autonome, ne permet pas, seule, l'acquisition par l'enfant du statut d'individu. C'est par la succession ordonnée d'un ensemble complexe de rituels particuliers que l'enfant, après une période de latence de sept jours, va naître à la société.
Le village de Merzouga, installé aux pieds des dunes de l'erg Chebbi, est exclusivement habité par des Aït Khebbach. Situé à l'est du Tafilalt, dans une zone désertique, le lieu est

éloigné des agglomérations et ne dispose d'aucune infrastructure routière. Par conséquent, comme dans bien d'autres régions rurales marocaines, les naissances se déroulent à domicile et mobilisent l'ensemble de la famille, des proches et du voisinage. Il n'existe pas à proprement parler de sage-femme. Toute mère est potentiellement capable d'aider une autre femme à mettre son enfant au monde, les plus âgées étant bien sûr les plus compétentes puisque les plus expérimentées. L'accouchement a toujours lieu dans la maison ou la tente des parents du mari, en cohérence avec l'établissement de la résidence du couple qui a lieu sur le territoire de l'époux (virilocalité). Une fois mis au monde[7], le nouveau-né est essuyé et enduit d'huile par une femme, pendant qu'une autre enterre le placenta (*tinitine*) dans un lieu connu d'elle seule. Il est indispensable pour protéger la mère et son enfant que le sang de l'accouchement (*idamn n-tarwa*) soit au contact direct de la terre dans laquelle il disparaît. Le placenta est souvent utilisé dans des préparations magiques considérées comme hautement néfastes. Aussi, dans l'ensemble du monde musulman, les protections contre ces pratiques sont une constante [F. Aubaile-Sallenave, 1999 : 128]. Pour protéger l'enfant, on attache à son bras une amulette (*lhrz*), confectionnée par le *fiqh* du village sur laquelle il a inscrit des versets du Coran. L'amulette qui ne doit jamais être retirée du corps de l'enfant y demeure durant plusieurs mois. Lorsqu'il devient nécessaire de la lui retirer, on prend soin que personne ne passe entre celle-ci et l'enfant sous peine d'annuler l'effet recherché ou pire d'attirer les mauvais esprits. Ces derniers sont aussi conjurés par la présence, à la tête de l'enfant, d'un morceau de miroir brisé et d'un objet tranchant destiné à « effrayer » les *jnûns*.

Puis l'enfant est emmailloté dans un linge blanc, il s'agit d'un morceau du *cheich* blanc, à connotation religieuse, que portent toujours les plus anciens de la tribu, les jeunes hommes lui préfèrent le *cheich* noir. Le nourrisson ne portera pas de vêtements jusqu'au jour du sacrifice rituel (*tasmiya*)[8]. Le couple mère-enfant est tenu à l'écart, dans une pièce retirée ou dans un angle de la tente à proximité du feu (espace féminin). L'isolement de l'accouchée et de l'enfant dure sept jours durant lesquels le temps paraît suspendu.

Les soins du premier jour sont généralement dispensés à l'enfant par sa grand-mère maternelle. Du henné lui est apposé sur les cheveux, sous les aisselles, sur la totalité des mains (intérieur et extérieur) et entre les jambes. Le cordon noué est plaqué sur l'abdomen et également recouvert d'une épaisse couche de henné, utilisé ici pour ses vertus cicatrisantes. Du *koÌl* autour des yeux et sur l'ensemble de l'arcade sourcilière, redessine les sourcils et souligne les traits de l'enfant. Ces techniques de maquillage, outre leurs propriétés prophylactiques, témoignent surtout d'une sorte d'entrée progressive de l'enfant dans le monde adulte. En effet, les traits non encore visibles de l'enfant sont forcés par les contours sombres du *koÌl*. Un carré de linge blanc est posé sur la tête de l'enfant et maintenu par un bandeau serré, afin, dit-on, « *que la tête de l'enfant de s'ouvre pas* (*afad adur innarzm ighf*) »[9]. De manière parfaitement symétrique, la mère, dont les mains et les pieds sont teintés de henné (lequel n'est habituellement apposé que sur la paume des mains et la plante des pieds), est maquillée de *koÌl* et coiffée comme l'enfant. En temps habituel, les femmes ont les cheveux nattés relevés sur le haut du crâne et recouverts d'un foulard noué sur le front, sur lequel elles ajoutent le voile noir brodé des motifs spécifiques à la tribu des Aït Khebbach. Seules les accouchées portent le bandeau frontal, mais il n'est vraisemblablement pas destiné au même usage que celui de l'enfant.

Tout se passe comme si durant les sept jours qui suivent la naissance, l'enfant et sa mère n'étaient pas séparés, dissociés. Ils ne semblent former qu'une seule et même personne. Cette impression est renforcée par le fait que l'enfant ne possède pas encore de nom, celui-ci ne lui sera donné qu'après le rituel sacrificiel du septième jour. Il n'est donc pas possible de le nommer autrement que par des métaphores. Entre elles, pour désigner le nourrisson

les femmes diront : « *Félicitations à celui qui est né* (*Adig nbark mayd d-ilulan*) » ; ou évoqueront le prénom ou le nom[10] de la mère.
Les premiers soins prodigués à la mère et au nourrisson sont destinés à les protéger contre les maléfices divers encourus immédiatement après l'accouchement. En principe, seules les femmes (sage-femme, parenté proche et voisinage) peuvent approcher le couple mère-enfant sans lui être nuisible. Françoise Aubaile-Sallenave [1999 : 128] remarque : « *Il faut protéger l'enfant du mauvais œil, c'est-à-dire du contact physique avec toute autre personne que sa mère et la sage-femme, qui sont, en principe, les seules à ne pas être néfastes* ». L'isolement de l'accouchée et du nourrisson, leur assimilation, sous la forme d'une fusion, par les similitudes du maquillage, de la coiffure et du henné et l'absence totale du père, rendent compte, à ce stade, de l'affiliation exclusivement maternelle du nouveau-né[11].
Au sujet de l'organisation de la filiation légitime au Maroc central, George Marcy (1941 : 208) écrivait : « *Tout d'abord, le droit du père n'apparaît pas du seul fait de la naissance survenue à son foyer. Ou du moins, cet événement naturel de la naissance ne lui confère sur le nouveau-né qu'une puissance de fait. C'est seulement par la cérémonie musulmane de l'imposition du nom, célébrée le septième jour, qu'aura lieu l'entrée officielle de l'enfant dans la famille paternelle* »[12].
Dans la tribu des Aït Khebbach, les représentations de la filiation du nourrisson, comme le suggère l'expression « *Le lait est plus fort que le sang* », vont être directement corrélées à l'allaitement. La lactation maternelle s'accompagne d'un régime alimentaire strict, destiné à l'améliorer.

Alimentation et pratiques galactogènes

La mère alitée est recouverte de plusieurs couvertures de laine, toute diminution de chaleur et tout contact avec le froid sont soigneusement évités[13]. Aussi, l'accouchée est allongée sur du sable chaud, que les femmes vont chercher dans les dunes. Celui-ci[14] est changé régulièrement afin de maintenir la température. On attribue à la chaleur un ensemble de vertus positives, alors que le froid est un état dont il convient de toujours se préserver. Le mélange chaud/froid est tout aussi néfaste puisqu'il attire les *jnûns* ; aussi ne doit-on jamais éteindre des braises avec de l'eau, se laver lorsqu'on est en sueur ou encore, associer deux aliments, respectivement chaud et froid. Dans certaines régions du Maroc, on prépare parfois le thé avec de l'absinthe (catégorisée comme chaude) et de la menthe (catégorisée comme froide), procédé impensable chez les Aït Khebbach. Les éléments chauds (bénéfiques) devenus froids (maléfiques) sont également à fuir ; de la sorte, il convient de ne jamais marcher sur des cendres, ni d'enjamber un animal sacrifié, ni de toucher le sol qui a reçu son sang. Anne-Marie Brisebarre [1999 : 110] a fort bien illustré cette croyance en montrant comment le sang, véhicule de la vie dans le corps, devient une humeur néfaste lorsqu'il en sort. En s'écoulant du corps de la victime, le sang passe du chaud au froid, espace des esprits mauvais.
La nourriture de la mère et de l'enfant tient le plus grand compte de ces éléments. Ainsi, tous les aliments catégorisés comme « froids » sont interdits à la mère car censés diminuer voire empêcher la lactation. Les craintes féminines des formes d'hypogalactie[15] sont fréquentes et de nombreuses pratiques alimentaires tendent à les éviter. Ainsi, le lait de vache et la menthe sont formellement interdits à la mère, l'un et l'autre étant considérés comme des aliments froids[16]. Les seuls laits permis sont celui de la chamelle et celui de la chèvre, ce dernier étant le plus proche du lait maternel. Les enfants nourris au lait de chèvre, en raison du tarissement du lait maternel, sont généralement nommés : les enfants

de la chèvre (*ichirn n-tarrat*). Le jour de la naissance, la famille prend soin d'égorger un de ses animaux afin que l'accouchée ait un régime carné abondant, la viande est en effet considéré comme l'élément le plus chaud. Après l'accouchement, la montée de lait n'est donc rendue possible que par l'effet conjugué d'une nourriture riche et chaude.
Dans l'attente du lait maternel, l'enfant est nourri de thé et de jus de datte[17] (éléments chauds par excellence). À propos des nourritures données au nouveau-né, Françoise Aubaile-Sallenave [1999 : 129] décrit le rituel dit *taÌnîk* par lequel on frotte le palais de l'enfant avec une substance sucrée : « *Le miel ou les dattes sont les substances sucrées les plus largement utilisées à la fois pour leur saveur très plaisante et ce qu'elles représentent : elles sont hautement génératives, repoussent les mauvais esprits et marquent le bon accueil* ». Le *taÌnîk* possède tout à la fois des vertus propitiatoires (rendre la bouche de l'enfant douce, il aura ainsi toujours de bonnes paroles), et des vertus de protection contre les esprits. Le rituel permet enfin la transmission de la *baraka* « *par un jet de salive envoyé dans la bouche de quelqu'un* » [Françoise Aubaille-Sallenave, 1999 : 129]. À Merzouga, il s'agit d'une datte, mâchée par la grand-mère paternelle, afin, dit-on, que l'enfant apprenne à devenir aussi honorable qu'est supposé l'être son ascendante. Ce procédé rituel d'agrégation symbolique du nouveau-né à la famille paternelle est toujours réalisé par une femme[18].
L'enfant est nourri de la sorte durant les premiers jours qui suivent sa naissance. La nourriture de la mère est aussi l'objet de soins attentifs : elle prend ses repas seule et les mets les plus nutritifs lui sont réservés. Elle mange des morceaux de viande mélangés à de la bouillie d'orge. L'accouchée est souvent veillée et assistée par sa propre mère, les deux femmes restant seules avec l'enfant. Comme en témoigne les différentes pratiques galactogènes, l'attente de la montée de lait est une période pendant laquelle les femmes sont très attentives car la vie de l'enfant en dépend. La mortalité infantile demeure élevée à Merzouga. Le recours à l'allaitement artificiel est quasi inexistant. Dans les représentations, seul le lait maternel permet un développement normal de l'enfant, lui seul serait à l'origine de la constitution du squelette[19].
L'allaitement est aussi primordial pour une autre raison : il établit des liens de parenté. C'est la parenté de lait « *qui réintroduit, par des détours certes complexes, le rôle du féminin* » [Pierre Bonte, 2000 : 139]. Elle est antérieure à l'islam qui l'a codifiée [Françoise Héritier, 1994 : 149]. Nous ne reviendrons pas ici sur les multiples déterminismes de la parenté de lait[20] et des pactes de colactation[21], notamment dans les prescriptions matrimoniales, mais nous retiendrons le motif de l'appropriation du lait des femmes par les hommes. C'est par l'examen des fluides corporels associés, dans les représentations des individus, à la constitution du fœtus que Françoise Héritier détermine l'origine masculine du lait. Si par le lait se transmettent des substances agnatiques, un enfant allaité par une nourrice reçoit des apports masculins extérieurs à la lignée agnatique dont il est issu, *via* l'époux de cette nourrice[22]. Aussi, l'identité agnatique du nourrisson est-elle partiellement tributaire de son allaitement[23]. De tout cela il ressort que, si la parenté de lait est une affiliation par les femmes[24], la récupération masculine de la fonction est indispensable au regard de la primauté donnée à l'agnatisme.

Transfert du lait et allaitement

Le rôle des hommes

Dans les premiers jours qui suivent la naissance de l'enfant, le père et les hommes de son entourage n'interviennent que sous un aspect négatif : le transfert du lait. De l'accouchement jusqu'au quarantième jour, les femmes veillent à ce que tout homme, père d'un enfant de moins de quarante jours également, ne mange ou ne porte à sa bouche aucun aliment lors d'une visite dans la maison de l'accouchée. L'ingestion ou le simple contact de l'aliment provoquerait immédiatement le passage de l'intégralité du lait de la mère vers la femme du visiteur. Déjà relevées par Muriel Djéribi [1988 : 39], ces « *migrations étranges [du lait] des seins d'une femme à ceux d'une autre* » renvoient directement à l'appropriation du lait par les hommes.

L'anecdote suivante illustre parfaitement la nature de l'interdit et le rôle des hommes. Au sein du village de Merzouga, deux hommes, amis de longue date, ont eu chacun un enfant à trois jours d'intervalle. Le lendemain de la naissance de la fille d'Addi, Idir se rendit tout naturellement chez son ami. Contrairement aux habitudes, les femmes de la maison prirent soin de ne lui offrir ni à boire ni à manger. Alors qu'il discutait dans la cuisine avec la mère de son ami, il prit machinalement un morceau d'oignon cru qu'il porta à sa bouche. Constatant cette étourderie, la grand-mère de l'enfant l'enjoignit sur le champ d'apporter à sa belle-fille n'importe quelle denrée alimentaire. L'accouchée reçut le don en main propre et offrit en retour un pain de sucre pour l'épouse d'Idir. À ma connaissance, il s'agit du seul cas où il est admis qu'un homme soit au contact d'une femme venant d'accoucher, excepté son épouse. Celui-ci dut le porter immédiatement à sa femme afin que la restitution du lait soit réalisée instantanément. Un second exemple illustre un autre motif de transfert de lait, survenu brutalement sans que les intéressés en trouvent immédiatement la cause. Alors qu'une naissance venait de se produire dans une famille du village, un nomade en déplacement depuis plusieurs mois, vînt rendre visite à cette famille. L'homme ignorait alors que son épouse, restée au campement, avait accouché le jour même. Il prit tout naturellement un repas avec les hommes de la maisonnée et reprit sa route. Après quelques jours, la jeune accouchée constata l'absence de toute montée de lait et l'impossibilité de nourrir son enfant. Les femmes de son entourage en cherchèrent la cause et, passant en revue les différents individus susceptibles d'avoir causé la disparition du lait, se rappelèrent la visite du nomade. Des dattes furent alors envoyées à son épouse, demeurant à plusieurs kilomètres de piste du village. En retour, le messager, envoyé par la famille du village, reçut un pain de sucre. À peine la femme porta-t-elle le sucre à ses lèvres, qu'elle sentit des picotements dans sa poitrine, annonçant le retour du précieux liquide.

Dans les cas où une nourriture est prise par mégarde, comme dans les exemples ci-dessus, les dons alimentaires en direction de l'accouchée ne sont pas toujours en mesure d'obtenir le retour du lait transféré. Ce n'est pas systématique, aussi il est préférable de se prémunir du risque accidentel d'un transfert de lait. Pour cela, il convient de réaliser ce que la tradition locale nomme « *le partage des quarante jours* ». Le procédé consiste à distribuer volontairement de la nourriture entre toutes les familles proches (proximité géographique immédiate) ayant un nouveau-né, réalisant ainsi une sorte de compensation réciproque préventive.

Il est clair que ce qui est en jeu dans les motifs du transfert et de la restitution du lait ne concerne pas seulement la santé du nourrisson, mais, bien au-delà et surtout, les représentations locales de la filiation. Tout d'abord l'intervention masculine dans le processus de lactation renvoie à l'appropriation de la substance. Chez les Aït Khebbach, il n'existe pas d'assimilation sperme/lait. Cette assimilation est relevée dans de nombreuses autres sociétés musulmanes. Ainsi, le lait serait du sperme transformé [FrançoiseHéritier, 1994 : 158]. À propos de l'explication des prohibitions matrimoniales dérivées de l'allaitement, Édouard Conte [1991 : 81] interroge la combinaison des fluides masculins

(sperme) et féminin (lait) : « *Sans sperme pas de lait* […]. *La langue populaire fait même l'économie du "chaînon intermédiaire" que constitue la femme lorsqu'elle dit : "Le lait est de l'homme." Cette attitude "agnatique" se traduit dans la terminologie juridique par les expressions* laban al-faÌl *ou "le lait de l'étalon (ou reproducteur)" et* liqâÌ wâlÌd *"le sperme unique", impliquant une identité ou, au moins, un rapport causal entre sperme et lait* ».

C'est ensuite, par la relation établie entre les deux humeurs que la fonction nourricière, motif itératif des contes et légendes orales, fait apparaître la possibilité de l'allaitement d'enfants par une figure paternelle. Pierre Bonte [1995-1996] relève, à propos du mythe berbère du Sharif Bû Bazzûl, l'allaitement de son fils, à qui il fait téter le bout de ses doigts. De manière moins formelle, plusieurs versions du mythe d'origine de la tribu des Aït Khebbach évoquent le nourrissement des enfants de l'ancêtre, lequel privilégie le plus jeune de ses quatre garçons et lui « *donne du lait chaque jour* ». D'autre part, la tradition orale témoigne aussi de cette récupération masculine, sous la forme d'un pacte de colactation réalisé avec une tribu arabe, sans intervention féminine, pacte réalisé entre les chefs des deux tribus ayant simplement bu du lait de chamelle à la même coupe, laquelle enterrée sur le lieu même de l'accord a scellé définitivement le pacte d'alliance. L'instauration volontaire de la parenté de lait entre les tribus n'a même pas nécessité d'autres modalités rituelles comme l'échange des nourrissons entre femmes.

Dans le cadre du transfert du lait et des interdits alimentaires destinés à l'éviter, seuls les hommes sont à l'origine des déplacements potentiels de la substance. Dans certains cas, on considère néanmoins qu'une femme pourrait être un vecteur potentiel, mais seulement pendant la période des sept jours suivant la naissance, or c'est un moment pendant lequel une accouchée ne peut, en principe, quitter son domicile, ce qui rend ce cas de figure difficilement réalisable. Même si la restitution se fait par le biais des deux accouchées, c'est à l'homme qu'incombe la charge de réaliser l'échange des dons alimentaires[25].

Comme cela a été souligné plus haut, le transfert du lait maternel n'a lieu qu'à l'initiative des hommes. Il reste toutefois à évoquer le rôle singulier de certains animaux dans le tarissement de la lactation.

L'intervention de l'univers animalier

La possibilité du transfert de l'intégralité du lait d'une femme à un tiers s'étend également à certains animaux comme la fourmi (*tautuft*), la chatte (*tamachot*), la chienne (*tichtit*) et la vache (*tafunest*). Si, dans la maison de l'accouchée, une vache, une chatte ou une chienne a un petit non encore sevré et que, par mégarde, l'un de ces animaux vient à ingurgiter, ne serait-ce qu'une goutte du lait de la mère, celle-ci verrait ses seins se tarir. Le contact des animaux avec le lait maternel passe généralement par les vomissements du nourrisson. Aussi, durant quarante jours, il convient d'être très attentif et le plus sûr pour empêcher tout transfert est de recourir au « *partage des quarante jours* ». La mère offre donc, de sa propre main, une denrée alimentaire à chacun des animaux concernés. Le don le plus important est celui fait à la vache car la mère doit pouvoir boire son lait (sous la forme de beurre). Lorsque la mère voit son lait disparaître, alors qu'à sa connaissance il n'y a pas eu de transgression des interdits, force est de supposer qu'une fourmi en est sans doute responsable. Le lait maternel étant censé s'être déplacé et se dissimuler dans la fourmilière, pour inverser le processus, la mère prend une fourmi, la dépose à l'intérieur d'une datte et la mange, unique moyen de partage possible avec l'insecte.

Dans la tradition locale, si les animaux, par l'intermédiaire des femelles, sont susceptibles de causer la disparition du lait maternel, le risque les plus courant est attribué aux hommes.

Ainsi, leur apparition durant les six semaines suivant une naissance semble éminemment négative[26]. Le danger que l'homme fait peser sur la vie de l'enfant interroge. C'est sous la menace d'un transfert du lait que les hommes pénètrent dans un univers jusqu'alors exclusivement féminin. Cette maîtrise des hommes sur le lait leur permet d'éviter que la naissance ne reste qu'une affaire de femmes, ce qui risquerait de remettre en cause leur pouvoir agnatique. Si l'on admet que le lait est « *une substance bisexuée* », les hommes en sont alors à l'origine, même si les femmes le produisent et le transmettent [Édouard Conte, 1994] : il est donc indispensable qu'au cours des rituels féminins de la naissance le rôle des hommes réapparaisse, peu importe que cela soit de manière transgressive.

Maternité et paternité, de l'hommage à la consécration

Naissance et allégorie de la féminité

Dès le deuxième jour débutent les visites des femmes à la nouvelle accouchée. Elles sont nombreuses et apportent à la mère soit quelques dirhams, soit du thé, du sucre ou des œufs. Quel que soit le don, il provient exclusivement du patrimoine féminin. Le travail rémunéré des femmes n'existe pas à Merzouga, seule la vente des œufs leur permet d'accumuler de petites ressources financières. Les volailles leurs appartiennent ainsi que certaines têtes de bétail, essentiellement les chèvres. Si la gestion financière de l'argent du foyer leur revient, elles ne l'utilise pas lors du don coutumier, à caractère obligatoire, de la naissance. Les pains de sucre et le thé sont achetés avec leurs économies. Par conséquent, l'intervention masculine est, ici encore, absente. L'enfant n'est pas l'objet d'une attention particulière, ce qui semble confirmer sa fusion physique avec sa mère, entourée, saluée et félicitée par les visiteuses qui remercient Dieu de la naissance[27]. La mère offre à chacune des femmes présentes un morceau d'écorce de noyer (*lmsuach*) destiné à rougir les gencives, du *koÌl* et du parfum qui sont les trois auxiliaires essentiels de la beauté des femmes. Un *kanûn* rempli de braises est placé près de la mère et de son enfant dans lequel est jeté l'encens (*lbkhogh*) à chaque arrivée d'une nouvelle visiteuse. Celle-ci enjambe le foyer, s'y accroupit en relevant sa robe afin que la fumée parfumée pénètre ses vêtements. La mère de l'accouchée prépare le thé (sans menthe) et l'offre à chacune des femmes. Certaines entonnent des chants de louanges pour la mère, et poussent des *you-you* qui expriment la joie. Les hommes sont absents de toutes ces festivités[28].
La semaine qui suit le jour de la naissance se caractérise surtout pas son aspect éminemment féminin. Hayat Zirari ([1999 : 169-170] a décrit les sacrifices de volaille consacrée par les femmes à l'occasion du premier et du troisième jour. Un poulet est sacrifié le jour de la naissance et consommé par la mère. Un autre repas est préparé, le troisième jour à « *l'intention des femmes qui auront rendu visite à l'accouchée pour la féliciter. Cette consommation se déroule dans un cadre cérémoniel assez élaboré au cours duquel les femmes vont fêter la naissance en l'absence des hommes* ». À Merzouga, il s'agit d'un mouton sacrifié par le père de l'enfant pour satisfaire les besoins en viande de l'accouchée. La maisonnée entière bénéficie des repas carnés ; toutefois les meilleurs morceaux sont réservés à la mère de l'enfant. La cuisine du sacrifice est confectionnée uniquement par des femmes[29]. L'omniprésence féminine s'illustre, le jour même de l'accouchement, par la présence des grands-mères paternelle et maternelle, puis par celles de toutes les femmes de l'entourage. Tous les rituels dépendent étroitement des savoir-faire féminins. Durant toute la semaine, la mère demeure alitée près de son enfant et, en principe, ne quitte la tente ou la maison que le matin du septième jour. Elle baigne son enfant et procède à sa propre toilette, avant d'assister au sacrifice rituel : la *tasmiya*.

Le retour des hommes : rituel sacrificiel (tasmiya) et nomination de l'enfant

Dans la religion musulmane, le sacrifice ne fait pas partie des « *piliers de l'islam* », mais relève de la tradition (*sunna*) [P. Bonte, 1999 : 10]. Celui réalisé pour la naissance d'un enfant est donc une recommandation religieuse et non une obligation.
L'intervention des hommes ne débute qu'à l'occasion de ce sacrifice, lorsque la famille proclame : « *Nous lui avons donné un nom* » (*nga yas ism*). Le matin après la prière, le père de l'enfant égorge un mouton en présence de toutes les femmes de la maisonnée, de la mère et de son nourrisson. À l'exception également de la matinée qui suit la nuit de noce lors des cérémonies du mariage, où un mouton est égorgé devant la jeune mariée, les rituels sacrificiels se réalisent habituellement entre hommes, les femmes restant plutôt à l'intérieur des habitations, préparant les ustensiles et les aliments nécessaires aux repas. Dans tous les cas qu'il m'a été donné d'observer, lorsque le père pose le couteau sur la gorge de l'animal, c'est la grand-mère paternelle ou un enfant qui prononce le prénom du nourrisson pour la première fois[30]. Le père le répète et l'associe au nom de la famille, par exemple : « Mama n-aït Bourk ». Toute la journée, parents et amis sont conviés à la fête et au repas. La mère et l'enfant sont entourés des femmes qui chantent et dansent sans discontinuer. Les hommes mangent ensemble et félicitent le père. Dès lors, l'agrégation de l'enfant à sa famille paternelle est réalisée. Aussi, la similitude mère-enfant établie par le maquillage et la coiffure disparaît ; seul l'enfant porte encore le bandeau, alors que la mère a retiré le sien après le sacrifice.
C'est bien le rituel sacrificiel associé au repas pris en commun qui marque l'entrée de l'enfant dans le groupe paternel : « […] *C'est à ce moment-là seulement que l'enfant naît à la famille, à la société (même s'il a déjà un nom), car jusque-là il était "inexistant"* » [F. Aubaile-Sallenave, 1999 : 160.

L'attachement aux valeurs utérines

Durant la première semaine de la naissance, l'ensemble des rituels sont pratiqués au sein d'un univers féminin (soin du nourrisson et de sa mère, pratiques galactogènes, visites, repas et chants). La filiation de l'enfant n'est établie qu'en ligne utérine. Et, l'apparition « *menaçante* » des hommes aboutit, moins à un questionnement sur la nature précise des rôles masculins et féminins dans la constitution et la transmission de la substance lactée, qu'à une appropriation par les hommes du pouvoir féminin manifesté par l'établissement d'un lien de parenté *via* le lait. C'est pourquoi la fonction réelle des femmes dans la production d'un tel lien n'est pas sans conséquences sur l'ensemble du système de parenté et plus particulièrement au regard de l'agnatisme. Édouard Conte [1991 : 73], notait déjà le rôle primordial des femmes : « *Le contrôle exercé à quelque degré par les femmes sur l'établissement de la parenté de lait constitue en tout état de cause un enjeu crucial* ». Le Coran ne fera qu'entériner une pratique (parenté de lait et colactation) antérieure à l'avènement de l'islam[31].
On sait que, d'une manière générale, la parenté de lait s'assortit de prohibitions matrimoniales. Ainsi, les Aït Khebbach sont soumis à une interdiction d'alliance contractée avec certaines fractions allogènes[32]. Et, précisément, l'interdit est corrélé au procédé même d'intégration de la dite fraction, lequel a consisté en un pacte de colactation. La tradition orale raconte qu'au cours du pacte, le lait de quarante femmes de la tribu des Aït Khebbach a été mélangé à celui de quarante autres femmes de la fraction étrangère, et

donné à l'ensemble des nourrissons. Depuis, les deux fractions sont soumises à un strict interdit matrimonial[33].
L'influence de la parenté utérine demeure une dimension majeure dans l'appréhension des représentations de la parenté, telles qu'elles sont développées par les Aït Khebbach[34]. Ainsi, si on admet que « *le lait est plus fort que le sang* », on comprend mieux, au regard de l'appréciation agnatique, l'enjeu masculin d'une maîtrise de la substance lactée.

Notes

Références bibliographiques

AUBAILE-SALLENAVE Françoise, 1999, « Les rituels de la naissance dans le monde musulman », *in* Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp [sous la dir.], *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS : 125-160.
BRISEBARRE Anne-Marie, 1999, « La "fête du sacrifice". Le rituel ibrâhîmien dans l'islam contemporain », *in* Pierre Bonte, Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp [sous la dir.], *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS : 93-124.
BONTE Pierre, [sous la dir.], 1994, *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, éd. de l'EHESS.
—, 1995-1996, « Hommage à Nicole Échard. Le mythe du Sharif Bû Bazzul. Notes sur la possession féminine dans la société berbère », *Journal des anthropologues* [63] : 49-60.
—, 1999, *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel,* Paris, CNRS.
—, 2000, « Les lois du genre. Approche comparative des systèmes de parenté arabe et touareg » *in* Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray et Margarita Xanthakou [sous la dir.], *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard : 135-156.
BRUNSCHVIG Robert, 1957-1958, « De la filiation maternelle en droit musulman », *Studia Islamica* [IX] : 49-59.
CLAUDOT Hélène et HAWAD, 1987, « Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs » *in* Marceau Gast [sous la dir.], *Hériter en Pays Musulman. Ìabus, Lait vivant, Manyahuli*, Paris, CNRS : 129-155.
CONTE Édouard., 1991, « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », *in* Pierre Bonte, Édouard Conte , Constant Hamès & Abdel Wedoud Ould Cheikh , *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, éd. de la MSH : 55-100.
—, 1994, « Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'islam », *in* Pierre Bonte [sous la dir.], *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS : 165-187.
—, 2000a, « Énigmes persanes, traditions arabes. Les interdictions matrimoniales dérivées de l'allaitement selon l'Ayatollah Khomeyni » *in* Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray et Margarita Xanthakou [sous la dir.], *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard : 157-181.
—, 2000b, « Mariages arabes. La part du féminin », *L'Homme*, [154-155] : 279-308.
DJERIBI Muriel, 1988, « Le mauvais œil et le lait », *L'Homme*, [105] : 35-47.
GAST Marceau, 1987 [sous la dir.], *Hériter en pays musulman, Ìabus, lait vivant, Manyahuli*, Paris, CNRS.

GELARD Marie-Luce, 1995, *Honneur et mariage en Kabylie et dans le Haut-Atlas marocain*, mémoire de DEA, EHESS.
—, 1998a, « Le droit coutumier, l'honneur et la tribu », *Awal*, [17] : 65-81.
—, 1998b, « Honneur », *Encyclopédie Berbère*, [XXII] : 3489-3498.
—, 2000, « Honneur et stratégies sociales. L'exemple de Midelt et de Merzouga. Une certaine vision du monde », Doctorat, Paris, EHESS.
—, 2001a, « *Isnaïns*, des hommes d'honneur mis à l'épreuve », *Encyclopédie Berbère*, [XXIII].
—, 2001b, « L'inversion rituelle. Une protection masculine contre le pouvoir féminin (Tribu des Aït Khebbach, Sud-est marocain) », *Awal*, 23.
—, « Protection par le sang et accord par le lait. Pacte d'alliance et de colactation dans une tribu berbérophone du Sud-est marocain (Aït Khebbach) » [à paraître].
GLOWCZEWSKI Barbara, 1991, *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, Paris, PUF.
GODELIER Maurice, 1982, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*, Paris, Fayard.
—, 1992, « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des Océanistes*, [94] : 3-24.
—, 1993, « L'Occident, miroir brisé. Une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie de quelques perspectives », *Annales ESC*, [5] : 1183-1207.
HAMMOUDI Abdellah, 1974, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner », *Hespéris-Tamuda*, [XV] : 147-179.
HERITIER Françoise & Elisabeth COPET-ROUGIER, 1990, *Les complexités de l'alliance*, 5 vol., Paris, éd. des Archives Contemporaines.
HERITIER Françoise, 1978, « Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique » *in* Sullerat E. [sous la dir.], *Le fait féminin*, Paris, Fayard : 387-403.
—, 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris, Seuil/Gallimard.
—, 1994, « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe » *in* Pierre Bonte, [sous la dir.], *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS : 149-164.
—, 1996, *Masculin/Féminin, la pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris.
IBN KHALDUN, 1997, *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Mudaddima*, traduit par Vincent Monteil, Avignon, Actes Sud.
LEVI-STRAUSS Claude, 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton. [1re éd. 1949, Paris, PUF.]
LIONETTI Roberto, 1988, *Le lait du père*, Paris, Imago.
MARCY Georges, 1936, « L'alliance par colactation (*tâd'a*) chez les Berbères du Maroc Central », *Revue Africaine*, [368-369] : 957-973.
—, 1941, « Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touaregs », *Revue africaine*, [388-389] : 187-211.
ROUX J.-P., 1967, « Le lait et le sein dans les traditions Turques », *L'Homme*, [VII] : 48-63.
SURDON Général, 1936, *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb, (Maroc-Algérie-Tunisie-Sahara). Leçons de droits coutumiers berbère*, éd. internationales, Tanger et Fes.
VAN GENNEP Arnold, 1909, *Les rites de passage*, Paris, Leroux.
ZIRARI Hayat, 1999, « Les deux sacrifices de la naissance : féminin et masculin en jeu (Maroc) », *in* Pierre Bonte , Anne-Marie Brisebarre, Altan Gokalp [sous la dir.], *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS : 161-176.
ZIMMERMANN Francis, 1993, *Enquête sur la parenté*, Paris, PUF.

Notes

[1]. Depuis la démonstration magistrale de Claude Lévi-Strauss [1949], les recherches anthropologiques ont été orientées vers une conception de la parenté conçue comme un système de relations définies généalogiquement et dont les configurations particulières, développées par les diverses formations sociales, organisent structurellement le champ ainsi défini. Au début des années 90, l'introduction des pratiques sociales et des représentations, modifient sensiblement les approches théoriques de l'étude de la parenté. [E. Copet-Rougier : 1990, M. Godelier : 1992, B. Glowczewski : 1991, F. Zimmermann : 1993, F. Héritier : 1994, P. Bonte : 1994].

[2]. La tribu des Aït Khebbach appartient à la grande confédération des Aït Atta. Sédentarisés au début du XX^{e} siècle, les Aït Khebbach sont d'anciens nomades, acteurs des parcours caravaniers du Maroc au Mali à travers le Sahara. À l'origine, leur territoire s'étendait du sud au nord de la ville d'Erfoud à l'Erg Er-Raoui et, d'ouest en est, de Mhamid à Boudnib en passant par Beni-Abbès en Algérie.

[3]. La plupart des Berbères marocains se réfèrent au système de parenté arabe.

[4]. La parenté utérine désigne la relation instituée par les femmes, c'est-à-dire en ligne maternelle. Les références utérines ne sont d'ailleurs pas totalement absentes dans le système de parenté arabe et sont notamment introduites *via* la parenté de lait (*ridâ'a*). Édouard Conte [1991 : 55-100 et 1994 : 165-187] a décrit, chez les Arabes anciens, les références aux liens de parenté par les femmes. Voir également Françoise Héritier [1994 : 149-164].

[5]. Pierre Bonte [2000 : 135-156] propose une comparaison des systèmes de parenté arabe (Maures de Mauritanie) et berbère (Touareg), l'un régi par les valeurs de l'agnatisme l'autre par celles du cognatisme. L'auteur émet l'hypothèse selon laquelle les groupes berbères « islamisés » auraient, au cours de leur histoire, empruntés les valeurs de l'arabité. Leur système de parenté, autrefois dominé par une certaine forme de « matrilinéarité » se serait peu à peu transformé. De même, George Marcy [1941 : 191] avait déjà longuement développé à propos des Berbères marocains ce qu'il nommait « *Les vestiges juridiques subsistant en Afrique du Nord, et plus particulièrement dans les coutumes berbères* […], *de cet ancien régime familial fondé sur la parenté utérine* ».

[6]. Concept élaboré par A. Van Gennep [1909] et dont la portée fut considérable pour les sciences sociales.

[7]. À l'exception du moment où le sexe de l'enfant est révélé, où, s'il s'agit d'un garçon la sage-femme émet plusieurs *you-you* et aucun s'il s'agit d'une fille, il n'existe pas de différences significatives, dans l'ensemble des rituels de la naissance, en fonction du sexe.

[8]. Terme arabe désignant la cérémonie d'imposition du nom. Au Maroc, on emploie plus fréquemment le mot *sba'ûn*, dérivé du terme sept.

[9]. Dans les représentations locales, l'ouverture de la tête du nourrisson pourrait se produire au niveau de la fontanelle non encore ossifiée.

[10]. La femme mariée conserve son nom patronymique.

[11]. Ibn Khaldun [1997 : 648] avait déjà souligné la priorité de l'apport féminin dans la constitution de l'enfant.

[12]. George Marcy [1936 : 965], avait déjà relevé, à propos des berbères marocains, qu'avant la *tasmiya* (sacrifice rituel de la naissance) « *La filiation de l'enfant est indiquée d'après le nom de sa mère, précédé du relatif* en : n-aicha, n-H'ammucha, n-h'adda ; *au contraire, pour indiquer la filiation paternelle, on emploie le relatif* u- : u-Moh'a, u-H'ammu. ».

[13]. S'interrogeant sur les catégories conceptuelles du chaud et du froid chez les Samo (Haute-Volta), Françoise Héritier [1996 : 83] note que les hommes relèvent de la catégorie du chaud et les femmes de celle du froid. Or, l'appartenance des hommes au domaine du chaud est relativement stable, alors que les femmes passent toute leur vie durant de l'état du chaud à celui du froid : « *L'accouchement* […] *est une énorme et brutale déperdition de chaleur. Après la naissance, on s'efforce artificiellement d'en rendre quelque peu à la mère en la maintenant en permanence auprès d'un feu allumé dans sa chambre, cela pendant dix jours, et en lui faisant prendre plusieurs fois par jour, pendant cette même période, des bains très chauds* ».

[14]. Dans l'univers saharien qui est celui des Aït Khebbach, on attribue au sable (*talght*) de nombreuses vertus, dont celle d'absorber l'eau des articulations, responsable des rhumatismes. Aussi, la région est-elle réputée par ses bains de sable, cures singulières qui attirent durant l'été de nombreux urbains.

[15]. Roberto Lionetti [1988] note la fréquence de ces angoisses maternelles alimentaires relevées dans les traditions orales italiennes à propos d'un personnage singulier : saint Mamant, très populaire dans l'Orient byzantin, qui est le protecteur de l'allaitement, auquel de nombreuses fontaines galactogènes sont consacrées.
[16]. À propos du Maroc, Hayat Zirari [1999 : 161-162] note l'importance d'une alimentation nutritive et réchauffante pour l'accouchée afin qu'elle élimine rapidement le sang de l'accouchement et prenne du poids.
[17]. À Merzouga, la majorité des habitants vivent de la culture oasienne et des récoltes de dattes. Le jus de datte s'obtient par un procédé long et complexe. À ce titre il est un aliment noble et recherché. Les dattes sont tout d'abord emmagasinées dans des sacs de jute, tassées et compressées. Il convient de les laisser plusieurs années afin qu'elles fermentent et sèchent. Ensuite, elles seront cuites durant plus de douze heures avant d'être pressées et filtrées. Afin de savoir si la cuisson est bonne, une goutte est prélevée et posée sur la terre, si elle n'est pas absorbée le jus de datte est terminé.
[18]. Dans de nombreuses sociétés, la succion (et au-delà la salive), est corrélée à l'apprentissage [R. Lionetti, 1988 : 103]. Des principales humeurs corporelles : sueur, sang, lait, sperme et salive, seuls le lait (*agho*) et la salive (*aldduiy*) sont licites.
[19]. D'après les habitants de Merzouga, les enfants nourris artificiellement souffrent de multiples déficiences. On explique, à propos d'un petit garçon de 18 mois : « *Il ne marche pas encore car il n'a pas bu le lait de sa mère* ». Il convient d'ajouter que les causes d'hypogalactie sont rarement imputées aux mères.
[20]. Voir les développements proposés par : P. Bonte [1994, 1995-96,1999, 2000] ; R. Brunschvig [1957-58) ; H. Claudot et M. Hawad [1987] ; E. Conte [1991, 1994, 2000] ; F. Héritier [1978, 1981, 1994, 1996] ; G. Marcy [1936, 1941] ; J.-P. Roux [1967] ; G. Surdon [1936].
[21]. Les pactes au sein de la tribu des Aït Khebbach, sont traités ailleurs, voir M.-L. Gélard, *Protection par le sang et accord par le lait. Pacte d'alliance et de colactation dans une tribu berbérophone du Sud-est marocain (Aït Khebbach)* [à paraître].
[22]. D'une manière générale, les prescriptions matrimoniales dérivées de l'allaitement concourent « *à ne pas consolider la trace étrangère dans la descendance d'un individu* » [F. Héritier, 1994 : 161], puisque l'identité du mari de la nourrice transite par son lait. L'enfant porte alors en lui deux identités agnatiques, celle de son père biologique et celle de l'époux de sa nourrice.
[23]. En effet, si l'accouchée ne peut nourrir son enfant, ce dernier sera mis en nourrice chez une femme non apparentée, mais originaire de la même fraction (*ighs* en berbère, littéralement, l'os, le noyau) que celle du père de l'enfant. Le co-nourrissement, créateur d'un lien de parenté, est évité dans le cadre de la famille proche pour ne pas gommer les relations de germanité (relation entre l'ensemble des frères et sœurs). L'enfant mis en nourrice chez sa tante paternelle (cas le moins fréquent mais néanmoins permis) crée un redoublement notoire de germanité au sein de la fratrie, puisque deux cousins germains deviennent, par le procédé de la colactation, en plus, des « frères de lait ».
[24]. Comme l'atteste notamment les pactes de colactation, pratique attestée chez les Aït Khebbach, et où deux groupes sont affiliés par l'intermédiaire des femmes. Évoquant l'un de ces pactes chez les Aït Atta du Tafilalt (groupement Aït Khebbach), George Marcy [1941 : 1999] écrit : « *Les femmes des deux parties en présence qui avaient un enfant au sein, échangeaient momentanément entre elles leurs nourrissons. Le pacte* conclu *par ce dernier procédé s'appelait tafergant, c'est-à-dire "l'interdiction"* ». Sur la signification et les implications contemporaines du terme *tafergant* voir M.-L. Gélard [2000 : 347-350 et 520-544].
[25]. Roberto Lionetti [1988 : 29-30] relève un procédé identique en Lucanie, mais où il s'agit d'un homme frappé de gynécomastie (augmentation des glandes mammaires chez l'homme, donnant la possibilité d'une sécrétion lactée) consécutive à « *l'envie d'une femme allaitant son enfant* ». Afin que soit restituer le lait à la mère, l'homme dut réaliser le rituel prévu par la tradition « *Il commença par réciter la formule prescrite : "J'ai ton lait. Donne-moi une tranche de pain, moi j'en mords un bout, tu me l'arraches en disant : donne-moi mon pain"* […]. *La cérémonie accomplie, ils se séparèrent sans ajouter d'autres paroles et le moissonneur retourna à Potenza, la poitrine délivrée du lait tandis que les seins de la femme redevenaient turgides* ».
[26]. Exception faite du matin de la cérémonie de la *tasmiya*.
[27]. Les louanges ne tiennent pas compte du sexe de l'enfant.
[28]. Si le père n'habite pas dans la maison ou sous la tente paternelle, son propre père lui rend parfois visite, mais s'abstient de tous propos relatifs à la naissance. Les relations conventionnelles entre le père et son fils les contraignent à ne jamais faire allusion aux relations impliquant des femmes, à plus forte raison des épouses. À propos de la situation affective des hommes au sein de la structure familiale des Aït Khebbach, voir M.-L., Gélard [2000 : 434-479].

[29]. Alors qu'habituellement, les hommes sont chargés de la réalisation des brochettes de foie et de la cuisson « rôtie » de la viande. Lors du sacrifice du premier jour, les femmes n'utilisent pas ce mode de cuisson masculin : « *Le rôti n'étant présent qu'à titre d'interdit, la place occupée par le masculin semble ainsi très faible, sinon absente des pratiques rituelles liées à l'enfantement* » [H. Zirari, 1999 : 175].
[30]. Hayat Zirari indique qu'il arrive parfois que le père, à l'occasion du premier sacrifice (le jour de la naissance), prononce le prénom du bébé « *souvent à l'incitation d'une femme* » [1999 : 165].
[31]. « *Les ambiguïtés et contradictions que révèlent aux premiers siècles de l'islam les édits des juristes relatifs aux fondements de la* ridâ'a *et aux degrés d'interdiction matrimoniale qu'elle implique vis-à-vis des parents du mari de la mère nourricière soulignent un bouleversement du rôle des ascendances féminines ainsi que de la parenté élective* » [É. Conte, 1991 : 74].
[32]. Il s'agit des fractions « étrangères », agrégées à la tribu au gré des circonstances historiques.
[33]. Il convient de noter que si la colactation peut n'être que symbolique, dans ce cas elle n'implique nullement l'intervention féminine, il n'existe pas d'interdit matrimonial dérivé de cette forme de parenté par le lait.
[34]. Les descriptions des rituels de la naissance n'ont semblent-il jamais souligné la dimension utérine des pratiques.