

Corinne Fortier

## Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ?

Représentations physiologiques de la filiation  
et de la parenté de lait en islam malékite  
et dans la société maure

« Il a créé l'homme d'une goutte de sperme » (Coran [XVI, 4], Masson 1967, t. 1 : 323).

L'institution de la parenté de lait en tant qu'elle induit des interdits matrimoniaux<sup>1</sup> semble spécifique aux sociétés musulmanes, qu'elles soient africaines, orientales, ou européennes<sup>2</sup>. J. Khatib-Chahidi (1993) fait le point sur les différentes fonctions des liens de lait telles qu'elles ont été rapportées par les ethnologues. Ce qui ressort de ces multiples données ethnographiques, c'est l'utilisation de ce lien social (en Afrique, Asie centrale, Inde) pour qu'un groupe consolide son unité, étende son réseau d'alliances ou

1. Comme l'ont montré de nombreux historiens, il existait en Europe un certain lien de parenté entre frère et sœur de lait. Cependant, un tel lien n'impliquant pas nécessairement des interdits matrimoniaux, on ne peut parler véritablement de « parenté de lait ».
2. P.-H. STAHL (1985) fait état de l'existence dans la péninsule balkanique d'un type de parenté par le lait qu'il classe parmi les formes de « parenté païennes », c'est-à-dire non reconnues par l'Église. Si J. KABAKOVA (1995 : 86) confirme que la parenté de lait est connue de tous les Slaves méridionaux — à l'exception des Slovènes —, elle souligne qu'elle est surtout pratiquée par les musulmans. M. S. FILIPOVIČ (1963 : 65-67) donne des précisions sur la parenté de lait chez les Slaves du sud, qu'ils soient musulmans ou chrétiens. Ce type de parenté entraîne des interdits matrimoniaux qui ne concernent que l'individu allaité, la nourrice et ses enfants. Pour ne pas restreindre le champ des possibles matrimoniaux, la nourrice est souvent une parente proche ayant un enfant du même sexe que celui qu'elle allaite. D'autre part, selon M. S. Filipovič, les liens de fraternité entre parents de lait peuvent aboutir à surmonter certains antagonismes sociaux, y compris entre membres des deux communautés religieuses.

fasse la paix avec d'autres groupes<sup>3</sup>. En Mauritanie, la parenté de lait concerne des individus et non des groupes, à la différence de l'alliance matrimoniale utilisée dans la société maure<sup>4</sup> pour créer des alliances (*taḥalu-fât*) stratégiques entre groupes sociaux (tribus, fractions...). Ce type de parenté est sous-tendu par des représentations du corps que nous nous proposons de mettre au jour.

La mise en évidence de la logique des substances vitales que sont le sperme, le sang et le lait, à partir d'un matériau ethnographique recueilli dans une société musulmane est quasiment inédite. S. Altorki (1980), dans son article, analyse, à partir de données de terrain provenant de communautés urbaines contemporaines d'Arabie Saoudite, non pas les théories physiologiques qui fondent la parenté de lait dans cette société, mais plutôt les usages sociaux de cette institution. F. Héritier (1994a) révèle la logique des humeurs du corps en islam à partir du système des interdits liés à la parenté de lait, tel qu'il est partiellement énoncé dans la littérature islamique. E. Conte (1994) étudie à partir de cette littérature les modifications introduites par l'islam quant à la « parenté élective » et en particulier quant à la parenté de lait.

L'explicitation de la logique des substances vitales que sont le sperme, le sang et le lait, permet de rendre intelligible certains éléments du système de parenté arabe, en particulier le principe de filiation et celui de la parenté de lait. Ces données de terrain sur les représentations des substances du corps dans la société maure seront ici comparées aux textes religieux. En effet, le Coran, la Sunna<sup>5</sup> et les traités juridiques malékites abordent de nombreuses questions portant sur le statut de l'embryon, ou la parenté de lait, qui véhiculent des représentations sur le corps et ses substances. Le terme générique de « substance vitale » qui recouvre principalement le sang, le sperme et le lait, est plus approprié que celui d'humeur, qui, dans la tradition médicale arabe, se réfère, outre le sang, à plusieurs autres fluides du corps : flegme, bile et atrabile.

La difficulté à recueillir des informations concernant les substances du corps est double. D'une part, elle tient à leur thématique qui renvoie à la sexualité. Ce sujet appartient en effet à un registre que la pudeur (*saḥwa*) oblige à dissimuler, en particulier entre personnes de sexe opposé ou de

3. Chez les Berbères du Maroc central, un pacte de lait, connu sous le nom de *tad'a*, était conclu par l'échange symbolique du lait d'une femme de chaque groupe (MARCY 1936 : 957-973).

4. Malgré une grande homogénéité culturelle de la société maure, on peut néanmoins distinguer trois grandes régions au sens culturel et non strictement géographique : le Trarza au sud-ouest, l'Adrar au nord-ouest, et le Hawdh à l'est, qui comprennent les régions voisines, respectivement le Brakna, le Tagant, et l'Assaba. L'islam malékite, présent dans la région depuis les Almoravides au XI<sup>e</sup> siècle, a particulièrement influencé la société maure.

5. La Sunna comprend non seulement les hadith ou dits du Prophète Muḥammad, mais aussi ses actes, ainsi que les paroles ou les actes de ses compagnons qui n'ont pas été par lui désavoués.

classe d'âge (*'aṣar*)<sup>6</sup> différente. Bien que les données ethnographiques analysées ici aient été recueillies surtout auprès de femmes, il a été possible de parler de cette thématique avec des hommes pour lesquels, comme le dit l'adage maure : « Dans le domaine du savoir, il n'y a pas de pudeur » (*al-'ilm ma viḥ saḥwa*). Lors de cette recherche, il est apparu que les deux sexes partageaient les mêmes représentations de la genèse physiologique des enfants. Ceci tient au fait que les hommes et les femmes d'une société donnée participent du même « sens commun ».

Une autre difficulté tient à la nature même du sujet, qui ne fait pas l'objet de formalisation de la part des individus concernés. Ce qui est donné à penser, ce sont des éléments de discours et de pratiques touchant à la conception, la gestation et la lactation, sans conscience claire des représentations liées aux substances vitales qui les inspirent et dont la logique est à reconstruire. De la même façon, la parenté de lait a un fondement juridique sous-tendu implicitement par une théorie physiologique qui n'est lisible qu'en filigrane dans les traités de droit islamique (*fiqh*).

## Genèse physiologique des enfants et idéologie agnatique

### Dos, engendrement et patrilinéarité

Dans toute société, la reproduction physiologique d'un couple est la condition nécessaire à la reproduction sociale de son groupe d'appartenance. Dans la société maure de Mauritanie où la filiation est patrilinéaire, engendrer des garçons assure la perpétuation de la lignée. De la descendance masculine des hommes dépend la survie de l'ascendance agnatique du groupe. Dans un même mouvement celui qui engendre un fils réengendre son père comme le suggère le dicton arabe : « Celui qui n'engendre pas, n'a pas été engendré » (*man lam yalid, lam yûlad*). En outre, ce devoir d'accomplissement individuel est non seulement social mais religieux ; avoir une descendance nombreuse accroît le mérite des parents auprès de Dieu ici-bas, et davantage dans l'au-delà puisque celui qui meurt sans postérité « meurt tronqué » (Ghazâlî 1989 : 19).

Dans la société maure, il est flatteur pour un homme de voir ainsi souligner l'importance de sa progéniture masculine : « Vingt<sup>7</sup> hommes sont issus de son dos » (*margat min zahru 'ashrîn râjal*). Par ailleurs, une sentence locale rappelle la nécessité d'engendrer une descendance : « On ne doit pas mourir sans laisser au moins une personne de son dos » (*mâ imût ḥad vi*

6. Sur l'existence de classes d'âge dans la société maure, fait qui n'a jamais été souligné, voir C. FORTIER (2000 : 228-239).

7. Dans cette expression, le nombre d'enfants de sexe masculin d'un homme est souvent exagéré. Il semble en avoir été de même dans la tradition islamique concernant la descendance d'Adam qui, à sa mort, est évaluée à quarante mille par certains exégètes (PEDERSEN 1960 : 183).

*zahrū ḥad*). L'expression *ḥassāniyya*<sup>8</sup> « être du dos » (*min zahr*) est significative puisqu'elle se réfère à la lignée patrilinéaire, à l'exclusion de la parenté par alliance, utérine, ou de lait. Les « cousins du dos » (*awlād 'amm aḏ-ḏahr*) sont les cousins patrilatéraux, ceux dont les pères sont des frères<sup>9</sup>. Cette expression classificatoire varie selon la relativité segmentaire ; elle sert à désigner au niveau d'une famille les enfants d'un même ancêtre par rapport à une autre famille, mais également d'une même fraction par rapport à une autre fraction, et enfin d'une même tribu par rapport à une autre tribu.

La formule *ḥassāniyya*, « celui qui n'est pas du dos tombe » (*al-ghayr aḏ-ḏahr iṭīh*), suggère la prééminence de la parenté patrilatérale sur les autres types de parenté. Elle est employée en cas de conflit pour manifester l'indestructibilité de l'alliance entre consanguins en ligne patrilinéaire par rapport au caractère précaire de toute autre forme d'alliance. D'autre part, l'expression d'une parenté utérine référée au ventre féminin (*baṭan*) sert à désigner les enfants de même mère (*awlād baṭan waḥad*)<sup>10</sup>. Néanmoins, elle ne fait pendant à l'expression d'une parenté patrilatérale relative au dos (*aḏ-ḏahr*) que jusqu'à un certain point, puisque son champ sémantique ne s'étend pas au groupe entier mais concerne strictement la parenté utérine immédiate d'un individu<sup>11</sup>.

Les mêmes expressions sont employées au Soudan où les *awlād zahr* et les *awlād baṭan* désignent les enfants directs, respectivement, du père et de la mère, sans comprendre pour autant les groupes de filiation (Casciari 1997, t. 2 : 236). D'autre part, ces référents corporels sont familiers des Baloutches qui distinguent nominativement la parenté par le père (*peskom*) et la parenté par la mère (*meskom*), la première étant référée au dos (*pusht*) et la seconde au ventre (*lap*) (Salzman 1992 : 11). De plus, cette catégorisation est utilisée par les Touareg qui différencient les groupes à filiation patrilinéaire appelés « les gens du dos » (*kel-aruri*) de ceux à filiation matrilinéaire nommés : « les gens du ventre » (*kel-tasa* ou *kel-ébategh*) (Claudot-Hawad 1993 : 71). Les Touareg appliquent ces concepts à l'échelle du groupe aussi bien qu'au niveau individuel, désignant la progéniture d'un homme par l'expression « du dos de » (*ruri*) et les enfants d'une femme par « du ventre de » (*tedist*) (Casajus 1987 : 147, note 3). Ainsi, l'opposition

8. Le *ḥassāniyya*, langue maternelle des Maures, est un dialecte arabe.

9. La cousine parallèle patrilatérale, avec laquelle le mariage est préféré, est nommée *mint al-'amm zahr*.

10. Le ventre et le dos renvoient également en *ḥassāniyya* à un autre registre, celui du relief ; le « *baṭan* » (le ventre) désigne le piémont et le « *zahr* » (le dos), le plateau. En islam, ces termes sont généralement opposés pour distinguer deux niveaux de réalité qui font chacun l'objet d'une science particulière. Le *zahrīyin*, auquel se rapporte le droit musulman (*fiqh*), se réfère au domaine du visible, au monde phénoménal, à l'apparence des choses. Et le *baṭn*, auquel se consacre la mystique (*taṣawwuf*), renvoie à la sphère de l'invisible, au monde nouménal, à l'essence des choses.

11. Il en est de même dans le droit musulman qui désigne, comme en français, la parenté utérine par référence à l'utérus (*raḥim*).

distinctive entre une parenté par le père référée au dos de l'homme et une parenté par la mère référée au ventre de la femme, variable dans son extension, se retrouve dans des sociétés musulmanes culturellement diverses<sup>12</sup>.

### Dos et spermatogénèse

Si la référence au dos dans la société maure sert à désigner un parent patrilatéral, c'est que ce terme est un euphémisme renvoyant au sperme. Plusieurs expressions *ḥassâniyya* confirment cette hypothèse. La périphrase : « Il a le dos entravé » (*maḥkûm zahru*), employée à propos d'un homme rendu impuissant par un sortilège, sous-entend que son sperme est retenu. L'expression : « son dos est coupé » (*magtu 'zahru*), utilisée pour évoquer la situation d'un homme qui, après s'être maintes fois remarié, n'a pas eu de descendant, suggère que la source de sa fécondité est tarie.

En outre, lorsqu'un noble (*biḥânî*) dans la société maure se plaint d'avoir mal au dos (*yawj'u zahru*) devant des amis de sa classe d'âge (*'aṣr*), ces derniers lui conseillent de recourir aux bonnes grâces d'une servante (*igîs khâdam*) ; censée échapper au code de pudeur (*saḥwa*) qui régit le comportement de la « femme de qualité » (*biḥâniyya*), elle est considérée par les plus nobles comme une « femme facile ». De façon plus commune, c'est aussi au dos que se réfère celui qui vient d'avoir un rapport sexuel avec une femme : « Je me suis réchauffé le dos » (*dafayt zahri*).

Selon la conception locale, le sperme provenant de la colonne vertébrale, il s'ensuit une correspondance entre sperme et moelle (*makh*). Une telle relation transparait dans une habitude alimentaire ; la moelle des os de moutons, qui est particulièrement appréciée des hommes, n'est en aucun cas donnée à manger aux enfants, les adultes considérant que cela les rendrait « effrontés » (*mîna 'aynu*). Cette expression *ḥassâniyya*, qui signifie littéralement « avoir le regard fort », renvoie au registre de la sexualité ; elle suggère, en l'occurrence, que l'ingestion de moelle par un impubère développerait précocement son désir sexuel.

J. Yoyotte (1962 : 142) rend compte d'une identité de nature entre sperme et moelle dans des textes égyptiens anciens. Une telle représentation serait induite d'une observation anatomique<sup>13</sup> ; le pénis apparaissant comme

12. D'autre part, C. LÉVI-STRAUSS (1967 chap. XXIV : 455) signale dans de nombreuses sociétés asiatiques l'opposition distinctive entre l'os provenant du père et la chair qui vient de la mère, opposition qui s'inscrit dans le cadre de l'échange généralisé : « Elle porte, en effet, non sur des individus — père et mère, qui contribueraient chacun pour leur part à la formation du corps de l'enfant — mais sur des groupes, ou des lignées, dont la coopération, dans et par l'alliance matrimoniale est requise [...]. »

13. Selon J. YOYOTTE (1962 : 142), la théorie physiologique établissant une connexion entre pénis et colonne vertébrale serait induite de l'observation de l'anatomie du bélier dont la force génésique est associée explicitement en Égypte ancienne à celle du Pharaon.

le prolongement des deux dernières vertèbres, l'ensemble constituerait l'appareil génital mâle. La relation entre colonne vertébrale et semence explique, ainsi que le montre F. Héritier (1996 : 149), que les os soient rassemblés après la mort d'un individu afin de garantir sa survie dans l'au-delà. Cette théorie physiologique de l'Égypte ancienne a cours actuellement ; en témoignent les propos récemment recueillis dans ce pays par J. Yoyotte (1962 : 145, note 6), selon lesquels une vie sexuelle excessive provoque chez l'homme une douleur dorsale, au contraire de la société maure où c'est l'absence de rapports sexuels qui en est la cause. Au-delà de cette différence, la logique physiologique est la même que celle mise au jour dans la société maure : le sperme serait produit et stocké dans la colonne vertébrale<sup>14</sup>.

De même<sup>15</sup>, chez les Touareg, le mot *rur*, signifiant « fils de », est rattaché au terme *ruri*, qui désigne le bas de la colonne vertébrale, partie « dure », « masculine » du corps, à l'intérieur de laquelle le sperme est censé être élaboré (Casajus 1987 : 147, note 3). Enfin, cette même idée transparait dans certains rituels de mariage des Berbères du Maroc<sup>16</sup> ; E. Laoust (1994 : 170) note qu'un plat appelé « le dos de la noce » (*tadaut n-tmegra*), constitué des côtes et des dernières vertèbres de la bête sacrifiée, est destiné aux célibataires du clan du marié.

### Le sperme comme principe premier et ultime de la création

L'identité entre dos et sperme n'est donc pas spécifique à la culture maure puisqu'elle se retrouve notamment en islam<sup>17</sup>. Le terme *zahr*, selon le dictionnaire arabe *Lisân al-'arab* (Ibn al-Manzûr s.d. : 144), désigne le dos et les vertèbres. Il renvoie dans le Coran (VII, 172) à la descendance agnatique : « Quand ton Seigneur tira une descendance, du dos (*zuhûrihim*) des fils d'Adam [...] »<sup>18</sup>. Certains exégètes du Coran qui ont donné des précisions sur la manière dont Dieu a extrait une progéniture du dos d'Adam

14. Il en est probablement de même en Grèce ancienne, Platon considérant le sperme comme « un doux écoulement de l'épine du dos » (HUMEAU 1999 : 31).

15. En Turquie, dans un contexte d'échange généralisé, A. GOKALP (1987 : 84 ; 1994 : 441) montre que le sperme, synonyme en turc d'épine dorsale, est conçu comme une émanation de la moelle épinière dans une société où le principe de descendance patrilinéaire (*soy*) renvoie explicitement à « l'os à moelle ».

16. C'est notamment le cas des rituels de Timgissin.

17. Nous ne croyons pas qu'il y ait eu réellement diffusion de cette théorie physiologique de la civilisation égyptienne vers la civilisation arabe, de la même façon que les Grecs l'auraient empruntée aux Égyptiens (YOYOTTE 1962 : 146), mais plutôt que chaque société a conçu de manière autonome des représentations similaires. Selon F. HÉRITIER (1989 : 115 ; 1996 : 149-151), la relation entre os et sperme, induite de l'observation anatomique, constituerait un « invariant » anthropologique.

18. Cette traduction inspirée de celle de R. BLACHÈRE (1980 : 197) est de notre fait car les traducteurs du Coran optent pour un texte plus littéraire que littéral, considérant que le terme de *zuhûrihim* désigne en l'occurrence les « reins ».

évoquent un frottement : « Dieu frotta le dos d'Adam, et toute sa descendance lui apparut, en particulier David » (Pedersen 1960 : 183). Ce verset coranique (VII, 172) souligne qu'Adam, grâce à l'intervention divine, a produit lui-même sa propre descendance sans la médiation d'un principe féminin. Une telle représentation fait donc du paternel l'unique fondement de la génération. Le principe reproducteur masculin est doublement représenté, d'une part par Adam d'où proviennent tous les hommes, et d'autre part par Dieu, d'où procèdent l'ensemble des créatures<sup>19</sup>.

Un synonyme de *zahr*, *şulb*, est employé dans le sens de descendance agnatique. Selon le dictionnaire arabe *Lisân al-'arab*, le mot *şulb* renvoie à la colonne vertébrale, des épaules jusqu'au coccyx (Ibn al-Manzûr s.d. : 2476). Dans le Coran, ce terme désigne, d'une part la descendance agnatique : « Vous sont interdites [...] les épouses de vos fils issus de votre dos (*aşlabikum*) » (IV, 23)<sup>20</sup>, et d'autre part le lieu du corps dont est issu le sperme (LXXXVI, 5-6-7) : « Que l'Homme considère de quoi il a été créé ! ; Il a été créé d'un liquide éjaculé qui sort d'entre les lombes (*aşlabih*) et les côtes » (Blachère 1980 : 646). En outre, Ghazâlî (1989 : 116, note 26) signale que la semence de l'homme provient des vertèbres : « [...] le mâle avec la verge, les testicules et sa semence dans ses reins ; Il a créée pour celle-ci des veines et canaux dans les testicules. Il a donné (à la femme) un utérus, demeure et dépositaire pour la semence » (*ibid.* : 16).

Selon le dictionnaire arabe *Lisân al-'arab* (Ibn al-Manzûr s.d. : 2476), une occurrence du terme *şulb* apparaît dans un hadith qui évoque la « *diyya* du dos » (*fi şulbi ad-diyati*) ; l'exégète Qutaybî (*id.*) explique cette expression de deux façons : la compensation financière doit être versée à l'homme blessé au dos s'il est conséquemment courbé à vie ou si cette lésion rend impossible le coït. Enfin, l'auteur de ce même dictionnaire, Ibn al-Manzûr (*id.*), ajoute que, chez un homme, le fait d'avoir des relations sexuelles est nommé *şulb*. Les diverses occurrences textuelles de ce mot manifestent implicitement que, dans la culture arabe, le sperme provient du dos.

D'autre part, la relation entre cette substance et cette partie du corps affleure dans les conceptions islamiques relatives à la résurrection (*al-ba'th*), ainsi que l'atteste le hadith : « Dans l'homme il y a un os que la terre n'engloutit pas. De cet os, on reconstitue l'homme le jour de l'au-delà » (Wensinck & Mensing 1943, t. 2, par. 315)<sup>21</sup>. En effet, selon cette

19. De Dieu procèdent non seulement l'humanité mais aussi les créatures « surnaturelles », comme les anges (*mâlâ'ika*) et les démons (*jnûn*).

20. La traduction de ce verset coranique est de notre fait car, une fois encore, les traducteurs ont opté pour une version littéraire plutôt que littérale en rendant le mot *şulb* par « reins ». Ce verset est issu de la sourate des femmes qui comporte la liste des femmes prohibées pour un musulman.

21. Il s'agit d'un hadith tiré du *Musnad* d'Aḥmad ibn Ḥanbal (164-241 H. / 780-855 J.C.), fondateur de l'un des quatre grands rites sunnites, le rite hanbalite. Un autre hadith de Muslim (210-261 H. / 861-873 J.C.), célèbre compilateur de traditions prophétiques, déclare : « La poussière mangera l'homme tout entier, sauf l'os du sacrum » (*Hâshiya* : 95. Cité par GARDET 1967 : 265).

conception musulmane, la dernière vertèbre du dos, appelée *'aşaş* ou *'ajb al-dhanab*<sup>22</sup>, ne se décompose pas après la mort de l'individu. Bien plus, lors de la résurrection, elle est le point par lequel l'âme investit le corps, comme l'explique C. Savage Smith (1995 : 107) qui cite Ibn al-Nafis<sup>23</sup> : « Cette matière est générée par le sperme et par différentes choses, et quand l'âme s'y attache et commence alors à nourrir et à produire les organes, le corps est alors généré par lui ; cette matière est appelée le coccyx (*'ajb al-dhanab*) [...]. Cette matière qui est le coccyx est impérissable. Donc, il subsiste après la mort et la décomposition du corps, et l'âme qui y reste continue à percevoir [...] ». »

Si le coccyx représente le noyau dur de la résurrection, c'est qu'il constitue originellement l'atome de la création initiale du corps humain<sup>24</sup>, ainsi que le suggère le hadith<sup>25</sup> : « La terre a englouti tous les fils d'Adam excepté le coccyx. Il a été créé de lui, et il est fait de lui » (*ibid.* : 108)<sup>26</sup>. Le coccyx, matière primordiale de la résurrection<sup>27</sup>, renvoie à la substance première de la création selon le Coran (XVI, 4) : le sperme. Cette substance semble donc être conçue dans la société maure et en islam comme le principe vital de la descendance.

## Sperme et conception

Le discours tenu par les femmes sur la grossesse dans la société maure est révélateur de leur vision de la conception, ce sujet ne pouvant être abordé de front puisqu'il relève de l'intime qui est tenu secret (*sir*). Selon les représentations locales, le corps de la femme joue un rôle de réceptacle passif dans ce processus où l'utérus féminin (*raḥim*) recueille le sperme (*maniy*)

- 
22. « *'ajb al-dhanab* » signifie littéralement « l'os de la queue ». Al-Bâjûrî précise qu'il est « gros comme un grain de moutarde, à l'extrémité de la colonne vertébrale, particulier à l'homme, analogue à la racine de la queue pour la bête de somme » (*id.*).
  23. Ibn al-Nafis, de son vrai nom 'Alâ' al-Dîn 'Alî ibn Abî al-ḥazm al-Qurayshî, mourut au Caire en 687 H. / 1288 J.C. Il fit autorité en matière de droit shaféite, de théologie, de logique et de médecine (SAVAGE-SMITH 1995 : 98).
  24. Une telle vue, remarque C. SAVAGE-SMITH (*ibid.* : 108), encourage clairement le désir de sauvegarder le coccyx et avec lui le reste du corps.
  25. Le *Muwatta'* (« *La Voie rendue aisée* ») de l'imâm Mâlik (Médine, VIII<sup>e</sup> siècle) dont est issu ce hadith, et le *Ṣaḥîḥ* (*L'Authentique*) de Muslim (Nishapour, IX<sup>e</sup> siècle) qui consigne également les dits et les faits du Prophète (*riwâya*) sont des œuvres très connues en Mauritanie. Le *Ṣaḥîḥ* du traditionniste al-Bukhârî (Bokhara, Perse, IX<sup>e</sup> siècle) est considéré dans les pays sunnites comme le livre le plus véridique après le Coran.
  26. Mâlik ibn Anas, *Al-Muwatta' of Imama Malik ibn Anas : The First Formulation of Islamic Law*. Trad. A. Bewley (The Islamic Classical Library), Londres/New York, Kegan Paul 1989 : 91. Cité par C. SAVAGE-SMITH (1995 : 108).
  27. Cette croyance se retrouve dans le christianisme, où c'est l'extrémité caudale de l'épine dorsale qui croît dans un nouveau corps à la résurrection (BROXTON ONIANS 1999 : 570).

fécondant. L'expression « eau de l'homme » (*mâ' ar-râjal*) désigne le sperme, qui, par pudeur, n'est jamais nommé comme tel. La reconnaissance d'une unique substance générative d'origine masculine transparaît dans la croyance selon laquelle l'alimentation de l'homme peut modifier son activité sexuelle, mais non celle de la femme. Aussi, la médecine locale, qui trouve sa source dans la médecine arabe ancienne<sup>28</sup>, recommande à l'homme certains aliments comme la menthe, les oignons, l'huile, le piment, les amandes, le lait frais de brebis<sup>29</sup>. La vertu de ces produits, inspirée des enseignements de la médecine prophétique<sup>30</sup>, est connue dans l'ensemble du Maghreb.

Le rôle considéré comme mineur de la femme dans la génération, celle-ci se limitant à recueillir la substance féconde produite par l'homme, se fait jour dans l'analyse du concept local de *bâyra*. Dans la société maure, ce terme désigne une « vieille fille »<sup>31</sup> qui ne peut se marier du fait qu'un *jinn* s'est uni à sa personne<sup>32</sup>. La non mise en valeur du corps de la femme par la

28. Au sujet de l'influence de la médecine arabe ancienne sur la tradition médicale maure, voir C. FORTIER (2000 : 978-990).

29. Le lait frais de brebis perd ses vertus aphrodisiaques lorsqu'il est mélangé à de l'eau sous forme de *zrîg*. Comme l'indique son nom faisant référence à la notion de « mélange », le *zrîg* est plus généralement une boisson mêlant lait et eau, qui est couramment consommée par les Maures au cours de la journée pour se désaltérer.

30. La « médecine prophétique » est inspirée des traditions du Prophète (hadith) qui présentent des aspects médicaux.

31. Une femme qui ne s'est jamais mariée est dite *bâyra* à partir de l'âge de trente ans environ. Dans la société traditionnelle maure, les filles étaient mariées vers neuf ans ; aujourd'hui l'âge du mariage est en moyenne de quinze ans (FORTIER 2000 : 402-548 ; 2001). La traduction en âge est purement occidentale et n'a pour fin que de donner des repères au lecteur, puisque jusqu'à récemment l'âge d'un individu dans la société maure était inconnu ; les étapes du développement de la personne, marquées par des événements physiologiques ou sociaux, étaient désignées par une terminologie spécifique (FORTIER 2000 : 718-721).

32. D'après la théologie islamique, les *jnûn* (pluriel de *jinn*), créés de « feu clair » selon le Coran (LV, 14), sont sexués, à la différence des anges. Dans la société maure, les *jnûn* apparaissent en quelque sorte comme des rivaux des hommes, attirés qu'ils sont par la beauté des femmes ; il peut même arriver qu'ils pénètrent le corps d'une femme et empêchent ainsi son union avec un homme. Les femmes célibataires, qu'elles n'aient jamais été mariées, qu'elles soient divorcées ou veuves, craignent tout particulièrement d'être « prises » par un *jinn* à un moment précis : le mercredi, entre la prière de la fin de l'après-midi (*al-'asr*) et du crépuscule (*al-maghrib*). Aussi, pour se préserver de ce malheur, évitent-elles, en cette occurrence, de se dénuder ou de se rendre dans des lieux d'aisance ; ceux-ci sont dits hantés par les *jnûn* comme tous les endroits souillés. À ce moment critique, certaines accomplissent un geste prophylactique, en donnant à des pauvres ou à des enfants une offrande qu'elles ont préalablement déposée dans leur giron. « L'aumône » (*ṣadaqa*), en islam, est un acte pieux, destiné à obtenir certaines faveurs divines, en l'occurrence le fait d'être protégé des *jnûn* (FORTIER 2000 : 845-849). Lorsqu'une femme *bâyra* est sous l'emprise d'un *jinn* « incubé », divers types de rituels faisant intervenir des pratiques islamiques sont employés pour libérer la femme. D'une part, dans la région de l'Adrar, un groupe de femmes simule l'enterrement de ce *jinn* appelé Sidi Ḥasnî qui est alors représenté

semence de l'homme est considérée comme déplorable, ainsi que le montre l'analyse lexicale du mot *bâyra*, dérivé de *bâr* qui signifie périr, être gâté (Reig 1983 : 619). Ce terme peut désigner en arabe classique une activité commerciale non florissante (*tijâra bâyra*), une femme qui n'a pas trouvé de mari (*mra bâyra*), ou encore une terre inculte (*trâb bâyra*) (*ibid.*). Dans la société maure, les trois acceptions sont courantes, particulièrement dans les cités oasiennes où la terre dite *bûr*<sup>33</sup> désigne soit la culture à sec, soit l'agriculture sous pluie, par opposition à la terre irriguée qui constitue l'oasis proprement dite.

Le vocable de *bâyra* véhicule donc l'image quasi universelle de la femme comme un champ que le mari pourra cultiver, mais aussi associe spécifiquement la fécondité de l'homme à l'eau, de nature masculine ; le Coran s'adresse ainsi à l'homme marié (II, 223) : « Vos femmes sont pour vous comme un champ de labour » (Masson 1967, t. 1 : 43). L'eau, en arabe (*mâ'*), apparaît donc comme un principe fécondant assimilé au sperme. L'association entre eau et sperme est explicite dans le Coran (XXXII, 7-9) : « Le premier "humain", est créé d'argile, ses descendants, le sont d'une simple goutte de sperme (*mâ' mahîn*)<sup>34</sup> » (Chabbi 1997 : 536).

Le qualificatif de *bâyra* ne désigne donc pas une femme stérile (*'âgar*), mais celle qui n'a pas encore reçu le principe fécondant. Par ailleurs, la stérilité (*'âgra*), infortune suprême, est considérée comme une « maladie de femme », l'homme ne pouvant admettre quelque défaillance sexuelle, sans perdre sa virilité. Dans la société maure, où la médecine arabe des quatre humeurs a été réduite aux deux principes fondamentaux du chaud et du froid, la cause de la stérilité est associée au froid (*bard*). La crainte du froid est particulièrement aiguë au moment des menstrues<sup>35</sup>. C'est que si celles-ci provoquent momentanément l'infécondité, elles sont néanmoins le signe tangible de la fécondabilité.

---

par une pierre ; la prière funéraire est destinée à la faire disparaître du corps de la femme et plus généralement, de ce monde. D'autre part, dans l'ensemble de la Mauritanie, un marabout (*shaykh*) tente d'éliminer le *jinn* par un talisman de nature islamique (*hijâb*) censé le brûler (*yahargu*). Parfois, certains marabouts (*shyûkh*, pluriel de *shaykh*) demandent la jeune fille en mariage pendant trois jours, puis la répudient ; les relations sexuelles qu'ils ont alors avec la jeune fille sont censées mettre fin à leur possession par un *jinn*.

33. Les mêmes usages du mot *bûr* sont attestés au Touat-Gourara dans le Sahara algérien (FORTIER 1994). C. DELMET (1994 : 404) note également qu'au Soudan, le mot *bura* désigne aussi bien la terre en friche que la vieille fille.
34. L'expression de « *mâ' mahîn* », signale J. CHABBI (1997 : 536), est souvent rendue par « eau vile ».
35. L'eau étant considérée comme le plus sûr vecteur du froid, les femmes pendant cette période critique ne se lavent guère et portent le voile épais de guinée qui laisse sur leur peau une pellicule bleuâtre d'indigo (*nîla*). La cause de la stérilité étant liée à un refroidissement, le traitement par le principe contraire consiste à réchauffer la matrice par des fumigations d'un mélange de plantes odorantes (*bkhûr*).

Le sperme de l'homme est considéré par nature fertile<sup>36</sup>, aussi la stérilité masculine est inconcevable, à la différence de l'impuissance. En l'occurrence, le même terme est employé en *hâssâniyya* pour désigner l'impuissance masculine et la stérilité féminine : '*agar*. L'homme pense généralement que son état est le fait d'une femme jalouse (*ghayra*) qui lui a jeté un sort<sup>37</sup> par l'intermédiaire d'un marabout. L'origine de la défaillance sexuelle de l'homme est donc surnaturelle et féminine, et non physiologique et masculine<sup>38</sup>.

### Théorie « monogénétique » et « duogénétique »

Ainsi, la reconnaissance d'une unique substance créatrice de vie qu'est le sperme apparaît dans la société maure, dans quelques expressions arabes, et dans certains versets du Coran. Néanmoins, figure également dans cette même littérature religieuse la mention d'une substance féminine, en particulier dans la *Risâla* d'al-Qayrawânî, qui est un des premiers traités de droit étudiés<sup>39</sup> par les musulmans sunnites de rite malékite. Au chapitre qui traite des substances impures émises par le corps entraînant l'obligation de purification rituelle, un liquide sexuel féminin « subtil et jaune » distingué du sang menstruel est mentionné (Qayrawânî s.d. : 29). Cependant, la nécessité de se purifier après les relations sexuelles est référée par les locuteurs à l'acte sexuel lui-même, ce qui est conforme à la lettre des textes juridiques islamiques.

- 
36. La responsabilité féminine de la stérilité existe dans presque toutes les sociétés y compris dans la nôtre qui reconnaît toujours difficilement la stérilité masculine. F. HÉRITIER (1985 : 12) a bien mis en évidence cet « invariant » qu'elle explique par une donnée physiologique universellement observable : la gestation n'est évidente que dans une période marquée concrètement par l'apparition et la disparition des règles. Par conséquent, il n'est pas paradoxal de voir bien souvent attribuer à la femme à la fois la responsabilité de la stérilité et un simple rôle de gestatrice dans la procréation (*id.*).
37. L'explication de la stérilité masculine par une cause surnaturelle (mauvais sort) se retrouve au Sahara algérien (FORTIER 1994) ; avoir recours à ce type de justification est courant au Maghreb, comme l'a bien montré T. BEN JELLOUN (1977 : 125) : « Quand un homme dans la société maghrébine traditionnelle a une défaillance sexuelle, il a généralement recours à une seule et unique explication : s'il est devenu impuissant, c'est parce qu'on l'a bloqué magiquement ou, plus exactement, qu'on a enchaîné (entravé) ses capacités d'homme, c'est-à-dire sa virilité. La personne coupable est toujours une femme. »
38. La fertilité est intimement liée à l'homme et la stérilité à la femme comme l'indiquent les formules codifiées de louange et d'insulte. Ainsi, pour louer un individu il est fait référence à la fécondité de son père : « Que celui qui t'a mis au monde continue à engendrer » (*iwalad li khalgak*), en revanche, pour le maudire c'est la stérilité de sa mère qui est évoquée : « Que Dieu stérilise ta mère » (*i'agar ummak*).
39. Au sujet du corpus de droit malékite étudié en Mauritanie, voir C. FORTIER (1997 : 89-91).

La mention d'une substance féminine renvoie à la théorie juridique sunnite de la conception, développée dans la littérature religieuse islamique au XIV<sup>e</sup> siècle par Ibn Qayyim (Musallam 1983 : 49-52). Elle se fonde sur les hadith (*aḥādīth*) et sur Galien, pour affirmer la contribution des deux semences à la formation du fœtus ; la semence masculine est blanche et épaisse, la semence féminine plus subtile et jaunâtre, mais toutes deux contiennent de façon égale la faculté de génération, et c'est de leur mélange que l'enfant est conçu. Comme l'a montré D. Jacquart (1993 : 158), la théorie galénique d'une double semence chez les auteurs religieux de l'islam médiéval l'a majoritairement emporté sur la position « masculine » aristotélicienne, s'accordant davantage aux principes islamiques et en particulier au verset coranique (XLIX, 13) : « Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle » (Masson 1967, t. 2 : 641).

L'enseignement de la Sunna est sur ce point univoque ; la génération apparaît seulement quand la substance masculine s'unit à une autre substance d'origine féminine, la domination de l'une sur l'autre déterminant le sexe de l'enfant : « La semence mâle est blanche et la semence femelle est jaune. Quand les deux se mélangent et que la semence masculine domine la semence féminine, cela sera un garçon ; quand la semence femelle domine la semence masculine, cela sera une fille » (Suyûṭī 1994 : 275). Conséquemment, un hadith précise que la différence de qualité des deux substances contribue à former les diverses composantes du corps ; la réponse du Prophète à la question « De quoi l'homme est créé ? » est celle-ci : « Il est créé à la fois, de la semence de l'homme et de la semence de la femme. La semence de l'homme est épaisse et forme les os et les tendons. La semence de la femme est fine et forme la chair et le sang » (*ibid.*).

Ainsi, peut-on trouver dans la littérature islamique deux points de vue sur la conception ; l'un est « duogénétique »<sup>40</sup>, établissant que l'union des deux fluides sexuels est nécessaire à la génération, l'autre est « monogénétique », n'accordant de rôle fécondant qu'au sperme. Cette ambivalence refléterait la coexistence en islam d'un principe agnatique de la transmission du nom et du statut, qui se réfère à une généalogie patrilinéaire, et d'un principe cognatique déterminant les parents épousables ainsi que les ayants droit à l'héritage, principe modulé toutefois par une inflexion agnatique. Quant à la représentation de la conception chez les Maures, elle est « monogénétique », ne reconnaissant qu'une seule substance créatrice de vie, d'origine masculine. La théorie locale de la conception, selon laquelle la transmission des caractéristiques de la personne passe par les hommes, semble correspondre à l'« idéologie agnatique » de la société maure.

### Sperme et embryogenèse

Selon les données recueillies dans la société maure, alors que le sperme est la matière première de l'embryogenèse, dans le ventre de la femme se tient

40. Les expressions de « monogénétique » et de « duogénétique » sont empruntées à C. DELANEY (1991).

une source de chaleur qui permet la solidification de la substance liquide masculine. En outre, les relations sexuelles ne sont pas prohibées pendant la grossesse ; elles sont pensées comme nécessaires à la croissance du fœtus<sup>41</sup>, si la femme n'éprouve pas de répulsion envers son mari. Les relations sexuelles, pendant ces neuf mois, connaissent un *decrecendo* sur trois mesures : les trois premiers mois, le mari peut à volonté fournir sa substance vitale à « l'embryon », puis les trois mois suivant, modérément, et les trois derniers mois, très rarement. L'homme est pensé comme continuant la construction de la « corporéité de l'enfant », principalement au commencement de la grossesse. Aussi, la femme enceinte ne met-elle pas de henné (*ḥanna*) avant le sixième mois, car cette plante de nature (*ṭabī'a*) froide entraverait la solidification progressive du fœtus.

Pendant la grossesse, le fait que la femme ne soit soumise à aucun régime alimentaire semble confirmer sa « non participation humorale ». Les premiers mois, l'embryon, comparé à de l'eau, est appelé *nutfâ*. Il s'agit d'un cas de diglossie<sup>42</sup>, c'est-à-dire d'un emprunt par la langue vernaculaire, d'un terme classique appartenant à une tradition scripturaire. En effet, le *nutfâ*, qui désigne le sperme dans le Coran, apparaît à la fois comme la substance primordiale de la création (XVI, 4) : « Il a créé l'homme d'une goutte de sperme (*nutfâ*) » (Masson 1967, t. 1 : 323)<sup>43</sup>, et comme le premier stade du développement embryonnaire (XXII, 5) : « [...] C'est nous qui vous avons créés de poussière, puis d'une goutte de sperme (*nutfâ*), puis d'un caillot de sang, puis d'une masse flasque, formée ou non. Nous vous l'expliquons ainsi — Nous déposons dans les matrices ce que nous voulons jusqu'à un terme fixé ; puis nous en faisons sortir des petits enfants [...] » (*ibid.* t. 2 : 408). En islam, la reproduction physiologique n'est que l'image réduite de la création divine ; toutes deux ont en effet la même matière première : le sperme.

Selon l'embryogenèse locale, le *nutfâ* est transformé en chair, au cours d'un processus de cuisson, ayant lieu dans le ventre féminin, pendant neuf mois lunaires. Ce processus graduel éclaire la nécessaire diminution de l'apport de sperme au cours de l'opération ; le huitième mois, le changement d'état — du liquide au solide — s'étant opéré, les relations sexuelles sont inutiles. Dans cette représentation de l'embryogenèse, transparaît la nécessaire complémentarité des corps sexués ; le ventre (*baṭn*) de la femme fournit l'espace nécessaire au développement de la semence masculine. La

41. F. HÉRITIER (1984 : 136) remarque que : « Dans presque tous les cas, à l'exclusion peut-être de ceux où l'enfant est considéré comme une création exclusivement maternelle, on pense qu'il faut des rapports sexuels assidus pendant la grossesse, ou tout au moins jusqu'au sixième ou au septième mois, pour que la semence paternelle nourrisse et constitue le fœtus par des apports essentiels ou pour qu'elle façonne le fœtus en lui donnant progressivement forme humaine. »

42. Le terme de diglossie est emprunté à la linguistique, et en particulier à C. A. FERGUSON (1959).

43. Selon GHAZÂLÎ (1989 : 85), il est souhaitable que cette sourate soit prononcée intérieurement par l'homme lors des rapports sexuels.

tradition religieuse vient se greffer sur cette conception locale : quand tous les organes sont formés, un ange envoyé par Dieu détermine le sexe de l'enfant, fixe son destin, et lui insuffle l'âme (*rûh*). Ce processus correspond très grossièrement à l'embryogenèse de la tradition islamique exposée dans le Coran (XXII, 5 et XXIII, 12-14) ainsi que dans la Sunna. Elle est divisée en étapes de quarante jours, passant par le *nutfâ* (goutte de sperme), l'*alaqa* (caillot de sang) et le *mudgha* (morceau de chair). Un hadith retrace les étapes de ce processus : « L'un de vous demeure à l'état embryonnaire dans le ventre de sa mère, pendant une période de quarante jours, puis devient comme du sang coagulé, pour une période égale, puis comme une bouchée, pendant une période égale. Enfin Dieu envoie un ange chargé d'écrire quatre mots en lui disant : "Écris ses œuvres, sa part de la vie, son terme, et sa destinée, heureuse ou malheureuse", enfin, il lui insuffle l'esprit [...] » (Bukhârî 1993, t. 2 : 556, par. 1356).

D'autre part, un hadith cité dans la *Muwatta'*, évoquant une femme enceinte dont l'embryogenèse a d'abord été interrompue, suite au décès de son mari, puis dont le développement intra-utérin a repris, lorsqu'elle s'est remariée, témoigne du rôle du sperme dans la croissance du fœtus : « [...] Son mari mourut alors qu'elle était enceinte, puis ayant eu un écoulement de sang, son enfant resta stable dans son giron. Aussitôt que son deuxième mari eut des rapports sexuels avec elle, l'enfant ayant goûté le sperme, se revivifia et grossit » (Mâlik 1993, t. 2 : 908)<sup>44</sup>. À l'exception de ce cas de grossesse « extraordinaire »<sup>45</sup>, c'est dans la mesure où le sperme participe à la fabrication de l'enfant durant la gestation qu'une femme enceinte ne peut se remarier avant son accouchement, car le sperme du nouveau mari altérerait l'identité agnatique de l'enfant. De même, le droit musulman interdit à un maître venant d'acquérir une esclave enceinte, d'avoir des rapports sexuels avec elle, avant qu'elle n'ait accouché (Qayrawânî s.d. : 197), pour qu'il n'y ait aucun doute sur le statut servile de l'enfant.

En outre, dans cette représentation de la gestation, il apparaît que le seul processus physiologique de reproduction auquel concourent l'homme et la femme ne suffit pas à faire un enfant, s'y ajoute l'action divine qui est au-delà de la différence des sexes. L'intervention surnaturelle de ce tiers suprahumain semble montrer qu'un principe transcendant est nécessaire à la reproduction de l'humanité. Tout se passe comme si la création de l'homme par Dieu se reproduisait à une échelle réduite lors de chaque naissance singulière.

## Femme et fœtus

Dans la société maure, la grossesse est toujours désignée par des périphrases ; précisément, au Trarza, la femme « porte » (*hâmil*), et au Hawdh et en

44. La paternité est néanmoins attribuée au premier mari.

45. Il s'agit d'un enfant qui tarde à naître, communément et improprement traduit par l'expression d'« enfant endormi ». À ce sujet, on pourra se reporter à la note 51 de cet article.

Adrar, elle est « lourde » (*thgîla*). Ces expressions décrivent la femme comme habitée par une masse allogène, tandis que l'accouchement consacrera la délivrance de ce corps étranger. La relation entre les deux corps est de la nature de l'avoir et non de l'être. La femme ne se voit attribuer qu'un rôle de « mère porteuse » ; elle abrite temporairement l'enfant qui, à sa naissance, reviendra à son géniteur et à son groupe de filiation.

La femme enceinte est considérée comme malade, ainsi que l'indiquent les termes désignant la grossesse ; dans les régions du Hawdh et de l'Adrar, on utilise l'expression : « Elle est malade » (*mawjû'a*), et, au Trarza, l'euphémisme : « Elle n'est pas en bonne forme » (*mâhî shîha*). L'assimilation de la femme enceinte à un individu malade se retrouve dans la littérature islamique<sup>46</sup>. Le mari est responsable de cet état puisqu'il a déposé « l'embryon » (*nutfâ*) dans le ventre de sa femme. En conséquence, si l'épouse est toujours cause d'une éventuelle défaillance sexuelle de l'époux, celui-ci est nécessairement à l'origine de la grossesse de sa femme. La femme enceinte n'est que la victime de son état<sup>47</sup>, elle a « avalé une mouche » (*şârta dhambâna*) selon la périphrase *hassâniyya*.

Précisément, au début de la grossesse, la mère connaît un écœurement expliqué par le fait que, pendant les trois premiers mois, l'embryon est encore liquide et dégage une odeur nauséabonde. Cette mauvaise odeur est celle du sperme qui, d'après la *Risâla*, « rappelle celle du pollen du palmier mâle » (Qayrawânî s.d. : 29). Après le troisième mois, la maladie est tout autre ; l'excessivité, la démesure, l'*ubris* ont pris le pas sur la réserve qui caractérise habituellement le comportement féminin. La femme est en proie à des envies extravagantes qui enfreignent parfois les règles sociales. Une périphrase utilisée localement pour désigner la femme enceinte est suggestive de son état : « Il lui manque quelque chose » (*qâllu shî*).

Ces désirs impérieux sont conçus comme ceux du fœtus, qui, à ces moments, tendrait la main<sup>48</sup> ; une telle image transparaît également dans

46. « Ce que j'ai entendu au sujet du testament fait par une femme enceinte, concernant ses biens et ce qui lui est permis, c'est qu'elle est considérée comme un malade [...] » (MÂLIK 1993 : 467, par. 1496).

47. En revanche, dans le cas d'une grossesse illégitime, la responsabilité en est attribuée non à l'homme mais à la femme (FORTIER 2000 : 608-628 ; 2002).

48. Certains chefs religieux (*shyûkh*) ont la faculté de voir le fœtus d'une femme enceinte tendre la main, comme le montre cette histoire : un jour, alors que les disciples (*tlâmîd*) d'un chef religieux (*shaykh*) du Trarza préparaient le repas, une caravane passa au loin ; le maître demanda à l'un de ses disciples de donner une part de nourriture à la personne qui était en tête. Quand les transhumants virent ce jeune homme qui venait vers eux en apportant de la viande, ils en réclamèrent un morceau. Mais fidèle à l'injonction de son maître, le disciple n'en offrit qu'à la personne qui montait le premier chameau : il s'agissait d'une jeune femme assise dans un palanquin (*lakhtayr*). À son retour, le disciple interrogea son maître sur le privilège qu'il avait accordé à cette femme. Le chef religieux lui expliqua qu'il avait distingué ce que nul ne pouvait percevoir : d'abord la très lointaine caravane, puis la femme enceinte montant le premier chameau. Fait encore plus extraordinaire, il avait vu sortir du ventre de cette femme une main tendue vers la pièce de viande qui grillait.

l'expression proverbiale : « Aussi quémandeur qu'un fœtus » (*aṭlāb min jnīn*). La femme enceinte profite donc de cet état où tout ce qu'elle demande lui sera accordé pour réaliser ses désirs. Ses envies étant en fait considérées comme celles du fœtus, la future mère a le devoir de les exprimer et son entourage d'y répondre pour éviter toute contrariété. C'est non seulement la chose perçue mais imaginée qui est dangereuse pour la femme enceinte, aussi est-ce un devoir de satisfaire, et même de prévoir ses envies. Comme l'imagination de la possibilité suffit à engendrer l'événement, en anticipant le désir de la femme enceinte, son entourage l'annihile. En outre, une femme qui tarde à accoucher est plus libre d'exprimer ses tendances incestueuses<sup>49</sup>.

La conséquence d'une quelconque frustration de la femme enceinte entraîne moins l'inscription sur le corps de l'enfant de ce qui a été convoité que la complication de la délivrance, marquée par la temporisation<sup>50</sup>. Ainsi est justifiée la croyance en une grossesse qui peut durer sept années<sup>51</sup>, pendant lesquelles l'enfant est dit *amakhsūr* selon l'expression *ḥassāniyya*<sup>52</sup>. La représentation du corps de la mère et de celui du fœtus comme ne faisant qu'un, transparaît dans la croyance selon laquelle toute contrariété pourrait s'inscrire sur le corps de l'enfant ; les malformations qui peuvent survenir sont expliquées par la frayeur qu'aurait éprouvée la mère à la vue d'un animal ou d'un homme disgracieux lors de sa grossesse. Selon cette même logique, la ressemblance d'un enfant à son père est référée au fait que la mère posait fréquemment son regard sur son mari pendant qu'elle était enceinte.

49. Ainsi, un récit de vie raconte l'accouchement tardif d'une femme dont l'entourage avait réuni l'ensemble des objets qu'elle avait pu désirer durant sa grossesse. En vain, le bébé retardait sa sortie. Aussi, parentes et amies demandèrent à la femme d'exprimer ouvertement le désir secret qui entravait sa délivrance. Un tel désir était d'ordre incestueux, puisqu'il consistait dans le souhait de voir le mari de sa sœur dont elle admirait la beauté. Le futur père, persuadé par les femmes de sa famille de l'importance qu'aurait, pour le bon déroulement de la naissance, la présence de ce beau-frère, accepta qu'il vienne au chevet de son épouse. À peine l'aperçut-elle, qu'elle ressentit des contractions annonçant l'imminence de l'accouchement. Mais, peu de temps après la naissance de l'enfant, le mari, blessé dans sa dignité par l'exigence de sa femme, et n'y ayant répondu que par crainte d'une fausse-couche, la répudia.

50. Inversement, on pense que si une nouvelle accouchée rend visite à une femme enceinte, cela peut accélérer sa délivrance, alors désirée par le fœtus.

51. L'enfant né après un long délai de grossesse est reconnu comme légitime puisque, selon certains juristes malékites, la gestation peut durer cinq ans (LINANT DE BELLEFONDS 1973 : 36) ou, selon d'autres, sept ans (CHARLES 1956 : 59). La durée admise par les juristes maures est de sept ans, durée qui est la plus longue de tous les rites musulmans : elle est en effet de deux ans chez les Hanéfites et de quatre ans chez les Hanbalites (*id.*).

52. L'étude du terme *amakhsūr* qui renvoie à l'idée d'avorter conduit à une analyse critique de l'explication de la durée de grossesse par la notion d'« enfant endormi ». En dépit de ce qui est établi, elle ne constitue pas une notion « musulmane » qui aurait une origine arabe ancienne (FORTIER 2000 : 612 ; 2002).

La femme est à ce moment sous la bénédiction de Dieu, comme le déclare Ghazâlî (1989 : 105) : « Si des femmes portent leurs enfants dans leur sein, les mettent au monde, les allaitent, se montrent tendres envers eux — pourvu qu'elles ne commettent pas de faute envers leurs maris — celles d'entre elles qui font la prière, iront au paradis. » Durant la grossesse, la mère qui redoute les effets néfastes du jeûne sur la vie du fœtus peut en être dispensée (Qayrawânî s.d. : 119). La croyance en la rémission des fautes<sup>53</sup> des femmes ayant enfanté est issue de la parole du Prophète : « Quand l'épouse est enceinte, sa rétribution est celle du jeûne, de la prière, du *jihâd*<sup>54</sup> ». Puisque toutes les mauvaises actions qu'a pu commettre la femme avant son accouchement lui sont pardonnées, elle connaît une nouvelle naissance, non seulement sociale mais religieuse, ainsi que le suggère l'expression *ḥassâniyya* : « La nouvelle accouchée est comme au jour de sa mise au monde » (*vlâna kîft lli man kîfan walldat'ha umha*). Cet état d'innocence fait de l'accouchée un intercesseur entre Dieu et les hommes, aussi les femmes qui lui rendent visite lui demandent de prier pour elles. L'idée d'une renaissance religieuse de la femme, après son accouchement, se retrouve dans un hadith : « Le nouveau-né tire sa mère vers le paradis » (Wensinck & Mensing 1967, t. 6 : 508).

Si la femme meurt en couches, selon la Sunna, elle prendra place avec son époux parmi les martyrs (*shuhadâ'*) qui entrent au paradis, sans subir le jugement dernier (Suyûtî 1994 : 288). La proximité entre l'enfantement et la mort est prégnante en islam, comme le montre la disposition juridique applicable à la femme enceinte qui consiste à interdire (*hadjr*) à tout individu en danger de mort (soldat, personne atteinte d'une maladie mortelle), d'exercer intégralement ses droits patrimoniaux<sup>55</sup>. Dans la société maure, les femmes, avant leur accouchement, teignent leurs mains et leurs pieds de henné (*ḥanna*) pour le cas où elles décéderaient en couches — le henné est en effet considéré dans le monde arabe comme une plante du paradis. La simplicité de cette teinture sans motif prouve de fait qu'il ne s'agit pas d'une coquetterie mais d'un geste propitiatoire.

Par ailleurs, un verset du Coran (LXV, 6) confirme l'intérêt vital de la société pour assurer sa perpétuation à ce que les hommes traitent de manière exceptionnelle leurs épouses pendant cette période de maternité : « Si elles sont enceintes, pourvoyez à leurs besoins jusqu'au moment de leur accouchement. Si elles allaitent l'enfant né de vous, versez-leur une pension »

53. Au sujet de l'emploi du terme « faute » plutôt que celui de « péché » en islam, voir C. FORTIER (2000 : 866-877).

54. Le terme de *jihâd* désigne la défense armée de la communauté musulmane lorsque celle-ci se sent menacée.

55. « L'homme présent à un combat, s'il s'y trouve participant, ne pourra de ce fait, léguer, que le tiers de ses biens, ainsi, il est considéré, dans les mêmes conditions, qu'une femme enceinte, et qu'un homme gravement malade » (MÂLIK 1993 : 466, par. 1496).

(Masson 1967, t. 2 : 702)<sup>56</sup>. La valorisation sociale de la femme enceinte, qui semble universelle, peut être interprétée comme un moyen de garantir le succès de l'enfantement, si essentiel pour la reproduction de la société. La croyance attestée dans de nombreuses sociétés, y compris occidentales, celle des « envies » de la femme enceinte qui doivent être impérativement satisfaites, est l'une des manifestations sociales du statut privilégié de la femme durant le temps où elle porte la vie.

## Sperme et lactation

Dans la société maure, l'apparition du lait maternel est pensée comme concomitante à la formation du fœtus dans l'utérus<sup>57</sup>. Le développement de l'embryon étant assuré par l'apport fortifiant de sperme, conception et montée de lait sont associées. La production du lait maternel est donc déterminée par le sperme<sup>58</sup>, quoiqu'indirectement, car le lait n'est pas le produit direct du sperme. Ce processus est en effet très intimement lié à celui du développement de l'embryon qui dépend de l'apport même de sperme. La représentation selon laquelle le lait maternel proviendrait du sperme masculin<sup>59</sup> se retrouve également chez les juristes musulmans ; comme le remarque J. Chelhold (1995 : 374) : « C'est la semence du père qui provoquait la montée de lait. C'est là le fondement de l'obstacle créé par l'acte d'allaitement, et c'est pourquoi il était nécessairement impliqué dans ses conséquences légales. »

Cette représentation de l'origine du lait permet de porter un nouveau regard sur la croyance selon laquelle une femme, découvrant qu'elle est enceinte, ne peut continuer à allaiter. Une telle idée est conceptualisée dans

56. De surcroît, les frais de l'accouchement reviennent au mari (OULD BAH 1981 : 107).

57. Les femmes maures considèrent qu'il existe entre les seins et l'utérus une connexion directe. Il s'agit d'une interprétation tirée de l'observation puisque durant la grossesse les seins augmentent de volume et l'aréole pigmentaire s'élargit. Par ailleurs, l'association établie localement entre le développement du fœtus et la montée de lait se retrouve chez Avicenne ; postulant comme Hippocrate (1970 : XXI, 1-2) une sympathie étroite entre les seins et la matrice, il décrit la simultanéité du mouvement du fœtus et de l'apparition du lait maternel vers le quatre-vingt-dixième jour de la grossesse.

58. Sperme et lait présentent une analogie de couleur fortement soulignée dans la société maure ; comme dans d'autres sociétés arabes, la périphrase utilisée pour indiquer qu'un homme s'est masturbé est : « Il s'est trait » (*ḥalab rāssak*). L'analogie entre sperme et lait se retrouve dans des expressions employées par des Maghrébins pour évoquer l'impuissance sexuelle : « Ne plus avoir de lait » (HAMMOUDI 1988 : 79) ou « Le sperme ne sort pas couleur de lait, mais d'eau » (BEN JELLOUN 1977 : 60) ; le sperme de l'homme peu fécond est donc comparé à de l'eau, tandis que le sperme de l'homme fertile est assimilé à du lait épais.

59. Le dicton explicite cité en note par S. ALTORKI (1980 : 243, n. 3) : « Le lait vient de l'homme » n'est pas connu dans la société maure de Mauritanie.

la langue arabe sous le nom de *ghayla*<sup>60</sup> qui désigne : « Le lait d'une femme enceinte qui, en allaitant son enfant, cohabite avec un homme (lait très malsain pour l'enfant à la mamelle) » (Kazimirski 1944, t. 2 : 525). Ce terme dérive de *ghâla* qui signifie assassiner quelqu'un par surprise (*id.* : 526) ; la pratique de la *ghayla* peut, en effet, avoir des conséquences funestes pour le nourrisson. Dans la société maure, les femmes justifient physiologiquement l'interdit de l'allaitement pendant une nouvelle grossesse par une altération de la qualité du lait<sup>61</sup>. L'arrêt immédiat de l'allaitement est donc dans l'intérêt de la vie de l'enfant au sein, qui risque de mourir de diarrhée en se nourrissant de ce lait altéré. Celui-ci est nommé le « lait de la jalousie » (*lban al-ghayra*), car un tel sentiment de la part du fœtus peut le rendre nocif. D'ailleurs, en *ḥassâniyya*, l'interjection : « Il n'est pourtant pas né après toi ! » (*ma khlîg urak*) est employée à propos d'un individu qui en déteste un autre. Des expressions similaires, renvoyant à la « jalousie du fœtus », sont connues dans le reste du Maghreb. Certains auteurs, comme J. Desparmet (1927) et N. Zerdoumi (1970), reprenant les explications locales, rendent compte de l'empoisonnement du lait par les sentiments de rancœur du fœtus qui désirerait posséder sa mère de manière exclusive. La mise en lumière de cette « croyance-explication » par la physiologie locale permet de parvenir à un autre niveau d'interprétation.

Le processus selon lequel le lait monte dans les veines du sein dès que l'embryon se développe sous l'effet des relations sexuelles est sous-jacent au discours personnifiant le fœtus auquel est attribuée la prévision de nourriture, hors du ventre maternel. Ainsi, dans le cas d'une grossesse survenue lors de l'allaitement, un nouveau lait se substituerait à celui qui était réservé au nourrisson ; la « jalousie » (*ghayra*) de l'embryon est, par conséquent, une réaction vitale lui permettant de sauvegarder sa part future de lait, déjà stockée dans le sein maternel, que son aîné pourrait usurper. Les deux interprétations, l'une psychologique et l'autre physiologique, loin d'être contradictoires se complètent<sup>62</sup>. Par ailleurs, l'impérieuse nécessité de réserver la part de lait revenant au fœtus tient au fait que le lait n'est pas un simple aliment, mais une substance vitale qui, après la naissance de l'individu, achève de constituer son identité.

60. La *ghayla* désignerait chez les anciens Arabes l'interdiction, soit de l'allaitement pendant la grossesse selon « la position médinoise », soit de la pratique de rapports sexuels avec une femme enceinte ou qui allaite selon « la position meccoise » (CONTE 1994 : 176-177).

61. La croyance selon laquelle une nouvelle grossesse altérerait le lait de l'enfant au sein n'est pas dénuée de fondement empirique puisque l'allaitement durant la gestation occasionne une diminution de la quantité de lait ; il y a donc bien un changement mais d'ordre quantitatif et non qualitatif.

62. Par ailleurs, AVICENNE (1956 : 84) met également en avant, bien que pour une toute autre raison, les effets mortels de la coïncidence de la grossesse et de la lactation ; postulant classiquement que le lait « vient du sang », une grossesse risquerait de compromettre la vie de l'enfant au sein puisque le sang menstruel ne peut en même temps assurer la nutrition et se transformer en lait.

## Sperme et idéologie agnatique

La substance masculine intervient donc à toutes les étapes de la genèse physiologique des enfants ; que ce soit directement au niveau de la conception en fournissant la substance féconde, et au niveau de la gestation en contribuant au développement du fœtus, ou indirectement au niveau de la lactation en produisant le lait qui achève de former le corps de l'enfant.

Le triple rôle prêté au sperme dans la fabrication du fœtus durant la conception, la gestation et la lactation, semble légitimer le fait que l'enfant, à sa naissance, appartienne potentiellement au père et aux parents du père par le sperme, c'est-à-dire à son groupe de filiation patrilinéaire. L'intérêt de trouver un fondement naturel à ce principe de filiation est prégnant, puisqu'il commande l'appropriation socialement légitime des enfants, c'est-à-dire fondamentalement la reproduction du groupe liée au remplacement biologique des générations<sup>63</sup>. Cela semble confirmer l'hypothèse selon laquelle il existerait une corrélation entre des représentations physiologiques, en particulier celles des substances corporelles intervenant dans le processus de fabrication des enfants, et certains éléments du système de parenté, comme le principe de filiation, bien que d'autres données ethnographiques montrent qu'une telle correspondance n'est pas systématique (Godelier 1993 : 1191). D'une part, certaines sociétés patrilinéaires ont une théorie de la procréation duogénétique<sup>64</sup> ; d'autre part, comme le souligne F. Héritier (1984 : 136), cette « exclusivité paternelle », selon laquelle la mère se contente de prêter son corps au développement du fœtus, ne se retrouve pas seulement dans des sociétés patrilinéaires, mais également dans des sociétés matrilinéaires<sup>65</sup> ou cognatiques.

Quel que soit le système de filiation, il semble que la plupart des sociétés reconnaissent que le sperme masculin joue un rôle dans la reproduction<sup>66</sup>, alors qu'elles peuvent n'accorder aucune fonction substantielle à la mère. L'homme est incontestablement nécessaire pour « engrosser »<sup>67</sup> la femme ; même dans le cas où des sociétés considèrent que la femme peut porter en

63. Selon la logique mise au jour par M. GODELIER (1982 : 352) : « [...] dans toute culture, ce sont les différences qu'entraîne pour chaque sexe la sexualité (différence des organes, des substances corporelles), qui deviennent les termes, le lexique des discours que la sexualité est constamment sollicitée de tenir sur l'ordre social et cosmique, et les preuves de démonstrations que ces discours doivent administrer. »

64. Nous avons vu que certains auteurs musulmans classiques ont une position « duogénétique ».

65. Ainsi, M. AUGÉ et F. HÉRITIER (1982 : 129) remarquent qu'une représentation exclusivement masculine de la conception et de la gestation n'est pas nécessairement incompatible dans les faits avec un principe matrilinéaire de la filiation.

66. Le rôle procréateur de l'homme est également reconnu chez les Trobriandais, comme cela a été montré après une longue controverse (SCHWIMMER 1969).

67. L'expression « engrosser » quoique triviale rend compte, mieux que toute autre, de la représentation selon laquelle l'homme déclenche le processus de génération subi par la femme.

son sein un enfant conçu par un esprit, celui-ci paraît être toujours masculin<sup>68</sup>. Si certaines représentations de la conception supposent de manière récurrente que la femme ne joue qu'un rôle de réceptacle passif, c'est vraisemblablement pour contrebalancer le fait incontournable selon lequel le corps de la femme est nécessaire pour produire un être humain, procès dont l'homme est exclu. En effet, le fait que la femme porte un enfant, le mette au monde et l'allaité sont des faits de nature qui ne peuvent à l'évidence être contestés. Aussi, les hommes investissent-ils un domaine qui leur échappe, celui du mécanisme interne de la genèse physiologique des enfants.

Ainsi, certaines théories de la conception semblent-elles faire la part belle à l'homme, afin de justifier la contradiction selon laquelle, en dépit de l'importance de la femme dans le processus de génération, le produit en revient à l'homme, qu'il s'agisse du père, dans une société patrilinéaire, ou de l'oncle maternel, dans une société matrilineaire. Selon notre hypothèse, pour légitimer le fait universel que constitue l'appropriation masculine des enfants, les diverses théories procréatives soulignent le rôle de l'homme, au moins à l'étape de la conception.

De plus, la prééminence du sperme dans les représentations de la fabrication du corps de l'enfant est constitutive de l'« idéologie agnatique » qui prévaut dans la société maure. Le terme d'« idéologie agnatique » est emprunté à M. Sahlins (1965 : 104)<sup>69</sup> ; cet auteur montre à partir de l'étude d'E. E. Evans Pritchard (1951) sur la parenté et l'alliance chez les Nuer, que la règle de filiation qui est tenue pour telle dans une société peut ne pas correspondre entièrement aux faits de parenté (Zimmermann 1993 : 65).

Pourquoi parler « d'idéologie agnatique » à propos de la société maure ? Dans cette société — comme dans toutes les sociétés arabophones ou berbérophones du Maghreb, hormis chez certains groupes touareg — la règle de filiation est patrilinéaire ; tout individu, homme ou femme, reçoit le nom de son père et hérite de son statut. D'autre part, le mode de résidence dans la société maure est virilocal ; les nouveaux mariés s'installent traditionnellement dans le lieu de résidence de la famille de l'époux, sans pour autant habiter parmi elle<sup>70</sup>. Cependant, si le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale (*mint al-'amm*) est « préféré » et non prescrit, d'autres types d'alliance qui garantissent une égalité de statut entre les deux conjoints sont possibles<sup>71</sup>. Ces faits de parenté de nature cognatique sont en décalage avec

68. Dans la société arabophone du Touat Gourara (FORTIER 1994), par exemple, on considère que les femmes peuvent enfanter des enfants issus d'un démon masculin (*jinn*).

69. Le concept d'« idéologie patrilinéaire » utilisé par les anthropologues britanniques travaillant sur la Nouvelle-Guinée, et en particulier par J. A. BARNES (1962), a été déconstruit par A. ITEANU (1983), affirmant que cette « idéologie » était moins celle de la société que celle de l'ethnologue.

70. Au sujet de la règle de résidence dans la société maure, voir C. FORTIER (2000 : 490-491).

71. Au sujet de l'alliance matrimoniale comme moyen de reproduire la hiérarchie sociale, voir P. BONTE (1994a : 391) et C. FORTIER (2000 : 412-422).

la règle de filiation patrilinéaire ; ils conduisent à penser que l'agnatisme mis en avant dans la société maure est surtout idéologique.

Ainsi, la représentation strictement masculine de la genèse des enfants, mise en évidence dans la société maure, semble constituer un élément de cet agnatisme idéologique qui obéit au « paradoxe d'Evans Pritchard » explicité par M. Sahlins (1965 : 105), selon lequel « l'agnatisme est d'autant plus incontesté en principe, qu'il est moins respecté en fait »<sup>72</sup>. La représentation physiologique locale, qui ne reconnaît pas l'existence d'apports féminins dans le processus de fabrication des enfants, constitue un fondement naturel à l'agnatisme de la société maure. La justification du social par le biologique est d'autant plus nécessaire que l'agnatisme, en l'occurrence, ne recouvre pas tous les domaines de la parenté, notamment ceux de l'alliance et de la transmission des biens, qui sont de nature cognatique, avec néanmoins une inflexion agnatique<sup>73</sup>.

## Parenté de lait

### Parenté de lait et prohibitions matrimoniales

L'islam attache une importance juridique à l'allaitement comme mode d'établissement de liens de parenté. La théorie juridique de la parenté par l'allaitement trouve sa source dans le Coran (IV, 23) : « Vous sont interdites : [...] vos mères qui vous ont allaités, vos sœurs de lait [...] » (Masson 1967, t. 1 : 96), sans préciser quelle extension il convient de donner aux termes « mère » et « sœur ». Elle figure également dans un hadith élargissant le champ des prohibitions matrimoniales : « Est interdit par la parenté de lait (*riḍā'a*) ce qui est interdit par la consanguinité (*nasab*) » (Bukhârî 1993, t. 2 : 788, par. 1840). C'est-à-dire que l'enfant allaité ne peut épouser non seulement sa nourrice, mais également la mère, les filles, les sœurs, les nièces ainsi que les tantes paternelles et maternelles de sa nourrice.

Théoriquement, selon les textes juridiques, la profondeur généalogique de ces prohibitions est indéterminée ; mais, pratiquement, dans la jurisprudence, elle ne concerne que trois générations. Puisqu'il est quasiment impossible de conserver en mémoire ou par écrit « des généalogies de lait », le juge s'en tient aux liens de lait immédiats entre vifs. D'autre part, le champ des interdits matrimoniaux pour l'individu allaité s'étend non seulement à des consanguins de la nourrice mais également à certains de ses affins. Ainsi, le nourrisson ne peut-il épouser ni les sœurs, ni les filles du mari ou des maris de la nourrice pendant la période de l'allaitement. La catégorie prohibée des filles de l'époux de la nourrice concerne l'ensemble de ses

72. Comme l'a remarqué M. GODELIER (1976 : 302), l'idéologie ne reflète pas, elle invente des raisons.

73. Au sujet de la transmission des biens en islam malékite et dans la société maure, voir C. FORTIER (2000 : 551-570).

filles, y compris celles qui sont antérieures ou postérieures à son union avec cette nourrice ; comme l'explique la *Risâla* : « Quand une femme allaite un nourrisson (étranger), les filles de cette femme et les filles de son époux, nées avant ou après, deviennent les sœurs du nourrisson » (Qayrawânî s.d. : 193).

Des alliances prohibées entre consanguins sont, en outre, autorisées entre parents de lait ; elles sont étudiées en détail par F. Héritier (1994b) et par S. Altorki (1980). Par exemple, il est possible pour l'individu allaité d'épouser la sœur, la tante, la nièce de son frère ou de sa sœur de lait mais non les filles de ces deux derniers, comme il est permis à la nourrice de se marier avec le frère, l'oncle ou le neveu de l'individu qu'elle a allaité mais non avec les fils de celui-ci.

### Définition et importance de l'allaitement

En droit musulman (*fiqh*), il existe une abondante casuistique discutant des points suivants : le terme « allaitement » doit-il s'entendre d'une quantité minimale de lait, doit-il s'agir d'une tétée proprement dite ou de plusieurs, ou bien ce liquide peut-il être absorbé d'une quelconque manière, par exemple l'absorption du lait par un autre orifice naturel, comme l'œil, dans un but médical (Bousquet 1990 : 228). Pour l'orthodoxie malékite, s'inspirant de la réplique attribuée au Prophète selon laquelle la parenté de lait n'est établie chez les nourrissons que lorsque l'allaitement a pour fonction de « calmer la faim » (*innamâ al-raḍâ'a min al-majâ'a*), le critère déterminant est l'absorption de lait par voie buccale ou nasale (Qayrawânî s.d. : 193) au moment où ce liquide possède une fonction essentielle de nutrition (Chelhold 1995 : 374)<sup>74</sup>. Les juristes malékites sont en outre divisés pour déterminer, relativement à la nourrice, le nombre de tétées qui sont nécessaires à la reconnaissance juridique de l'allaitement d'un nourrisson ; certains pensent qu'une seule est suffisante, d'autres avancent le nombre minimal de trois<sup>75</sup>.

74. Selon J. CHELHOLD (1995 : 374) : « C'est pourquoi, pour le plus grand nombre, seul l'allaitement ayant lieu dans la petite enfance, et nécessaire au développement physique du nourrisson, crée un lien juridique significatif. Ce point a été illustré à l'aide d'hypothèses d'école. Un époux qui vient en aide à sa femme dont le lait est lent à couler n'est pas interdit de relations entre son mari et une co-épouse plus jeune, en usant du subterfuge consistant à allaiter cette dernière. »

75. D'une part, la *Risâla* affirme : « Toute quantité de lait absorbé par le nourrisson au cours des deux années de nourrice entraîne les prohibitions sexuelles résultant de la parenté de lait, même s'il n'y a eu qu'une seule succion » (QAYRAWÂNÎ s.d. : 193). D'autre part, bien qu'un hadith cité dans la *Muwatta'* précise : « Même si ce n'est qu'une seule succion au cours des deux premières années, elle entraîne des interdits » (MĀLIK 1993, t. 2 : 716), c'est à partir de trois tétées que la parenté de lait est reconnue, car un autre hadith rapporté par 'A'isha, une des épouses du Prophète, affirme : « Une ou deux succions n'entraînent pas de prohibition » (ZAQĀRĪ s.d., t. 3 : 247).

Le lait est donc pensé comme essentiel pour continuer à « fabriquer » le corps de l'enfant. Cette idée transparait également dans l'interdiction juridique (Qayrawânî s.d. : 207) de séparer un enfant de sa mère esclave pour le vendre tant qu'il n'a pas atteint deux ans, l'âge du sevrage. En outre, si l'apport du « lait du mari » ne suffit pas à former l'enfant, d'autres hommes, par le biais de leurs épouses nourricières, peuvent collaborer à cette « construction ». Le rôle de l'allaitement dans la genèse du corps de l'enfant semble tenir au fait que le géniteur continue à le « nourrir » de sa substance après sa naissance, par l'intermédiaire du lait maternel. Ce fait a déjà été noté par certains auteurs ; R. Smith (1885 : 150) relève que les Arabes appellent le lait « chair » (*lahm*) et G.-H. Bousquet (1990 : 226) remarque que, dans le droit musulman, « [...] le fait d'allaiter un nourrisson est, à certains égards, une chose semblable au fait de l'avoir porté dans son sein : l'un et l'autre contribuent à le former ». Selon un hadith, le lait serait nécessaire pour constituer non seulement la chair, mais aussi les os : « C'est le lait qui a fait pousser la chair et développer les os de l'enfant qui demeure seul prohibitif du mariage » (Chatila 1934 : 209).

La nécessité de l'ingestion par l'enfant du lait de sa mère apparaît en filigrane dans la *Sharî'â*<sup>76</sup> où non seulement le mari est autorisé à obliger<sup>77</sup> la jeune mère à donner le sein durant deux ans en vertu des prescriptions du Coran (II, 233)<sup>78</sup>, mais dans le cas où elle a été répudiée, il est de son devoir de lui verser une rémunération pour compenser l'allaitement de son enfant jusqu'à sa deuxième année (Qayrawânî s.d. : 199). L'importance accordée au fait que la « nourrice » soit la génitrice, semble confirmer l'hypothèse qu'une partie des traits paternels transmis à l'enfant passe par le lait maternel<sup>79</sup>.

Selon Khalîl (1995 : 255) : « Le mariage des deux époux qui prétendent être des frères de lait est annulé, avant ou après la consommation du mariage. Il en est de même s'il y a une preuve qui atteste que l'un des deux conjoints avait reconnu la fraternité de lait, avant la conclusion de l'acte de mariage »<sup>80</sup>. Si, par ignorance, un mariage entre parents de lait

76. La *Sharî'â*, littéralement, « la voie », est le nom donné à l'ensemble des prescriptions islamiques qu'elles appartiennent au droit (*fiqh*) ou au dogme (*'aqida*).

77. En général, les femmes allaitent de leur plein gré leur enfant pendant deux ans, invoquant des raisons religieuses inspirées vraisemblablement de la fonction contraceptive de l'allaitement pour la mère et du rôle constitutif du lait pour l'enfant.

78. Selon le Coran (II, 33) : « Les mères qui veulent donner à leurs enfants un allaitement complet, les allaiteront deux années entières » (MASSON 1967, t. 1 : 4).

79. L'idée selon laquelle le lait maternel est une substance véhiculant l'identité du père est exprimée explicitement par les Anciens Arabes : « Ton vrai fils est celui qui boit ton lait du matin » ; « Procréation et allaitement fondent ensemble la paternité, mais le premier reste faible sans le second » (SMITH 1885 : 150-151).

80. Suite à cette traduction par endroit défectueuse, nous nous sommes permis d'apporter quelques corrections.

était contracté<sup>81</sup> et qu'il y ait mise en évidence de ce lien, l'union devrait, selon un hadith, être rompue<sup>82</sup>. Mais, lorsque les conjoints avouent qu'ils connaissent leur parenté de lait avant leur mariage, ils sont passibles de la peine légale de « fornication » (*zîna*) (Ibn 'Âşîm 1958 : 302, n. 306)<sup>83</sup>.

Cependant, ces situations juridiques restent hypothétiques, en raison des conditions pointilleuses qui sont exigées pour établir la validité du témoignage. En ce domaine strictement féminin, les témoignages de deux femmes suffisent à prouver l'allaitement<sup>84</sup>, encore faut-il qu'elles aient le souvenir exact du jour, de l'heure et des vêtements qu'elles portaient alors. Ainsi, deux individus dont la parenté de lait est contestée peuvent se marier, quand il est impossible de prouver juridiquement leur allaitement par une même femme. L'analyse d'une consultation juridique (*fatwa*) en Mauritanie montre que la preuve qu'il y a bien eu allaitement est souvent difficile à établir ; le juge<sup>85</sup> doit dans cette consultation répondre à la question : les époux doivent-ils divorcer lorsqu'une femme déclare les avoir allaités tous les deux ? En l'occurrence, face à ce problème, le juge adopte une position de

- 
81. Il n'y a pas de mot, en arabe, pour désigner l'inceste qui relève de la catégorie générique de l'interdit (*hâram*). La prohibition de l'inceste liée à la parenté de lait semble moins prégnante en Mauritanie que dans le Sahara algérien où la transgression de l'interdit était censée entraîner, chez les enfants nés de ces unions incestueuses, des malformations congénitales (sourd-muet, aveugle...) conçues comme une punition divine (FORTIER 1994).
82. « Oqba a dit : "J'avais épousé une femme, quand une femme noire vint nous trouver et nous déclarer qu'elle nous avait donné le sein à tous les deux. Aussitôt, je me rendis auprès du Prophète (à lui bénédiction et salut) et lui dis : J'ai épousé Une telle, fille d'Un tel. Une négresse est venue nous trouver et m'a déclaré qu'elle nous avait donné le sein à tous les deux". Elle ment. Le Très Saint Prophète s'étant détourné, j'allai me placer bien en face de lui et lui répétau : Elle ment. — Que faire ? s'écria le Prophète, du moment qu'elle affirme vous avoir donné le sein à tous les deux, laisse ta femme » (BUKHÂRÎ 1964 : 184). Ce hadith accordant foi au témoignage d'une femme, de surcroît de statut servile, montre l'importance de ce type d'inceste dont la moindre présomption est immédiatement transformée en certitude établie. Néanmoins, selon le droit malékite qui se fonde, entre autres, sur la Sunna, le témoignage de deux femmes est nécessaire dans les matières que les hommes ne peuvent pas connaître (OULD BAH 1981 : 263). En Algérie, nous avons pu constater dans des familles peu lettrées, qu'un des conjoints invoquait parfois l'existence d'une parenté de lait pour que son mariage soit annulé (FORTIER 1994) ; CHATILA (1934 : 213) a observé cette même pratique en Syrie.
83. Dans le cas où des enfants sont issus de cette union illicite, la paternité de l'époux est toujours reconnue (IBN 'ÂŞÎM 1958 : 302, n. 306) ; cette procédure juridique garantit ainsi la filiation légitime de l'enfant qui est, comme nous l'avons montré, un des soucis majeurs du droit malékite (FORTIER 2002 : 608-622 ; 2001).
84. Selon J. CHELHOLD (1995 : 374) : « Pour apporter la preuve de la parenté de lait, beaucoup d'autorités se contentent du témoignage de la nourrice. Mais comme cette dernière peut être libre ou esclave, musulmane ou *dhimmi*, Mâlik est réputé avoir exigé le témoignage d'au moins deux femmes, encore que ses successeurs soient partagés sur ce point. »
85. Il s'agit de Muḥammad Salam wuld Alumâ (m. 1964 J. C.), de la tribu des Idawday au Trarza.

réserve, en rappelant combien la définition juridique de l'allaitement (*riḍā'a*) est stricte : l'enfant doit avoir l'âge de l'allaitement, soit moins de deux ans ; si c'est le cas, il doit réellement boire le lait maternel, et non pas sucer simplement le sein, enfin, il doit en absorber une quantité suffisante pour se nourrir, soit un minimum de trois tétées. Le juge en conclut qu'il faut demander aux mères du couple si elles se souviennent que telle ou telle femme a allaité leur enfant respectif. Si l'une d'elle au moins en a le souvenir, le témoignage est jugé valide puisqu'il s'ajoute à celui de la nourrice (Ould Bara 1994 : 118-119).

### Juridique et physiologique

L'importance de la parenté de lait, telle qu'elle ressort des textes religieux et juridiques, donne à penser que la femme joue un rôle primordial dans cette relation de parenté ; cependant la lecture attentive du droit musulman (*fiqh*) conduit à nuancer ce point de vue. Ainsi, un passage du *Mukhtaṣar* met au jour la relation entre le lait et le sperme au moment de la conception : « L'enfant allaité sera considéré comme étant un enfant de lait pour sa propre nourrice et pour le mari ou le maître de celle-ci, et ce à partir du moment de la consommation du mariage durant laquelle il y eut éjaculation, jusqu'au moment de l'arrêt du lait ; même si cet arrêt a lieu après des années » (Khalīl 1995 : 255)<sup>86</sup>.

Il est admis par les quatre rites musulmans que l'allaitement crée une parenté entre le nourrisson et le mari de la nourrice censé être à l'origine de la production du lait maternel. Seul le rite malékite reconnaît également comme parents du nourrisson les maris successifs de la nourrice alors que l'enfant est encore au sein. Le fait que le nourrisson devienne donc non seulement le parent de la nourrice, mais également parent du mari de la nourrice ou de ses maris successifs pendant la lactation signifie implicitement que ceux-ci sont tenus pour être à l'origine du lait. Le *Mukhtaṣar* est sur ce point univoque : « Si la nourrice se sépare d'un premier mari, avec qui elle a consommé le mariage, puis se remarie avec un deuxième homme, alors le lait (qui ne s'est pas arrêté après la séparation) sera considéré comme étant causé par les deux époux » (Khalīl 1995 : 255)<sup>87</sup>. Selon cette hypothèse, le lait provient non seulement du géniteur, mais aussi du second époux avec lequel, avant le sevrage, le mariage a été consommé. De plus,

86. La *Mudawwana* (recension de Saḥnūn) cite également ce cas juridique : « Après deux ans d'allaitement, une femme sèvre son enfant et en nourrit un autre, celui-ci aussi devient enfant de lait, par l'allaitement, du mari géniteur » (SAḤNŪN 1959 : 77).

87. Suite à cette traduction par endroit défectueuse, nous nous sommes permis d'apporter quelques corrections. La *Mudawwana* évoque également ce cas juridique : « Quand une femme a un enfant d'un second mari, son lait d'un premier mariage n'ayant pas tari, ce lait est rattaché au second géniteur, avant l'accouchement, du jour de la conception » (*id.*).

les textes malékites précisent que, si l'allaitement continue durant la période de deux ans, alors que la femme fait un énième mariage, ses époux successifs deviennent parents du nourrisson (Bousquet 1990 : 232). Ces situations juridiques laissent paraître implicitement la relation entre le sperme et le lait, depuis le moment de la conception jusqu'à la lactation.

Un cas juridique met au jour la provenance masculine du lait : « Quand une femme allaite un nourrisson (étranger), les filles de cette femme et les filles de son époux, nées avant ou après, deviennent les sœurs du nourrisson » (Qayrawânî s.d. : 193). Si une femme allaite un enfant qui n'est pas le sien, non seulement celui-ci ne peut épouser les enfants de sa nourrice mais non plus les enfants de toute ancienne épouse du mari de sa nourrice, bien que celle-là ne l'ait pas allaité. Les enfants du mari de la nourrice deviennent des frères et sœurs de lait par le fait qu'ils ont ingéré le « lait de l'étalon » (*laban al-fahl*), selon l'expression des juristes musulmans. D'autre part, le lien juridique établi entre la nourrice et l'enfant s'étend non seulement à l'époux de la nourrice, mais à son frère. En effet, la relation mise en évidence entre sperme, lait et identité agnatique explique l'inclusion de l'oncle dans la parenté de degré prohibitif. La plupart<sup>88</sup> des alliances prohibées par la parenté de lait, ainsi que celles permises par ce type de parenté mais interdites sur le plan de la consanguinité, sont intelligibles au regard du principe physiologique selon lequel le lait vient du mari de la nourrice. Cela explique qu'aucun interdit matrimonial ne soit établi entre l'individu allaité et les ascendants et collatéraux de ses frères et sœurs de lait, ni entre la nourrice et les ascendants et collatéraux du nourrisson, bien que les prohibitions soient fondées en revanche pour leurs descendants. Le principe musulman « du lait de l'homme » se retrouve dans des expressions *ḥassâniyya* liées à l'allaitement : « Le lait d'un tel » (*lban vlan*) ou « j'ai tété le lait de lui » (*râzâ' labnu*)<sup>89</sup>.

## Alliance et parentèle

Si le lait est une substance donnée par les hommes par l'intermédiaire des femmes, celles-ci ne détiennent-elles pas le pouvoir de transmettre ce fluide

88. E. CONTE (1994 : 176) remarque que le principe juridique du « lait de l'étalon » (*laban al-fahl*) ne rend pas intelligible certaines interdictions, par exemple celle qui affecte les ascendantes de la nourrice et les ascendantes utérines du mari de la nourrice. Ceci s'expliquerait par le fait que l'agnatisme, prégnant en matière de statut personnel et d'héritage, coexiste en islam avec une indifférenciation entre filiation agnatique et utérine dans la détermination des interdictions matrimoniales. Aussi, la théorie agnatique du lait de l'homme ne rendrait pas compte de certaines prohibitions liées à la parenté de lait, qui sont déterminées par un principe cognatique.

89. Dans l'expression *ḥassâniyya* « j'ai tété son lait » (*râzâ' labnu*), le suffixe arabe indiquant la possession est au masculin. D'autre part, un proverbe local témoigne explicitement de la provenance masculine du lait : « Celui qui te donne du lait (*bâḥ*) appelle-le ton père (*bâḥ*) » (*illi 'âṭak bâḥ gûllu bâḥ*). Le mot *bâḥ* dans le langage enfantin désigne aussi bien le lait que le père.

masculin et donc d'établir de nouvelles relations de parenté ? Au niveau juridique, les effets de l'allaitement paraissent restreints, la parenté de lait n'ayant pas les mêmes conséquences structurelles que la consanguinité : elle engendre des interdits matrimoniaux<sup>90</sup>, sans toutefois donner droit à l'héritage (*tarika*). Ainsi, prévoyant l'avenir et les unions possibles, les femmes s'abstiennent-elles par prudence d'allaiter des cousins germains, en particulier des cousins parallèles patrilatéraux.

Dans la société maure, la plupart des individus possèdent des parents de lait car les occasions de colactation sont multiples<sup>91</sup>, par exemple lorsque la mère n'a pas de lait ou qu'elle est absente<sup>92</sup>. En outre, le lait des trois premiers jours, appelé *sarba*<sup>93</sup>, est considéré comme nocif pour la santé de l'enfant. Cette croyance se retrouve en France. L. Joubert (cité par Belmont 1989 : 15), médecin du xvi<sup>e</sup> siècle, affirmait dans ses écrits que le lait maternel des trois premiers jours était « épais, trouble et cailleboté [...] estimé de toute ancienneté mauvais et très pernicieux ». Dans la société maure, le lait des trois premiers jours est qualifié de « sale », étant implicitement assimilé au sperme de l'homme.

Le mot *sarba*, en arabe classique, désigne le lait aigre (Kazimirski 1944, t. 1 : 1327) ; ce terme est aussi employé en *ḥassāniyya* pour nommer le premier lait de brebis, de chèvres ou de vaches. De même que le lait maternel des trois premiers jours n'est pas consommé par le nouveau-né, le lait fourni par le bétail n'est pas donné à boire aux jeunes animaux mais le berger le transforme, une fois cuit, en fromage<sup>94</sup>.

Quant au premier lait maternel, nommé lui aussi *sarba*, il est utilisé comme remède traditionnel pour traiter la conjonctivite ; il est mélangé à des graines de gousses de gonakier (*ṣallâḥ*), au moyen d'un ustensile en fer avant d'être instillé dans l'œil du nourrisson. Lorsque le nouveau-né est de sexe féminin, sa mère utilise ce premier lait pour épiler son duvet, afin de lui garantir à l'avenir un corps féminin sans pilosité virile (Fortier 1998 : 203-204). À ce lait néfaste succédera, pendant soixante jours<sup>95</sup>, le « lait rouge » (*laban aḥmar*), appelé ainsi par référence à sa nouveauté ; de nature

90. Selon J. CHELHOLD (1995 : 375), l'interdiction d'épouser une sœur de lait est antéislamique comme le montre l'histoire d'Antar : « Pour empêcher 'Antar de consommer son mariage, un rival cherche à lui faire croire qu'il est le frère de lait de 'Abla, son épouse ; celle-ci aurait tété plusieurs fois le sein de Zabība, la mère de 'Antar. »

91. En Mauritanie, l'allaitement artificiel n'est pas répandu. En outre, lorsqu'une femme maure allaite un enfant, elle couvre son sein de son voile (*malḥfa*) par pudeur (*saḥwa*).

92. Plus rarement, une femme ayant donné naissance à des jumeaux peut être amenée à confier l'un d'eux en nourrice à une autre femme.

93. Le terme de colostrum ne traduit pas exactement le terme de *sarba*, car ce type de lait, à la différence du colostrum, ne dure que trois jours et non quatorze.

94. La représentation d'une identité de nature entre le lait du bétail et le lait d'une femme explique que le lait de brebis ou de vache puisse être donné à un nourrisson dont la mère n'a pas suffisamment de lait.

95. La période de soixante jours correspond aussi au retour des couches.

concentrée, ce lait, réputé nutritif, est considéré comme le plus propice à la croissance du nourrisson.

Tout enfant connaît donc une seconde mère nourricière, au moins les premiers jours après sa naissance. Le lait absorbé par l'enfant durant cette période est censé déterminer ultérieurement son caractère<sup>96</sup>. Aussi, la première nourrice ne devra-t-elle pas appartenir à des groupes sociaux méprisés auxquels est attribuée une moralité douteuse, comme les forgerons, les griots et les tributaires<sup>97</sup>. En effet, la femme transmettrait à travers son lait les défauts caractéristiques de la catégorie sociale de son mari, qui est aussi la sienne, dans ces groupes fortement endogamiques. En revanche, l'épouse d'un descendant du Prophète (*sharîf*) sera recherchée comme première nourrice, quelle que soit sa propre généalogie, parce que son lait, appelé « le lait des descendants du Prophète » (*lban shurfâ*), véhicule les qualités liées à l'origine shérifienne de son mari.

Ainsi, l'attitude d'un individu est souvent expliquée, sur un ton appartenant à la fois au registre du sérieux et à celui de la plaisanterie, par référence à celle de sa première nourrice<sup>98</sup>. Celle-ci est fréquemment la sœur aînée ou la tante maternelle de l'accouchée, lorsqu'elle répond au critère de moralité. Il s'agit donc de personnes dont la prohibition relative à l'allaitement n'a aucune conséquence, puisqu'elle redouble celle qui est liée à la consanguinité. Tout choix d'une nourrice ultérieure sera uniquement déterminé par des considérations matrimoniales et non plus sur des critères de noblesse sociale et morale. La tendance dominante chez les nobles (*bizân*) est d'avoir recours à des femmes affranchies (*harṭaniyyât*) dont le lait est réputé très nutritif et qui, au regard de leur position sociale inférieure, ne participent pas du champ des alliances préférentielles.

Dans la société maure, certaines femmes créent délibérément<sup>99</sup> des liens de lait pour empêcher un mariage jugé indésirable. Mais ce « pouvoir négatif », celui de réduire le champ potentiel de l'alliance, s'accompagne d'un

96. L'idée selon laquelle le lait maternel est le vecteur de la transmission de valeurs morales explique que la nourrice soit choisie en conséquence. Cette pratique est connue de nombreuses sociétés y compris de la nôtre jusqu'à l'époque moderne comme cela a été établi par les historiens qui se sont intéressés à la petite enfance. Elle était par ailleurs courante au début de l'islam puisque les Arabes avaient soin de choisir leurs nourrices parmi les plus probes et les plus éloquents (CHATILA 1934 : 205).

97. Au sujet de l'organisation sociale des Maures, voir C. FORTIER (2000 : 42-227).

98. Ainsi, la gourmandise d'un individu sera expliquée par le fait qu'il a été allaité dans sa petite enfance par une forgeronne, la catégorie sociale des forgerons étant réputée avoir cette « faiblesse ».

99. L'homme exerce en théorie un contrôle sur ce pouvoir d'extension des liens de parenté, puisque la possibilité de colactation est tributaire, selon la *Sharî'â*, de l'accord de celui qui « produit » le lait. Mais dans les faits, il semble que les femmes se passent d'une telle gestion masculine de la circulation de leur fluide corporel. K. CHATILA (1934 : 212) remarque qu'en Syrie, des femmes refusent d'allaiter des enfants qui ne sont pas les leurs, affirmant que la consigne en a été donnée par leur époux, alors qu'il s'agit surtout de ne pas rendre impossibles des alliances matrimoniales que leur parentèle pourrait souhaiter dans l'avenir.

« pouvoir positif », celui d'étendre les possibilités d'aide ou de soutien<sup>100</sup>. En effet, s'il engendre des prohibitions matrimoniales, ce lien, en revanche, prescrit un devoir d'assistance mutuelle<sup>101</sup>, de soutien moral et matériel entre frère et/ou sœur de lait immédiat, ainsi qu'avec son père et sa mère de lait. Cette obligation sociale et non juridique est consacrée par la formule *ḥassâniyya* : « Il y a entre nous le lait » (*baynâtma lban*). Aussi, certaines mères cherchent-elles à ce que leur enfant soit allaité par des femmes de statut élevé, afin qu'il puisse, plus tard, entrer dans leur intimité et bénéficier de leur appui<sup>102</sup>.

D'autre part, la parenté de lait induit une proximité corporelle formellement interdite entre non-consanguins des deux sexes. Ainsi, au Trarza, le terme de « parent de lait » (*mitrâz'in*) est employé à propos de n'importe quelle personne de sexe opposé qui peut être approchée et touchée, en particulier à l'occasion des salutations. Par conséquent, cette catégorie générique qui fait référence à la parenté de lait désigne tout parent interdit (*mḥâram*) sexuellement, que ce soient des parents par le lait, ainsi que certains consanguins et affins. Cette catégorie s'oppose à celle des individus non prohibés qui sont dits « étrangers » (*ajnabi*), bien qu'il puisse s'agir de consanguins dans un degré rapproché ; le terme de *janaba*, qui signifie littéralement « se mettre à l'écart, s'éloigner » (Kazimirski 1944, t. 1 : 333), renvoie au comportement à suivre en présence d'individus licites.

Paradoxalement, prohibition matrimoniale et proximité corporelle sont les deux faces d'une même médaille, et inversement « licéité matrimoniale » et distance corporelle vont de pair. En effet, dans les sociétés musulmanes où la ségrégation entre les sexes est stricte, elle s'assouplit lorsqu'elle concerne des personnes liées par un interdit matrimonial ; l'islam autorise

100. La fraternité créée par la parenté de lait apparaît dans l'histoire prophétique (*Sîra*) ; lorsqu'une femme, fille de la nourrice de Muḥammad, prisonnière à la bataille de Ḥunayn, déclare au Prophète qu'elle est sa sœur de lait, celui-ci l'accueille fraternellement (CHELHOLD 1995 : 375). De même, un autre passage de la biographie de Muḥammad signale qu'il aurait reçu avec révérence sa nourrice en la faisant asseoir sur son manteau, et qu'il lui aurait même apporté une aide matérielle au moment où elle lui apprit que son troupeau avait été décimé par la sécheresse (CHATILA 1934 : 203).

101. En Algérie, le devoir de protection qu'implique la parenté de lait transparaît dans un conte oral narré aux enfants. L'ogresse (*ghûla*), personnage central du conte à la peau noire, aux cheveux sales et hirsutes, à la voix grave, aux seins tombant jusqu'au ventre, est le paradigme de ces populations « sauvages » appartenant, selon l'expression consacrée du Coran, « au temps ancien de l'ignorance païenne » (*jâhiliyya*). L'histoire recueillie développe le thème du héros musulman rencontrant une *ghûla* dans quelque désert et se précipitant sur son sein avant qu'elle se soit aperçue de sa présence, la *ghûla* bientôt radoucie lui dit : « Le lait de Jésus et de Moïse te ramène à moi ! » ; à partir de ce moment, elle et ses proches lui apportent leur aide.

102. Inversement, au début de l'islam, les nourrices venaient elles-mêmes proposer leurs services à des familles aisées pour que celles-ci leur assurent dans l'avenir un soutien matériel éventuel (CHATILA 1934 : 203).

entre hommes et femmes prohibés une proximité corporelle qui contraste avec la distance prescrite habituellement entre les sexes. Dans la société maure, il est permis, à un frère et à une sœur de lait, de se saluer, de s'asseoir sur la même natte<sup>103</sup> ; une sœur de lait peut même épouiller (*yafli*) ou masser (*tmarâs*) son frère de lait, pour lui manifester son affection<sup>104</sup>. Il semble que cette intimité entre frère et sœur de lait, qui appartiennent en général à une même classe d'âge (*'aṣr*), puisse favoriser leurs jeux amoureux. Mais ceux-ci sont tenus secrets, car ils sont réprouvés socialement et interdits religieusement, puisqu'ils concernent des parents prohibés avec lesquels les relations sexuelles<sup>105</sup> sont interdites.

Certains éléments de parenté arabe s'avèrent correspondre aux représentations du processus de genèse physiologique des enfants mis au jour à partir de données ethnographiques et de cas juridiques. Il apparaît donc que ce système de parenté véhicule implicitement une théorie des rapports entre les substances corporelles. Cependant, non seulement cette logique physiologique n'était pas explicite, mais le lien qu'elle est supposée entretenir avec le domaine de la parenté devait être établi<sup>106</sup>.

Comment expliquer la disproportion entre le petit nombre de prohibitions matrimoniales résultant de la consanguinité dans le monde musulman, tous les cousins germains étant épousables, et le nombre élevé de prohibitions qui relèvent de la parenté de lait ? Selon F. Héritier (1994b), l'ensemble de ces interdits matrimoniaux visent à la perpétuation d'une identité

103. De même, en Syrie, K. CHATILA (*ibid.* : 213) note que celui qui a été allaité par une nourrice peut voir ses parentes de lait, et même, dans les villes, les rencontrer à visage découvert.

104. Du point de vue de ses conséquences, la parenté de lait dans le monde musulman semble relativement homologue à la parenté spirituelle dans les sociétés chrétiennes. Ce type de parenté induit en effet une série de prohibitions matrimoniales, comme celle entre le parrain et la marraine ainsi que leur filleul(e), et celle entre les enfants du parrain ou de la marraine et leur filleul(e). Malgré, ou plutôt grâce, à ces interdictions, parents de lait ou parents spirituels de sexe opposé sont autorisés à avoir une certaine intimité. Celle que nous avons mise en exergue dans la société maure ressemble fort à celle décrite par F. HÉRITIER (1994b : 327) dans une société méditerranéenne : « En Sicile, où l'on est extrêmement sourcilieux sur l'honneur, celui des femmes en particulier, le parrain est cependant le seul homme qui peut entrer dans la maison de sa commère, la mère de son filleul, alors que celle-ci est en train d'allaiter. Il peut même se permettre des gestes d'affection, un baiser, une caresse, qui ne sont jamais mal interprétés. Cette intimité n'est possible que parce que l'interdit le plus sévère porte sur les relations sexuelles entre eux [...]. Fréquemment d'ailleurs, la mère choisit intentionnellement comme parrain, dans la famille de son mari ou parmi les maris de celui-ci, quelqu'un qui éprouve pour elle une attirance sexuelle de façon à lui opposer un barrage incontournable tout en conservant une certaine intimité avec lui. »

105. Au sujet de la typologie licite ou illicite des « actes sexuels » en islam, voir C. FORTIER (2000 : 375-401).

106. Comme le remarque F. HÉRITIER (1994b : 237) : « Aucun informateur, d'une société exotique ou de la nôtre, ne dispose de la capacité de reconstituer toutes

agnatique, tout en reconnaissant le bienfait d'« apports étrangers » masculins, transmis par l'intermédiaire des femmes, dans la mesure où ceux-ci ne doivent pas être renouvelés. Comme l'a montré F. Héritier (*ibid.* : 159), la parenté de lait obéit à une double exigence, d'une part « [...] la pensée arabe pré-islamique et islamique considère que trop d'identique est nuisible pour l'individu et le groupe : est ainsi tolérée dans l'individu une fine désintégration ou de fines modifications de la substance agnatique, obtenues à travers les apports des co-nourriciers, les maris des femmes qui, même brièvement, ont allaité l'enfant » ; d'autre part, si ces traces d'alliance étrangère apparaissent comme bénéfiques, elles ne doivent pas être consolidées<sup>107</sup> par un mariage entre parents de lait, car elles altéreraient profondément l'identité agnatique. Cette tension structurelle expliquerait le système de prohibitions liées à la parenté de lait (*ibid.* 1986-1987 : 444-447 ; 1994b : 158-160).

### Et le sang ?

Le sens commun anthropologique, pour qui le sang représente le fondement de la parenté (Schneider 1984), a longtemps méconnu la parenté de lait ou l'a étudiée comme un « exemple de consanguinité fictive » (Stahl 1985). Or, cette étude montre que le sang n'est pas l'unique support physiologique possible de la transmission de l'identité. Il est tout à fait significatif que, dans la société maure, des expressions se référant au lait désignent la catégorie générique des parents prohibés, qui comprend des parents par le lait mais aussi des consanguins et des alliés ; ainsi, au Trarza<sup>108</sup>, le terme de « parent de lait » (*mitrâz'in*), employé pour nommer tout parent prohibé, subsume, de fait, des parents par le lait, des consanguins et des affins.

En revanche, les expressions *ḥassâniyya* faisant référence au sang ne renvoient nullement à des prohibitions mais à des relations d'affection et de solidarité entre parents qu'ils soient ou non consanguins ; ainsi, au Trarza<sup>109</sup>, la litote, « liquéfier le sang » (*ball ad-dam*)<sup>110</sup>, qui a pour contraire

---

les médiations qui permettent à son système de représentations de se réaliser en système d'alliance et vice versa. »

107. Selon F. HÉRITIER (1994b : 161), ces apports étrangers disparaissent au bout de deux générations. Cette assertion correspond aux données ethnographiques que nous avons recueillies dans la société maure où les prohibitions matrimoniales liées à l'allaitement ne se perpétuent pas à la deuxième génération de descendants.

108. Dans les régions mauritaniennes de l'Adrar et du Hawdh, c'est le terme de « frère » (*khu*) ou de « sœur » (*khit*) qui est employé pour désigner un quelconque parent prohibé.

109. En Adrar et au Hawdh, on utilise l'expression arabe « honorer les siens » (*ṣâl raḥmu*), ainsi que son contraire : « couper les siens » (*aqta'raḥmu*) pour signaler les relations sociales entretenues avec certains parents, qu'ils soient consanguins, affins ou parents par le lait.

110. L'expression *ḥassâniyya* « *ball ad-dam* » signifie littéralement « mouiller le sang ».

« couper le sang » (*aqta' dam*), signifie entretenir des relations sociales<sup>111</sup> avec ses parents, qu'il s'agisse de consanguins, d'affins, de parents par le lait, ou encore d'individus apparentés par le fait qu'ils appartiennent à une même tribu<sup>112</sup>. La formule « Il y a entre nous le sang » (*baynâtna ad-dam*) évoque les devoirs réciproques entre ces mêmes parents. Le sang apparaît non pas comme une substance transmettant l'identité mais comme la métaphore de relations de parenté (Fortier 2000 : 658-660).

Pour comprendre ce que représente véritablement le sang dans une société musulmane, il est nécessaire d'analyser un des organes duquel il dépend directement : le foie. En effet, à l'inverse de la conception occidentale, le sang n'est pas directement associé au cœur, considéré en islam comme le lieu de la mémoire, le centre de l'intellection, l'organe de la décision (Fortier 2000 : 658-659), mais bien plutôt au foie, siège de l'affection. L'expression « mon foie » (*kabdi*) dans nombre de dialectes arabes est employée par la mère pour désigner son enfant. Tel le cœur de la tradition occidentale, le foie représente en même temps le siège des affects<sup>113</sup> et le principe vital. Dans les premiers temps de l'islam, la conduite vengeresse d'une femme convertie à cette religion, Hindu mint 'Atabtah, citée dans la biographie du Prophète, témoigne de la représentation de cet organe ; à la bataille de 'Uḥud<sup>114</sup>, elle mordit dans le foie (*'aḏat kabdahu*) du guerrier qui avait fait périr les siens lors du combat de Badr<sup>115</sup>.

Couramment, en arabe, comme en *ḥassâniyya*, le terme de foie est employé pour désigner de façon métonymique l'être vivant. C'est le cas par exemple dans un hadith qui affirme qu'une action ayant pour but de conserver la vie d'un être vivant, homme ou animal, est nécessairement méritoire : « Dans chaque foie humide, il y a une aumône » (*vi kulli dhâti kabidin raḥbatin harrâ ajurun*) (Wensinck & Mensing 1965, t. 5 : 508). Selon la conception musulmane, la catégorie « d'être vivant » comporte tout être, humain ou animal, ayant un foie et une certaine « humidité » (*raḥbin*), terme qui évoque le sang (*dam*).

111. Les relations sociales sont entretenues par des visites et des dons.

112. Les membres d'une tribu ne descendent pas tous par le sang d'un ancêtre commun, la majorité d'entre eux s'étant intégrés à la tribu par un processus d'affiliation ; ils se désignent néanmoins mutuellement comme des cousins agnatiques (*awlâd 'amm*) (FORTIER 2000 : 67-70). Ainsi, la conception selon laquelle la transmission de l'identité passerait nécessairement par le sang n'est-elle pas celle de la société maure, ni même plus généralement celle des sociétés musulmanes ; ce serait plutôt une conception occidentale projetée sur d'autres sociétés.

113. Le foie chez les Grecs est également considéré comme la source interne des émotions (BROXTON ONIANS 1999 : 110).

114. 'Uḥud est le nom d'une bataille qui eut lieu en 625 J. C., non loin de Médine, au cours de laquelle le Prophète essuya un revers de la part des Mecquois.

115. Ce combat, qui eut lieu en 623 J. C. à Badr, au sud-ouest de Médine, fut la première grande bataille entre les musulmans et les Mecquois de laquelle le Prophète sortit vainqueur.

Le sang en islam est une notion vitaliste, comme le montre l'expression arabe « de chair et de sang » (*lahmi u dami*) qui renvoie à la catégorie des êtres vivants. Le sang est aussi utilisé métonymiquement, dans la société maure, pour désigner « le vivant » ; le bétail est nommé « le bien du sang » (*mal al-dam*) pour le distinguer des biens fonciers qui, eux, sont inertes. La catégorie des êtres vivants définie par la présence en leur corps propre du foie et du sang montre le lien intime entre ces deux composantes du corps. Dans la médecine arabe médiévale, le sang est la plus vitale des quatre humeurs corporelles, ainsi que le souligne Qurtûbî (1956 : 85), auteur du x<sup>e</sup> siècle : « Le sang est dans le corps, comme la sève est dans l'arbre ». Dans le droit musulman, la compensation financière versée à la victime en cas de blessure ou de meurtre, connue sous le terme de *diyya*, a pour finalité la « protection du sang » (*'ismat ad-dam*) ; cette expression juridique témoigne, une fois encore, que le sang (*dam*) représente la vie en tant qu'elle doit être préservée.

Dans la société maure et en islam, le foie apparaît comme l'organe vital, et le sang comme le principe vital. Le foie est non seulement lié à la vie mais aussi aux affects ; l'expression *ḥassâniyya* « avoir le sang sucré » (*dammu ḥlu*)<sup>116</sup>, utilisée à propos d'un individu qui chérit ardemment ses enfants, a le même sens que l'expression précédemment citée, « mon foie » (*kabdi*). Dans ce contexte, le sang est synonyme de foie, dans la mesure où il évoque non pas l'idée de vie, mais le sentiment d'affection.

À la différence de l'Occident, dans la société maure et en islam, le cœur représente ainsi l'organe de l'intellection et de la décision, alors que le foie correspond au siège de la vie et des affects. Le sang est conçu comme un principe de conservation de la vie et non comme une substance qui transmettrait l'identité ; il symbolise également l'affection entre parents, ainsi que les relations de solidarité qui en découlent. Il apparaît que l'étude des représentations physiologiques de la filiation et de l'alliance dans une société musulmane demande d'opérer une conversion de regard vers une autre substance que le sang, le lait. Ce fluide qui, en islam, dépend étroitement du sperme, semble être le vecteur physiologique<sup>117</sup> primordial de l'identité.

*Laboratoire d'anthropologie sociale, CNRS-EHESS-Collège de France.*

116. D'autre part, l'expression *ḥassâniyya* du Trarza déjà citée : « liquéfier le sang » (*ball ad-dam*), qui signifie entretenir des relations sociales avec ses parents, renvoie également à la notion d'affection.

117. Si l'étude des substances du corps rend compte dans une certaine mesure de la transmission de l'identité, elle n'y suffit pas, car d'autres vecteurs non physiologiques sont également déterminants dans la formation d'une personne, y compris après sa naissance (FORTIER 2000 : 674-697). Mais dans le cadre de cet article nous nous sommes limité à traiter de la transmission « physiologique » de l'identité.

## BIBLIOGRAPHIE

ALTORKI, S.

1980 « Milk-kinship in Arab Society : an Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage », *Ethnology*, 19 : 233-244.

AUGÉ M. & HÉRITIER, F.

1982 « La génétique sauvage », *Le Genre humain*, 3-4 : 127-136.

AVICENNE (Ibn Sîna)

1956 *Poème de la médecine*, Trad. de H. JAHIER & A. NOUREDDINE, Paris, Les Belles Lettres.

BARNES, J. A.

1962 « African Models in the New Guinea Highlands », *Man*, LXII (2) : 5-9.

BELMONT, N.

1989 « Propositions pour une anthropologie de la naissance », *Topique, Revue freudienne*, 43 (1) : 7-18.

BEN JELLOUN, T.

1977 *La plus haute des solitudes*, Paris, Éditions du Seuil.

BLACHÈRE, R.

1980 Trad. du *Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose.

BONTE, P.

1994a « Manière de dire ou manière de faire : peut-on parler d'un mariage "arabe" ? », in P. BONTE, ed., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS : 371-398.

1994b « Le sein, l'alliance, l'inceste », in *Mémoires lactées. Blanc, bu, biblique : le lait du monde*, Autrement (« mutations/mangeurs »), 143 : 143-156.

BOUSQUET, G.-H.

1990 *L'éthique sexuelle de l'islam*, Paris, Desclée de Brouwer.

BOUZIDI, M.

1983 « Islam et contraception au Maroc », in C. SOURIAU, ed., *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, Éditions du CNRS : 285-303.

BROXTON ONIANS, R.

1999 *Les origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Paris, Éditions du Seuil (« L'ordre philosophique »).

BUKHÂRÎ, I.

1964 *L'authentique tradition musulmane*, Trad. de G. H. BOUSQUET, Paris, Sindbad.

- 1993 *Le sommaire du sahih al-Boukhari (at-tajride as-sarih)*, 2 t., trad. de F. CHAABAN, Beyrouth, Dar al-kutub al-ilmiah.
- CASAJUS, D.  
1987 *La tente dans la solitude : la société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- CASCIARRI, B.  
1997 *Les pasteurs Aḥâmda du Soudan central. Usages de la parenté arabe dans l'histoire d'une recomposition territoriale, politique et identitaire*, Doctorat, EHESS.
- CHABBI, J.  
1997 *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris, Noësis.
- CHARLES, R.  
1956 *Le droit musulman*, Paris, PUF (« Que sais-je ? », 702).
- CHATILA, K.  
1934 *Le mariage chez les musulmans en Syrie. Étude de sociologie*, Paris, Paul Geuthner.
- CHELHOLD, J.  
1995 « Rafâ' », *Encyclopédie de l'islam*, vol. VIII, Leyden, E. J. Brill : 373-375.
- CLAUDOT-HAWAD, H.  
1993 *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Aix-en-Provence, Édisud.
- CONTE, E.  
1991 « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in P. BONTE, E. CONTE, C. HAMÈS & A. W. OULD CHEIKH, eds, *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 55-100.  
1994 « Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'Islam », in P. BONTE, ed., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS : 149-187.
- DELANEY, C.  
1991 *The Seed and the Soil*, Berkeley, University of California Press.
- DELMET, C.  
1994 « Endogamie et réciprocité dans les systèmes matrimoniaux soudanais », in P. BONTE, ed., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS : 399-417.
- DESPARMET, J.  
1927 *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja. L'enfance*, Alger, Imprimerie algérienne.

EVANS PRITCHARD, E. E.

1951 *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford, Clarendon Press.

FERGUSON, C.A.

1959 « Diglossia », *Word*, 15 : 325-340.

FILIPOVIČ, M. S.

1963 « Kinship by Milk among the South Slavs », *Etnološki pregled*, 5 : 65-67.

FORTIER, C.

1994 *Traditions du savoir sur le corps au Sahara algérien et mauritanien*, mémoire de DEA, EHESS.

1997 « Mémorisation et audition, l'enseignement coranique chez les Maures de Mauritanie », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 11 : 85-105.

1998 « Le corps pour mémoire. Du giron maternel à la fêrue du maître coranique », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2) : 199-223.

1999 « Fisiologia della filiazione e della parentela di latte nell'islam malekita e nella società maura di Mauritania », in M. ARIOTI & B. CASCIARRI, eds, *Società pastorali d'Africa e d'Asia. La ricerca folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari*, 40 : 91-104.

2000 *Corps, différence des sexes et infortune : transmission de l'identité et des savoirs en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie*, Doctorat, EHESS.

2001 « Le mariage dans la société maure ou la mise en scène des rapports sociaux de sexe », *Awal*, numéro spécial, *Le mariage*.

2002 « Les ruses de la paternité en islam malékite dans la société maure de Mauritanie », in A. M. MOULIN & L. KOTOBI, eds, *Islam médical. Éthique et biomédecine en pays musulman*.

GARDET, L.

1967 *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, J. Vrin, 1967.

GHAZÂLÎ, M.

1989 *Le livre des bons usages en matière de mariage*, Trad. de L. BERCHER & G. H. BOUSQUET, Paris, Maisonneuve.

GODELIER, M.

1976 « Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Mythe et réalité », in A. VERDIGLIONE, ed., *Sexualité et pouvoir*, Paris, Payot : 286-306.

1982 *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.

1993 « L'Occident, miroir brisé. Une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie de quelques perspectives », *Annales ESC*, 5 : 1183-1207.

GOKALP, A.

1987 « Le dit de l'os et du clan. De l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien », *L'Homme*, 102, XXVII (2) : 82-87.

- 1994 « "Mariage de parents" : entre l'échange généralisé et le mariage parallèle. Le cas de la Turquie », in P. BONTE, ed., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS : 439-452.

HAMMOUDI, A.

- 1988 *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, Éditions du Seuil.

HÉRITIER, F.

- 1984 « Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique », in M. AUGÉ & C. HERZLICH, eds, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Archives contemporaines : 123-154.
- 1985 « La cuisse de Jupiter. Réflexions sur les nouveaux modes de procréation », *L'Homme*, 94, XXV (2) : 5-22.
- 1986-1987 « Étude comparée des sociétés africaines. Résumé des cours et des travaux », extrait de *l'Annuaire du Collège de France* : 427-450.
- 1987 « La mauvaise odeur l'a saisi », *Le Genre humain (La Fièvre)*, 15 : 7-17.
- 1989 « Parenté, filiation, transmission présentation », in ANONYME, ed. *Le Père. Métaphore paternelle et fonctions du père : l'interdit, la filiation, la transmission*, Paris, Denoël (« Espace analytique ») : 107-115.
- 1994a « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe », in P. BONTE, ed., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS : 149-164.
- 1994b *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob.
- 1996 « Le sperme et le sang : de quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports », in F. HÉRITIER, ed., *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob : 133-151.

HIPPOCRATE

- 1970 *De la génération. De la nature de l'enfant. Des maladies*, IV, *Du fœtus de huit mois*, Trad. de R. JOLY, Paris, Les Belles Lettres.

HUMEAU, C.

- 1999 *Procréer. Histoire et représentations*, Paris, Odile Jacob (« Médecine »).

IBN 'ÂŞÎM, M.

- 1958 *'Âşmiyya*, Trad. de L. BERCHER, Alger, Institut d'études orientales-Faculté des lettres d'Alger.

IBN MANZÛR, M.

- s.d. *Lisân al-'arab* (en arabe), 3 vols, Beyrouth, Dâr Şâdr.

ITEANU, A.

- 1983 « Idéologie patrilinéaire ou idéologie de l'anthropologue ? », *L'Homme*, XXIII (2) : 37-55.

JACQUART, D.

1993 « Sexualité, médecine et Islam au Moyen Âge », *Sociologie, Santé*, 8 : 155-162.

KABAKOVA, J.

1995 « Le sein et le lait maternel dans l'imaginaire des Slaves », *La Revue russe*, 8 : 83-89.

KAZIMIRSKI, A., de B.

1944 *Dictionnaire arabe-français*, 2 t., Beyrouth, Librairie du Liban.

KHALÎL, M.

1995 *Le précis (al-Mukhtaşar)*, Trad. de HARKAT AHMED, Beyrouth, Dar el-fiker.

KHATIB-CHAHIDI, J.

1993 « Milk Kinship in Shi'ite Islamic Iran », in V. MAHER, ed., *The Anthropology of Breast-Feeding*, Oxford, Berg : 109-132.

LAOUST, E.

1994 *Noces berbères. Les cérémonies du mariage au Maroc*, présentation de C. LEFÉBURE, Aix-en-Provence, Édisud.

LÉVI-STRAUSS, C.

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.

LINANT DE BELLEFONDS, Y.

1973 *Traité de droit musulman comparé*, t. 3, *Filiation, minorité et incapacité*, Paris, Mouton.

MÂLIK, A.

1993 *Al-Muwatta'*, 2 t., Trad. de IMAN SAYAD, Beyrouth, Dar el-fiker.

MARCY, G.

1936 « L'alliance par collactation (*tad'a*) chez les Berbères du Maroc central », *Revue africaine*, 79 (2) : 957-973.

MASSON, D.

1967 Trad. du *Coran*, Paris, Gallimard.

MILLIOT, L.

1953 *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Sirey.

MUSALLAM, B. F.

1983 *Sex and Society in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.

OULD BAH, M.

1981 *La littérature juridique et l'évolution du malikisme en Mauritanie*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis.

OULD BARA, Y.

1994 *Fiqh, société et pouvoir. La conception de la société et du pouvoir des théologiens-légistes (fuqahâ') mauritaniens* (en arabe), Nouakchott, IMRS.

PEDERSEN, J.

1960 « Adam », *Encyclopédie de l'islam*, vol. I, Leyde, E. J. Brill et Paris, G. P. Maisonneuve et Larose : 181-183.

PITT RIVERS, J.

1983 *Anthropologie de l'honneur*, Paris, Le Sycamore.

QAYRAWÂNÎ, M. A.

s.d. *La Risâla*, Trad. de L. BERCHER, Alger, H. Pérès.

QURṬŪBÎ S.

1956 *Le livre de la génération et du fœtus et le traitement des femmes enceintes et des nouveau-nés*, Trad. de M. MOUBACHIR, Paris, Sindbad.

REIG, D.

1983 *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Larousse.

SAHLINS, M.

1965 « On the Ideology and Composition of Descent Groups », *Man*, 65, art. 97 : 104-107.

SAḤNŪN

1959 « La Mudawwana », Trad. de G. H. BOUSQUET, in *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de Législation et de Jurisprudence*.

SALZMAN, P. C.

1992 *Kin and Contract in Baluchi Herding Camps*, Napoli, Instituto Universitario orientale.

SAVAGE-SMITH, E.

1995 « Attitudes toward Dissection in Medieval Islam », *Journal of the History of Medicine*, 50 : 67-110.

SCHNEIDER, D. M.

1984 *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

SCHWIMMER, E.G.

1969 « Correspondence : Virgin Birth », *Man*, 4 (1) : 132-133.

SMITH, W. R.

1885 *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press.

STAHL, P.-H.

1985 « La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques », *Quaderni fiorentini*, 14 : 121-147.

SUYŪŤĪ, E. J.

1994 *La médecine du Prophète*, Trad. de Dr PERRON, Beyrouth, Dar al-Bouraq.

WENSINCK, A. J. & MENSING, J.-P.

1943-1967 *Concordances et indices de la tradition musulmane* (en arabe), t. II (1943), t. V (1965), t. VI (1967), Leiden, E. J. Brill.

YOYOTTE, J.

1962 « Les os et la semence masculine. À propos d'une théorie physiologique égyptienne », *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, 61 : 139-146.

ZAQÂRĪ

s.d. *Shara Muwaṭṭa'* (en arabe), 4 vols, Le Caire, Matba'at al-mashad al-Husayni.

ZERDOUMI, N.

1970 *Enfants d'hier : l'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien*, Paris, Maspero.

ZIMMERMANN, F.

1993 *Enquête sur la parenté*, Paris, PUF.

#### RÉSUMÉ

Une institution comme celle de la parenté de lait qui a sa source dans le Coran, se retrouve dans de nombreuses sociétés musulmanes. De la parenté de lait, très courante dans la société maure, la logique des substances corporelles rend compte, et ceci à partir de la théorie locale de la genèse physiologique des enfants. Les représentations de la conception, de la gestation et de la lactation légitiment l'appropriation des enfants par les hommes, ainsi que le principe de filiation patrilinéaire, et l'idéologie agnatique qui prévaut dans de nombreux domaines. Si la femme, qui ne joue aucun rôle substantiel au niveau de la conception et de la gestation, est également dépossédée du fluide sorti de ses seins qu'elle ne fait que donner à son enfant, c'est que le lait n'est pas seulement nourricier mais aussi substance identitaire masculine dépendant du sperme, issu lui-même du dos. Ces représentations, qui accordent une place importante au « lait du mari » créateur d'un certain type de parenté, ne font jamais référence au sang. C'est en effet que le sang en islam, dont l'organe régulateur est le foie et non le cœur, n'est pas considéré comme un vecteur transmettant l'identité, mais plutôt comme un principe de conservation de la vie ; il constitue d'autre part une métaphore des liens de parenté, en tant qu'il symbolise l'affection entre parents, ainsi que les relations de solidarité qui en découlent.

#### ABSTRACT

*Milk and Sperm and Back. And blood? Images of Descent and Fosterage in Malekite Islam and in Moorish Society in Mauritania.* — With its source in the Koran, an institution such as foster parenthood is found in several Muslim societies and is quite current among the Moors. Given the local theory of the physiological origin of

children, the logic of bodily substances accounts for this form of kinship. The imagery surrounding conception, pregnancy and lactation legitimates both the appropriation of children by men and the principle of patrilineal descent as well as the agnatic ideology prevalent in many domains (even though something resembling a cognate ideology governs others, such as matrimonial alliances or inheritance). Women play no substantial role in either conception or pregnancy. Furthermore, they are dispossessed of the substance flowing from their breasts (which they can but give to their babies) because milk is more than a nutrient: this fluid conveys an identity. Since, in Islam, milk creates kinship, men seek to control this substance. In this imagery wherein the husband's milk has an important place, reference is never made to blood. In effect, blood is not thought to convey an identity; instead, it serves as a kind of metaphor for kinship.

*Mots-clés/Keywords* : Conception, différence des sexes, dos, embryogenèse, foie, islam, parenté de lait, prohibitions matrimoniales, sang, société maure, sperme, stérilité/conception, differences between the sexes, back, embryogeny, Islam, milk, matrimonial prohibitions, moors, blood, Mauritania, sperm, sterility.