

Λ

Une cible du pouvoir ou le corps tatoué

réflexions sur le tatouage dans les tribus Zemmour

Rahma BOUREQIA

Etant amenée à réfléchir sur la question de pouvoir au sein des tribus Zemmour à la fin des 19^e et 20^e siècles, je me suis heurtée à la question du corps tatoué imprégné d'une symbolique sociale, pour constituer un espace soumis à l'acceptabilité des signes et des rites. Espace où se cristallisent les relations de pouvoir et de domination. Dès lors, le corps devient problématique, objet de médiation anthropologique ou autre, nous invitant à l'interroger en faisant parler ses signes : mais écartons d'abord une objection.

Il est « insignifiant » et « étrange » ou même c'est un non-sens », dira-t-on, d'aborder la question du pouvoir par le biais du corps la plaidoirie ne peut venir que d'ailleurs – c'est-à-dire d'un au-delà des barrières de l'objection.

« L'étrangeté » et « l'insignifiance » sont-elles autre chose que des formes situées au bas d'une hiérarchie établie par une « raison-vérité », une raison productrice de sens, s'appropriant le droit d'instaurer les normes, de fixer les valeurs et d'agresser tout ce qui en transgresse les contours ? Autre chose, en somme que des règles du savoir dans notre société ? Cette raison a engendré une histoire, pouvoir qui a tracé les grandes lignes du savoir historique en rejetant hors de son champ, c'est-à-dire dans des espaces appelés « marges », « non sens » ou « résidu » qui, eux méritent un oubli historique. Mais n'est-il pas temps de faire le procès de cette histoire, en incitant sa mémoire à revenir un peu sur ses oublis ?

Là encore, nous discutons du pouvoir. Mais, cette fois-ci, du pouvoir « scientifique » d'investir intensément certains phénomènes (sociaux ou historiques) en leur donnant la parole.

C'est au-delà de cette raison-pouvoir que ma pensée se trouve à l'aise, autrement dit, qu'elle peut prendre la parole en faisant parler les signes et les traces du corps.

Bien qu'il soit une donnée naturelle, le corps est le produit de l'histoire et de la société, «directement plongé dans un champ politique. Les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate, ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes» (1), le prennent comme surface où se déploie la symbolique sociale.

En conservant aux «techniques du corps» une place, non moindre, dans son projet anthropologique, Marcel Mauss (2) a inauguré l'intérêt porté actuellement au corps par différentes disciplines telles que l'anthropologie ou la sémiologie, parce qu'il est lieu d'interaction et d'intégration sociales, il est condamné à être porteur de signes, dont l'un serait le vêtement.

La parure et le vêtement donnent au corps la parole, le rendent signifiant, parce que nudité veut dire absence de sens autrement dit silence, alors que la société et la culture le veulent comme corps parlant. Le tatouage n'est-il donc pas un fragment de cette parole ? N'a-t-il pas tous les atouts de la parole, c'est-à-dire d'être une expérience corporelle ?

Etant expérience corporelle infligée au corps, le tatouage se trouve impliqué dans le mouvement de l'histoire et de la société, lui fait subir son évolution, et ce n'est pas un effet du hasard si on ne se tatoue plus dans les tribus ou, pire encore, si on éprouve le désir fou de l'effacer ! D'où notre intérêt à revenir sur sa vie (dans la tribu pré-coloniale) avant de constater sa mort.

Le Dr. J. Herber, spécialiste de la question du tatouage au sein de la science coloniale, affirmait que «la tradition a seule dirigé la main de la tatoueuse qui s'est bornée à répéter le geste de ses aïeux» (3). Mais si le tatouage n'est que mimétisme aveugle par l'effet de la tradition qui le reproduit comme pratique, nous sommes en droit de nous poser la question : pourquoi revient-il, dans le contexte du Maroc pré-colonial avec la même insistance que la tribu elle-même ?

S'il y a nécessité de parler d'une aire géographique du tatouage, nous constatons qu'il est lié au phénomène tribal, rarement pratiqué dans les villes. Pourquoi donc ? Une réponse à cette question pourrait peut-être nous aider à clarifier le problème de la tribu au Maroc pré-colonial, ainsi que de ses composantes : égalitarisme et démocratie ou stratification et relation au pouvoir.

La sociologie coloniale a plaidé le côté esthétique de la pratique du tatouage, bien que E. Doutté, avec tout son génie, ait hésité à se ranger à

(1) Michel Foucault **Surveiller et punir**, Gallimard, Paris, 1975, p. 30.

(2) Marcel Mauss, **Sociologie et anthropologie**, P.U.F., 1968, chap. «techniques du corps».

(3) Dr. J. Herber, «Tatouage de la face chez la Marocaine», **Hespéris**, vol. XXXIII, 1964, p. 351.

cette thèse, vu la complexité du problème, en soulignant qu'« un même rite peut-être considéré comme un ornement, comme une épreuve d'initiation, comme une marque distinctive de la tribu, comme une marque réulsive » (4). Mais cette réflexion n'a pas été menée jusqu'au bout. La dimension esthétique du tatouage est une donnée de la conscience immédiate qu'a le groupe de cette pratique, et c'est aux limites de cette conscience que s'est arrêtée l'interprétation donnée par l'anthropologie coloniale.

Au-delà de l'ornement, le tatouage constitue pour nous une écriture, se voulant parole et pratique, visibilité (graphie) et action (rite), baignant dans le social et dans l'histoire et qui pose un problème méthodologique : doit-on l'aborder en tant que communication-signification ou en tant que pratique-productivité ?

La première démarche nous oblige à prendre le tatouage comme système signifiant clos qu'il faut décoder et c'est cette démarche que Julia Kristeva dénonce en disant que « les études anthropologiques concernant les systèmes sémiotiques des tribus dites « primitives » partent, à notre connaissance, toujours du principe philosophique courant (platonicien) que ces pratiques sémiotiques sont l'expression d'une idée ou d'un concept antérieurs à leur manifestation signifiante » (5). Une telle démarche opte pour un déchiffrement du sens qui n'est que code et syntaxe. C'est dans ce projet que le structuralisme a investi toute la réflexion qui a tourné dans l'orbite de l'idéologie de l'échange. Une deuxième démarche – celle que j'emprunte – mettra entre parenthèses le problème de la syntaxe et de la logique du système et abordera le tatouage par le biais de la fonction-pratique. Pour emprunter à l'économie politique certains de ces concepts, je dirai qu'il faut déplacer le débat sur le tatouage de l'ordre valeur d'échange à l'ordre valeur d'usage.

Jean-Louis Baudry fait remarquer que « la circulation, l'échange et le commerce relèvent de **la loi**, c'est-à-dire d'une légitimité qui repose sur le principe métaphysique de l'universalité, alors que la production dépendant d'une pratique et mettant en jeu des forces semblerait relever du **pouvoir** » (6). C'est dans ce sens que le tatouage nous intéresse comme productivité subissant l'enjeu du pouvoir.

Le tatouage comme signe extra-linguistique perd les catégories du signe linguistique (signifiant – signifié) pour se situer dans un espace entre signe – écriture et signe – pratique. La pratique instaure la graphie, et la graphie règle et organise la pratique. Ce geste pratique qui guide l'aiguille sur le corps pour le marquer par le sang peut être laissé dans l'ombre par un schéma calqué sur les théories communicatives de la langue.

(4) E. Doutté, **Magie et religion dans l'Afrique du Nord**, Alger 1909.

(5) Julia Kristeva, **Recherches pour une sémanalyse**, Paris, Seuil, 1969, p. 94.

(6) Jean-Louis Baudry « Linguistique et production textuelle » in **Théorie d'ensemble**, Paris, Seuil, 1968, p. 352.

Réfléchissant sur le problème de la gestualité, Julia Kristeva disait : « Le problème de la signification est secondaire dans une étude de la gestualité comme pratique. Ce qui revient à dire qu'une science du geste visant une sémiotique générale ne doit pas forcément se conformer aux modèles linguistiques, mais les traverser, les élargir en commençant par considérer le « sens » comme indication, le « signe » comme « anaphore ». » (7)

Cette propriété anaphorique du tatouage comme signe, permet l'ouverture vers un sens possible qu'elle essaie d'indiquer et qui ne peut être qu'interprétation : le signe ici, n'est pas entendu comme le révélateur d'un sens déterminé et ultime mais comme le lieu d'une « monstration »

Tatouage-marque / tatouage-écriture

Il faut dans un premier temps distinguer entre deux sortes de tatouages au sein de la société marocaine. L'un serait marque avec intention de marquer pour reconnaître. C'est ce genre de tatouage qui était pratiqué dans l'armée marocaine au 19^e siècle ; d'après J. Herber (7), il fut introduit sous le règne de Sidi Mohamed Ben Abderrahman (1859-1873), qui, pour des raisons de reconnaissance, a fait marquer l'armée après les problèmes provoqués par la désertion des soldats pendant la bataille d'Isly. La pratique a continué sous le règne de My Hassan I.

Là, le tatouage est constitué d'un signe visible sur la main droite qui facilite la reconnaissance, au cas où il y aurait désertion ou simplement pour distinguer les groupes dans l'armée, puisque les marques parfois différaient selon les subordonnés des **Caïd mia**. Ceci a poussé Bou Hmara, par la suite, à marquer lui aussi les siens, mais cette fois-ci d'une phrase : « Mort au colonel », faisant allusion au colonel anglais Mc Lean qui était au service de My Abdelaziz. (9)

Ce genre de tatouage est fonctionnel, son sens se saisit de l'acte qui le crée établissant un contrat entre deux partenaires inégaux : celui qui marque a autorité sur le marqué, le marqué, à son tour, ne peut se soustraire à ce lien. S'il est évoqué ici, c'est dans le but de rappeler son existence. Mais sa pratique est différente de celle du tatouage tribal qui nous intéresse et qui n'est pas seulement marque mais aussi écriture.

G. Marcy, en dissertant sur l'écriture **tifinâgh**, a évoqué le rapprochement entre le tatouage et cette écriture : « Toujours dans le même ordre de considération relatif à l'origine purement technique des variantes **tifinâgh** pointillées, on peut encore citer le cas parallèle des tatouages faciaux portés par les femmes berbères. Dans les tatouages,

(7) Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 99.

(8) Herber « Tatouages marocains : tatouage des anciens soldats des anciens Tabors », *Archives berbères*, 1920, p. 60.

(9) *Op. cit.*, p. 63.

l'élément composant pectiné simple, ... alterne très souvent, dans les motifs identiques, avec le tiret planqué d'une ligne pointillée,, dans lequel chaque point représente un des petits tirets verticaux de recoupement ... l'instrument opératoire est aussi une pointe, en l'espèce une aiguille, et pour les **tifinâgh** un caillou pointu» (10). Ce rapprochement, dont parle G. Marcy au niveau des formes, n'est repérable ni au niveau des termes utilisés pour désigner l'écriture «têreut» chez les Zemmour et le tatouage «Icharad», ni au niveau d'usage des deux écritures. Si la première a une fonction consciente essentiellement communicative et, par conséquent si elle est surdéterminée de sens, la fonction et l'usage de la seconde sont latents.

Mais, malgré cette différence, le tatouage est écriture, si on entend par écriture dans son sens large «tout système sémiotique visuel et spatial» (11). Nous recourons là à la métaphore scripturale en désignant le tatouage comme écriture pour faciliter en quelque sorte l'éclaircissement et l'indication du sens que les traces ont différés. Je dis des traces. «Icharad» (tatouage) en berbère Zemmour veut dire des traits, pluriel d'Achêrid : un trait ; autrement dit, l'appellation elle-même le reconnaît comme trace plurielle.

Le tatouage est écriture parce qu'il fait partie «de ce **texte général** qui englobe, outre la voix, les différents types de **productions** tels le **geste**, **l'écriture**, **l'économie**» (12), et j'ajouterai les **traces**.

Mais, en laissant notre réflexion passer par ce **texte général** que constitue la culture arabo-musulmane et qui sert d'arrière-fond à la culture marocaine populaire, pour arriver au tatouage-écriture, nous découvrons le curieux rapport entre l'écriture et la loi. Il n'y a pas de loi non écrite, parce que l'écriture nous place dans l'éternité, dans la mémoire infaillible. Et ce n'est pas un hasard si la loi religieuse est quelque chose d'écrit, et «ce qui est écrit est écrit» dit le dicton populaire.

Bien que la Parole soit la première à instaurer l'écrit, elle n'est Parole Eternelle que parce qu'elle est écrite, d'où la loi et l'autorité de l'écrit, c'est-à-dire son orthodoxie qui surveille toutes les paroles et clôture l'espace de tous les discours. (13)

(10) G. Marcy « Introduction à un déchiffrement méthodique des inscriptions «tifinâgh» du Sahara central », *Hesperis*, vol. XXIV, 1973, p. 103.

(11) Oswald Ducrot / Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, coll Points 1972, p. 249.

(12) Julia Kristeva, *op. cit.*, pp. 110-111.

(13) Il faut distinguer entre l'écriture divine et d'autres genres d'écriture. La première tend à refouler les autres comme le souligne A. Khatibi : « Une autre raison suscite notre intérêt pour le tatouage : il s'agit de l'interdit jeté sur lui par les grandes religions monothéistes, comme si l'écriture divine voulait effacer d'un trait palimpseste toute écriture ultérieure, surtout celle tracée sur le corps » (*La Blessure du nom propre*, Denoël, Paris, 1974, p. 66).

Mais si nous passons au tatouage-écriture qui est – lui-aussi – lois et règles, il ne peut être intériorisé et assimilé – comme toute règle – que par un effort d'apprentissage, d'endurance, et par la douleur de l'initiation. Ce qui le rend aussi pratique.

Tatouage – Pratique

C'est vers l'âge de la puberté que le corps devient prêt à être tatoué, ce qui le rapproche des rites d'initiation qui provoquent un changement de statut ontologique de la personne dont l'apprentissage et la douleur seront le prix.

Dans toutes les sociétés les lois ne peuvent être appliquées à l'individu qu'à un moment déterminé de son histoire. L'accès à l'âge adulte dans les sociétés modernes se fait à 21 ans, âge où l'être est « auto-déterminé », passible de subir les lois de la société. Par une sorte de comparaison, il est difficile de parler, pour ce qui est de l'individu dans les tribus Zemmour au 19^e siècle, d'un âge précis pour accéder à la maturité « civile » ; mais néanmoins il y a un âge-repère, objet de rites, qui est la puberté, où le tatouage chez les Zemmour – puisqu'il se pratique en cet âge – serait une redondance rituelle pour marquer et souligner le passage d'un ordre à un autre.

Parce que le corps est cet espace intermédiaire entre le sujet et l'autre, il est espace où chacun peut se lire et se déchiffrer. L'homme de la tribu se tatoue, c'est-à-dire écrit et s'écrit dans son corps.

Le tatouage s'installe sur le corps dans la violence, la douleur et le sang, pour donner à l'être tribal une certaine dimension qui ne peut être gardée que par son corps, c'est-à-dire sa mémoire. Mais quelle mémoire ?

Corps-femme ou corps-mémoire ?

Quel corps est digne d'être marqué ?

Herber remarquait que « les Marocains sont moins tatoués que les Marocaines et leurs tatouages sont plus discrets » (14) ; ou encore que « les tatouages de la Marocaine n'ont pas, en règle générale, la simplicité des tatouages que portent les Marocains ; ils sont avant tout décoratifs et montrent qu'au Maroc, comme ailleurs, les femmes ont le goût de la parure » (15). Cette remarque d'Herber portant sur la différence entre le tatouage des hommes et celui des femmes est confirmée par notre observation.

Les hommes chez les Zemmour portent fréquemment le tatouage de la

(14) Herber, « Notes sur le tatouage »... *Hesperis*, vol. XXXVI, 1949, p. 20

(15) Herber, « Les tatouages des bras de la Marocaine », *Hesperis*, vol. XXXVIII, 1951, p. 305.

pointe du nez, mais dans le Maroc entier, « l'aire géographique de ce tatouage est assez limitée ; elle comprend tout le bloc berabér, les petites tribus qui avoisinent Meknès et aussi les tribus du Gharb et Zäer » (16). C'est là toute la zone des tribus guerrières dans le Maroc précolonial où le **Inzer** (nez : fierté) oriente et fait la loi.

C'est le corps de la femme – beaucoup plus que celui de l'homme – qui est exposé à la marque, c'est-à-dire à souffrir pour être digne d'assumer la loi. Si l'homme chez les Zemmour se contente du tatouage du nez, symbole de la fierté masculine, et de quelques tatouages sur la main, le corps de la femme par contre est espace sans limites et sans frontières devant la marque.

La femme-espace est aussi femme-mémoire dans la mesure où son corps est élu pour s'habiller de tribalité.

Curieux hasard ou logique des signes, le corps-femme tatoué est aussi corps-femme qui tatoue, puisque la pratique du tatouage est confiée à une femme, **wachama**, qui conserve dans sa mémoire les modèles et la répétition des signes, pour constituer par elle-même toute une institution.

La **wachama** n'est pas n'importe quelle femme chez les Zemmour. Être **wachama** est un « métier », qu'on ne peut avoir que comme don livré par la parole d'un cheikh de zaouia, réel ou fantasmagorique, d'où le caractère sacré de la technique puisque le geste s'accomplit dans une ambiance semi-religieuse. Mais c'est un sacré second, comme si certaines femmes chassées du sacré « officiel » de la tribu se contentaient d'un sacré second, mais non moindre, puisqu'il donne le droit d'installer la loi de la différenciation.

L'âge avancé est un critère important pour accéder au métier de **wachama**. La présence donc de la femme dans cette pratique se trouve aux deux bouts importants du cycle de la vie. Pubère, elle est marquée, vieille elle marque ; mais dans les deux cas c'est la même mémoire : elle est femme.

Pourquoi donc est-ce le corps de la femme qui est pris comme mémoire ? Mais la femme n'est-elle pas cet élément digne d'être le réservoir dépositaire de toute la symbolique sociale ? Vu son statut social et son consentement à ce statut, n'est-elle pas la mémoire de la société patriarcale et la gardienne de ses valeurs ? La femme étant porteuse de normes, elle est matrice symbolique qui reproduit les signes de la tribalité dans son corps et dans ce qui est produit par son corps, tels que le tapis et le hambel.

Tatouage et différenciation

Si le tatouage est un signe et si « le signe représente le présent en son

(16) Herber, « Notes... », p. 26.

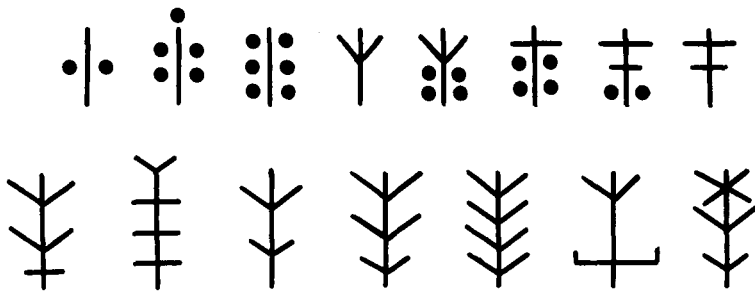
absence» et qu'«il en tient lieu» (17), ce présent-absent qui hante la tribu n'est que le pouvoir qui engendre la différenciation et les hiérarchies, le pouvoir que l'idéologie de l'égalitarisme confie aux signes.

Marc Augé a rejoint Durkheim pour dire que «la violence et la douleur marquent le passage de l'individu à la dimension sociale, plus exactement c'est l'accession au sacré (par l'éducation et la douleur) qui impose à l'individu la loi sociale et la lui fait accepter. Mais l'accession au sacré n'implique par elle-même aucune égalité : elle impose au contraire et fait accepter la loi profane, qui n'est pas égalitaire» (18). Le passage des corps de l'état de nudité à l'état de corps marqué ne rend pas les corps égaux, mais les différencie et les hiérarchise.

Le tatouage est donc pour la différenciation. La **Siyyâla**, tatouage du menton de la femme, est devenue symbole de la femme qui souligne sa différence, par rapport à l'homme et par rapport à la non-musulmane puisque la **Siyyâla** est appelée aussi **Siyyâla** d'Illa Fatem az-Zohra (fille du prophète). Mais Herber remarquait qu'«il y avait à Casablanca des prostituées juives qui portaient la Siyyala mentonnaire, elle leur avait été imposée au cours des sacs au Mellah sinon pour les islamiser comme on le disait, du moins pour leur donner un aspect marocain» (19). Pour survivre socialement, la Juive doit donc emprunter un signe d'identité à la femme musulmane.

Le tatouage place les limites entre deux espaces, chaque signe divise le corps en deux pour le rendre double, que ce corps soit un nez ou un menton, une face ou un ventre...

Quelques signes de base du tatouage chez les Zemmour :



(17) Jacques Derrida, « La Différence » in **Théorie d'ensemble**, Paris, Seuil, Tel quel, 1968, p. 47.

(18) Marc Augé, **Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort**, Paris, Flammarion, 1977, p. 59.

(19) Herber, « Notes... », p. 11.

L'élément de base est le point qui se prolonge en ligne verticale, horizontale ou oblique, pour être parallèle au corps qui le porte, le diviser en deux, et le rendre couple.

Dans ses études sur les tribus d'Amérique et d'Asie, Levi-Strauss remarquait le même phénomène. Peut-on avoir recours là à l'explication d'une quelconque influence culturelle qui justifierait la similitude de cette pratique ? La théorie diffusionniste qui opta pour cette explication, est actuellement dépassée par l'effort et le progrès de la science anthropologique. Mais la question reste posée : pourquoi, au sein de deux sociétés différentes historiquement et géographiquement, rencontrons-nous cette même pratique d'écriture sur le corps ? Et ce, d'autant plus que cette pratique prend la même forme chez les uns et les autres, qu'elle conserve une symétrie qui dépasse le corps pour atteindre, chez les Zemmour par exemple, le tapis ou *hambel*...

Pouvons-nous avancer l'hypothèse que le tatouage est peut-être une réponse sublimée à certains problèmes posés par l'organisation sociopolitique de ces tribus ? L'hypothèse nous incite à la réflexion qui ne peut être qu'aventure scientifique dépassant le cadre de ce texte.

La symétrie rigoureuse du tatouage procède à un dédoublement du corps. Ce corps double est l'opposé du corps d'avant le tatouage que la symétrie rassemble. Le dédoublement n'est donc que signe ou symbole d'un corps nu chargé d'une graphie.

Le corps n'acquiert son identité que s'il porte la marque, son destin le guide vers elle, comme ce Caïn, qui n'aurait eu l'esprit en repos qu'après avoir reçu la marque ; mais la marque à son tour est conçue pour le corps.

Le tatouage, comme disait Levi-Strauss à propos de celui des Maori, « est destiné à graver non seulement un dessin dans la chair, mais aussi dans l'esprit toutes les traditions et la philosophie de la race » (20). A travers le tatouage, le corps obtient son contenu social pour être corps zemmouri, ou hasnaoui, ou chaoui...

Le dédoublement du corps par le tatouage peut être rapproché de celui de l'acteur et de son rôle. Le tatouage est un masque : certaines tribus africaines utilisent le masque, nos tribus utilisent le tatouage dans les deux cas nous avons affaire à des cultures à masque. Mais le masque masque et démasque, parce que la fonction du masque est de se déguiser pour souligner habilement la différence, c'est-à-dire l'identité ; et c'est un fait important à retenir dans la mémoire. La plaie cicatrisée devient trace indélébile d'une épreuve pédagogique qui apprend au corps qu'il est différent, qu'il est tribal, et apprend à la femme qu'elle est différente.

(20) Levi-Strauss, *L'anthropologie structurale* I Paris. Plon. 1958. p. 283.

Mais là, le terme différence est pris dans son sens primaire, c'est-à-dire ne pas être identique, être autre, discernable ; autrement dit, la différence. là, est espacement, elle est différenciation. Dans ce cas, elle est répétition de ce qui existe déjà dans les faits. Pourquoi donc cette insistance à la répéter au niveau des signes ?

Le bilan de cette épreuve instaure l'inégalité dans l'égalité du geste. Mais ne reconnait-on pas là toute l'idéologie égalitaire de la tribu pré-coloniale, ainsi que l'un des aspects de la tribu marocaine : hésitante entre le communautaire et le hiérarchique ?

Il y a de quoi écrire l'Histoire à partir de ces traces .

✱

