

# LES MARQUES CORPORELLES DES SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES : UN ÉCLAIRAGE POUR LES PRATIQUES CONTEMPORAINES

**Bruno Rouers**

**De Boeck Supérieur | *Psychotropes***

**2008/2 - Vol. 14  
pages 23 à 45**

**ISSN 1245-2092**

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-psychotropes-2008-2-page-23.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Rouers Bruno, « Les marques corporelles des sociétés traditionnelles : un éclairage pour les pratiques contemporaines », *Psychotropes*, 2008/2 Vol. 14, p. 23-45. DOI : 10.3917/psyt.142.0023  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

---

# Les marques corporelles des sociétés traditionnelles : un éclairage pour les pratiques contemporaines

## Body marks in traditional societies : Shedding light on present-day practices

**Bruno Rouers**

Ethnologue

31 rue Saint-Lazare - F 75009 Paris

Courriel : brouers@yahoo.fr

---

*Résumé : Dans le cadre des conduites à risques que l'on peut rencontrer chez les adolescents, le corps du sujet est souvent mis en jeu : jeu de la séduction, jeu de la provocation, jeu de la transgression. Il semble que le corps soit tiraillé entre deux exigences contradictoires : la dissimulation et l'exhibition. La pratique du tatouage et du piercing participent de cette mise en jeu ; de plus en plus répandues, ces pratiques font partie des modifications corporelles socialement acceptables, alors que d'autres se confondent avec les formes d'automutilations addictives. L'étude des marques corporelles traditionnelles peut-elle apporter un éclairage sur les pratiques contemporaines de tatouage et de piercing ? Cet article tente de répondre à cette question en étudiant des éléments communs du processus de marquage : l'importance de la douleur, la symbolique du sang, du couple feu/métal et des orifices du corps, et la volonté de dépasser les limites. En conclusion, cette mise en jeu du corps devrait faire l'objet, de la part des thérapeutes, d'une attention*

*particulière afin de faire la distinction entre pratique ludique ou identitaire vécue positivement et une pathologie sur fond de pulsions incontrôlables.*

*Abstract: The risk behaviours that may be encountered among adolescents often involve the body in a game of seduction, provocation, or transgression. It seems that the body is torn between two contradictory requirements: concealment and display. Tattooing and body piercing are part of this game. These practices are increasingly widespread, they are socially acceptable body modifications, while other practices resemble forms of addictive self-mutilation. Can the study of traditional body marking practices shed light on present-day tattooing and piercing? This paper attempts to answer by studying common elements of the process of body marking: the importance of pain, the symbolism of blood, of the relationship between fire/metal and of body orifices, and the willingness to exceed limits. To conclude, therapists should pay special attention to this body game in order to distinguish between positive, playful or identity-building practices and pathologies caused by uncontrollable impulses.*

*Mots clés : corps, conduite à risque, adolescence, rite de passage, identité, image de soi, image du corps, initiation, peau, style de vie, culturel, représentation sociale, douleur, sang, ethnologie.*

*Keywords: body, risk behaviour, adolescence, rite, identity, self image, body image, initiation, skin, life style, cultural, social representation, pain, blood, ethnology.*

---

Les marques corporelles font partie d'un vaste objet anthropologique qui englobe l'ensemble des modifications que l'humain a apporté et apporte encore à son corps. Il est établi que l'homme a entrepris de le décorer depuis le paléolithique supérieur ou peut-être même le paléolithique moyen <sup>1</sup>.

- 
1. Au paléolithique supérieur (35 000-10 000 avant J.-C.), l'usage de l'ocre rouge se généralise dans les sépultures. Le corps ou la tête seule en sont saupoudrés ; certains archéologues interprètent ceci en tant que naissance de la pensée symbolique associée à un début de religion. Mais l'usage de l'ocre remonte encore plus loin : une récente découverte faite dans la grotte de Blombos fait remonter au paléolithique moyen (84 000-70 000 avant J.-C.) l'usage massif d'ocre comme matière colorante (Bouzougar, 2007).

Si la peinture corporelle est, selon nos connaissances actuelles, la forme primaire de modification corporelle, d'autres formes sont également très anciennes : on a découvert en 2003 à Oblazowa (Pologne) des phalanges probablement amputées dans le cadre d'un rituel remontant à 30 000/20 000 avant J.-C. et les scarifications semblent remonter aux alentours de 7000 ans avant notre ère<sup>2</sup>. C'est durant la période couvrant le néolithique et l'âge du bronze que se multiplient les marques corporelles, en particulier le tatouage, l'usage de moyens cosmétiques (coloration du visage, des lèvres, du pourtour des yeux, des ongles), le port d'anneaux et même l'élargissement de la perforation pour permettre le port de boutons d'oreilles.

L'histoire des marques corporelles reste à écrire... Les anthropologues qui étudient les marques tégumentaires s'appuient sur de nombreux travaux, des enquêtes de terrain, des relations de voyage, des travaux historiques et sur les découvertes archéologiques. Mais ce sont les enquêtes de terrain, emblématiques de la discipline, qui seront privilégiées car elles seules vont permettre à la fois de ne pas séparer les marques et les représentations qui les sous-tendent et de contextualiser le processus de marquage.

Chaque marque corporelle possède un sens dans un contexte culturel précis et elle perd ce sens hors de ce contexte. Ainsi, le tatouage celtique ou le *tribal* réalisés de nos jours ont perdu leur sens initial, pour en acquérir un nouveau, propre à notre culture. Quand ces deux impératifs heuristiques – la représentation partagée et le contexte – sont absents, la compréhension de la signification des marques est lacunaire et frustrante pour le chercheur. Ainsi, s'il est désormais établi que les tatouages d'Ötzi, la momie néanderthaliennne découverte dans un glacier du Sud-Tyrol, ont une fonction thérapeutique, rien ne permet de nous expliquer pourquoi, à l'époque, on pensait pouvoir soigner une sciatique avec des tatouages *loco dolenti*, ni quelles représentations de l'intérieur du corps se faisaient Ötzi et ses congénères, ni s'il existait d'autres types de tatouages, décoratifs ou autres<sup>3</sup>.

2. En Jordanie, à Ain Ghazal, ont été trouvées des statuettes présentant des traces qui pourraient être des scarifications ainsi que des traces de peintures corporelles, les visages présentant des yeux aux contours soulignés et noircis avec une pâte contenant du bitume (Schmandt-Besserat, 1998 ; Tubb & Ryder, 1997).

3. Ötzi transportait aussi des champignons ayant pu servir de combustibles pour des cautérisations thérapeutiques (Renaut, 2004).

Un exemple va nous permettre de mettre en évidence l'importance du contexte et des représentations, en même temps qu'une utilisation détournée de l'anthropologie ou de l'histoire. Dans beaucoup de discours de *pierceurs* et sur un certain nombre de leurs sites Internet, on peut lire que le *piercing* de la langue était déjà pratiqué par les Mayas ou les Aztèques. S'il est vrai que chez ces peuples existait un rituel au cours duquel était pratiqué un percement de la langue (mais aussi du nez, de l'oreille et parfois de la verge), l'étude de cette cérémonie montre clairement que l'objectif affiché consistait en une offrande de sang aux dieux, que la personne concernée était une personne de haut rang, que la date n'était pas choisie au hasard et que toute la communauté allait profiter des faveurs demandées aux dieux (Graulich, 2005).

Cette obligation sacrificielle à laquelle devaient se soumettre certains personnages importants ne peut pas et ne doit pas être comparée au *piercing* de la langue, résultant de la volonté de quiconque de disposer de manière plus ou moins durable d'un bijou à vocation érotique ou sexuelle. Les contextes sont différents, les objectifs également. C'est pourquoi je parlerai de « percement » pour les pratiques des sociétés pré-modernes et que je n'emploierai le terme *piercing* que pour les démarches occidentales contemporaines, souvent marchandes.

Cette mise en parallèle de deux actes proches techniquement – tirer et tenir la langue, la transpercer avec un instrument pointu – nous montre la différence de fonction des marques dans les sociétés traditionnelles et la société contemporaine. Dans les premières, elles permettent de relier le corps individuel au corps social et au cosmos, dans les secondes, elles sont généralement un signe d'individualité. Mais pour autant, il est légitime de se demander dans quelle mesure l'étude des marques corporelles traditionnelles peut nous aider à appréhender les marques contemporaines, le contexte étant forcément différent et ne pouvant être pris en compte, reste le processus du marquage lui-même qui comporte un certain nombre d'éléments récurrents que l'on retrouve aussi dans les marques contemporaines :

- l'importance, voire la nécessité, de la douleur,
- le statut du sang,
- le symbolisme du couple feu/métal,
- la proximité des orifices du corps,
- et parfois la volonté de dépasser les limites.

## La douleur

Dans les sociétés traditionnelles, la douleur fait partie des moyens mis en œuvre pour construire la masculinité ou la féminité. Elle est presque inévitablement présente dans les rites de passage qui permettent un changement de statut (de l'enfant à l'adulte, du jeune homme au guerrier) ou un changement de classe d'âge. Dans tous les cas, ils créent l'histoire personnelle en même temps que l'histoire du groupe car ces rites ne sont généralement pas individuels mais collectifs. La structure de ces rites comporte plusieurs phases dont la plus importante, celle durant laquelle l'initié apprendra de ses pairs certains secrets, certains mythes ou certaines pratiques, comporte souvent des épreuves très douloureuses plus systématiques dans les rites masculins que féminins.

L'ethnologue Pierre Clastres écrit lors du percement de la lèvre inférieure d'un jeune Guayaki du Paraguay :

« Kybwyragi n'a rien dit, et s'il a éprouvé de la douleur, rien n'y paraît : pas un gémissement, pas un geste. » (Clastres, 1972, p. 135)

De même, lors d'un autre stade de l'initiation quelques années plus tard, une épreuve encore plus douloureuse consiste en des incisions profondes sur toute la surface du dos, non pas avec un couteau de bambou bien affilé mais avec une pierre dont le tranchant est volontairement grossier afin, non de couper mais réellement de déchirer les chairs.

« La douleur est atroce, disent les Aché : rien de comparable au percement de la lèvre, à peine ressenti (...). Mais pas plus que pendant l'*imbi mubu* [percement], on n'entendra le jeune homme laisser échapper plaintes ou gémissements : plutôt perdra-t-il connaissance, mais sans desserrer les dents. À ce silence se mesurent sa vaillance et son droit à être tenu pour un homme accompli. » (Clastres, 1972, p. 142)

Cette impassibilité se retrouve dans d'autres descriptions de pratiques cruelles. George Catlin (1796-1872), peintre américain qui a passé plusieurs années au milieu des Indiens du Grand-Ouest, a décrit un rite d'initiation des Indiens Mandans vivant sur les rives du Missouri : après quatre jours de jeûne et trois nuits sans sommeil, les futurs guerriers sont suspendus à un poteau cérémoniel par des crochets qui leur transpercent la peau du dos ; parfois des crânes de buffles sont accrochés à leur corps, afin de les alourdir et d'augmenter encore la tension de leur peau et la douleur. Catlin, qui peint cette scène est à la fois admiratif du courage de ces hommes et horrifié par ces tortures (Catlin, 1841, trad. 1959). Là encore, afficher une insensibilité est de rigueur.

Ces exemples montrent que le fait de supporter la douleur et surtout de montrer aux autres qu'on peut la supporter entre dans le processus de construction identitaire et que plus la douleur est forte, plus le jeune garçon s'approche du stade d'homme vrai, accompli, et est reconnu comme tel par l'ensemble du groupe.

Il en est de même pour les femmes dans de nombreuses cultures comme celles qui pratiquent la clitoridectomie sur des jeunes filles presque pubères : chez les Nandi du Kenya pour lesquels l'opération a lieu autour de 12 ans, à l'instant même où l'opération est pratiquée,

« toutes les femmes de l'assistance poussent de grands cris de joie, sans doute pour étouffer les gémissements éventuels de l'initiée. » (Rachewiltz, 1993, p. 213)

S'il y a expression de la douleur, elle devient inaudible au sein de ces manifestations bruyantes de joie, comme si elle n'existait pas, elle est niée, on ne veut pas l'entendre.

Chez les Mossi du Burkina Faso, les scarifications du ventre des femmes se situent chronologiquement entre deux autres événements, l'excision et l'accouchement dans lesquels le rapport à la douleur est totalement différent. Pour Suzanne Lallemand, la douleur éprouvée lors des scarifications et qui doit être tue, constituerait une sorte d'entraînement aux douleurs de l'accouchement ; alors que la fillette de 5 à 8 ans qui est excisée peut hurler de douleur, aucun signe de souffrance ne doit être émis lors de l'accouchement (Lallemand, 1986).

Autre exemple : il n'est pas rare actuellement que des jeunes filles du Sénégal (ethnie *haal-pulaar*) décident à l'insu de leurs parents de subir une opération particulièrement douloureuse, le tatouage des lèvres ; elles organisent alors leur fuite vers un autre village et cherchent la femme qui va pratiquer l'opération. Très souvent, les jeunes filles partent à deux, l'une frappant la poitrine de celle qui se fait tatouer au même rythme que les faisceaux d'épines frappent les lèvres. Le fait que l'opération ne soit pas obligatoire, qu'elle est décidée par la fille au moment qu'elle a choisi et qu'elle engendre une grande fierté de la part des parents, semble donner à la douleur une place particulière : en fait, les parents sont réticents à l'exécution de cette opération dans le village et en public car si la jeune fille avait une faiblesse et que l'on devrait interrompre le tatouage, ce serait très mauvais pour la réputation de la jeune fille et, par conséquence de toute la famille.

Si, après l'initiation et ces épreuves douloureuses, la douleur n'est plus qu'un mauvais souvenir, il en reste des traces sur le corps, traces

imprimées par la société. Un des buts de l'initiation est de marquer le corps qui devient un support de mémoire rappelant que l'initié est désormais un membre à part entière d'une nouvelle communauté, qu'il possède de nouveaux droits en contrepartie de nouvelles règles qu'il doit suivre.

Dans ces sociétés pré-modernes, la douleur subie fait partie intégrante d'un processus de construction identitaire, processus voulu et reconnu par l'ensemble du groupe, ce qui donne à la douleur imposée une valence positive, car c'est à travers elle que l'individu évolue, progresse et accomplit son destin. La blessure, elle-même, est signifiante et contient une valeur fondamentale, indépendamment d'un éventuel graphisme qui pourrait être interprété : certaines scarifications ou tatouages sont des signes de reconnaissance identitaire d'appartenance à tel ou tel groupe ou clan mais, outre cette « carte de visite », le fait même d'avoir vécu le processus de marquage est signifiant : les transformations du corps ont un sens qui va au-delà de leur visibilité tout comme le fait de posséder un tatouage est aussi important que le symbole véhiculé par le dessin.

Dans les pratiques contemporaines, la douleur est présente dans toutes les modifications corporelles permanentes, l'attitude la plus courante étant l'acceptation résignée, la volonté d'avoir un *piercing* ou un tatouage l'emportant sur la crainte de la douleur à endurer. La motivation reste, à quelques exceptions près, très éloignée de la recherche d'une forme de jouissance comme ce serait le cas dans le désir d'une douleur masochiste. Beaucoup ne recherchent pas la douleur, elle est juste un élément incontournable qui fait partie intégrante de la pratique. Deux attitudes sont couramment observées :

- d'une part, le futur tatoué ou *piercé* se met en condition de la surmonter ; il existe alors un temps plus ou moins long entre le moment de la prise de décision et le passage à l'acte, temps qui permet de se familiariser avec l'idée de la souffrance ;
- d'autre part, le temps entre la prise de décision et le passage à l'acte est très court, et dans ce cas l'individu n'a pas le temps de prendre réellement conscience de la composante douleur.

Ajoutons que, selon les dires des professionnels du tatouage, une réelle extériorisation de la douleur est plutôt rare.

Dans notre société et depuis quelques décennies, la lutte contre toute douleur, même mineure, est devenue une quasi-obligation : l'individu qui a mal va, dans un premier temps, lutter contre cette douleur par les antalgiques qu'il va chercher dans sa pharmacie ou auprès de ses proches, puis, si elle persiste, par une démarche de parcours de soin. La douleur

est vécue comme quelque chose de négatif par essence, liée à un mal qu'il faut combattre. Son statut est bien différent de celui des sociétés traditionnelles : elle n'apporte rien de bon et ne permet pas d'évoluer, au contraire.

Cette norme implicite, ancrée en nous, va influencer notre façon de percevoir les pratiques contemporaines de marquage du corps : le fait d'accepter ou de rechercher la composante douleur dans les pratiques de modifications corporelles va être souvent connoté négativement car cette acceptation s'écarte de l'attitude normative caractérisée par une lutte systématique contre la douleur. Tout comme l'anthropologie a eu tendance à ériger en dogme universel certaines particularités du monde occidental, comme la dichotomie nature/culture, et à bâtir ses théories à partir de cet *a priori* ethnocentré, le corps médical a souvent tendance à poser comme principe que la douleur est un mal que l'on subit et que ceux qui vont volontairement au-devant d'elle ont probablement des problèmes qui relèvent de leurs compétences et qui doivent être traités.

## Le symbolisme du sang

Symboliquement, le sang possède un statut ambigu, il peut être bon ou mauvais selon les cas : bon, il est alors porteur de force, il permet de fertiliser, de faire croître, et de guérir, mais mauvais, il apporte la malédiction, la maladie et la mort.

Le sang qui coule du corps – et c'est essentiellement celui dont il s'agit quand on parle de marques cutanées – est en lien direct avec le danger et la mort et doit donc être sous contrôle, par exemple lors des sacrifices comportant des mises à mort d'hommes ou d'animaux ou lors d'offrandes de sang comme évoquées plus haut. Ceci s'applique aussi au sang menstruel, considéré comme potentiellement dangereux et dont les sociétés se protègent par un ensemble de tabous et parfois en isolant les femmes menstruées dans une hutte située, non dans le village, mais aux confins de celui-ci.

L'écoulement sanguin possède une valeur symbolique fondamentale, puisqu'il va contribuer à structurer la différence des sexes à travers la stricte séparation entre l'écoulement volontaire qui se produit lors des activités cynégétiques, guerrières ou rituelles et l'écoulement involontaire des règles.

Plusieurs anthropologues ont montré que les individus ne peuvent cumuler les deux attributs : dans la mesure où les femmes sont déjà marquées par le sang qui coule spontanément, il appartiendra aux hommes de

verser le sang de la chasse ou du sacrifice (Guitard & Vert, 2003). Alain Testart et d'autres ont montré que la chasse est le domaine privilégié des hommes et que, dans une société où un seul sexe est responsable des pratiques cynégétiques, ce sera toujours le sexe masculin (Testart, 1986). Si les femmes y sont associées, elles ne participeront généralement pas à la mise à mort et jamais en période de menstruation.

Chaque fois qu'existent des femmes s'occupant d'activités sanglantes telles que la chasse ou la guerre, existe aussi la négation, sous une forme ou une autre, de leur féminité : la légende bien connue des Amazones nous décrit un peuple de guerrières dont un des attributs féminins est gommé puisqu'elles s'amputaient le sein pour tirer à l'arc.

Les déesses de la chasse, Diane chez les Romains ou Artémis chez les Grecs, étaient vierges et ne se laissaient approcher par aucun homme : Actéon qui avait vu Artémis se baignant nue sur le mont Cithéron a été transformé en cerf et dévoré par des chiens (Ovide, *Les Métamorphoses* : Actéon III, 138-252).

Nicole Loraux, qui était une grande spécialiste de la Grèce ancienne, a établi qu'il existait un lien fort entre la blessure d'où s'est écoulé du sang et la virilité authentifiée par celle-ci : *ανδρείος* signifie viril, courageux<sup>4</sup> et ce terme sous-entend des épreuves, des peines ; tous les héros de l'*Iliade* sont entaillés au moins une fois, ces plaies représentent une exaltation du courage et de la virilité (Loraux, 1989) et on sait que :

« Ce qui est valorisé alors pour l'homme, du côté de l'homme est sans doute qu'il peut faire couler son sang, risquer sa vie, prendre celle des autres, par décision de son libre arbitre. » (Héritier, 1996, p. 234).

Plutarque rapporte que, pour ceux qui briguaient la magistrature, il était d'usage :

« d'accueillir les citoyens en descendant au forum en manteau, sans tunique : soit que, dans cette tenue, ils voulaient se faire plus humbles pour présenter leur requête, soit – pour ceux qui avaient des cicatrices – pour faire apparaître bien visiblement les marques de leur vaillance. » (*Vie de Coriolan*, 14, 2)

Et plus loin :

« Comme Marcius laissait voir de nombreuses cicatrices gagnées en de nombreux endroits où il avait continûment été le premier, pendant dix-sept années de campagnes, les plébéiens, impressionnés par sa bravoure, s'accordèrent entre eux pour le désigner. » (*Vie de Coriolan*, 15, 1).

---

4. Notion différente de celle de *ανηρ*, celui qui engendre, le mâle.

Le thème a aussi été souvent utilisé dans la littérature, parfois de façon très évocatrice : dans *Antoine et Cléopâtre* de Shakespeare, le soldat Scarus (dont le nom même évoque le terme anglais *scar*, balafre) présente sa blessure comme un *T* qui s'est transformé en *H* et dit qu'il a encore de la place pour six autres blessures (Acte IV, scène 7)<sup>5</sup>.

Plus récemment, un rituel central au sein des *Burschenschaften*, confréries étudiantes nées en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle, lie directement blessure et virilité (McAleer, 1994) : les novices devaient y combattre leur parrain au sabre, combats qui se terminaient régulièrement (et tel était l'objectif), par des cicatrices au visage qui étaient à la fois des marques de courage, de virilité et de statut et qui remettaient en avant la tradition germanique de virilité guerrière remplacée à l'époque par la mollesse d'une société embourgeoisée.

Plus près de nous, dans le film *Fight Club*, Tyler Durden (Brad Pitt) déclare :

« Que peut-on savoir de soi-même si on ne s'est jamais battu ? Je ne veux pas mourir sans cicatrices. »

Le sang qui s'écoule d'une blessure est donc symboliquement associé à la construction de la masculinité à travers des activités typiquement masculines, la chasse et la guerre ou à travers des rites destinés à transformer de jeunes garçons en hommes. Les blessures et les cicatrices sont les symboles du courage tel qu'il est associé à la virilité, et le tatouage et la scarification sont des blessures desquelles s'est écoulé le sang. Ces marques corporelles, quand elles sont pratiquées sur des individus masculins, semblent donc faire partie du processus de construction ou de renforcement de la masculinité.

Qu'en est-il du sang qui coule non spontanément du corps des femmes ? Chez les Marka du Mali et du Burkina Faso, lors des marquages qui suivent l'excision, le sang qui coule à terre est recueilli par les vieilles femmes qui en frottent leurs propres marques pour se fortifier et se rajeunir et les femmes plus jeunes se massent le ventre avec pour favoriser leur fertilité ou accoucher plus facilement si elles sont enceintes. Les fillettes encore non excisées le mettent sur leur sexe afin de mieux supporter l'excision. Le sang provenant du marquage réalisé juste après le

---

5. Texte en ligne à : [www.opensourceshakespeare.org](http://www.opensourceshakespeare.org).

Antony - *Thou bleed'st apace.*

Scarus - *I had a wound here that was like a T, but now 'tis made an H.*

Antony - *They do retire*

Scarus - *We'll beat'em into bench-holes: I have yet room for six scotches more.*

mariage et qui témoigne de la défloration de l'épouse vierge, est utilisé par les sœurs de la mariée qui le mettent sur leur sexe afin de rester vierges jusqu'au mariage et les scarifications qui surviennent après le premier accouchement fournit du sang utilisé sur le ventre et dans le sexe des femmes nullipares pour que leur premier accouchement se passe bien (De Ganay, 1949, p. 8). Les femmes Marka possèdent trois groupes de scarification au visage : « symbole des trois douleurs : joue droite, excision, joue gauche, défloration, menton, accouchement » (Maresca & Normand, 1994, p. 461).

D'autres exemples montrent que le sang qui s'écoule des scarifications des femmes est souvent en lien avec la fécondation et la fonction maternelle. Chez les Nuba du Soudan, les scarifications sont effectuées à trois moments différents : lors de l'apparition des premiers signes de la puberté, après les premières règles et après le sevrage de leur premier enfant (Faris, 1972, p. 33).

Ces quelques exemples féminins ne sont en aucun cas la règle universelle, ils montrent par contre l'existence et la nécessité d'une différence, d'une opposition binaire, et Françoise Héritier affirme que :

« le sens réside dans l'existence même de ces oppositions et non dans leur contenu, c'est le langage du jeu social et du pouvoir » (Héritier, 1996, p. 222).

Le sang des femmes n'est pas le même que celui des hommes et le faire couler n'a pas la même signification pour les deux sexes. De même que d'autres oppositions, celle-ci fait partie des éléments de structuration de la société et de l'origine de la différence des sexes.

Le sang, de manière générale, est considéré comme potentiellement dangereux et impur. Ce qui sort du corps est qualifié de déchet et symbolise un danger, souvent mortel dans le cas du sang menstruel car c'est la vie qui s'écoule. Ainsi, chez les Baruya de Nouvelle-Guinée,

« la peur du sang menstruel et des liquides vaginaux est telle que lorsque les Baruya font l'amour (...) la femme n'a pas le droit de se placer au-dessus de l'homme, car les liquides de son sexe pourraient s'écouler sur le ventre de l'homme et détruire sa force. » (Godelier, 2004, p. 267).

Ce statut particulier du sang implique que n'importe qui ne peut pas faire couler volontairement le sang d'autrui et que les métiers qui mettent en contact avec l'écoulement du sang ont souvent eu un statut à part (*cf. infra*).

Dans notre société aussi, le sang est associé aux dangers de transmission des virus HIV et HCV et engendre des peurs médicales : son écoulement, pour être plus sûr, doit être réalisé sous contrôle, un saigne-

ment provoqué hors de la sphère médicale et des compétences de ses acteurs, sera donc un acte relevant de la transgression. Ainsi les marques corporelles volontaires avec épanchement sanguin comme le tatouage ont-elles été considérées très négativement en particulier depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, période durant laquelle les médecins ont acquis un pouvoir considérable dans l'édiction de normes applicables à la société.

Stigmate désignant les criminels selon Lombroso et toute une école de criminologues qui a complété ses recherches et conforté ses hypothèses, le tatouage était synonyme de déviance sociale puisqu'il était alors considéré comme un caractère atavique des criminels-nés<sup>6</sup>.

Plus tard et pendant longtemps, avec entre autres le développement de la psychanalyse, de la déviance sociale, le tatouage est devenu symptôme de déviance sexuelle dévoilant alors une homosexualité refoulée, comme l'expliquent ces deux psychologues :

« La présence d'un partenaire tatoueur en fera une rencontre initiatique où le sujet acceptant passivement d'être pénétré par l'aiguille satisfera ainsi son homosexualité latente. La marque restera de cette bêtise de jeunesse, fermant le corps au jeu du Désir. » (Brunney & Guyon, 1979, p. 364).

La vision portée sur le tatouage a heureusement évolué pour devenir plus positive, sans doute grâce à deux facteurs successifs, l'amélioration et l'évolution du graphisme, puis l'engouement féminin pour cette ornementation cutanée. Cependant, le danger n'est pas écarté, comme le prouvent de très nombreux articles médicaux, des enquêtes de santé publique, des plaquettes diffusées par les réseaux Hépatite C, etc. Les candidats potentiels à ces marques corporelles d'où coule le sang, conscients de ces risques et allant à l'encontre des recommandations du corps médical, se situent donc en marge de la norme car, dans notre culture en permanence à la recherche de la « santé parfaite »<sup>7</sup>, livrer son corps à des expériences susceptibles d'engendrer des troubles médicaux relève de l'incompréhensible.

---

6. Voir en particulier le livre de Cesare Lombroso, *L'Homme criminel : criminel-né, fou moral, épileptique : étude anthropologique et médico-légale* (1876, 1887 pour la première édition française), les travaux d'Alexandre Lacassagne (1843-1924), d'Émile Laurent (1861-1904), etc. De nombreux articles sont parus dans la revue *Archives d'anthropologie criminelle* (1886-1914) que l'on peut consulter sur [www.criminocorpus.cnrs.fr](http://www.criminocorpus.cnrs.fr).

7. Pour reprendre le titre du livre qu'a dirigé Lucien Sfez, *L'utopie de la santé parfaite*. Actes du colloque de Cerisy, 11-19 juin 1998, Paris, PUF, 2001.

## Le symbolisme du feu et celui du métal

Dans les sociétés traditionnelles, celui qui exécute des graphismes sur le corps est un personnage important dans un village ou dans un quartier. Il est doté d'un statut particulier qui lui permet souvent de cumuler des fonctions considérées comme proches, inciser la peau et travailler le métal : il est souvent à la fois « forgeron et scarificateur-circonciseur » (Maresca & Normand, 1994, p. 459) et possède non seulement l'art de transformer les plaies en graphisme en relief, mais aussi la connaissance magico-religieuse indispensable pour réaliser ces opérations dans de bonnes conditions cérémonielles.

Peu d'activités font appel à autant d'éléments porteurs de symbolisme que le feu, le métal et le sang. Dans la plupart des populations de langue bantoue, le forgeron est considéré comme un magicien et les opérations de fonte du fer sont chargées symboliquement et impliquent des prescriptions dans la sphère sexuelle : il peut s'agir d'abstinence ou d'interdits concernant les femmes. Au Rwanda par exemple, les femmes ne peuvent pas s'approcher du fourneau et quand elles ont leurs règles, elles doivent s'en éloigner d'au moins cinquante mètres (Bourgeois, 1957, p. 539).

L'opposition évoquée plus haut entre le sang menstruel et le sang de la chasse concerne aussi la métallurgie car, si le premier est prohibé, le second joue un rôle important dans de nombreux rituels : on asperge de sang animal le nouveau forgeron, le forgeron est souvent payé en viande, etc. (Maret, 1980, p. 274).

Certains mythes d'origine mettaient en scène des femmes chassant avec des armes en bois provoquant de grandes souffrances aux animaux qui prirent alors la fuite ; les hommes consultèrent un devin qui leur enseigna la métallurgie et la fabrication d'armes pour tuer le gibier sans le faire souffrir.

Le rôle du forgeron dans les manipulations du corps, son statut particulier, la crainte qu'il inspire en font un être à part comme le sont, dans de très nombreuses cultures, ceux qui transforment la matière avec le feu, ceux qui travaillent le métal ou ceux qui utilisent le métal ou le feu pour pénétrer ou marquer la chair.

En Occident, on a assisté au Moyen Âge à une scission dans la médecine entre ceux qui ouvrent le corps et les autres. À cette époque, c'est le développement de « la médecine arabo-galénique fondée sur la pathologie humorale qui va créer une demande croissante de saigneurs et, par voie

de conséquence, développer l'enseignement de la chirurgie » (Darricau-Lugat, 1999). Mais la religion s'en mêle : le concile de Latran (1215) et d'autres décisions émanant de différents ordres religieux vont interdire aux clercs (membres du clergé) de verser le sang et donc leur interdire de pratiquer la chirurgie. Ce furent dès lors les barbiers et les chirurgiens qui pratiquèrent ces actes. La chirurgie, qualifiée de barbare par l'Église, était considérée comme un acte mécanique et discréditée<sup>8</sup>. Ce statut n'a évolué que lentement et longtemps ; ce fut dans la clandestinité, bravant les interdits, que les chirurgiens ont dû pratiquer les dissections.

Ce n'est que progressivement que la dissection s'est affirmée comme indispensable à la bonne formation des praticiens. Elle ne se verra pleinement légitimée que par les savants du XVIII<sup>e</sup> siècle. Encore à l'heure actuelle, dans les facultés de médecine, les étudiants devant pratiquer des dissections vont mettre en place des dispositifs de mise à distance du cadavre à travers la dérision, la parole obscène ou blasphématoire, la transgression ou au contraire par des marques de respect, comme se détourner pour tousser, etc. (Godeau, 1993).

Inciser la chair est donc une pratique qui place celui qui le fait dans un statut à part et on pourrait rapprocher l'attitude que les gens du Moyen Âge avaient envers les chirurgiens de celle de nos contemporains envers les tatoueurs et les *pierceurs*, une attitude de méfiance pour une profession qui manque, certes, de reconnaissance sociale, mais surtout qui manipule de forts symboles.

De même, certaines pratiques contemporaines qui utilisent le feu, sont qualifiées de pratiques extrêmes : les *brandings* réalisés soit à l'aide du métal chauffé au rouge, soit à l'aide d'un stylo à cautériser (utilisé habituellement en dermatologie). Le *branding* est une pratique très douloureuse pour laquelle les études anthropologiques ou sociologiques sont pratiquement inexistantes<sup>9</sup>.

Pratique de stigmatisation de longue date destinée aux criminels et aux esclaves et connue sous le nom de marquage au fer rouge ou de flétrissure, elle disparaît avec l'abolition de l'esclavage pour renaître dans les années 1920 au sein de confréries universitaires masculines fondées

---

8. Curieusement, ces interdictions coïncident avec les mises au supplice des hérétiques et des sorciers qui contribuent aussi à associer ouvertures du corps avec danger et peurs.

9. La seule étude que je connaisse et qui y consacre une place importante est celle de Sine Anahita (1999) et quelques articles médicaux y sont consacrés (voir en particulier Karamanoukian *et al.*, 2006).

par des Afro-Américains. Ces confréries, symbolisées par des lettres grecques comme ΑΦΑ – d'où l'appellation générique de *Greek fraternities* – avaient pour objectif initial la solidarité contre les pressions des Blancs et la fraternité des étudiants noirs entre eux : ils se sont réappropriés la marque que les propriétaires esclavagistes et le Code noir<sup>10</sup> leur imposaient, mais aussi certaines pratiques ayant cours dans leurs ethnies d'origine.

Désormais, l'apposition de cette marque est devenue aussi un symbole de courage :

« Dès que je reçus un Sigma, l'opinion que j'ai de moi-même devint très grande, c'est un souvenir pour me faire savoir que je peux accomplir l'impossible »,

déclarait Derek Smith, un membre de la confrérie Phi Beta Sigma (Phi Beta Sigma Fraternity, 1999).

De même Ricardo, un informateur de l'enquête menée par Anahita déclare que le *branding* est dans la communauté afro-américaine un signe de force, de masculinité et de puissance (Anahita, 1999). Un fait remarquable est que, selon le *Black Greek Council*, aucune confrérie féminine ne pratique le *branding*.

En dehors de ces confréries, le *branding* est une des marques corporelles contemporaines, en même temps qu'une pratique des milieux sado-masochistes. Marginal, il ne concernerait qu'un très faible pourcentage d'adolescents, moins de 1 % aux États-Unis (Brooks *et al.*, 2003, p. 47), et sans doute encore moins en France.

L'usage direct ou indirect du feu, du métal qui coupe ou transperce, et la douleur présente et nécessaire ainsi que les risques médicaux sont autant d'éléments à forte charge symbolique présents dans le *branding* qui caractérisent aux yeux de la société ce type de pratique comme extrême. Ces composantes sont cependant aussi présentes dans les pratiques plus *soft*, plus courantes telles que le tatouage ou le *piercing*, mais elles sont peu prises en compte dans les travaux des chercheurs. Ce n'est qu'en allant étudier les marges, les pratiques les plus marginales, comme souvent en anthropologie, que l'on peut voir la réelle importance de ces éléments.

10. Le « Code Noir ou recueil d'édits, déclarations et arrêts concernant les esclaves nègres de l'Amérique » fut promulgué par Louis XIV en 1685 et stipulait que l'esclave fugitif ou voleur serait marqué au fer rouge d'une fleur de lys à l'épaule.

## Le symbolisme des orifices du corps

Le corps intervient dans toutes les sociétés comme support de rites et comme réservoir privilégié de symboles sociaux particulièrement efficaces. Les percements réalisés sur le corps sont localisés à proximité des orifices réels ou symboliques de celui-ci et on peut considérer que les plaies occasionnées par les tatouages et les scarifications créent de nouveaux orifices et peuvent être vues comme des seuils, lieux de sortie du sang, substance corporelle, et d'entrée de matière extérieure, comme la matière colorante des tatouages. Dans tous les cas, nous sommes en présence d'un échange symbolique entre le corps et le monde extérieur.

Mary Douglas a été une des premières à mettre en évidence une caractéristique particulière des orifices du corps :

« Il est logique que les orifices du corps symbolisent les points les plus vulnérables. La matière issue de ces orifices est de toute évidence marginale. Crachats, sang, lait, urine, excréments, larmes, dépassent les limites du corps, du fait même de leur sécrétion. » (Douglas, 1971, p. 137).

Le type de pollution sociale le plus important est le danger propre aux frontières extérieures de la société et ce danger est exprimé par le symbolisme des marges du corps humain comme l'exemple des Dogons du Mali va nous le montrer (Calame-Griaule, 1987).

Dans cette culture, la parole est très importante, la production de la parole est un processus compliqué qui met en œuvre plusieurs organes : elle se manifeste par de la vapeur d'eau transformée en son par les poumons et qui sort par la bouche. La femme est un être qui possède un cœur mal placé et qui oscille plus que celui de l'homme, elle est plus instable, plus bavarde et a souvent tendance à parler pour ne rien dire ; elle accueille aussi trop facilement les mauvaises paroles. Aussi faut-il agir symboliquement sur l'entrée et la sortie de la parole dès la plus petite enfance des filles : vers l'âge de trois ans, la petite fille reçoit un anneau de lèvre en cuivre jaune et les Dogons comparent cette opération avec la pose d'un anneau au bœuf pour le rendre docile. La fillette, à cet âge, ne veut rien écouter et n'en fait qu'à sa tête, l'anneau est donc un premier pas vers la patience et la maîtrise de soi pour contrôler la parole qui sort. Puis, à environ 6 ans, la fillette reçoit des tiges d'une herbe dont on fait les balais ou des petits morceaux de fil censés chasser les mauvaises paroles avant qu'elles ne pénètrent dans l'oreille, dans huit trous situés dans le pavillon de l'oreille et un dans le lobe. À terme, c'est-à-dire peu de temps avant le mariage, des anneaux d'aluminium remplaceront les tiges et seront censés attirer les bonnes paroles et les retenir. Le limage des incisives supérieures, réalisé après le mariage, est destiné à mieux *tisser les paro-*

les car elles ressemblent à un peigne de tisserand. Si une fillette de 10-12 ans fait des fautes de grammaire ou de prononciation, on va aussi lui percer le nez (la cloison et les ailes), car la parole possède aussi une odeur, bonne ou mauvaise selon sa nature. L'anneau central accueillera les paroles à bonne odeur et les anneaux des ailes du nez chasseront les paroles ayant une mauvaise odeur.

Dans des cultures voisines comme les Bambara, c'est le tatouage des gencives et de la lèvre inférieure qui permet aux femmes d'apprendre à maîtriser leur parole. Même les épines utilisées pour l'opération renforcent ce symbolisme, elles proviennent d'une plante (*n'zegene*) qui est le symbole de la réserve poussée jusqu'au mutisme (Zahan, 1963, p. 46). Les jeunes filles tatouées doivent rester recluses et porter une étoffe sur la bouche pendant une semaine, ce qui renforce encore l'idée que la jeune fille doit apprendre à poser des limites à sa parole.

Dans les sociétés traditionnelles, les percements, mais aussi les scarifications ou les tatouages à proximité des orifices du corps ont pour objet de protéger la société du désordre. Dans ce cas, on comprend bien la nécessaire visibilité des marques corporelles à proximité de ces orifices, donc des marges du corps, symboliquement proches des marges de la société.

Dans notre culture, la fonction de protection est plus délicate à mettre en évidence et les tatouages et *piercings* contemporains à proximité des orifices corporels ont plus à voir avec la sexualité et l'érotisme (Rouers, 2006 et 2007). Le tatouage et le *piercing*, pour les non-impliqués<sup>11</sup>, ont acquis peu à peu, avec leur expansion, le statut de bijou contemporain mettant en avant une recherche esthétique. Mais la différence par rapport au bijou classique réside dans le fait que la pose de *piercing* ou l'encrage nécessitent de pénétrer la peau créant de nouveaux points de contact entre intérieur et extérieur du corps. Ce qui implique que l'emplacement du corps concerné, en devenant le point d'entrée potentiel d'agents infectieux, devient particulièrement significatif pour le porteur de nouvelle marque corporelle. Les soins à y apporter contribuent largement à cette prise de conscience ainsi qu'à l'incorporation de ce nouveau bijou, composantes nouvelles que l'on ne retrouve pas pour les bijoux traditionnels portés sur la peau. La marque corporelle constitue donc un bijou à valeur ajoutée.

11. Dupouy fait la différence entre non-impliqués et impliqués, ces derniers étant des individus « dont le mode de vie est intimement lié aux modifications corporelles » (Dupouy, 2002, p. 93-94).

Pour les impliqués, c'est souvent le processus même de la marque qui est important, beaucoup relatent le plaisir de la *décharge d'adrénaline*<sup>12</sup> lors de l'acte et la prise de conscience de leur corps.

Mais dans les deux cas, cette création d'orifice fait parler, soit que l'on en parle spontanément, soit que l'on réponde à des questions et la marque corporelle d'écriture sur le corps comme elle a souvent été traitée, devient expression orale rejoignant ainsi l'étymologie du terme orifice : du latin *orificium*, littéralement « je fais une bouche », d'*os*, *oris* la bouche et *facio* de *facere*, faire.

## Repousser les limites

Beaucoup de sociétés ne se contentent pas de percer les lobes d'oreilles ou les lèvres, elles élargissent ces orifices artificiellement créés, parfois de manière considérable. Déjà Montaigne, dans *Les Essais*, évoquait certains peuples qui avaient le lobe tellement élargi qu'on pouvait y passer la main. D'autres parties du corps sont également déformées : les pieds, le crâne, les dents, la poitrine, la taille, les organes génitaux et des questions hors de notre propos ici, mais qui méritent d'être évoquées : comment et pourquoi des gênes occasionnées par de telles modifications corporelles deviennent-elles des normes culturelles ? Pourquoi certaines de ces modifications touchent essentiellement les femmes ? Et quel est l'intérêt de telles déformations ?

Mon hypothèse est que l'excès, le dépassement des limites va augmenter le prestige de celui qui les fait et indirectement de son entourage proche. Chez les femmes Mursi ou Surma d'Éthiopie, les disques d'argile ou de bois qui distendent les lèvres sont proportionnels à la dot dont devra s'acquitter tout prétendant. La dot peut représenter jusqu'à 60 bêtes. La jeune fille en âge de se marier mettra tout en œuvre pour distendre l'orifice en y insérant des labrets de diamètre toujours plus important. Ces labrets sont aux yeux de leurs hommes des signes d'élégance et de prestige. Il en est sans doute de même avec les femmes Padaung, les célèbres femmes-girafes de Birmanie et de Thaïlande qui donnent à leur cou l'apparence d'un allongement impressionnant ou des peuples nombreux qui étirent leurs lobes d'oreilles au point de les rompre parfois (Dayak de Bornéo).

Le lien entre les notions d'excès, de prestige et même de pouvoir est bien connu des anthropologues à travers ce qui était une cérémonie et qui

---

12. Expression récurrente lors des entretiens.

est devenu un concept de la discipline, le *potlatch* (mot chinook signifiant don/action de donner). Dans les sociétés fortement hiérarchisées de la Colombie britannique (côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord), la compétition entre les chefs est rude et les *potlatch* sont des cérémonies de distribution ostentatoire de biens et de richesses. Durant certaines de ces cérémonies, les chefs rivaux allaient jusqu'à jeter du haut des falaises des biens coûteux. Celui qui en avait gaspillé le plus gagnait en prestige et celui qui avait perdu se devait d'organiser par la suite une autre cérémonie du même type afin de reprendre le dessus. L'objectif de ces *potlatch* est donc de tirer le maximum de profit possible pour le chef et ses enfants, en termes de prestige et de pouvoir, et ce, dans l'excès de gaspillage.

Si j'évoque ces cérémonies, c'est parce qu'il me semble qu'on peut les rapprocher de certaines pratiques des sociétés traditionnelles, mais aussi de celles des professionnels contemporains – tatoueurs, pierceurs et autres – très impliqués dans les modifications corporelles. Cette volonté de dépasser la marque courante aura généré de nouvelles pratiques, comme les suspensions qui sont de l'ordre de la performance éphémère, mais aussi des modifications considérées comme plus extrêmes, les implants, le *stretching*, le *splitting*<sup>13</sup>, etc. Repousser les limites peut se décliner aussi par la recherche de l'extension du domaine de l'humain en alliant technologie et chair et en tendant vers une nouvelle « espèce » hybride.

Des sites Internet, sur lesquels il faut être référencés ou cités pour être crédibles, sont devenus incontournables : BME (*Body Modification Ezine*) et *ModBlog* sont de véritables labels, de même que certains individus devenus des icônes pour les professionnels, pour ceux qui s'intéressent aux modifications corporelles et même pour les médias : Shannon Larratt, Steve Haworth ou Lukas Zpira.

Certaines marques ou modifications corporelles des sociétés traditionnelles sont réalisées pour rapprocher les humains de certains animaux qui ont, au sein d'une culture spécifique, une importance prédominante. Ainsi peut-on interpréter (et chercher l'origine) de deux pratiques concernant les organes génitaux masculins : le *palang*<sup>14</sup> et la subincision.

Le *palang* consiste en un percement horizontal du gland afin d'y insérer une tige de bois, de cuivre, d'argent ou d'or munie à chaque extré-

13. *Stretching* : élargissement des *piercings* afin d'y placer des bijoux de plus gros diamètre. *Splitting* : action de fendre en deux certaines localisations de *piercing* (langue, verge).

14. *Palang* ou *ampallang* (nom issu des Ibans de Bornéo). Actuellement, dans les pratiques contemporaines, on utilise *ampallang*.

mité de boules ou autres décorations. Il est possible, et c'est une hypothèse soutenue par plusieurs chercheurs, que ce soit pour imiter le pénis du rhinocéros que cette pratique se soit développée : le pénis de cet animal est en effet doté d'une sorte de traverse située quelques centimètres en arrière de l'extrémité de la verge.

De même, la subincision, qui consiste à fendre l'urètre tout le long de la partie inférieure de la verge, est une opération pratiquée en Australie lors de certains rites d'initiation. Certains, en Occident comme Bettelheim, avaient interprété cette opération comme une « envie de vagin », un besoin de se faire saigner pour imiter le sang menstruel (Bettelheim, 1954), mais une autre interprétation a été donnée depuis par Cawte à la suite d'un travail de terrain, celle d'une envie de ressembler à un animal emblématique, le kangourou qui est doté d'un pénis bifide et qui a la réputation de s'accoupler très longtemps (Cawte *et al.*, 1966). Plusieurs mythes relevés décrivent comment le pénis du kangourou a été coupé et comment ensuite, les kangourous ont montré aux hommes la manière de pratiquer la subincision <sup>15</sup>.

Dans les sociétés traditionnelles, les marques ou modifications corporelles renvoient souvent à une histoire mythique, et dans les exemples pris ici, elles renvoient à des animaux jouant un rôle dans la cosmogonie. Ces marques créent un lien généalogique entre les hommes et leur passé, et leurs ancêtres humains ou non humains. Au lieu d'opposer deux catégories d'êtres vivants, les humains et les animaux, les sociétés traditionnelles sont dans une logique d'inclusion avec une tendance à englober, à incorporer de l'autre en soi.

Dans notre société, les tentatives pour repousser les limites de l'humain prennent deux directions :

- La première rappelle ce que nous venons de voir : certains individus désirant se rapprocher, voire se métamorphoser en animal, en recouvrant de tatouages l'ensemble du corps pour imiter la peau du lézard ou du léopard, en se faisant fendre la langue en deux (*tongue splitting*) pour qu'elle ressemble à celle des serpents, en se faisant poser des implants sous-cutanés façon cornes, etc.
- L'autre voie choisie par certains consiste en la volonté d'améliorer l'humain par le biais de nouvelles technologies et parfois même de le dépasser. Ils pensent en effet que le corps est fragile, incomplet,

---

15. Actuellement, certains contemporains pratiquent cette opération (sortie complètement de son contexte original) et vont même plus loin en pratiquant une bisection génitale plus ou moins complète (*genital splitting*).

voire obsolète et que la technologie peut pallier ces déficiences en repoussant les limites du corps physique. On parle depuis quelque temps déjà du mouvement transhumaniste ou posthumaniste<sup>16</sup>. Mais sans aller jusque-là, apparaissent déjà des implants sous-cutanés permettant par exemple de payer ses consommations dans une boîte de nuit ou d'ouvrir la porte d'un appartement. La chimère homme-machine n'en est encore qu'à ses débuts.

## Pour conclure

Le rapport à une douleur acceptée ou recherchée, les rituels et les hasards médicaux liés au sang ou au métal, de même que l'invocation de la forte charge symbolique associée aux orifices du corps, à la peau et au dépassement des limites, constituent des éléments multiples de la marque corporelle contemporaine qui ne sont pas sans rappeler la scène BDSM<sup>17</sup>. Mais il n'est pas question de qualifier de pratiques sadomasochistes ou automutilantes les marques corporelles ! Là où le SM remet en cause la norme sexuelle généralement dans la sphère du privé, la marque joue sur l'apparence le plus souvent dans la sphère publique.

Ce qui rapproche ces deux domaines est une recherche d'identité à travers une « expression du désordre » (Sammoun, 2004, p. 23) qui peut aller jusqu'à l'*hubris*<sup>18</sup>. Là où le (la) dominé(e) et le (la) dominant(e) abandonnent temporairement leur identité publique dans une théâtralisation érotique, le (la) marqué(e) gagne en identité affichée et incorporée dans une mise en scène de la réalité.

Dans la relation sadomasochiste, selon les résultats de l'enquête de Véronique Poutrain, la douleur n'est pas une fin en soi mais représente le moyen de dépasser les limites et ces pratiques sont,

« pour les adeptes, un espace de liberté consciemment exploré, dans lequel les tabous tombent, les contraintes sociales et les lois s'évanouissent. » (Poutrain, 2003, p. 348).

La pratique contemporaine des marques corporelles flirte aussi avec les atteintes aux normes et remet en cause les obligations intergénérationnelles,

16. Mouvements qui entendent faire évoluer l'homme dans un dépassement de la biologie à travers un « projet *politique* de redéfinition de l'homme par des voies technologiques » (Robitaille, 2007). On pourra consulter aussi le site de la *World Transhumanist Association* ([www.transhumanism.org](http://www.transhumanism.org)).

17. BDSM : acronyme combinant BD (Bondage, Discipline), DS (Domination, Soumission) et SM (Sadisme, Masochisme).

18. *Hubris* : démesure, dépassement de la limite.

ne serait-ce que dans la révolte adolescente pour obtenir un *piercing* du nombril ou de la langue.

Ces deux mondes atteignent le corps, la peau, chacun à leur manière, de façon parfois ambiguë, temporaire ou permanente, au point que les thérapeutes ont parfois du mal à faire la distinction entre pratique ludique ou identitaire vécue positivement et pathologie sur fond de pulsions incontrôlables.

## Bibliographie

- Anahita S: *Subversive skin: branding, piercing and tattooing as acts of cultural subversion* – Ames, Iowa State University, non publié (1999)
- Bettelheim B : *Les blessures symboliques : Essai d'interprétation des rites d'initiation* – Paris, Gallimard (1954)
- Bourgeois R : *Banyarwanda et Barundi. Tome 1, Ethnographie* – Bruxelles, Académie Royale des Sciences Coloniales (1957)
- Bouzouggar A *et al.*: “82000-year-old shell beads from North Africa and implications for the origins of modern human behavior” – In *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 104, n° 24 (2007)
- Brooks TL *et al.*: “Body modification and substance use in adolescents: is there a link?” – In *Journal of Adolescent Health*, vol. 32, n° 1 (2003)
- Brunney P, Guyon D : « Le tatouage » – In *Cahiers Médicaux*, vol. 5 n° 6 (1979)
- Calame-Griaule G : « Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon » – In *Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie*, n° 79 (1987)
- Catlin G (1841) : *Les Indiens de la Prairie* – Paris, Club des Libraires de France (1959)
- Cawte JE, Nari Djagamara, Barretts MG: “The meaning of subincision of the urethra to aboriginal Australians” – In *British Journal of Medical Psychology*, n° 39 (1966)
- Clastres P : *Chronique des Indiens Guayaki* – Paris, Plon (1972)
- Darricau-Lugat C : « Regards sur la profession médicale en France médiévale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>) » – In *Cahiers de recherches médiévales*, n° 6 (1999). En ligne à : <http://crm.revues.org/document939.html>
- De Ganay S : « Symbolisme de quelques scarifications au Soudan français en rapport avec l'excision » – In *Comptes-rendus sommaires des séances de l'Institut Français d'Anthropologie 1947-1949*, n° 7-8 (1949)
- Douglas M : *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* – Paris, Éditions La Découverte & Syros (2001)
- Dupouy D : *Le piercing, une pratique identitaire (a)sexuée ?* – Toulouse, Université du Mirail, Maîtrise d'Ethnologie (2002)
- Faris J-C: *Nuba personal art* – London, Duckworth (1972)
- Godeau E : « Dans un amphithéâtre... La fréquentation des morts dans la formation des médecins » - In *Terrain* n° 20 (1993)
- Godelier M : *Métamorphoses de la parenté* – Paris, Fayard (2004)
- Graulich M: “Autosacrifice in Ancient Mexico” – In *Estudios de cultura nahuatl*, n° 36 (2005)

- Guitard J et Vert J : « Entretien avec Lucien Scubla » – In *X-Passion. La revue des élèves de l'école polytechnique*, n°35 (2003) <http://www.polytechnique.fr/eleves/binets/xpassion/article.php?id=65>
- Héritier F : *Masculin-Féminin. La pensée de la différence* – Paris, Odile Jacob (1996)
- Karamanoukian R, et al.: “Aesthetic skin branding: a novel form of body art with adverse clinical sequel” – In *Journal of Burn Care & Research*, vol. 27, n° 1 (2006)
- Lallemant S : « Entre excision et accouchement : les scarifications des filles Mossi du Burkina Faso. Festschrift für Annemarie Schweegee-Hefel » – In *Archiv für Völkerkunde*, 40 : 63-74 (1986).
- Loroux N : *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec* – Paris, Gallimard (1989)
- Maresca S et Normand Ph : « Les scarifications en Afrique Noire. Leurs aspects, leurs significations symboliques » – In *Médecine Tropicale*, vol. 54, n° 4 bis (1994)
- Maret P (de) : « Ceux qui jouent avec le feu : la place du forgeron en Afrique Centrale » – In *Africa*, vol. 50, n° 3 (1980)
- McAleer K: *Dueling: The cult of honor in fin-de-siecle Germany* – Princeton University Press (1994)
- Phi Beta Sigma Fraternity: *Members of Zeta Phi Beta Sigma display their brands of the greek letters Sigma and Zeta* – University of Oregon, Phi Beta Fraternity (1999) <http://www.uoregon.edu/~pbs/newsite/brand.html>
- Plutarque : *Vie de Coriolan (1-20)* – Traduction annotée par MP Loicq-Berger, Université de Louvain, Bibliotheca classica selecta. En ligne à : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/ALCIB/Cori/cori01-20.htm#manteau>
- Poutrain V : « Modifications corporelles et sadomasochisme » – In *Quasimodo*, n° 7 (2003)
- Rachewiltz B (de) : *Eros Noir. Mœurs sexuelles de l'Afrique noire de la préhistoire à nos jours* – Paris, Le Terrain vague (1993)
- Renaut L : « Les tatouages d'Ötzi et la petite chirurgie traditionnelle » – In *L'Anthropologie*, vol. 108 (1) : 69-105 (2004)
- Robitaille A : *Le Nouvel homme nouveau s'en vient* – Sur internet à : <http://antoinerobitaille.blogspot.com/> (2 septembre 2006)
- Rouers B : *Les marques corporelles volontaires : un kit de (re)présentation de soi* – Présentation faite lors de la Journée d'étude annuelle du Collège des gynécologues médicaux de la région Nord, Journée Francis Saily « L'adolescence », Lille (8 décembre 2006)
- Rouers B : « Les marques du corps » – In *Soins Psychiatrie*, n° 252 (sept-oct. 2007)
- Sammoun M : *Tendance SM. Essai sur la représentation sadomasochiste* – Paris, La Musardine (2004)
- Schmandt-Besserat D : “ ‘Ain Ghazal Monumental figures: a stylistic analysis’ ” – In *Bulletin of the American School of Oriental Research*, vol. 310: 1-17 (1998). En ligne à : <http://menic.utexas.edu/ghazal/ChapVI/dsb.htm>
- Testart A : *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs* – Paris, Éditions de l'EHESS (1986)
- Tubb KW, Ryder S : *The 'Ain Ghazal statue project. A group of Pre-Pottery Neolithic lime plaster statues which have recently undergone conservation at the Institute of Archaeology* (1997): <http://www.ucl.ac.uk/archaeology/frontpage/tubb-ghazal.htm>
- Zahan D : *La dialectique du verbe chez les Bambara* – Paris/La Haye, Mouton (1963)