

GRAFFITI DANS LA PEAU.
Marquages du corps, identité et rituel

Sylvie-Anne Lamer¹

Le corps fonctionne comme un langage
par lequel on est parlé plutôt qu'on ne le
parle.

Pierre Bourdieu

Les marquages corporels en Occident sont depuis quelques années l'objet d'un engouement manifeste chez les jeunes. Ils se présentent principalement sous les formes de tatouage et de perçage corporel². Ces marques sur le corps ne sont pas d'invention récente, ce qui est nouveau toutefois, et qui soulève selon nous quelques intérêts de recherche, c'est certainement la diffusion croissante de ces pratiques tant dans des sous-groupes spécifiques que chez des individus n'appartenant à aucune organisation sociale.

Les marques corporelles sont devenues plus visibles dans certains milieux ou du moins exhibées avec plus d'ostentation. Elles sont sorties des ghettos criminels et des regroupements monosexuels — comme l'armée ou les milieux homosexuels — et touchent désormais un nouveau public à savoir les enfants, les

¹ Sylvie-Anne Lamer vient de terminer une maîtrise en sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Cet article reprend quelques-unes des conclusions de sa recherche.

² Généralement désigné selon l'appellation en langue anglaise: *body piercing*.

jeunes adolescents et les pré-adolescents, les femmes et les «honnêtes gens».

Cette diffusion est manifeste, par exemple, chez les stars de la chanson ou du cinéma qui se font tatouer, donnant ainsi des lettres de noblesse au monde du «tatou». On songe ici entre autres à Béatrice Dalle, Mickey Rourke, Cher et, plus près de nous, à Dan Bigras dont le Pégase sur le bras contribue autant que ses «camisoles» à sa marque de commerce. Le phénomène prend une ampleur telle que lors de certains spectacles de musique «alternative» exploitant des thèmes sado-masochistes, les spectateurs sont invités à monter sur scène pour se faire percer une partie du corps par un membre du groupe, perceur professionnel. Et il semble que les volontaires ne fassent pas défaut!

Des revues spécialisées et à fort tirage, aux noms choisis de *International Tatoo*, *Piercing*, *Tatoo World* et *Total Tatoo Book*, permettent à leurs lecteurs de «partager», avec l'ensemble des gens intéressés, la vision de leur marque tout en offrant à peu de frais une vitrine publicitaire aux tatoueurs. On les retrouve d'ailleurs en abondance dans les anti-chambres des boutiques de tatouage, en prolifération sur les rues Ontario et Sainte-Catherine à Montréal — mais, aussi bien, dans la plupart des grandes villes du monde occidental.

*

Précisons que nous abordons le marquage dans une perspective qui ne se limite pas aux seules notions de normes et d'esthétique corporelles. Sans doute, une partie du phénomène qui nous occupe trouve là sa source. Cependant l'esthétique corporelle ne peut expliquer l'ensemble des manifestations de marquage, ni l'ampleur relative qu'il prend dans la société actuelle. On pourrait supposer que le marquage fonctionne sur un mode similaire à celui qui préside au choix du vêtement ou du maquillage. Or, il nous apparaît téméraire de soutenir cette analogie sans pousser plus loin l'investigation car les marques corporelles occidentales, par leur caractère définitif, se distinguent radicalement du système

d'opération de la mode axée sur l'éphémère et ce, malgré le fait que le tatouage et le perçage sont aussi exploités par l'industrie de la mode, grande productrice d'images et nouvelle instigatrice de normes corporelles.

Le tatouage et le perçage se situent dans l'ordre du *signe*, ce qui les place dans une perspective plus large du *sens* et des *valeurs*. La visibilité de ce signe l'inscrit d'emblée dans le domaine relationnel. Le marquage assume un certain nombre de fonctions sociales. Parmi ces fonctions, on peut aisément présumer que le tatouage et le perçage relèvent d'une recherche d'affiliation identitaire, le corps étant l'agent privilégié de l'expression des choix identitaires. La perspective selon laquelle nous abordons le phénomène du marquage se veut axée sur la problématique de l'affirmation identitaire et de la valeur signifiante du marquage dans le cadre de cette affirmation.

Du corps social au corps physique

Le corps, en tant que constituant principal de l'individualité, est à la fois le support, le message et le récepteur des messages sociaux. Il est le lieu d'échanges continus entre l'individu et la collectivité. S'y inscrivent tout autant les marques extérieures d'appartenance sociale que celles plus permanentes des inscriptions tégumentaires. La fonction de repérage remplie par les signes, dans le jeu social de la reconnaissance, importe plus que la nature des marques d'appartenance.

La marque sociale renvoie à des conduites singulières dans l'ensemble des comportements et des choix d'objets distinctifs que l'acteur social adopte de manière plus ou moins consciente et plus ou moins librement. Elle lui permet d'indiquer aux autres l'identité sociale à laquelle il appartient ou désire appartenir. En effet, chaque groupe marque son identité sociale par l'entremise de codes implicites de comportement et d'*habitus*, terme désignant l'ensemble des manières d'être d'une société (Mauss, 1950). La légitimité de l'appartenance d'un individu à tel groupe passe par la

stricte correspondance de ses comportements à l'*habitus*, aux codes par lesquels ce groupe se définit.

Le corps donne une forme à l'individualité. Cependant, malgré une certaine propension à envisager le corps comme ce qu'il y a de plus absolument privé, le corps est également un objet social. Plusieurs auteurs ont abordé la question de l'«objet social» du corps (Berthelot, 1985; Bourdieu, 1977; Vigarello, 1978; Baudrillard, 1979; Foucault, 1975; Le Breton, 1991). La mise en œuvre du corps est comprise dans un ensemble de normes et de représentations relatives au corps qui ne sont pas sans influence sur les interactions sociales. Nous songeons, par exemple, aux normes relatives à la sexualité, à la représentation du corps féminin et même à une conception tacite de convenances vestimentaires.

Dans ce qu'il a de plus naturel en apparence, le corps est un produit social dont la conformation est tributaire de médiations sociales différenciées telles que les conditions de travail et les habitudes de consommation. Les caractéristiques corporelles sont perçues et traitées selon des «catégories de perception et des systèmes de classement sociaux qui ne sont pas indépendants de la distribution entre les classes sociales des différentes propriétés» (Bourdieu, 1977, p. 51). Les relations que les individus entretiennent avec leur image corporelle trouvent leur essence dans la reconnaissance de la part d'autrui des catégories de perception qui lui sont appliquées. Ces catégories de perception sont, en Occident, conditionnées par les consensus provisoires et les effets de mode.

La mode, en opposition à la coutume, s'alimente du désir insatiable de la nouveauté, de l'éphémère et du renouvellement des normes. Dans cette logique, l'affiliation identitaire repose sur les aspirations individuelles, sur la réalisation de soi, et ne représente en aucun cas une entrave à la liberté subséquente d'en changer. Afin de satisfaire aux exigences de la poursuite du bonheur privé, la disposition prédominante de la fin du 20^e siècle est celle des projets rectifiables n'exigeant qu'une mobilisation de courte portée (Lipovetski, 1987).

Peut-on voir, dans les marquages corporels, un désaveu de cette tendance? Le marquage serait-il l'expression d'un désir de retour à la permanence des êtres et des choses? Ou est-ce plutôt son exacerbation, c'est-à-dire un geste posé afin de satisfaire l'impulsion immédiate d'un désir de conformité à l'esthétisme «marginal» du jour et cela, sans vraiment considérer le caractère irréversible de la marque?

Tout choix dans la mise en scène de l'esthétisme corporel constitue une forme de marquage. Même les adhésions aux modifications réversibles de l'apparence peuvent être interprétées comme des marquages non permanents. L'action symbolique de ces marques non permanentes agit de façon continue tant par la signification de leur absence que de leur présence et implique une

forte et minutieuse ritualité. Ces marquages servent de repère pour la catégorisation sociale entre les individus; les principales catégories permettent le clivage des genres sexués, des classes sociales ainsi que de différentes sous-cultures d'appartenance telles que la religion et l'orientation sexuelle.

Rupture du code ou instauration d'un nouveau langage?

Le mouvement général tend vers un effacement ritualisé du corps tel que décrit par David Le Breton (1984). Cet effacement se met en place à travers l'ensemble des comportements fondant la socialité. Ces comportements, répétés de manière constante, conditionnent les interactions entre les acteurs sociaux et tendent à faire oublier la présence du corps. Celui-ci est vécu sous le mode de l'absence du champ de la conscience.

De façon générale, le corps doit passer inaperçu dans l'échange entre les acteurs, même si la situation implique fortement sa présence; il doit se résorber dans les codes en vigueur et chacun doit pouvoir retrouver, comme dans un miroir, ses propres attitudes corporelles chez ses interlocuteurs. C'est en ce sens que celui qui ne joue pas le jeu provoque une gêne profonde. C'est lorsque l'acteur perd ses rapports d'identification somatique avec l'autre que le malaise s'installe. En ce sens, il devient légitime de se demander si les étiquettes corporelles qui fonctionnent à travers les différents niveaux de la sociabilité ne sont pas des rituels d'évitement. (Le Breton, 1984, p. 280)

Bien qu'omniprésente, la majeure partie des formes de marquage du corps échappent à la conscience de ceux qui s'y adonnent car elles deviennent, par leur récurrence, une sorte de praxis consensuelle qui, se retrouvant chez le plus grand nombre, acquiert un statut d'évidence tranquille et de normalité au sein d'une communauté³. Cette normalité (nous dirions presque cette

³ Prenons par exemple le perçage des oreilles chez les femmes et les petites filles en Occident: loin de susciter l'étonnement, sa pratique est tellement généralisée que ce sont au contraire les femmes aux

normativité) connaît des variations transculturelles importantes d'une communauté à une autre et le banal, ici, devient l'invraisemblable là.

oreilles non trouées qui doivent justifier leur choix et les jeunes parents se voient fréquemment interrogés sur l'âge auquel ils prévoient faire percer les oreilles de leur nouvelle-née.

Toutefois, depuis quelque temps, il y a un renversement de cette tendance à l'effacement et on assiste à une revalorisation de la présence du corps. La pratique du marquage, sous des formes jusque-là quasi inexistantes en Occident (comme le perçage de différentes parties du visage, qui a permis de renouveler pour ne pas dire révolutionner le port de l'anneau) ou bien associées à certains sous-groupes spécifiques, comme le tatouage chez les militaires, les prisonniers, les marins et les prostituées, confirme cette tendance. Ces marquages, lorsqu'ils se donnent à voir, rappellent — de douloureuse manière parfois — la présence du corps de l'autre par la rupture du code généralement admis. Le corps sort de l'oubli relatif dans lequel il est cantonné et se manifeste, se donne en spectacle à travers des ornements de plus en plus exacerbés ou, du moins, de plus en plus permanents. La recherche esthétique dont il est l'instrument semble être concomitante à une recherche d'originalité, de distinction de la masse et par là d'identité.

La présence esthétique est donc alors la somme de toutes les composantes identitaires repérables, être homme ou femme de tel ou tel âge, d'ici ou de là, de tel ou tel milieu, etc. (...) Toute différence d'identité offre une surface visible au regard social. L'information esthétique est non verbale, elle circule à la vitesse des regards croisés, et elle met chacun à sa place attendue, malgré un seuil plus ou moins variable du jeu possible qu'implique le minimum de choix individuels. (Nahoum-Grappe, 1988, p. 22)

L'identité se construit par opposition à ce qui est différent et dans la reconnaissance du même. Dans un double mouvement de rejet et d'association subjective à ceux qui partagent avec nous des caractéristiques communes. Il n'y a pas à proprement parler d'identité personnelle car la définition du «je» n'est possible que dans l'opposition à l'autre. Pour prendre conscience d'une identité, il faut d'abord qu'il y ait reconnaissance de l'altérité. L'identité se pose dans une dialectique sociale d'échange de la reconnaissance.

Le tatouage et le perçage contemporains se situent à la croisée de cette dialectique qui implique l'effacement ritualisé du corps et

l'échange d'information sociale mis en scène dans la rencontre d'autrui. D'une part, ils brisent le code de l'effacement en apposant un stigmate indélébile, d'autre part, ils posent une identité marginale manifestée dans la chair et qui nécessite le regard, réel ou fantasmatique, des autres pour être reconnue comme telle.

Le désir manifesté de certains de s'auto-désigner comme différents est cependant court-circuité par la diffusion des pratiques de marquage. C'est ainsi qu'on assiste à une surenchère de la particularisation esthétique, qui ne semble pas pour l'instant montrer de signes d'essoufflement.

Totem et tatou

Dans un ouvrage consacré à l'investissement politique du corps, Michel Dostie soutient que le corps individuel est façonné par l'adhésion aux normes institutionnelles qui régissent les groupes d'appartenance. Depuis peu, les marques ne sont plus l'apanage de groupes «institué». Elles sont entrées dans les mœurs de groupes beaucoup plus diffus, comme c'est le cas notamment dans le monde homosexuel et dans celui des jeunes. Pour ces deux exemples, on constate avec Dostie que le corps est ici normé et modulé par le groupe de façon plus ou moins implicite (Dostie, 1988). Et que si le tatouage peut sembler, à certains des principaux concernés, être un acte d'esthétisation du corps posé dans un élan d'affirmation individuelle, il a de fortes chances de résulter d'une intériorisation de la norme. Cependant, on peut se demander d'où provient cette norme? Et pourquoi a-t-elle à ce moment-ci le succès qu'on lui connaît?

Comme nous l'avons dit, le marquage a cours dans des groupes de plus en plus diffus, tellement diffus même qu'il semble presque le fait d'individus isolés. L'aspect communautaire et initiatique, prégnant dans certains cas, peut se réduire dans d'autres à un fantasme individuel d'appartenance symbolique à une communauté. Il faudrait dans ces derniers cas revoir le concept d'«initiation», car l'acception théorique, principalement définie dans les travaux anthropologiques, ne permet pas d'y inclure cette forme récente de la pratique du marquage. Émile Durkheim (1960)

nous offre cependant une piste d'interprétation fort pertinente pour expliquer l'aspect communautaire — qui semble dans ces cas être absent — alors qu'il décrit un des aménagements possibles résultant de l'effritement, ou plutôt de la dispersion d'une communauté. En effet, il semble possible d'établir un lien entre le marquage hors des groupes d'appartenance reconnus et une caractéristique du système totémique lorsqu'il décrit le totem comme un signe de reconnaissance pour un groupe dont l'attache territoriale fait défaut. Si le totem est objet de culte important, sans commune mesure avec ce que peut être le tatouage, il semble que leur signification psychosociologique est du même ordre. Hors des groupes d'appartenance manifeste, le tatouage peut agir comme un signe fédératif à distance pour des groupes «virtuels» d'appartenance. Nous désignons par ce terme les groupes identitaires où les membres, sans avoir de liens directs et formels entre eux, n'en ont pas moins conscience de leur appartenance. Par exemple, les *baby boomers*, ou encore les *yuppies* (qui souvent sont les mêmes) forment des communautés diffuses, sans organisation institutionnelle et officielle, ils ne se réunissent pas hebdomadairement, n'ont pas de chef désigné, ni d'orientation idéologique unidirectionnelle. Cependant, ces groupes ont soit une histoire, avec des événements fondateurs (Woodstock pour les *baby boomers*), soit des signes matériels (la BMW pour les *yuppies*) permettant l'identification pour les gens qui en font partie, et pour les autres. Ainsi chacun comprend à peu près de quoi il est question lorsqu'on évoque ces groupes précis.

Plus le clan manque de consistance, plus il a besoin d'emblèmes pour marquer son identité (Durkheim, 1960, p. 334). Il y a présentement une fragmentation des communautés d'appartenance: les individus puisent à même plusieurs systèmes symboliques afin de constituer leur propre répertoire symbolique et cela «suggère bien la disparité des liens sociaux et l'effritement de l'homogénéité des communautés sociologiques» (Milot, 1992, p. 70). Les signes d'appartenance sont d'autant plus importants pour fédérer un groupe si celui-ci est dispersé, comme c'est le cas pour le groupe informel des individus «in», «branchés», dont le tatouage constitue un signe de ralliement symbolique.

La relation au corps: au cœur de la relation à l'autre

Pour Le Breton (1988) le corps est le support d'un «système symbolique de sens» et, à ce titre, les acteurs agissent sur le système lorsqu'ils inscrivent sur leur corps divers marquages qui sont, en soi, porteurs de sens. La polysémie des systèmes de sens et en particulier de celui du corps n'enlève rien à l'efficacité des messages et de leur circulation. Elle exige seulement l'établissement de consensus sur le sens du signifiant. Ces consensus se mettent généralement en place d'eux-mêmes et se modifient au gré des fluctuations des usages du signe. Ainsi en a-t-il été du tatouage dont l'usage, réservé à un sous-groupe très circonscrit et marginal, s'est répandu plus largement. De ce fait, la signification s'est modifiée et se modifie probablement encore présentement.

Dans le dernier chapitre du livre *Corps et société*, Le Breton décrit la conception occidentale du corps comme une métaphore du sujet coupé des références extérieures qui lui donnent sens dans les sociétés traditionnelles. Cette conception individualisée du corps est sous-jacente à une interprétation du marquage comme esthétisation du corps sans réelle normativité où le sujet bricole son apparence extérieure comme il se forge sa propre conception du corps à partir d'éléments glanés ici et là. Toutefois, cette conception du corps reste un construit social puisque partagée et rendue possible par le développement de la pensée de la civilisation occidentale.

Dans *Anthropologie du corps et modernité* (1990), Le Breton soutient que l'investissement symbolique croissant du corps est inversement proportionnel aux relations de sens que le sujet entretient avec sa communauté et à l'existence même de liens communautaires. Cette individuation a pour conséquences, premièrement, l'élaboration de rituels visant la gestion de la relation au corps et, deuxièmement, l'émergence d'un souci narcissique où le corps devient le dernier ancrage, l'ultime valeur devant la précarité des relations sociales. L'individu cherche par

l'entremise de son corps à atteindre l'épanouissement dans la sphère de l'intimité, notion clé de la modernité.

Tout en maintenant les termes dualistes de la relation au corps, en maintenant une conception du corps comme élément distinct de l'humain, la sensibilité narcissique conçoit le corps comme élément subordonné à la volonté du sujet, que ce dernier peut façonner à sa guise. Le corps devient ainsi le double de soi, un miroir de l'être et une projection du même. «En abandonnant le social l'individu a gagné un monde portatif dont il convient d'entretenir la séduction, d'explorer toujours plus avant les limites...» (Le Breton, 1990, p. 163) L'auteur affirme également que la relation au corps peut parfois tenir lieu de relation à l'autre. Les liens symboliques ne résident plus dans le partage des aspirations communes, dont seraient investis quelques grands symboles, mais se résument essentiellement à une consommation partagée de signes. Cette consommation s'effectue à un niveau individuel et compose une identité faite d'agencement de signes. La satisfaction narcissique naît du sentiment d'adéquation du sujet aux signes valorisés de son époque.

D'entrée de jeu, on peut se demander s'il y a effectivement un accroissement de l'investissement symbolique corporel ou s'il ne s'agit pas plutôt d'une sorte de démocratisation du signe, concomitant à une distribution plus large des richesses. Permettons-nous d'évoquer l'importance de certains signes associés à la noblesse au Moyen Âge et à la Renaissance et le soin quasi obsessionnel⁴ de la bourgeoisie naissante dans l'adoption de ces signes.

Il apparaît extrêmement difficile d'envisager une identité, quelle qu'elle soit, sans rapport à l'autre. Elle nous apparaît inextricablement liée aux modes de gestion sociale du corps. Même si elle transige par son propre corps, la relation à l'autre conserve toute son importance, ne serait-ce que pour la valorisation commune de certains signes. Car ce n'est jamais tant

⁴ Que Molière a joyeusement parodié dans *Le bourgeois gentilhomme*.

l'individualité qui est reconnue que les signes que porte l'individu. Aussi considérons-nous que la sélection de signes, en l'occurrence ici des marques volontaires sur le corps, n'est possible que dans l'interaction avec les autres agissant comme agents de reconnaissance du signe. Ce partage de la reconnaissance transige par le partage du signe. Or les signes sont nombreux et exigent que l'on fasse des choix. Les choix s'effectuent parmi l'ensemble des signes disponibles socialement valorisés. Le Breton indique que la valeur des signes est éphémère et circonscrite à un lieu et une époque donnée. Les signes choisis le sont donc en fonction du groupe qui les valorise. On choisit le groupe avant le signe et la réaction attendue aux signes l'est en fonction du groupe associé au signe.

La reconnaissance de l'identité du sujet n'est possible que par la reconnaissance du signe et réfère inmanquablement à un groupe ou une communauté. L'avancée de Durkheim pourrait même trouver écho dans l'importance capitale reconnue aux signes par Le Breton, à savoir que le signe est pour un groupe l'agent qui fédère à distance les membres qui en font partie et que ce mode relationnel se met en place comme un nouveau type de rapport à l'autre. L'importance du signe et l'investissement du corps seraient le résultat de l'effritement des communautés de sens. Ces dernières auraient été remplacées par la consommation partagée de certains signes qui prennent valeurs du fait même de leur consommation commune, laquelle se ferait par ailleurs sur une base privée.

La recherche de stabilité

Les gestes relatifs au corps ne sont jamais indifférents et des ritualités s'y rattachent inmanquablement. Le rituel donne l'illusion de la stabilité, par son action de domestication et d'organisation. Dans un ouvrage traitant spécifiquement des inscriptions corporelles, Borel (1992) souligne les fonctions rassurantes du rituel qui contribuent à donner un sentiment de stabilité aux individus, en domestiquant les temps charnières de l'existence. Les rituels accordent une reconnaissance officielle et culturelle aux événements de l'existence.

Les marquages contemporains ont quelque peu perdu leur caractère rituel, dans une conception impliquant la collectivité. Les tatouages et les perçages sont, en effet, la plupart du temps réalisés presqu'en catimini dans l'arrière boutique du tatoueur/perceur. Toutefois, cela n'exclut pas que pour une partie de la clientèle, l'opération puisse revêtir un sens rituel, surtout lorsqu'une organisation, aussi restreinte ou informelle soit-elle, entérine subséquemment la marque.

En dépit de l'absence d'une telle agrégation, nous estimons que le geste plus ou moins ritualisé du tatouage et du perçage peut quand même conserver une fonction de domestication et de stabilisation pour les personnes en cause. Tout dépend de l'investissement affectif du tatoué et du sens que celui-ci donne à ce geste. Les tatouages pratiqués au sortir de l'adolescence, ceux qui marquent le début (ou la fin) d'une liaison amoureuse sont des exemples où la décision et la mise en œuvre du tatouage peut permettre de «ritualiser», c'est-à-dire de domestiquer un changement d'état et de stabiliser une identité qui se cherche. Borel souligne que «l'absence apparente de rituels destinés aux adolescents dans le monde contemporain» (p. 46) peut être une cause de certains bouleversements. Elle décrit l'individu abandonné à lui-même qui doit chercher seul ses modèles d'identification et affirme que le rituel, toujours présent, se renouvelle par les effets de mode. Par la mode du tatouage et du perçage, peut-être assistons-nous à l'émergence d'un de ces nouveaux rituels, non encore institué mais assumant pourtant les mêmes fonctions?

La recherche d'identité, souvent associée à ce que plusieurs appellent la «crise» d'adolescence, n'est pas l'apanage exclusif de cette tranche d'âge. La redéfinition de l'identité, ou plutôt des identités — car l'identité se construit de plusieurs identités: sexuelle, sociale, professionnelle, familiale, amoureuse, etc. — survient à chaque fois que se produit un changement majeur dans l'un ou l'autre de ces domaines. Et les questionnements relatifs à l'identité s'accroissent en proportion de la multiplication des choix possibles dans la manière d'être. La prolifération des modèles et

des modes, ainsi que leur évanescence, tissent une trame sociale plurielle et éclatée. Plusieurs attitudes sont possibles devant la pluralité. Dans certains cas, elle peut conduire à une relativisation des convictions et des façons d'être. Dans cette voie, il y a reconnaissance et acceptation de l'éphémère des modes. Certains adopteront les signes et les normes de la consommation de masse. D'autres opteront plutôt pour l'apposition de signes éphémères. Ainsi, on voit apparaître sur le marché des estampes épidermiques, tatouages non permanents, dont la vente connaît une flambée remarquable.

Toutefois, la pluralité peut aussi conduire à un repli de protection, à un désir de renforcement des positions et à des identités qui ne laissent que peu de place à la relativité. L'adoption de la stabilité du signe en est possiblement une manifestation. Le tatouage et le perçage peuvent être le symptôme de la recherche psychologique d'une identité «stable», identité qui se démarque en se marquant. Ces signes confèrent une identité marginale, qui exige des signes d'autant plus stables qu'elle est fragilisée du fait même de sa marginalité. Devant l'éphémère et l'incertitude de la vie, observables par la multiplication des modèles et des modes, l'instabilité relationnelle et amoureuse, les aléas des identités professionnelles, le corps physique est le seul lieu qui offre prise au sentiment de certitude. En marquant son corps, le sujet peut se donner l'impression de conjurer l'éphémère de l'existence.

C'est pourquoi, bien que n'attribuant pas entièrement la fonction de stabilisation au rituel, entendu au sens de cérémonie, entourant le geste du marquage, nous partageons avec Borel l'idée d'une recherche de stabilité exprimée par l'inscription corporelle et considérons que les rituels n'ont pas à être impérativement liés à une symbolique sociale, ni à être mis en place par une large communauté pour jouer ce rôle stabilisateur. On peut facilement imaginer, sans toutefois mesurer l'occurrence de cette fonction, que pour certaines personnes le tatouage ou le perçage représente une tentative de contrôle identitaire et de domestication de ces moments d'instabilité.

Selon Borel, les tatouages confèrent une identité sociale, lorsqu'ils sont inscrits dans des groupes qui en orchestrent la ritualité ou une identité marginale, pour ce qui est du marquage contemporain. Paradoxalement, l'auteure affirme par ailleurs que le tatouage agit comme une carte d'affiliation et ce, quelle que soit la nature du groupe. Les tatouages contemporains seraient donc recherche d'une identité marginale, partagée le plus souvent à l'intérieur de regroupements, sans doute eux-mêmes marginaux.

Outre sa fonction rituelle, Borel soutient que tout tatouage (nous serions tenter d'élargir son affirmation et de dire toute marque) peut être investi d'un pouvoir religieux d'appel de protection ou encore assumer une fonction expiatoire. Considéré en ce sens, seul l'investissement affectif est apte à déterminer la fonction religieuse.

La fonction d'affiliation identitaire et sa recherche par l'inscription corporelle semble, d'une certaine façon, attestée par Maertens (1978) — auteur d'une vaste analyse transculturelle de différents rites d'inscriptions. Il retrace l'évolution et la signification de ceux-ci depuis les sociétés primitives jusqu'à nos jours. Il fait indirectement état de l'impact identitaire lorsqu'il affirme que le marquage en système «sauvage» lie le corps à un territoire et à une communauté précise; ou encore que, pour les marginaux, le tatouage devient un élément de construction de l'identité. En système «barbare», le baptême chrétien, tout comme la circoncision judaïque, s'inscrit comme un signe de reconnaissance des élus à la vie éternelle et, par là, agit comme une preuve d'adhésion identitaire, pour ne pas dire d'élection. Dans tous les systèmes économiques et tous les discours dominants qu'il décrit, Maertens attribue en filigrane une fonction identitaire à l'inscription corporelle. Selon lui, les fonctions d'appartenance du tatouage contemporain se jouent au regard des rôles sociaux suivant les classes, les sexes ou encore l'exclusion sociale. C'est, le plus souvent, une façon d'inscrire une marginalisation préalablement ressentie, de se l'approprier et de la rendre manifeste.

Il évoque cependant la ritualité du tatouage contemporain par la négative, en l'assimilant à une contre-ritualité. Il fonde son affirmation sur le fait que le tatouage est dorénavant une pratique «marginale», non ritualisée au niveau social. Nous estimons pour notre part que les groupes marginaux instaurent souvent une socialisation, composée de codes implicites et de symboles qui leur sont propres, et qu'à ce titre, même lorsqu'il s'inscrit dans le cadre de la marginalité, le tatouage conserve tous les éléments aptes à le poser en rituel.

*

Traditionnellement, l'anthropologie culturelle étudie les croyances et les institutions qui sont à la base de la cohésion sociale, plus manifeste dans les petits ensembles sociaux. Loin de percevoir le tatouage comme une institution sociale, les auteurs qui utilisent des outils anthropologiques le considèrent plutôt comme une institution antisociale ou, comme une contre-ritualité, source d'éclatement plus que de cohésion. Nous croyons que cela est dû, en partie, à la complexité des grands ensembles sociaux et à la pluralité des références qui circulent en son sein. La fragmentation des grandes sociétés en de multiples sous-ensembles, masque souvent la cohérence interne de ces derniers, et il est tentant d'y voir une forme d'incohérence, par rapport au grand ensemble.

Lorsqu'il est question du marquage contemporain, les auteurs qui s'y intéressent délaissent l'observation anthropologique et soit font appel à des motivations intra-psychiques chez les individus concernés, soit cherchent à contextualiser socialement le rapport qu'entretiennent les individus avec leur corps et se tournent vers la sociologie.

Selon cette approche, à laquelle nous nous sommes plus longuement attardée ici, le corps est porteur d'une charge symbolique de sens et occupe une place privilégiée dans l'échange et la communication sociale. Malgré l'occultation partielle du corps et de ses fonctions de la conscience des individus, son action demeure déterminante, tant dans la communication tacite que dans

l'expression identitaire. L'identité se construit toujours dans un rapport à l'autre, la définition de soi transige par une sélection active, bien que souvent non reconnue, qui se traduit par l'inclusion ou l'exclusion de certains attributs identitaires disponibles dans sa culture. Ce choix sera plus ou moins explicite selon les individus, les circonstances et le degré d'institutionnalisation des normes en vigueur.

La multiplicité des modèles disponibles accroît sensiblement le travail de sélection. Chacun doit se positionner en rapport aux différents groupes d'appartenance. S'il est investi par les individus, le corps n'est pas pour autant investi individuellement en ce sens que la nature de l'investissement est inmanquablement conditionnée par le groupe de socialisation et la normalisation qu'il renferme.

Certains auteurs font de l'identité un enjeu majeur de la motivation au marquage. Le Breton insiste surtout sur le rapport à la norme (rapport de conformité ou de non conformité, deux modes rendus possibles par le respect de la pluralité) et sur le jeu des affiliations. Borel affirme que les marques contemporaines agissent comme des cartes d'affiliations identitaires, quelle que soit la nature du groupe auquel elles réfèrent. Elle rejoint en cela les propos de Maertens pour qui le tatouage sert à inscrire l'appartenance. Et bien que cette dernière puisse jouer en fonction de la classe sociale ou du sexe, selon eux, l'appartenance indiquée par le tatouage dans le monde contemporain est d'abord celle du groupe aux contours approximatifs des exclus et des marginaux.

Nous considérons pour notre part que la construction identitaire dépend pour une large part de la reconnaissance d'autrui (Le Breton, 1988). L'identité elle-même est la perception intériorisée que les autres ont de nous. Un des moyens les plus accessibles pour consolider, modifier ou acquérir une identité, est d'intervenir sur cette perception. Que l'intervention soit ostentatoire ou discrète, qu'elle laisse des traces permanentes ou temporaires, elle s'adresse toujours aux regards, réels ou fantasmés, des autres.

La multiplication des normes et les choix possibles exigent un positionnement individuel. Toutefois, même si cela peut donner l'illusion d'une plus grande indépendance face aux normes, celles-ci n'en reste pas moins prégnantes. La multiplicité des normes a pour conséquence de diminuer l'importance d'un large consensus normatif. Ceci peut, certes, affaiblir le poids relatif de chacune des normes sans pour autant en diminuer l'impact général. Ce qui apparaît parfois comme un rejet des normes n'est souvent que la création, au début, puis l'adoption par la suite, d'une contre-norme (miroir inversé de la norme) qui elle-même devient vite très normative. Il nous semble que les auteurs étudiés instaurent une division plus ou moins étanche entre les modes de gestion du corps dans le temps, comme s'il y avait pour chaque société un «avant» où l'individu était soumis au déterminisme du groupe et un «maintenant» anarchique où tout un chacun exprimerait son individualité. Or, nous considérons que plusieurs types de rapport au corps peuvent coexister à une même époque et cela, précisément, découlerait tant de l'acceptation de la pluralité que de la rigidité extrême des normes.

La rigidité extrême des normes peut en effet susciter un désir de transgression, de différenciation, même s'il ne s'exprime qu'à l'intérieur d'un cadre de possibilité minime ou encore s'il demeure un geste purement personnel. Ainsi la coquetterie arrive-t-elle parfois à s'exprimer en dépit des uniformes, par son appropriation, — l'on songe, par exemple, à l'ingéniosité des collégiennes chinoises qui parviennent à personnaliser leur uniforme simplement par le jeu, celui-là fort complexe, des différents nouages de leur foulard réglementaire. Quant à la pluralité, si elle peut conduire à une relativisation des convictions et des manières d'être, elle peut aussi entraîner un repli de protection, un renforcement des positions — laissant peu de place à la relativité — où la recherche de stabilité identitaire peut s'exprimer par l'adoption d'un signe stable⁵.

⁵ Pour conserver l'exemple du foulard, songeons au retour du port du hijab «islamique».

Ces exemples de gestion du corps en relation à l'environnement social trouve aussi leur application dans le cas du tatouage et du perçage, au Québec ou ailleurs, là où la pluralité macro-sociale ne gomme pas tout à fait les exigences normatives — entre autres de certains milieux de travail. De là, toutes les réactions sont possibles dans un même environnement, certains vont déroger à la norme pour se particulariser, d'autres se faire marquer pour se «conformer» à un modèle de marginalité, ou encore vont ruser avec la norme de ce modèle et opter pour le marquage éphémère, etc. Certains vont camoufler leurs marques et tirer satisfaction du seul fait de se sentir différents alors que pour d'autres il s'agira de l'exhiber et d'en faire un étendard.

Parmi les études disponibles, les aspects rituels, sacrificiels ou même sacrés sont fort peu explorés pour l'époque contemporaine. On évoque généralement ces fonctions uniquement lorsqu'il est question de sociétés primitives et on se sert de ces exemples de mise en place rituelle du marquage pour affirmer la disparition des fonctions rituelles dans le monde moderne, ou plutôt pour démontrer qu'il s'agit maintenant de l'instauration de contre-rituels. Si on entend le contre-rituel de la même façon que nous parlions précédemment de contre-normes, ne doit-on pas alors les considérer comme de nouveaux rituels et pousser l'étude en ce sens? Il ne semble pas que ce soit le cas, compte tenu du fait que certains indicateurs du rituels — en particulier son incorporation au sein des références de la collectivité, en grande partie absente du marquage contemporain — sont conservés dans la détermination de ce qu'est un rituel. Toutefois, si la forme traditionnelle du rituel est quelque peu bafouée dans l'exercice moderne du tatouage et du perçage, il n'est pas interdit de penser que ces derniers conservent néanmoins des propriétés aptes à leur faire assumer des fonctions rituelles comme celles d'appivoiser les moments charnières de l'existence ou de conférer un sentiment de maîtrise et de stabilité.

*

Cette exploration de la recherche concernant les marquages corporels contemporains nous a permis d'entrevoir la nécessité d'en approfondir certains domaines afin de mieux saisir les enjeux de ce phénomène en recrudescence. En particulier, le rôle identitaire du marquage demande une exploration plus approfondie car il est selon nous un élément nodal du désir de marquage. De même, nous déplorons la quasi-absence de prise en compte des fonctions rituelles du marquage contemporain. L'étude de cet aspect pourrait en effet se révéler fort significative des besoins fondamentaux auxquels répondent les marquages du corps.

Références

- BAUDRILLARD, Jean
1979 *De la séduction*, Paris, Galilée, coll. «Folio/Essais», 247 p.
- BERTHELOT, J-M., M. DRULHE, S. CLÉMENT, J. FORNÉ et G. M'BODJ
1985 «Les sociologies et le corps», *Current Sociology*, 33, 2, (Summer), London, Beverly Hills, New-Delhi, Sage Publications, 207 p.
- BOREL, France
1992 *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*, Paris, Calmann-Lévy, 259 p.
- BOURDIEU, Pierre
1977 «Remarques provisoires sur la perception sociale du corps», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, p. 51-54.
- DOSTIE, Michel
1988 *Les corps investis, éléments pour une compréhension socio-politique du corps*, Montréal, Saint-Martin, 228 p.
- DURKHEIM, Émile
1991 [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, coll. «Le Livre de poche», 758 p.
- FOUCAULT, Michel
1975 *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 318 p.
- LE BRETON, David
1984 «L'effacement ritualisé du corps», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 77, p. 272- 286.

LE BRETON, David

1988 *Corps et société, Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 227 p.

LE BRETON, David

1990 *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, p. 157-181.

LE BRETON, David

1991 «Sociologie du corps: Perspectives», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 90, p. 131-143.

LIPOVETSKI, Gilles

1987 *L'empire de l'éphémère, la mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, coll. «Folio-essais», 340 p.

MAERTENS, Jean-Thierry

1978 *Ritologie 1, Le dessein sur la peau. Essai d'anthropologie des inscriptions tégumentaires*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. «Étranges-étrangers», 202 p.

MAUSS, Marcel

1985 [1950] «Les techniques du corps», dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. «Quadrige», p. 363-386.

MILLOT, Micheline

1992 «Formes polythéistes du croire et culture plurielle», dans *La culture en mouvement, Nouvelles valeurs et organisations*, sous la direction de Daniel Mercure, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 57-75.

NAHOUM-GRAPPE, V.

1988 «Regards croisés sur la différence: l'esthétique du corps», *Société, Revue des sciences humaines et sociales*, no 21 (décembre), p. 22.

RUBIN, A.

1988 *Civilisation Marks, Museum of Cultural History*, Los Angeles, University of California Press.

VIGARELLO, Georges

1978 *Le corps redressé, histoire d'un pouvoir pédagogique,*
Paris, J.-P. Delarge, 399 p.