Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

112-113 | 2008
Anthropologie des usages sociaux et culturels du corps

Des corps qui parlent

Classement temporel, manifestations sensorielles et expression de soi dans le Tafilalt (tribu des Aït Khebbach, Maroc)

Meaningful Bodies: Temporal Classification, Sensory Displays and the Expression of Self in the Tafilalt (Aït Khebbach Tribe, Morocco)

Marie-Luce Gélard

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/jda/666
DOI : 10.4000/jda.666
ISSN : 2114-2203

Éditeur
Association française des anthropologues

Édition imprimée
Date de publication : 1 juin 2008
Pagination : 23-45
ISSN : 1156-0428

Référence électronique
Marie-Luce Gélard, « Des corps qui parlent », *Journal des anthropologues* [En ligne], 112-113 | 2008, mis en ligne le 25 juin 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/jda/666 ; DOI : 10.4000/jda.666

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Journal des anthropologues

Des corps qui parlent

Classement temporel, manifestations sensorielles et expression de soi dans le Tafilalt (tribu des Aït Khebbach, Maroc)

Meaningful Bodies: Temporal Classification, Sensory Displays and the Expression of Self in the Tafilalt (Aït Khebbach Tribe, Morocco)

Marie-Luce Gélard

1 Les Aït Khebbach[1] accordent peu d'attention à l'âge calendaire ou âge chronologique[2]. La classification temporelle, soit les différents âges de la vie, délimite plus ou moins nettement une « classe » ou « catégorie » d'âge dont découlent statuts et fonctions sociales attendus. En ce sens, si chez les Aït Khebbach, les « classes d'âge » n'offrent pas la forme systémique que l'on peut observer en Afrique orientale, il n'en demeure pas moins que l'analyse approfondie des différents âges de la vie modèle une sorte de système de classement temporel précis, où les représentations du corps et de ses transformations signalent une conception catégorielle des âges de la vie.

2 La première partie du texte montre que l'âge calendaire est de peu d'importance et que ce sont les capacités corporelles qui situent les individus dans les différentes étapes de l'existence. Dans un second temps, l'examen attentif des messages corporels entre hommes et femmes permettra d'aborder, par le biais de l'anthropologie sensorielle, l'analyse des manifestations des sens en relation avec la construction des genres. En dehors d'une verbalisation des discours, les corps utilisent les sens, le domaine olfactif étant privilégié, pour manifester leur présence. Ainsi, le corps est à la fois le siège d'une information personnelle, celle de l'âge d'un individu, et le support d'une communication interindividuelle entre hommes et femmes.

3 Cette étude a été effectuée en 2005-2006 au sein du village de sédentarisation de Merzouga. L'analyse du classement temporel et des manifestations sensorielles fait suite aux recherches dans le cadre d'un doctorat d'anthropologie sociale, aujourd'hui publié aux éditions de la Maison des sciences de l'homme (Gélard, 2003b). L'examen des manifestations corporelles comme support aux conceptions catégorielles des âges de la vie a découlé d'une étude plus spécifique où l'analyse des « langages corporels » comme

message spécifique des corps (des corps qui classent aux corps qui parlent) s'est inscrit dans une recherche orientée autour de la « fabrication du genre »[3].

4 Les relations établies depuis 1995 avec les Aït Khebbach m'ont peu à peu permis de reconstruire la logique de ces subtils messages corporels entre homme et femme dans le cadre de pratiques ritualisées (cérémonies festives, religieuses, etc.) mais aussi dans la quotidienneté. Ces messages s'inscrivent dans des codages culturels, des *habitus* que l'anthropologue doit reconstruire, ils ne sont pas l'objet de formalisation explicite de la part des individus.

Le corps des nourrissons : faux-semblant et appartenance au groupe

5 La période de l'enfance se divise selon les étapes du processus de maturation. La première période correspond à la première semaine de vie du nourrisson lorsque ce dernier n'est pas encore prénommé. Du premier au septième jour de la naissance, phase de transition par excellence où le temps paraît suspendu[4], l'enfant n'est pas encore considéré comme un individu à part entière. Cette période est exclusivement prise en charge par les femmes (visites, soins à l'accouchée et au nourrisson, rituels de protection, etc.) et ne donne pas lieu à une annonce explicite de la nouvelle naissance. En effet, si les hommes de l'entourage proche en sont informés, il n'est ni question de félicitations aux parents ni de visites de courtoisie. Seul le jour de l'imposition du nom *tasmiya* marque l'annonce officielle à toute la communauté villageoise. Durant cette première semaine, tout se passe comme si le nourrisson n'existait pas, il va naître à la société lors des cérémonies festives du septième jour. Jusqu'alors on parle peu de l'enfant et lorsqu'on doit y faire référence, il est appelé « celui (celle) d'une telle », aucune référence agnatique n'est évoquée. Au niveau des représentations, le nourrisson de moins de sept jours est surtout considéré comme un être non encore achevé et dont les liens avec l'invisible (monde des esprits bénéfiques et/ou maléfiques : *jnûn*) sont omniprésents[5]. Aussi, différents procédés consistent à établir une similitude entre le nourrisson et sa mère (maquillage, bandeau frontal, henné) afin de maintenir une confusion entre les deux corps. Le nourrisson n'est pas habillé de vêtements mais seulement enveloppé dans divers langes. On utilise parfois une coloquinte ronde que l'on dépose à côté de la tête de l'enfant. Ces techniques sont destinées à tromper l'action malveillante des *jnûn* qui tentent de s'emparer de l'enfant. En le confondant avec la mère, ces derniers échouent dans leur projet de préemption[6].

6 Après la nomination et jusqu'au quarantième jour, de nombreuses précautions continuent d'être usitées afin de protéger l'enfant du monde de l'invisible et de ses dangers. À ce stade de son développement, il est rare qu'il soit fait mention de son prénom. En effet, on le désigne sous le vocable général « petit » (*amzant*, fém. *tamezant*). Il n'existe pas de terme spécifique pour nommer le nourrisson de quelques mois. Les mères évoquent peu l'âge de leurs enfants et ne précisent pas le nombre exact de leurs années.

Des corps qui classent : développement, apprentissage et compétences

7 Ce sont les étapes du développement des enfants et des durées de vie précises qui fournissent les indications auxquelles tous se réfèrent. Ainsi, un nourrisson est âgé de

plus ou moins sept jours, puis de plus ou moins quarante jours. Ces deux périodes de transition sont importantes et sont fréquemment associées aux chances de survie de l'enfant[7]. Différents marqueurs physiques vont signifier les étapes de la prime enfance et parmi eux, la coupe des cheveux. Comme dans de nombreuses sociétés, elle s'accompagne d'actes rituels significatifs. Chez les Aït Khebbach, la première coupe est effectuée par le père, le matin du quarantième jour de l'enfant. Seuls les côtés et la nuque sont rasés. Deux autres coupes sont ensuite réalisées, l'une vers six mois et la seconde à l'âge d'un an. Anciennement, la coupe des six mois apparaissait comme l'un des premiers marqueurs du sexe de l'enfant ; pour les garçons, seule une touffe de cheveux demeurait sur le haut du crâne, pour les filles on laissait une crête partant de la nuque jusqu'au front d'une largeur de deux à trois centimètres. Ces coupes sont encore pratiquées par certaines familles mais le sont de moins en moins. Aujourd'hui, dès l'acquisition de la marche, l'intégralité du crâne de l'enfant est rasée sans distinction de sexe. La coupe des cheveux manifeste concrètement le passage d'un statut à un autre (Aubaile-Sallenave, 1999 : 146). Ainsi, dans la terminologie locale on dit que l'enfant a plus ou moins quarante jours, période transitoire et liminale particulièrement dangereuse, puis qu'il a six mois et enfin qu'il est âgé d'une année. Ces statuts, dépendant de l'âge, sont aussi associés à des fonctions spécifiques, ainsi dès l'âge de quarante jours, le nourrisson est en mesure de se protéger contre l'action des *jnûn*[8], vers six mois il doit pouvoir s'asseoir et enfin à partir d'un an, il marche. L'acquisition de la marche l'éloigne du monde des esprits qui investissent le sous-sol et le rapproche du monde des hommes. La coupe de cheveux est associée aussi à l'acquisition de la parole, comme c'est le cas dans le Haut-Atlas marocain où « la crête ou les tresses ne sont rasées que lorsque l'enfant "parle bien" (issegguem wawal) [...]. D'ailleurs, le rite de la première coupe des cheveux prend fin avec la maîtrise de la parole par l'enfant. Ce rite de passage érige la parole en critère principal du passage d'un statut rituel à un autre » (Rachik, 1990 : 135).

8 Ce sont ensuite les étapes du développement biologique et psychomoteur de l'enfant qui indiquent son âge comme, par exemple, la pousse des premières dents (*dad isinchr iqchnen*, littéralement « celui qui a les dents qui se lèvent »). Lorsque la dent perce la gencive on dit « la dent regarde »[9] (*tigiult dad isugur*). C'est ensuite l'acquisition de la position assise (*dayt rugdum*)[10], du déplacement à quatre pattes (d*ayt ahrurud*) puis de la marche (*dayt ddu*), etc. Contrairement à notre perception occidentale, on ne dit pas qu'un enfant a marché à tel ou tel âge. C'est l'inverse qui se produit, le corps et sa motricité déterminant l'âge ou plutôt la catégorie dans laquelle on situe l'enfant.

9 Le développement de la motricité est particulièrement stimulé, l'enfant devant « durcir » son corps. Pour ce faire, les nourrissons sont très vite déposés sur le sol à plat ventre afin qu'ils forcent sur leurs membres pour commencer à se déplacer. Durant le premier mois, l'emmaillotement du nourrisson est destiné à renforcer son corps (fig. 1).

Fig. 1 – Nourrison

Village de Taquecht, 2004.
Cliché M.-L. Gélard

10 En effet, privé de tout mouvement, le nourrisson est censé tenter de se dégager de ses liens et ainsi favoriser le développement musculaire. Si aucune importance n'est attachée à l'âge exact, l'essentiel demeure dans l'acquisition des compétences physiques. Il arrive fréquemment qu'un enfant ne parvienne pas à se déplacer à quatre pattes et qu'il éprouve des difficultés à mouvoir l'un de ses membres supérieurs. Dans ce cas, on fait appel à une femme d'expérience dont on souligne la proximité avec certains animaux dont les singes (*zaatot*). En effet, seul le contact avec un primate peut « décoller » l'omoplate de l'enfant et lui permettre de se déplacer plus facilement. Au niveau des représentations, le singe apparaît comme un animal singulier. S'il permet ici, par transitivité, de pallier les déficiences physiques de l'enfant, il convient de toujours éviter de prononcer le terme « singe » devant un tout petit. Ces interdictions de vocabulaire sont à mettre en parallèle avec le tabou verbal qui frappe la nomination des *jnûn*. En effet, les nommer reviendrait à les appeler, aussi convient-il d'utiliser une métaphore comme « ceux que le sel nous dissimule » (*ouida agh tsntl tisint*). Ces formules sont communes à l'ensemble du Maghreb. Ainsi, chez les Belbali (Sud-Ouest algérien), on utilise les expressions « frères de Dieu » (*mulana n-atayu*), ou « invisibles » (*isbihina imgwa*), (Champault, *op. cit.* : 399). On procède de manière similaire avec le singe : « enfant de la forêt », « celui de la montagne » (Joleaud, 1931 : 119) dont la nomination est perçue comme un mauvais présage.

11 L'enfant cesse réellement d'être en danger du fait de sa proximité avec les *jnûn*, dès l'acquisition de la marche, stade à partir duquel il commence réellement à devenir humain. Jusqu'alors on dit qu'il entre davantage en contact avec « ses anges » qu'avec les humains. On retrouve cette association chez les Touaregs Kel Ferwan décrits par D.

Casajus : « L'enfant doit, nous le savons, être protégé des kel esuf. Mais on ne se contente pas de dire qu'il est en danger, car on ajoute même qu'il est semblable aux kel esuf » (1987 : 270).

12 Selon l'auteur, trois points évoquent ces perceptions : l'absence de la marche, le caractère « hirsute » de sa coiffure et son absence de langage compréhensible. Pour les Aït Khebbach, les attitudes du nourrisson évoquent cette proximité avec l'invisible : les sourires du nouveau-né sont orientés vers les esprits et non vers les hommes, il suce son pouce parce que « les anges y déposent du miel ». Cette période d'ignorance fortement associée à l'innocence cesse brusquement lorsque l'enfant acquiert la marche. Il quitte le sol (*achal*) lieu de prolifération des esprits chtoniens dont il convient de se protéger. Les adultes évitent toujours de marcher pieds nus, ou de s'asseoir à même le sol[11].

13 L'âge d'un enfant va aussi être révélé par son mode d'alimentation. L'enfant boit ou ne boit plus le lait de sa mère (*agho n-ma)* et, dans la mesure où l'allaitement dure de douze à dix-huit mois, on connaît approximativement l'âge de l'enfant sevré. Le sevrage n'est en général effectué que lorsque l'enfant marche car le lait est perçu comme une protection contre l'action des *jnûn*. Ainsi, sevrage et station debout sont associés et déterminent une dénomination précise de l'enfance. Dès lors l'enfant doit être en mesure de répondre aux sollicitations des adultes dans l'accomplissement de menues tâches telles le transport de petits objets, comme le récipient collectif[12] destiné à la boisson d'eau (*agharaf*), bol en fer (*tatast*), cuillère (*taghnjaut*), etc. Les capacités corporelles sont ainsi pleinement associées à un âge spécifique.

14 La période suivante s'étend jusqu'à la puberté, l'enfant est nommé *arba*, (fém. *tarbat*) signifiant tout à la fois garçon (fille) et fils (fille). Les seules distinctions sont ensuite marquées, d'une part par les tâches que l'enfant est capable d'effectuer, et d'autre part, par l'entrée à l'école, à l'âge de sept ans (selon les indications du livret de famille). Les différentes capacités dans l'exécution des travaux domestiques permettent de situer l'enfant dans une catégorie d'âge plus ou moins flexible. Une distinction très nette est par ailleurs établie entre les sexes puisque les filles sont, dès le plus jeune âge, orientées vers l'apprentissage des tâches domestiques. Les filles imitent et secondent leur mère laquelle exige d'elles différents services quotidiens : transport de l'eau de la source[13], lessive, pétrissage du pain, etc. Quant aux garçons, c'est essentiellement leur capacité de déplacement qui les insère dans une catégorie d'âge. On requiert d'eux qu'ils soient capables d'aller prévenir telle personne ou d'aller chercher une denrée dans les commerces du village. L'âge du garçon est ainsi corrélé à la distance qu'il peut parcourir depuis la maison. On peut ainsi lui demander d'aller dans la palmeraie ou plus loin à la recherche des dromadaires en pâture. Le fait qu'il soit capable de quitter le village seul le situe vers sept ou huit ans. Dès cet âge, il doit être capable de travailler et d'obtenir de petites sommes d'argent en fabriquant des briques d'argile[14] qu'il vend selon les besoins des habitants lors des constructions. Plus tard, en général vers douze ans[15], il peut vendre des fossiles aux touristes le long de l'erg Chebbi à une dizaine de kilomètres du village.

15 D'une manière générale, les catégories d'âge de l'enfance, entendue jusqu'à l'adolescence et même l'âge du mariage, sont déterminées par l'acquisition de compétences particulières induites par le développement de l'individu (détachement de la mère, force physique, maturation psychique, etc.). En d'autres termes, si on ne donne pas l'âge exact d'un enfant, on le désigne en fonction des activités qu'il est en mesure d'exercer. Ainsi, comme précédemment évoqué, on désigne l'enfant à l'aide des expressions suivantes : « celui qui s'assoit », « celui qui marche » et plus tard, « celui qui ramène les bêtes »

(dromadaires ou chèvres menés en pâture), « celle qui va à la source », « celle qui pétrit le pain », etc. Ces divisions catégorielles ne font pas nécessairement référence à un système précis et rigoureux, mais paraissent intimement liées aux compétences (capacités variables en fonction des individus) induisant l'accès à des statuts.

16 La période de la puberté est l'objet d'une dénomination particulière. Pour le garçon, on emploie le terme *atghryll*, signifiant littéralement « homme en devenir » et un peu plus tard *lblgh*, homme parvenu à l'âge adulte ; le terme sert aussi à désigner le sperme. Pour une fille, on utilise le terme *amdgul*, ce dernier faisant référence à la virginité[16] et par conséquent au célibat. Le mariage est indispensable à la pleine réalisation de soi. En effet, dans une société où les valeurs natalistes sont conséquentes, le statut de mère est valorisé. L'âge approximatif du mariage des filles se situe entre 15 et 22 ans[17], lorsqu'une fille dépasse l'âge de 25 ans, l'entourage la plaint, regrettant qu'elle n'ait pas eu « sa chance ».

17 Pour les hommes, il n'existe pas d'âge précis pour le mariage, ce sont les critères de l'économie domestique qui vont le déterminer. Ainsi, le mariage des fils est le plus souvent décrété par les mères en fonction des besoins de la maisonnée et des configurations des fratries. Une fois l'aîné marié et après plusieurs années de vie commune dans la maison familiale, il est attendu que celui-ci « fasse sa propre maison »[18].

18 Il n'existe pas de rituels ou de cérémonies précises marquant le passage de la puberté à l'âge adulte, ces modifications sont multiples et se déroulent différemment selon les individus (prise en charge de l'irrigation des jardins, accompagnement du père au marché ou dans l'un de ses déplacements, accomplissement du jeûne à l'occasion du ramadan, prières, etc.).

19 Le mariage est indispensable, le célibat tant masculin que féminin est considéré comme une véritable pathologie. Le statut d'homme marié et de femme mariée est en conséquence valorisé, c'est lui qui octroie un certain nombre de privilèges. Ainsi, par exemple, un homme devenu marié peut pratiquer l'ensemble des rituels sacrificiels, il peut donner son avis lors des assemblées villageoises (partage des terres, réunion à propos de l'entretien de la palmeraie, etc.), ou encore, avoir le privilège d'être choisi pour devenir isnaïn. Ces personnages singuliers contrôlent et canalisent le rite de passage du mariage. Durant l'ensemble des festivités, la cohésion du groupe est, au moins partiellement, assurée par leur présence et leurs médiations diverses. Quant aux femmes devenues mariées, elles ont désormais la possibilité d'utiliser graduellement leur autorité sur d'autres (jeunes filles non mariées, belles-sœurs, nièces, etc.), tout en demeurant dépendantes des femmes plus âgées qu'elles (belles-mères)[19]. Au niveau terminologique, on emploie les termes « homme » (*aryaz* et *atghras*) et « femme » (*tamttut*) uniquement à propos d'individus mariés et ayant déjà un ou plusieurs enfants.

20 Au niveau du système d'appellation individuelle de ces adultes, on situe les individus en fonction de leur appartenance familiale, puis fractionnelle (tribu). En raison du panel restreint de prénoms, on nomme l'individu en ajoutant à son prénom le prénom de son père, par exemple M'barch n-Youcf (M'barek de Youssef). Pour être plus précis, on ajoute alors la référence tribale soit M'barch n-youcf nu-Aït Amar. Le nom patronymique, imposé à l'époque de la colonisation, n'est jamais usité, il n'est utilisé que sur les papiers d'identité et ne sert de référence qu'à l'extérieur de la communauté villageoise (déplacements dans les villes voisines). Aujourd'hui, les femmes les plus âgées possèdent comme patronyme le simple prénom de leur père.

21 Cette catégorie d'âge que l'on pourrait qualifier « d'âge adulte » est définie par l'utilisation du terme « les grands » (*khhatern*), lequel est employé comme explicitement référé aux modifications physiologiques relatives à l'âge. En d'autres termes l'appellation figure concrètement les marques du temps, l'adulte est en passe de devenir « vieux ». On retrouve le même terme à propos des enfants (*ichighen*). Lorsque des femmes se saluent, elles évoquent leurs enfants respectifs en demandant si ces derniers « grandissent » ou « deviennent grands (adultes) » (*i-khategh)*. Ces modifications physiologiques sont importantes et une attention constante y est portée à propos notamment des nourrissons. Ainsi, ces derniers doivent montrer des signes évidents de croissance, seul gage de leur survie[20].

22 À propos des adultes, soit des individus âgés de 15 à 45-50 ans, on relève des distinctions plus précises en fonction des âges. Ce qu'on peut nommer les « classes générationnelles » sont très différentes des définitions qu'en donnent habituellement les démographes. Chez les Aït Khebbach, trois ou quatre années seulement peuvent constituer des distinctions significatives. C'est le cas au niveau du positionnement au sein de la fratrie, positionnement qui au niveau de l'ensemble des villageois crée un tissu complexe de relations amicales ou de respect, corollaire de l'évitement. Loin de se référer à l'âge biologique, les hommes se basent le plus souvent sur leur scolarisation. Les individus appartenant à la même « promotion », à savoir ceux ayant fréquenté le même niveau scolaire, sont considérés comme appartenant à la même génération. Si plusieurs années (parfois deux seulement) les séparent, un rapport d'aîné/cadet s'institue immédiatement. Or, ces distinctions sont purement statutaires puisque dans certains cas, les états civils peuvent être parfaitement concordants. Si le mariage, et partant la descendance, marquent l'acquisition d'un statut social pleinement valorisé et délimitent une catégorie d'âge définie comme l'accomplissement tant masculin que féminin, d'autres statuts vont peu à peu être occupés par chacun en fonction de sa maturation. Comme dans de nombreuses sociétés, à Merzouga, l'âge est associé à la vénérabilité. Aussi, l'ancienneté se réfère toujours au pouvoir et aux vertus de la sagesse. C'est le terme *amghar* (fém. *tamghart*), littéralement l'ancien, qui traduit le mieux ce privilège de l'âge. On ne peut convertir en âge cette appellation dans la mesure où elle correspond à une dénomination statutaire répondant à une étape de la vie ainsi qu'aux fonctions sociales et politiques qui, mécaniquement, en découlent. Le terme *amghar* se réfère à l'homme grand, par l'âge ou le pouvoir (Gast, 1975 ; Pellat, 1960 : 446). Très généralement, *amghar* possède le sens de chef (amghar n taqbilt, chef de tribu ; *amghar n-tamazirt*, chef du pays ; *amghar n-asseguas*, chef de l'année, etc.), il est aussi utilisé comme terme de parenté. S'il désigne tous les ascendants, il est plus particulièrement employé, chez les Aït Khebbach, pour signifier le père (la mère) et le beau-père (la belle-mère).

23 Si dans nos sociétés la vieillesse est un objet d'évitement, dans d'autres cultures elle manifeste au contraire l'accession à des privilèges familiaux et sociaux (Rabain-Jamin, 2003 : 49). Ainsi, c'est à nouveau la prépondérance de la descendance qui va déterminer l'échelle des privilèges. En effet, le statut de grands-parents est proportionnel au nombre de petits-enfants. Le statut d'*amghar* n'est cependant pas systématique. Certains hommes et/ou femmes le deviendront alors que d'autres seront tout simplement « vieux » (*iusir*)[21]. Dans ce cas, l'appellation est directement référée à l'apparence physique, aucun prestige particulier ne s'y rapporte. La vieillesse (*tausert*) fait ici purement référence aux modifications physiologiques du corps. En opposition au durcissement nécessaire du corps du nourrisson (souvent associé à la fermeture de la fontanelle), la vieillesse est

perçue comme un ramollissement du corps et de l'esprit. À propos de l'un des hommes les plus vieux du village dont il n'est pas possible de donner un âge précis, on rapporte qu'il était tellement âgé, qu'une troisième série de dents se sont mises à pousser. Cependant compte tenu de son âge, elles poussèrent toutes molles ! (*tigiwal lghoghint*).

24 Le classement temporel des individus et les dénominations qui en découlent permettent d'approcher quelques-uns des traits de l'organisation sociale des Aït Khebbach. Les représentations du corps et de ses transformations physiques situent les individus dans des catégories référées à l'âge. Non pas l'âge calendaire mais une forme de temporalité liée à la compétence et à l'aptitude associées à l'apparence physiologique déterminant le positionnement social des individus de telle sorte que les écarts d'âge chronologique ne sont pas ou peu significatifs. L'essentiel demeure celui de la possibilité offerte à l'individu d'appartenir au groupe en fonction de ses capacités propres. En d'autres termes, les éléments qui permettent une catégorisation calendaire des individus, les faisant appartenir à des groupes de pairs, s'appliquent à des déterminations à la fois psychiques et corporelles, où le corps devient le support même de cette appartenance. Or, le corps ne se limite pas à l'expression de ces « classes d'âge », il est aussi un instrument de communication entre individus par diverses manifestations sensorielles, elles-mêmes intimement liées à la présentation de soi.

25 Longtemps délaissées par l'anthropologie française, les études sensorielles se sont surtout orientées autour de recherches historiques (Febvre, 1953). Lorsque naît le projet d'une anthropologie historique des sens (Corbin, 1986, 1990), l'étude des hiérarchies sensorielles comme outil d'analyse des sociétés va souligner l'importance même de l'anthropologie à l'examen de ces systèmes d'appréciation. Mon propos sur les manifestations sensorielles des identités sexuées se situe dans cette perspective.

La rencontre des genres : manifestations sensorielles et expression de soi

26 Si le corps est le marqueur de l'appartenance générationnelle, il est aussi un support d'expression, un moyen d'information entre les individus. Chez les Aït Khebbach, la séparation des univers masculin et féminin[22] à l'occasion des rituels festifs mais aussi dans la vie quotidienne engendre mécaniquement des temps et des espaces de rencontre entre les sexes. Ces moments particuliers nous renseignent sur la nature des relations entre les genres et sur la mise en scène des corps, qui, le plus souvent, se substitue à l'expression orale. Dès lors, le corps par différents traitements (posture, parure, parfum, etc.) témoigne d'un langage spécifique. Cette communication corporelle est surtout l'apanage des femmes comme on le verra avec l'utilisation du parfum et de son subtil langage.

27 La rencontre entre homme et femme génère le plus souvent des stratégies d'évitements, dans les habitations et à l'extérieur (rues du village, palmeraies, champs, etc.). C'est alors par une sorte d'instrumentalisation du corps qu'il est permis, soit d'éviter une rencontre inopportune, soit d'exprimer de manière subtile un message spécifique pour signaler à l'autre sa présence. Ces indices corporels sont puisés dans des registres variés, visuel mais aussi et surtout auditif et olfactif. La hiérarchie des sens où l'ordre du visuel est clairement ordonné, institué en quelque sorte par les conventions sociales, laisse une

large place, dans cette société villageoise, aux domaines auditif et olfactif, plus discrets et plus subtils, où le langage du corps se décode autrement.

28 C'est le cas lorsqu'un homme pénètre dans une maison. Généralement, il manifeste bruyamment sa présence et interpelle alors les individus présents en les nommant *aït taddert* littéralement « ceux de la maison ». Mais, au préalable, l'homme peut être renseigné de la présence éventuelle de femmes dans la cour intérieure par les sons émis. Ainsi, certaines activités féminines sont aisément repérables ce qui conduit systématiquement l'homme à repartir ou à attendre dehors que l'on vienne à lui. Ces activités sont nombreuses et parmi elles, la plus courante est le concassage des noyaux de dattes. En effet, cette activité exclusivement féminine est fréquemment réalisée en présence d'autres femmes, lorsque les activités quotidiennes sont achevées. C'est un moment de détente et de convivialité entre femmes. Le concassage se réalise à l'aide d'un pilon de pierre[23] et d'une large pierre plate, les éclats des noyaux étant réunis par un cercle de chiffons (fig. 2). Les noyaux sont brisés un à un, ce qui nécessite des temps de concassage parfois très longs. Ils sont ensuite mélangés à la nourriture du petit bétail[24], car leur qualité nutritive pallie le manque d'herbe fourragère durant la saison chaude. Le son émis par le concassage est très particulier, il résonne à l'intérieur des cours et s'entend donc de l'extérieur.

Fig. 2 - Broyeur de pierre cylindrique (asdus en berbère).

Village de Merzouga, 2006.
Cliché M.-L. Gélard.

29 Dans le cadre de la maison elle-même, lors de la présence d'hommes étrangers à la famille, les femmes utilisent volontairement l'expression auditive pour signaler leur présence. Ainsi, le voile de tête féminin, pourvu de petites pastilles d'aluminium, permet de produire un son très particulier évoquant une présence féminine[25]. C'est aussi le rôle des bijoux, notamment des bracelets que les femmes agitent. Ces manifestations de soi par le subtil registre auditif, témoignent de l'extrême délicatesse avec laquelle les femmes révèlent leur présence. D'une manière générale, le calme, la retenue et la discrétion sont des qualités reconnues, les femmes se déplacent toujours calmement, évitant les gestes

brusques et n'élevant jamais la voix. Les cris et l'agitation corporelle sont considérés comme une absence de maîtrise de soi.

30 Le registre auditif, domaine sensoriel appelé comme moyen d'information, de communication et de connaissance n'est pas exclusif, l'olfactif est aussi mobilisé. On sait le peu d'intérêt porté par l'anthropologie à la dimension olfactive[26] de la communication humaine (Howes, 1986 : 29). Or, en milieu saharien la mobilisation de l'olfaction est omniprésente. L'univers culturel des Aït Khebbach serait odoriphile, l'opposant aux cultures odoriphobes, celles qui dévalorisent l'odorat en domestiquant les odeurs, pour reprendre la classification dualiste de D. Howes (*ibid*.).

Olfaction et univers féminin

31 Le parfum est surtout utilisé lors des rituels festifs de la naissance et du mariage. Comme dans nombre de sociétés, les senteurs parfumées sont associées au bien-être et à la pureté. Les enfants non encore sevrés portent autour du cou un petit sachet odoriférant (fig. 1), contenant divers produits (clou de girofle, musc, végétaux, etc.) destinés à les parfumer[27] tout en participant à l'éloignement des mauvais esprits, ceux-ci détestant les bonnes odeurs. D'autres parfums, tel celui par fumigation, le plus apprécié et le plus recherché par les femmes, sont aussi utilisés. Le pouvoir purificateur du parfum « au travers de la fumée » est conséquent, il est utilisé dans la plupart des prescriptions de la médecine traditionnelle[28]. C'est une véritable inscription corporelle de l'odeur, le parfum pénètre les corps...

32 Le parfum par fumigation – il s'agit d'un encens constitué de matières végétales (bois parfumé, gomme arabique, eau de rose) et animale (civette[29], musc[30], ambre gris[31]) – est spécifiquement féminin et il est rare que les hommes l'utilisent. Ce parfum est fabriqué par les femmes, qui selon leurs goûts mélangent différents ingrédients en proportion variable, changeant ainsi la nature des senteurs. Les herbes aromatiques sont récoltées lors des déplacements en vue de la collecte du bois[32], le musc, le benjoin et l'ambre sont achetés dans l'agglomération de Rissani. Pour se parfumer les femmes font brûler l'encens sur les braises d'un foyer (*qanun*) qu'elles enjambent en relevant leurs jupes. La fumée parfumée pénètre alors les vêtements et le corps tout entier. Cette technique est particulièrement efficace et durable. Lors d'une naissance, toutes les femmes qui rendent visite à l'accouchée sont ainsi parfumées, ce qui permet à l'entourage et aux hommes en particulier d'être informés d'une nouvelle naissance. L'olfaction est ici pleinement informative et l'utilisation des senteurs du parfum/encens féminin est systématiquement associée à la fois au monde des femmes et aux rituels festifs. Ce parfum très spécifique sert parfois même par simple métonymie à désigner l'univers féminin, les hommes l'évoquent souvent, c'est « l'odeur des femmes » par excellence. Ainsi, lorsqu'un homme croise des femmes dans les rues du village, il reconnaît aux senteurs qu'elles dégagent qu'une fête ou un mariage a lieu à proximité. On pourrait penser que l'information serait tout aussi évidente en observant les tenues, or, à l'extérieur, les femmes portent toujours le voile de tête (sorte de châle très couvrant) qui dissimule leurs vêtements de fête.

33 Le parfum/encens possède donc une signification sensorielle renvoyant à l'univers féminin et qui dépend pleinement du contexte culturel. Si A. Gell (2006 : 26) souligne qu'en Occident le parfum n'a pas la capacité à exercer une fonction de communication sociale au sens strict, à Merzouga l'utilisation du parfum par fumigation contribue

pleinement de cette communication sensorielle. L'odeur particulière de ce parfum participe aussi d'un univers culturel doublement prégnant dans la mesure où il rappelle aux hommes à la fois le monde féminin et les rapports de séduction, mais aussi l'enfance et la mémoire olfactive qui y est associée. En effet, les mères de famille enferment dans leur coffre de mariée (*sinduq*) leur mélange parfumé. Leurs vêtements et objets (bijoux, ceinture, etc.) sont imprégnés de cette odeur. Il est aussi habituel chez les femmes mariées de coudre sous leur robe des petites poches au niveau des épaules dans lesquelles est déposée une poudre parfumée (*uschrid*, mélange de plantes odoriférantes). Les manifestations sensorielles du corps parfumé sont essentiellement féminines, les hommes et les enfants se parfument peu hormis dans un cadre festif.

34 Les hommes sont très sensibles à ces parfums qui entrent dans la codification des relations entre les genres. En effet, l'utilisation du parfum est strictement réservée aux épouses et aux mariées le jour de leur mariage[33]. Les cocardes cousues sous les vêtements tout comme les colliers odoriférants (*ssxab*)[34] participent des relations de séduction, aussi leur signification symbolique associée à la sexualité en fait-elle des objets réservés à l'usage des femmes mariées.

35 En conclusion, le corps support de communication situe les individus dans des catégories d'âge dépendantes des transformations physiques et des représentations qui y sont associées. Ainsi, les compétences corporelles et psychiques caractérisent les appartenances aux différents âges de la vie. La lecture des corps permet de mieux saisir leurs inscriptions dans les hiérarchies statutaires (enfance, adolescence, âge marital, vieillesse, etc.). Mais le discours des corps ne se limite pas à des catégorisations, il est aussi un objet, un moyen privilégié à l'expression de soi dans la relation entre les genres. Les attitudes et manifestations corporelles se substituent à l'expression verbale utilisant les domaines auditifs et olfactifs comme subtile information de soi à l'autre.

BIBLIOGRAPHIE

AUBAILE-SALLENAVE F., 1999. « Les rituels de la naissance dans le monde musulman », *in*BONTE P., BRISEBARRE A. & GOKALP A. (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS : 125-160.

BELMONT N., 1971. *Les signes de la naissance*. Paris, Plon.

BELMONT N., 1973. « Levana, ou comment élever les enfants », *Annales ESC*: 77-89.

BELMONT N., 1989. « Propositions pour une anthropologie de la naissance », *Topique - Revue freudienne*, 43 : 7-17.

CASAJUS D., 1987. *La tente dans la solitude : la société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Paris, MSH.

CHAMPAULT D., 1969. *Une oasis du Sahara nord-occidental, Tabelbala*. Paris, CNRS.

CORBIN A., 1986. *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire* social *XVIII^e^-XIX^e^ siècles*. Paris, Flammarion.

CORBIN A., 1990. « Histoire et anthropologie sensorielle », *Anthropologie et Sociétés*, 14 : 13-24.

DAWOD H. (dir.), 2004. *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*. Paris, Armand Colin.

FEBVRE L., 1953. *Combats pour l'histoire*. Paris, Armand Colin.

GAST M., 1965. « "Les pilons" sahariens. Étude technologique », *Libyca,* XII : 311-324.

GAST M., 1975. « Amghar », *Encyclopédie Berbère*, cahier n° 15, édition provisoire.

GÉLARD M.-L., 2003a. « Les représentations de la parenté. Prohibitions matrimoniales et substance lactée chez les Aït Khebbach (Maroc) », *Annales Fyssen*, 18 : 129-137.

GÉLARD M.-L., 2003b. *Le pilier de la tente. Rituels et représentations de l'honneur chez les Aït Khebbach*. Paris, MSH.

GÉLARD M.-L., 2004a. « Protection par le sang et accord par le lait. Pacte d'alliance et de colactation dans la tribu des Aït Khebbach (Sud-Est marocain) », *Études Rurales*, 170-171 : 9-28.

GÉLARD M.-L., 2004b. « Agnatic Ideology and Uterine Values in a Berber-Speaking Tribe (South-East Morocco) », *Anthropos*, 99(2): 565-572.

GÉLARD M.-L., 2005. « La fourmi voleuse de lait. Transferts et représentations de la substance lactée dans le Tafilalt (Sud-Est marocain) », *L'Homme*, 173 : 97-118.

GÉLARD M.-L., 2006. « Les colliers odoriférants (*ssxab*) aujourd'hui en Afrique du nord », *Catalogue du musée de Grasse*.

GÉLARD M.-L., 2007. « Expressions corporelles et langage du corps. Mise en scène de soi et discours à l'autre dans le Sud marocain », *Anthropologie et Sociétés* : 201-213.

GELL A., 2006. « Parfum, symbolisme et enchantement », *Terrain*, 47 : 19-34.

HOWES D., 1986. « Le sens sans parole : vers une anthropologie de l'odorat », *Anthropologie et Sociétés*, 10 : 29-45.

JOLEAUD L., 1931. « Le rôle des singes dans les traditions populaires nord-africaines », *Journal de la société des africanistes*, t. 1, fasc. 1 : 117-150.

LACOSTE-DUJARDIN C., 1990. *Des mères contres des femmes*. Alger, Bouchène.

LALLEMAND S., 1989. « Naissances en Afrique », *Topique – Revue freudienne*, 43 :19-31.

LEFÉBURE C., 1987. « Ayt Khebbach, impasse Sud-Est. L'involution d'une tribu marocaine exclue du Sahara », *ROMM*, 41-42 : 137-157.

LEGEY, D., 1926. *Essai de folklore marocain*. Paris, Geuthner.

LOUX F., 1978. *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*. Paris, Flammarion.

PELLAT Ch., 1960. « Amghar », *Encyclopédie de l'Islam*, t. 1 : 446.

RABAIN-JAMIN J., 2003. « Enfance, âge et développement chez les Wolof du Sénégal », *L'Homme*, 167-168 : 49-66.

RACHIK H., 1990. *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*. Casablanca, Afrique Orient.

TILLION G., 1966. *Le harem et les cousins*. Paris, Seuil.

YACINE-TITOUH T., 1993. *Les voleurs de feu. Éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*. Paris, La Découverte/Awal.

NOTES

1. Tribu berbère appartenant à la puissante confédération des Aït Atta. Aujourd'hui en majorité sédentarisés, les Aït Khebbach occupent le Tafilalt (extrême sud-est marocain, région de Merzouga).

2. Les individus aujourd'hui trentenaires disposent d'une date de naissance très approximative, les frères et sœurs nés à deux ou trois ans d'intervalle, étaient souvent déclarés la même année en raison des distances séparant le village des bureaux de l'état civil situés, jusqu'au début 2003, à 25 kilomètres de piste au sud de Merzouga. Si aujourd'hui, la déclaration sur les registres de l'état civil dans les quinze jours suivant la naissance se généralise, l'âge chronologique des individus demeure de faible intérêt.

3. Enquête-collecte du programme muséographique « Masculin/féminin » du musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, sous la responsabilité de D. Chevallier.

4. Cf. Gélard (2003a : 131-139).

5. Cette croyance est extrêmement répandue dans de nombreuses sociétés (Legey, 1926 ; Champault, 1969 ; Belmont, 1971, 1973 ; Loux, 1978 ; Lallemand, 1989).

6. Les esprits ont la capacité de s'emparer de l'enfant en l'échangeant contre l'un des leurs. C'est le motif du *changeling* (enfant changé) décrit par N. Belmont (1989) à propos de l'Europe.

7. La mortalité infantile demeure élevée, le tétanos postnatal est l'une des premières causes de cette mortalité.

8. Notamment en protégeant le lait maternel d'une migration. À ce sujet, voir M.-L. Gélard (2005).

9. Si l'enfant souffre, la mère le berce et lui entonne un refrain pour le calmer : « Tes dents poussent ! C'est pour te permettre de manger des noix... Tes dents poussent pour que tu te régales d'amandes ! ». Les noix et les amandes sont des aliments de choix et constituent des friandises pour les enfants.

10. Littéralement celui qui s'assoit.

11. En l'absence d'objet sur lequel s'asseoir, on retire l'une de ses sandales (*idichan*). S'il est toléré de laisser marcher pied nu un enfant, dont la proximité avec les puissances chtoniennes est avérée bien que temporaire, ceci est impensable pour un adulte.

12. Pendant les repas, seuls les enfants encore au sein ne sont pas autorisés à boire dans le récipient collectif. La crainte qu'une infime portion du lait maternel ingurgité soit recrachée dans le récipient puis, ingérée par un adulte est très forte. En effet, une parenté de lait commune entre l'enfant et l'adulte concerné serait immédiate. Or, compte tenu de ses conséquences en matière notamment de prohibitions matrimoniales, une attention particulière est toujours portée aux faits et gestes des enfants encore au sein. Pour plus de détails sur les implications de la parenté de lait et la colactation collective voir M.-L. Gélard (2003, 2004a, 2004b, 2005).

13. L'eau courante installée depuis le printemps 2003 à Merzouga est considérée pour beaucoup comme impropre à la consommation. Aussi, le transport d'une partie de l'eau demeure indispensable.

14. Les briques en terre crue sont confectionnées sur le lieu même d'extraction de l'argile. La terre est mouillée et malaxée avant d'être placée dans un petit coffrage de bois servant de moule. Deux briques sont fabriquées simultanément, elles sont ensuite séchées au soleil et retournées deux à trois fois. Elles sont vendues 20 centimes pièce (2 centimes d'euro).

15. La plupart des enfants à Merzouga sont scolarisés de sept à douze ans (cycle fondamental). Tous ne sont pas ensuite envoyés au collège (à Rissani ou à Erfoud) car il faut payer l'internat en raison de la distance qui sépare le village de ces deux agglomérations (35 et 50 kilomètres du village).

16. De nombreuses sociétés signalent cette distinction. Ainsi, dans l'archipel polynésien de Samoa la vierge est appelée : *teine* ou *tamatai* et la femme : *fafine*.

17. En octobre 2003, le roi Mohammed VI a annoncé un nouveau code de la famille réglementant notamment l'âge légal du mariage des femmes désormais porté à 18 ans. Cette réforme est apparue bien étrange aux yeux des Aït Khebbach !

18. La mère, femme âgée exige souvent de ses fils qu'ils se marient afin d'obtenir des belles-filles. Ce sont elles qui travaillent et réalisent l'ensemble des tâches domestiques. Il serait impensable que la mère s'en acquitte seule.

19. À propos de ces dernières, la littérature ethnologique s'est longuement penchée sur ce couple « explosif », voir notamment G. Tillion (1966), C. Lacoste-Dujardin (1990), T. Yacine-Titouh (1993).

20. Un nourrisson qui ne grandit pas est voué à une mort certaine, comme précédemment évoqué, cela signifie que l'enfant a été « dérobé » par les *jnûn* qui ont déposé l'un des leurs à la place.

21. C'est la distinction entre « il est vieux » et « c'est un vieux » qui rend compte de la différence significative des termes *amghar* et *iusir*.

22. Il convient bien sûr de nuancer la réalité de cette dichotomie. En effet, l'expression « hommes et femmes ensemble mais toujours séparés » résume bien la nature des relations homme/femme au sein de l'univers villageois.

23. Pour plus de détails voir l'étude technique de M. Gast (1965).

24. Anciennement, on rapporte que les hommes s'en nourrissaient durant les périodes de disettes graves.

25. J'ai illustré cette parfaite économie langagière relayée par le langage du corps (M.-L. Gélard, 2007).

26. Voir le dernier numéro de la revue *Terrain* (n° 47, 2006) entièrement consacré aux odeurs.

27. Éviter aussi l'expression des odeurs corporelles comme l'urine où les excréments qui sont considérées comme mauvaises et désagréables, et dont il convient de se débarrasser. La sueur n'est pas une humeur corporelle dépréciée. Dans le cadre de ce texte, je n'aborde pas l'ensemble de l'univers olfactif en limitant mon propos à celui du corps humain. En effet, la qualification des odeurs nécessiterait une étude spécifique.

28. Les maux de tête sont soignés par fumigation en brûlant un morceau de corne d'ovin. Cette odeur forte et acre demeure sur l'individu durant quelques heures. Ces principes d'aromathérapie sont courants chez les Aït Khebbach.

29. Substance odoriférante que secrète la civette (petit mammifère de la famille des viverridés).

30. Matière parfumée issue des glandes du chevrotin mâle.

31. Sécrétion du cachalot.

32. Le bois de chauffage des fours à pain collectifs provient essentiellement des tamaris qui poussent aux confins de la formation dunaire de l'erg Chebbi. Seules les femmes ont en charge ce ramassage, lequel nécessite parfois de parcourir des distances conséquentes.

33. Le matin après la nuit de noces, juste avant le sacrifice sanglant qui marque l'entrée de la mariée dans la famille de l'époux, elle jette une poignée de poudre parfumée lors d'une danse spécifique face aux *isnains*. Ce rituel marque l'intronisation de l'épouse, désormais intégrée au monde des femmes.

34. Pour plus de détail voir M.-L. Gélard (2006).

RÉSUMÉS

À Merzouga, village saharien du Tafilalt dans le Sud-Est marocain, le corps sert de marqueur aux conceptions catégorielles des âges de la vie. Ces divisions ne font pas référence à un système précis, mais apparaissent intimement liées aux compétences des individus induisant l'accès à des statuts. Les capacités physiques déterminent ainsi le positionnement social de telle sorte que les écarts d'âge chronologique ne sont pas ou peu significatifs. L'essentiel demeure celui de la possibilité offerte à l'individu d'appartenir au groupe en fonction de ses capacités (corporelles) propres. Le corps informe aussi les faits lors de la rencontre entre les sexes qui engendre des comportements spécifiques mettant en scène la nature même des relations. Le corps utilise les registres auditifs et olfactifs comme outils privilégiés à l'expression, la manifestation de soi à l'autre.

In Merzouga, a Saharan village in the Tafilalt located in south-east Morocco, the body serves as a marker of age-class conceptions. These divisions do not refer to a precise system, but appear intimately linked to personal abilities allowing access to social statuses. Physical capacities thus determine social position in such a way that differences in chronological age are not significant. What is essential is the possibility offered to an individual of belonging to a group according to their own (bodily) capacities. The body also informs the facts during meetings between the sexes which engender specific forms of behaviour that perform the very nature of these relations. The body uses the auditory and olfactory domains as privileged tools of expression, the display of self to the other. The body also reveals facts when a cross gender meeting takes place, leading to specific behaviours that highlight the very nature of the relationships. The body resorts to two senses – the hearing and the olfactive sense – as tools to express oneself, a way of expressing oneself.

INDEX

Mots-clés : âges, Aït Khebbach, Berbères, corps, manifestation sensorielle
Keywords : ages, Aït Khebbach, Berbers, body, sensory displays

AUTEUR

MARIE-LUCE GÉLARD

UMR LMS (Langues-Musiques-Sociétés) - Université Paris 5 René Descartes