

Expressions corporelles et langage du corps. Mise en scène de soi et discours à l'autre dans le Sud marocain

Marie-Luce Gélard, *Anthropologie et Sociétés* vol (31-1) : 201-213

« Ensemble mais toujours séparés »

À Merzouga, village de sédentarisation de la tribu des Aït Khebbach¹, la formule résume bien la nature des relations entre les hommes et les femmes lorsqu'ils sont en contact. Cette présence disjointe est systématique à l'occasion de la quasi-totalité des rituels festifs (nomination des nourrissons, circoncision, mariage, fêtes religieuses et agraires), et fréquente dans la quotidienneté de la vie du groupe. Si hommes et femmes se croisent fréquemment, dans la palmeraie, sur la piste de la source, dans les rues du village, à l'intérieur des maisons, leur rencontre fortuite donne rarement lieu à une discussion, juste de simples et rapides salutations, parfois seulement un silence poli. Dans les circonstances où le contact entre hommes et femmes s'avère nécessaire, c'est le cas dans les lieux d'habitation mais aussi dans les jardins², espace de mixité par excellence (l'irrigation étant dévolue aux hommes, le ramassage des produits de l'agriculture vivrière aux femmes), il est intéressant de décrire l'extrême délicatesse avec laquelle les corps expriment un message qui permet de manifester sa présence à l'autre.

Cet article entend détailler ces expressions et ces comportements manifestés par les corps, où ces derniers précèdent voire se substituent à l'intentionnalité d'un discours. En d'autres termes, nous voulons montrer comment l'observation des corps permet de mieux comprendre la nature de la relation entre les genres, lorsque les individus sont en contact dans la quotidienneté, mais aussi dans le cadre de pratiques ritualisées.

Cette recherche a été effectuée en 2006 au sein du village de sédentarisation de Merzouga, dans le cadre d'une enquête collective sur la fabrication du genre, section du programme muséographique « masculin/féminin »³. Il s'agissait notamment de mieux comprendre comment l'expression corporelle pouvait être signifiante hors du contexte habituel de son analyse (danses, mise en scène théâtrale, etc.), dans une société où l'expression verbale entre hommes et femmes, à l'extérieur de la sphère familiale, est peu fréquente.

L'analyse des codifications corporelles et sensorielles à Merzouga a découlé des travaux de recherche entrepris sur place depuis 1995 dans le cadre d'un doctorat

¹ Les Aït Khebbach vivent dans la région présaharienne du Tafilalt (Sud-Est marocain), ils appartiennent à la confédération des Aït Atta. Groupe nomade berbère autrefois acteurs des parcours transsahariens, ils sont aujourd'hui majoritairement sédentarisés dans les oasis de la région.

² Le terme « jardin » (*igiren* en berbère) se réfère aux différentes palmeraies. Il en existe plusieurs dont la plus importante, a été créée en même temps que l'édification du village. En effet, la fondation de Merzouga et par voie de conséquence la sédentarisation des premiers membres de la tribu, a débuté par la construction de l'imposant conduit de canalisations souterraines (*foggaras*) drainant l'eau d'une nappe phréatique située au Nord-Est du village au cœur de la formation dunaire de l'erg Chebbi. Contrairement à la plupart des villages sahariens (*ksour*), celui de Merzouga ne doit pas son édification à un quelconque substrat religieux (tombeau d'un saint par exemple).

³ Exposition présentée lors de l'ouverture du Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée à Marseille en 2009, sous la responsabilité de D. Chevallier.

d'anthropologie sociale et d'ethnologie⁴ et à la suite de deux années post-doctorales⁵. Ainsi, les relations nouées avec les Aït Khebbach depuis une dizaine d'années et la maîtrise de la langue berbère m'ont permis de mettre à jour ces codifications subtiles et ce langage des corps qui échappent le plus souvent à l'observation directe. En effet, ces messages corporels sont induits par des codages culturels et des « habitus » que l'anthropologue doit reconstruire tant ils apparaissent de manière diffuse au sein de la vie quotidienne. Il s'agit donc par le biais de l'anthropologie sensorielle de mettre à jour des manifestations culturelles spécifiques qui nous renseignent implicitement sur la construction des identités de genre.

Les études sensorielles se sont surtout orientées autour de recherches historiques (histoire des mentalités : L. Febvre, 1953) tandis que l'anthropologie s'orientait vers les « techniques du corps » (M. Mauss : 1950) versus l'examen des « techniques de sens » (D. Howes, 1990). Lorsque naît le projet d'une anthropologie historique des sens (A. Corbin : 1990), l'étude des hiérarchies sensorielles comme outil d'analyse des sociétés témoigne de l'importance de l'anthropologie à l'examen des systèmes d'appréciation. C'est dans cette perspective que se situe mon propos sur l'examen des langages du corps chez les Aït Khebbach.

Le corps donne des indices de sa présence puisés dans des registres variés à la fois visuels bien sûr, mais aussi auditifs et olfactifs. Le regard, comme moyen d'observation de l'autre, apparaît dans l'univers des sens comme relativement clair, réglé et ordonné par les conventions sociales. Les jeux de regards, croisés, furtifs, sont précisément codifiés. Ainsi, les hommes et les femmes ne s'observent pas directement, on ne dévisage jamais son interlocuteur. Cette codification explicite du visuel est supplantée en quelque sorte, par les domaines auditif et olfactif, plus discrets et subtils, où le langage du corps s'exprime et se décode autrement.

La présence d'hommes et de femmes dans un espace donné, détermine des comportements d'évitements⁶ qui sont sous-tendus par la capacité de chacun à émettre, avec plus ou moins de discrétion, des indices de sa propre présence. La parole n'est pas nécessaire et cette parfaite économie langagière est relayée par le langage du corps, lequel instaure une véritable hiérarchie des sens, intimement dépendante des identités féminines et/ou masculines. Ces mises en scène corporelles supposent une parfaite connaissance des codes comportementaux⁷ impartis à chacun et c'est sans doute dans l'intimité des demeures que ces éléments s'observent le mieux.

Dans le village de Merzouga, dont l'édification débute durant la colonisation française (milieu du XIX^e siècle), les maisons sont distantes les unes des autres. Le village offre une architecture relativement atomisée où le besoin de protection, tel l'habitat fortifié (ksour) n'est pas nécessaire⁸. Les demeures sont spacieuses et disposent de nombreuses pièces, dont

⁴ Doctorat soutenu en 2000 à l'EHESS (Paris) et aujourd'hui publié aux éditions de la Maison des sciences de l'homme.

⁵ Fondation Fyssen et Agence Universitaire de la francophonie. Recherches portant sur les représentations de la parenté (parenté de lait et colactation collective, 2004 et 2005).

⁶ À propos de ces stratégies au sein de l'univers familial, voir M. -L. Gélard (2003b : 107-126).

⁷ Lesquels renvoient à ce que Marcel Mauss (1950) nomme « l'incorporation », soit l'intégration par le corps d'habitudes et de dispositions particulières, distinctes selon les formations sociales.

⁸ Plusieurs raisons à cette constatation. D'une part le caractère récent de l'édification du village, années 1950-60 marquées par un affaiblissement substantiel des conflits intertribaux, et d'autre part, la projection de l'ancien mode de vie nomade. Chez les Aït Khebbach, le campement n'est constitué que d'une seule unité

quelques-unes sont en enfilade. L'architecture ne répond pas à un schéma homogène ou à une typologie précise de l'habitat. Ainsi, les constructions sont faites au gré des modifications circonstancielles induites soit par des transformations de la structure familiale (mariage et/ou départ des enfants dans le cadre de la famille étendue), soit par des opportunités foncières multiples (attributions de nouvelles terres par la tribu, achat de parcelle, etc.).

Au sein des habitations, qui sont par excellence le domaine des femmes⁹, la rencontre avec l'autre, et de manière plus évidente encore lorsqu'il s'agit d'un étranger à la famille, suppose un langage du corps subtil pour manifester sa présence, son arrivée dans une pièce ou son départ. Ces manifestations de soi sont usitées essentiellement par les femmes, les hommes lorsqu'ils pénètrent dans une maison manifestent toujours bruyamment leur présence, en interpellant les habitants et en frappant à la porte.

Voyons plus en détail la manière dont les femmes signalent leur présence.

Le châle : dissimulation du corps et manifestation de soi

Au sein des villages, la plupart des femmes Aït Khebbach portent le châle traditionnel (*lugunaa*), indispensable à l'extérieur des habitations mais aussi à l'intérieur de celles-ci ou encore sous la tente en présence d'hôtes. Celui-ci, rectangulaire et mesurant un mètre cinquante sur deux, permet de couvrir la tête et descend jusqu'à mi-mollet. L'un des pans, rabattu sur le sommet de la tête permet très rapidement de dissimuler l'intégralité du visage. Il s'agit d'un vêtement très couvrant, distinct du foulard (*ilbd*) qui lui se porte sur la tête et qui dissimule plus ou moins partiellement la chevelure¹⁰. Le châle des Aït Khebbach dispose de particularités techniques et esthétiques qui permettent de le distinguer de celui d'autres tribus¹¹. Il est constitué de deux larges bandes de tissu noir¹² cousues ensemble¹³ et qui correspondent aux voiles (*chèche*¹⁴, *arzyi*) des hommes. Des motifs géométriques sont brodés symétriquement sur ces deux bandes dont le pourtour est agrémenté de pastilles d'aluminium (*tamujunt*). Ces dernières produisent un tintement lorsqu'elles sont mues par le mouvement du corps. Cet élément auditif fait partie des caractéristiques féminines. Selon les circonstances, les femmes peuvent faire plus ou moins de bruit avec ce dernier afin de manifester leur présence. Lorsqu'une femme veut éviter de se faire remarquer en quittant une pièce ou l'habitation, elle prend alors soin de ne revêtir son châle qu'une fois à l'extérieur. Or, loin des habitations, si le bruit du voile n'est plus signifiant, il est alors relayé par le visuel. En effet, les pastilles d'aluminium qui émettent ce son particulier permettent aussi de renvoyer

d'habitation, celle de la famille étendue. Les autres noyaux familiaux s'installent à distance, en laissant une centaine de mètres entre chacune des tentes.

⁹ C'est aussi le cas de la tente (*taghamt*) dans le cadre de vie nomade.

¹⁰ Le « voile fondamentaliste », selon l'expression de Hocine Benkheira (1996) n'est pas porté à Merzouga. Seul le foulard, commun à l'ensemble du Maghreb, est utilisé par les femmes et les jeunes filles.

¹¹ Les voiles des différentes tribus Aït Atta disposent de caractéristiques stylistiques communes.

¹² Le tissu noir se substitue à l'ancien tissu indigo devenu trop onéreux et considéré comme « démodé » par les plus jeunes. Les femmes les plus âgées continuent de le porter. Lorsque le tissu est neuf, il déteint sur la peau du visage. Cette teinture due à l'indigo est perçue comme bénéfique. Chez les Aït Khebbach, le port du noir n'est pas jugé néfaste, ce qui est généralement le cas dans l'ensemble du Maghreb (H. Benkheira, 1996 : 22).

¹³ Contrairement au châle qui peut être cousu, le voile des hommes ne l'est pas. Il s'agit donc d'une pièce de tissu non ourlée et qui n'est jamais reprise car cela est réputé porter malheur.

¹⁴ Le terme arabe « chèche » supplante souvent l'appellation berbère. On notera cependant que le chèche arabe est distinct de celui des Aït Khebbach. Pour plus de clarté, nous employons le terme « voile masculin » pour désigner ce dernier.

les reflets du soleil. Il était d'usage par exemple dans les Aurès¹⁵ que les femmes portent, accroché à leur voile, un miroir enchâssé dans un support de cuir (M. Gaudry, 1929 : 53). Présent dans la quotidienneté, le châle est aussi indispensable durant les diverses cérémonies festives. À l'occasion des rituels du mariage, les danses traditionnelles exigent le port du châle. La danse est très codifiée, elle se déroule dans un face à face entre hommes et femmes. Ces dernières sont alignées par groupe de cinq à six personnes et font face à une rangée d'hommes (deux jouent du tambourin). La musique berbère est très rythmée et contraste avec les attitudes corporelles très lentes. Hommes et femmes se déplacent lentement, en décrivant un cercle. Il n'y a pas de rapprochement des deux groupes durant la danse. Le visage des femmes est totalement dissimulé sous le châle, lequel, pour la circonstance est posé sur le haut de la tête recouvrant ainsi le visage et la partie supérieure du corps. Les femmes peuvent voir à travers la trame du tissu, cependant que les hommes ne peuvent voir le visage de leurs partenaires de danse. Voir sans être vu offre ainsi aux femmes une forme de pouvoir dans la relation à l'autre quand on sait l'importance du regard comme moyen d'anticipation du désir¹⁶. Ainsi, les femmes choisissent de danser en fonction des hommes présents. Ce sont elles qui décident de leur partenaires de danse, les hommes n'ayant pas cette possibilité. Dans les circonstances précises des rituels festifs, l'érotisation des relations entre les genres est manifeste, d'autant plus que ce sont surtout les jeunes filles et les jeunes hommes qui participent aux danses traditionnelles. Ainsi, on assiste à une théâtralisation de la mise en présence des genres durant cette période festive très appréciée.

Sans le châle, danser pour les femmes en présence des hommes est absolument impensable¹⁷. Dans d'autres circonstances, les femmes peuvent danser entre elles et dans ce cas, elles ne portent pas le châle¹⁸. Lors des danses du mariage, le port du châle permet d'ériger une frontière symbolique entre les sexes que ces dernières rapprochent dans un même espace. En effet, la distance entre les deux groupes de danseurs qui varie d'un à deux mètres, nécessite une séparation. On retrouve ici l'adage précité : « hommes et femmes ensemble mais toujours séparés ».

Pour ce qui est des hommes, le voile masculin revêt une signification sociale tout autre. Il est porté par la majorité des anciens (50 ans et plus) ainsi que par les jeunes hommes qui eux ne le portent pas systématiquement. Comme chez les Touaregs, on constate une diminution progressive de son utilisation¹⁹ et de sa fonction pratique et symbolique (H.

¹⁵ Région berbérophone (Algérie).

¹⁶ Voir notamment les interprétations philosophiques de la symbolique du corps et plus particulièrement celle du regard proposées par Jean-Louis Chrétien (2005 : 143-164).

¹⁷ En milieu rural, la danse possède des caractéristiques fort différentes de celles que l'on peut observer en milieu urbain.

¹⁸ Ces danses plus « orientales », de type « danse du ventre » sont peu fréquentes à Merzouga. D'une manière générale, danser est assimilé aux *cheikhats*, danseuses professionnelles qui se produisent lors des mariages en ville et qui, pour l'immense majorité des habitants de Merzouga, sont vues comme des prostituées.

¹⁹ Ce sont surtout les nomades qui maintiennent le port quotidien du voile masculin. On relève cependant son importance à l'occasion des cérémonies du mariage. Le marié porte alors le voile traditionnel constitué de deux voiles distincts (*arzyi* et *isersyi*) d'une quinzaine de mètres chacun et dont le drapage est une opération technique complexe. Le port du voile est d'un usage fréquent dans tout le Sud marocain et particulièrement en milieu saharien (région de Merzouga notamment). Il subit auprès des jeunes de grandes modifications en fonction des modes vestimentaires. À ce jour, nombre de jeunes hommes portent des voiles importés de Mauritanie, le plus souvent en batik. Les couleurs les plus vives sont recherchées, ce qui contraste avec le voile noir traditionnel ou blanc pour les plus anciens.

Claudot-Hawad, 1993 : 32). Toutefois le voile masculin reste encore un support d'informations que l'individu veut manifester à la collectivité tout entière. Ainsi, le dévoilement des anciens en public demeure une manifestation du déshonneur ou de l'humiliation. Ce dévoilement manifeste perdure comme en témoignent de nombreux exemples d'hommes déshonorés²⁰. La manière de disposer le voile est aussi significative et peut exprimer un discours subtil. Comme l'illustre Hélène Claudot-Hawad (*op. cit.* 35), les parties du corps qui sont couvertes par le voile sont distinctes et significatives, ainsi, « la garde, la retenue ou la poignée », sont reliées à des fonctions particulières : protéger son honneur individuel, savoir tenir son rang, etc. :

Contrairement à ce que l'on pourrait *a priori* imaginer, le voilement qui confisque au regard d'autrui des éléments expressifs du visage, n'a pas simplement une conséquence privative. S'il retrace à la communication non verbale certains supports usuels de signes ou de signaux (comme le regard, le sourire ...), il crée en même temps de nouveaux moyens d'expression, complexes et originaux, traduisant une gamme de significations essentielles dans l'appréhension du monde par les Touaregs.

Si le port du voile masculin est un moyen d'expression de soi chez les Aït Khebbach, il n'est pas utilisé dans le cadre d'une relation interpersonnelle (celle entre les genres via l'usage du châle féminin) mais comme support d'information collective (communauté tout entière). En d'autres termes, son port quotidien ou occasionnel, son rejet ou son retrait, manifeste une perspective ontologique, pleinement associée à l'idée d'une identité qui se réfère à l'appartenance au groupe (collectivité villageoise, tribu, monde berbère).

Comme on vient de le voir à travers le discours à l'autre sexe, ce sont les femmes qui, en quelque sorte contraintes de « faire du bruit sans en faire »²¹, comme le laisse voir la délicatesse avec laquelle elles se servent de leur châle pour manifester leur présence et utilisent le subtil registre de l'auditif. La hiérarchie des sens est ici explicite puisque du fait de l'évitement du regard de l'autre, c'est l'aspect auditif qui devient dominant. Mais, celui-ci n'est pas exclusif de ce langage, de cette lecture des corps, et il faut souligner aussi l'importance par exemple de l'olfaction.

Présence olfactive : du parfum à l'affirmation de l'être²²

Le parfum fait partie intégrante des objets composant l'ensemble des rituels festifs. Il en est fait un usage abondant lors des festivités féminines²³, durant lesquelles il en est fait un usage abondant. Si l'emploi des parfums de type industriels est répandu à Merzouga, il est fréquent qu'on en asperge copieusement les invités lors d'un repas de fête, le parfum usité

²⁰ Pour plus de détails, voir M.-L. Gélard (2003b).

²¹ La discrétion et le calme sont des qualités reconnues. Les femmes évitent toujours d'élever la voix, les cris étant associés à une perte du contrôle de soi, fortement dévalorisée. Cette attitude n'est pas imputée uniquement aux femmes, elle est aussi celle de l'homme d'honneur accompli. Celui que l'on écoute sans qu'il ait besoin de parler fort et qui conserve son calme en toute circonstance.

²² Pour une approche historique de l'étude olfactive, voir notamment : A. Corbin (1986, 1991), et en anthropologie sociale : R. Dulau et J.-R. Pitte (1998), D. Musset et C. Fabre-Vassas (1999), J. Candau (2006, 2000, 1999).

²³ Dans tout le monde arabe (Orient, Moyen-Orient et Afrique du Nord), la diffusion et l'utilisation du parfum ont toujours été très répandues contrairement à un usage plus restreint en Occident, voir même spécifique à certains groupes sociaux : église (objets rituels et liturgiques) ou classe dirigeante (rareté et prix des parfums). À ce sujet voir, L. Roubin (1989).

lors des rituels féminins est tout à fait différent. Il s'agit en fait d'un encens très particulier (*ibkhr*)²⁴. Ce dernier est indispensable notamment lors des visites à l'accouchée, il est utilisé aussitôt après la naissance. Pour ce faire, un qanun rempli de braises est déposé sur le sol. On jette alors sur les braises une pincée d'encens (mélange de matières à la fois animale et végétale)²⁵ qui se consume lentement en dégageant une épaisse fumée²⁶. Dès cet instant, la femme se place au dessus du *qanun* et s'accroupie en soulevant ses vêtements afin que la fumée parfumée pénètre tout en la parfumant. Elle demeure ainsi durant quelques secondes et cède sa place à une autre femme. Cette technique est essentiellement du ressort des femmes, il est rare que l'on parfume les hommes de la sorte.

Cet encens est conservé au milieu des vêtements, dans les coffres de bois²⁷ et parfume ainsi à son simple contact. Vu que les femmes fabriquent elles-mêmes cet encens, le parfum qui s'en dégage alors est différent selon les proportions d'ingrédients utilisés²⁸. Ce parfum est très particulier et aisément identifiable. À l'odeur de celui-ci, les femmes reconnaissent souvent la qualité²⁹ des ingrédients et parfois même la personne l'ayant préparé. L'odeur de cet encens participe pleinement de la féminité³⁰, elle joue un rôle prépondérant face à la « mémoire olfactive³¹ ». Les hommes évoquent très souvent cette odeur, pour eux pleinement associée à la féminité et qui attise leurs désirs³². En effet, on sait que les réseaux de significations sensorielles sont dépendants des univers culturels au sein desquels ils se développent, renvoyant alors à la « tonalité des préférences esthétiques » (L. Roubin, 1989 : 184)³³. Encore trop souvent ignorée, sinon négligée par les recherches ethnologiques³⁴, l'étude des odeurs et de leurs fonctions permet pourtant d'informer des manières d'être culturellement signifiantes³⁵.

²⁴ Terme berbère dérivé de l'arabe.

²⁵ Morceaux de musc, benjoin, écorces d'agrumes, lichens.

²⁶ La fumée est ici pleinement bénéfique et ne possède pas le sens qu'on lui attribue fréquemment en Afrique du Nord, celui de l'impureté ou des mauvaises influences (F. Aubaille-Sallenave, 1999 : 111). Les techniques de fumigation sont très anciennes et attestent du sens même du mot parfum, de l'italien *perfumare* : au travers de la fumée.

²⁷ Une femme mariée dispose toujours d'un ou de plusieurs coffres dans lesquels elle met à l'abri tout ce qui est précieux.

²⁸ Les recettes et les proportions de corps odoriférants sont très variables, voir la description proposée par H. Camps-Fabrer (1987 : 572) à propos de la recette du parfum appelé '*atar qmari*'.

²⁹ Les critères d'évaluation de la qualité d'un parfum dépendent principalement de deux critères ; sa durabilité et la quantité des ingrédients les plus prestigieux que le composent.

³⁰ Hors des rituels festifs, l'ambre et le musc, principaux ingrédients de l'encens, sont destinés à parfumer le linge dans les coffres.

³¹ Celle-ci demeure plus souvent interrogée dans une perspective historique telle celle de l'environnement urbain : Nathalie Poiret (1998). Notons cependant l'analyse d'Alain Corbin et des « savants calcul des messages corporels » (1986 : 219-233), tout le courant de l'histoire des sensibilités, autrement qualifiée d'anthropologie sensorielle (L. Febvre : 1953) et les études de Joël Candau (1999, 2000) mettant explicitement en relation mémorisation des odeurs et langage.

³² La relation entre odorat et désir sexuel est illustrée par Yvonne Verdier (1997 : 45-46).

³³ Je renvoie ici aux pistes d'analyse ouvertes par L. Roubin dans son ouvrage mais je demeure très critique sinon opposée à la notion « d'identité ethnique » développée par l'auteur.

³⁴ Pour plus de détails, voir l'état des lieux que dresse Joël Candau (2000).

³⁵ À Merzouga, de nombreux discours relatent l'importance des odeurs, dont certaines peuvent paraître bien singulières telle celle de la poussière saharienne. Cette dernière excessivement volatile est présente partout dans l'atmosphère, les individus qui rentrent au village apprécient toujours cette odeur symptomatique « dès que j'arrive que je sens la poussière, je sais que je suis rentrée chez moi ».

Le parfum entre dans la codification corporelle subtile entre hommes et femmes, et devient un véritable langage. On a vu précédemment le rôle auditif que pouvaient jouer certains atours féminins dans la manifestation de la présence de soi à l'autre, le son apparaissant comme volontairement informatif. Il en est de même du parfum qui va informer l'autre non pas simplement de sa présence³⁶, mais d'événements festifs particuliers.

Ainsi, les hommes sont informés de la naissance d'un enfant dans leur voisinage, simplement en croisant des femmes abondamment parfumées. En effet, le jour d'une nouvelle naissance³⁷, seules les femmes rendent visite à l'accouchée. Les hommes sont absents sinon exclus des premiers rituels de la naissance et n'interviennent qu'au matin du septième jour lors de la nomination (*tasmiya*) du nouveau-né. Les visites s'échelonnent sur près d'une semaine, et sont l'occasion d'échanges intenses entre les femmes. C'est alors un moment de socialisation féminine conséquent³⁸. Les visiteuses offrent des dons (argent, sucre et œuf) et félicitent l'accouchée, laquelle en retour donne trois des éléments essentiels à la beauté féminine : un morceau d'écorce de noyer (*lmsuach*)³⁹ destiné à rougir les gencives, du *kohl* et du parfum (uniquement l'encens utilisé par fumigation). Le parfum est toujours associé à la joie, aux rires et, plus globalement, à l'excitation festive (F. Aubaille-Sallenave, 1999 : 109). Le parfum, sa qualité et son abondance produisent une forme d'ivresse des sens. L'encens sert ici aussi bien à provoquer le bien-être et la gaieté des femmes qu'à purifier et à protéger⁴⁰ contre les génies malfaisants (*jnûn*)⁴¹. On retrouve à nouveau le rôle primordial de la fumigation qui manifeste une inscription corporelle, le parfum pénètre les corps, il est un phénomène d'ordre biophysique (F. Slaney, 1986 : 83). Les pratiques rituelles d'expulsion des divers maux (maladies, possession, etc.) mettent souvent en scène le « sacrifice odorant par la fumigation » (E. Benveniste, 1969 : 229). À notre connaissance, la fumigation est toujours bénéfique et purificatrice (N. Plantade, 1998 : 132).

Les rituels de la naissance sont le moment où culmine l'emploi du parfum/encens que les femmes utilisent à l'occasion des fêtes mais aussi dans le quotidien pour parfumer leur linge (châle, tissus et vêtements de cérémonie conservés dans les coffres de bois). Le nourrisson est imprégné de cette odeur particulière qui tout au long de son existence marquera

³⁶ Si les hommes plaisaient entre eux à propos des femmes qui, par leur simple présence, parfument une pièce toute entière y compris après leur départ, la plupart apprécient cette senteur singulière qui, disent-ils, leur rappellent toujours l'ouverture du coffre en bois des femmes (mères et épouses).

³⁷ Dans toute la région de l'erg Chebbi, la majorité des naissances se déroulent à domicile. L'agglomération la plus proche disposant d'un hôpital se situe à 50 kilomètres de piste. Depuis 2003, le village de Merzouga est relié par une route asphaltée à la petite ville de Rissani. La localisation géographique de Merzouga, situé dans une enclave saharienne à proximité de la frontière algérienne et du Sahara, en fait un lieu isolé.

³⁸ Pour plus de détail sur l'allégorie de la féminité à l'occasion des rituels de la naissance, voir M. -L. Gélard (2003a).

³⁹ Il est très généralement interdit aux jeunes filles non encore mariées. Le maquillage (*kohl*, *lmsuach*) et le parfum par fumigation sont réservés à l'usage exclusif des femmes.

⁴⁰ Jusqu'à ce que les enfants soient propres, ils portent autour du cou un sachet contenant de l'encens et des herbes aromatiques. Ce pendentif vise un double objectif, celui de la protection, (contre les *jnûn* qui n'apprécient que les choses fades et sans saveurs) et celui de parfumer l'enfant pour atténuer les éventuelles odeurs d'urine.

⁴¹ La prolifération des *jnûn* dans les zones limitrophes est systématique, zone de frontières physiques (seuil, porte, fenêtre, délimitation des champs cultivés, etc.) mais aussi symboliques à l'occasion des rites de passage, et à plus forte raison, celui de la naissance. Les fumigations protectrices lors des accouchements sont fréquentes dans de nombreuses sociétés.

différentes étapes (rites de passage), inscrivant ainsi sa sensibilité olfactive, une forme d'imprégnation « des senteurs préférentielles du noyau familial » (L. Roubin, 1989 : 275). Les premiers jours qui suivent la naissance ne sont pas marqués par des distinctions selon le sexe du nourrisson, mais l'ensemble des rituels met en scène cette allégorie de la féminité où la senteur de l'encens est un élément explicitement, sinon exclusivement féminin.

La fonction des odeurs notamment dans l'expression du langage amoureux⁴² est multiple, par exemple, dans la préparation du corps de la mariée, ces « signes pré-nuptiaux » pour reprendre l'expression de Lucienne Roubin (1989 : 259) ou encore comme signe de la féminité, du désir et de la séduction. Il existe des bijoux odoriférants confectionnés par les femmes à l'aide de pâte parfumée avec laquelle elles modèlent des perles et qui conservent très longtemps leur senteur⁴³. Ces bijoux, appelés *ssxab*⁴⁴, sont réservés aux femmes mariées. L'interdiction de leur port par des jeunes filles est liée à leur signification symbolique et sexuelle (T. Benfoughal, 1997 : 142). Il est aussi d'usage, comme chez les Aurasienne (Algérie), de confectionner des sortes de cocardes cousues sous les robes à l'intérieur desquelles on dépose des morceaux de musc, d'ambre⁴⁵ ou de benjoin (M. Gaudry, 1929 : 42-43).

Différentes autres pistes, nous paraissent fécondes comme par exemple la classification des senteurs en fonction de leur détermination face au genre, une anthropologie « sexuée » des odeurs en quelque sorte, tant les processus d'identification et/ou de différenciation se manifestent aussi par l'olfactif (F. Remotti, 2003 : 284).

En conclusion, à Merzouga, le langage des corps lors de la rencontre ou de la présence d'individus de sexe différent nous renseigne implicitement sur la nature de la relation entre les genres mais aussi sur l'étendue et les possibilités que le corps offre quant à l'émission d'un message, un signe discret se substituant alors à l'expression orale. Ce langage corporel, s'il apparaît comme spécifiquement féminin dans le rapport interindividuel, laisse aussi une large part à l'expression muette tant du mécontentement que des multiples formes de rébellion, et ce dans la plus grande discrétion. En effet, la codification corporelle induite par des attitudes et des comportements culturellement acquis et incorporés permettent par la transgression volontaire des conduites attendues, de dire sans mot, ce que la coutume exige de taire. C'est explicitement le cas lors de la manifestation du déshonneur masculin qui rompt volontairement l'harmonie collective en se mettant en scène. Se défaire du voile est un acte doublement signifiant, par rapport à soi mais surtout vis-à-vis du groupe duquel en quelque sorte on s'éloigne, acceptant que le déshonneur soit su de tous, et incrusté, marqué physiquement dans le vecteur même de la relation à l'autre : son propre corps.

Si les lectures du corps sont souvent décrites et explicitées dans l'étude plus spécifique des domaines artistiques (danse, théâtre), la mise en scène plus quotidienne des corps comme définition de soi, de son identité sexuelle et de son inscription dans les hiérarchies statutaires (enfant, jeune fille, femme mariée, etc.) offre des perspectives fécondes à une approche du

⁴² Les deux contextes habituels de notre environnement olfactif sont « les rituels religieux et les situations à connotations érotiques. À cela s'ajoute les cas où une substance parfumée est utilisée à d'autres fins : depuis l'Antiquité, et dans bon nombre de cultures, les aromates interviennent ainsi dans la médecine et la thanatopraxie » (J. P. Albert, 1999 : 14).

⁴³ Pour plus de détails, voir T. Benfoughal (1997 : 91-92).

⁴⁴ Il s'agit d'un terme arabe.

⁴⁵ Il s'agit de l'ambre gris, concrétions intestinales du cachalot. Voir H. Camps-Fabrer (1987).

rapport entre les sexes. Dans la société des Aït Khebbach, la hiérarchie des dispositions et des manifestations sensorielles nous paraît un outil privilégié, dans la mesure où l'ordre du visuel est explicite et codifié face aux messages invisibles des sens, ces subtiles informations de soi à l'autre qui se manifestent tant dans la quotidienneté que dans les rituels festifs.

Références citées

ALBERT J.-P., 1999, « Introduction » : 9-17, in D. Musset et C. Fabre-Vassas, *Odeurs et parfums*, Paris, Éditions du CTHS.

AUBAILLE-SALLENAVE F., 1999, « Le souffle des parfums : un essai de classification des odeurs chez les Arabo-musulmans » : 93-115, in Musset D. et Fabre-Vassas C., *Odeurs et parfums*, Paris, Éditions du CTHS.

BENFOUGHAL T., 1997, *Bijoux et bijoutiers de l'Aurès*, Paris, CNRS.

BENKHEIRA H. M., 1996, « Le visage de la femme. Entre la sharî'a et la coutume », *Anthropologie et Sociétés* (20/2) : 15-36.

BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit.

CAMPS-FABRER H., 1987, « Ambre », *Encyclopédie Berbère* (IV) : 569-576.

CANDAU Joël, 1999, « Mémoire des odeurs et savoir-faire professionnels » in D. Musset et C. Fabre-Vassas, *Odeurs et parfums*, Paris, CTHS : 179-190.

—, 2000, *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*, Paris, Puf.

CANDAU Joël et JEANJEAN Agnès, 2006, « Des odeurs à ne pas regarder », *Terrain* (47) : 51-68.

CHRETIEN J.-L., 2005, *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, Paris, Puf.

CLAUDOT-HAWAD H., 1993, *Les Touaregs. Portrait en fragments*, Aix-en-Provence, Édisud.

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

—, 1990, « Histoire et anthropologie sensorielle », *Anthropologie et Sociétés* (14) : 13-24.

—, 1991, *Le temps, le désir et l'horreur. Essais sur le XIX^e siècle*, Paris, Aubier.

DULAU R. et PITTE J.-R., 1998, *Géographie des odeurs*, Paris, L'Harmattan.

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

GAUDRY M., 1929, *La femme chaouia de l'Aurès. Étude de sociologie berbère*, Paris, Geuthner.

GELARD M.-L., 2003a, « De la naissance au septième jour. Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain) », *Ethnologie Française*, (XXXIII) : 131-139.

—, 2003b, *Le pilier de la tente. Rituels et représentations de l'honneur chez les Aït Khebbach (Tafilalt)*, Paris, MSH.

—, 2004, « 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.

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

HOWES D., 1990, « Les techniques de sens », *Anthropologie et Sociétés* (14) : 99-115.

MAUSS M., 1950, « Les techniques du corps », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf.

MUSSET D. et FABRE-VASSAS C., 1999, *Odeurs et parfums*, Paris, éditions du CTHS.

PLANTADE N., 1988, *La guerre des femmes : magie et amour en Kabylie*, Paris, La Boîte à document.

POIRET N., 1998, « Odeurs impures. Du corps humain à la cité (Grenoble, XVIII^e-XIX^e siècle) », *Terrain* (31) : 89-102.

REMOTTI F., 2003, « Interventions esthétiques sur le corps » : 279-306, in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, EHESS.

ROUBIN L. A., 1989, *Le monde des odeurs*, Paris, Méridien/Klinsieck-Chanu.

SLANEY F., 1986, « Maquillage, sexualité et culte de la vierge Marie en Occident », *Anthropologie et Sociétés*, (10-3) : 81-90.

VERDIER Y., 1997, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.