



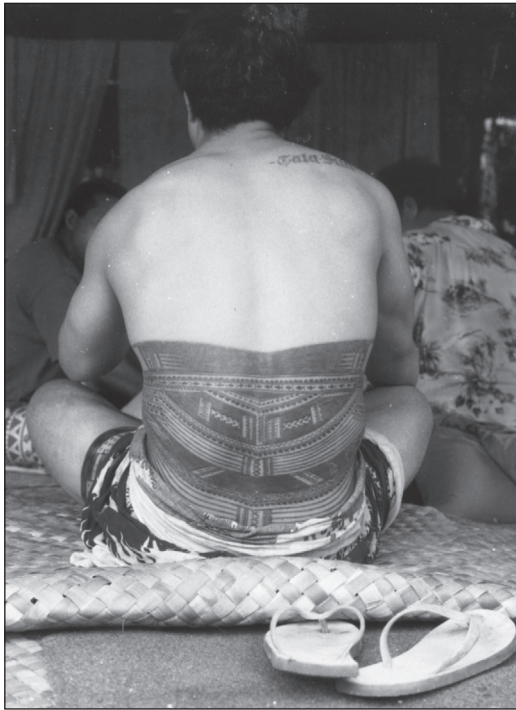
BIBLIOTHÈQUE DE L'ANTHROPOLOGIE



Sébastien Galliot

Le tatouage samoan

Un rite polynésien dans l'histoire



CNRS EDITIONS

Le tatouage samoan Un rite polynésien dans l'histoire

✕ BIBLIOTHÈQUE DE L'ANTHROPOLOGIE ✕

Sébastien Galliot

Le tatouage samoan
Un rite polynésien dans l'histoire



CNRS ÉDITIONS

On ne peut remonter à une origine unique du tatouage, pratiqué dans le monde entier, mais l'origine du mot lui-même est polynésienne. En Polynésie, il est pratiqué depuis plus de 3000 ans, et revêt une dimension symbolique forte. Il y est omniprésent, sur les corps comme dans les discours. Aux îles Samoa, il consiste en un agencement iconographique prédéfini sur des parties invariables du corps, du milieu du dos aux genoux pour les hommes, sur le tour de cuisses pour les femmes. Il n'est pas un acte narcissique, un geste individuel, mais s'inscrit toujours dans un environnement social et dans un contexte ritualisé.

C'est sur ce rituel d'initiation que l'auteur centre ses travaux, mettant en lumière les phénomènes de continuité, de changement, de transmission et de globalisation du métier.

Alors que les motifs du tatouage polynésien ont essaimé dans le monde entier, cet ouvrage analyse les données historiques et ethnographiques dans une approche inédite.

Sébastien Galliot est anthropologue, chargé de recherche au CNRS.

Le tatouage samoan

Un rite polynésien dans l'histoire

Sébastien Galliot

Le tatouage samoan

Un rite polynésien dans l'histoire

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Bibliothèque de l'Anthropologie

Une collection dirigée par Maurice Godelier

Comprendre et expliquer la nature des rapports sociaux dans lesquels d'autres sociétés et la nôtre sont engagées, comprendre et expliquer les façons de penser et d'agir des individus et des groupes qui composent ces sociétés, tel est le travail de l'anthropologue.

Dans le monde d'aujourd'hui, traversé d'affrontements et de formes de rejet, ce travail est plus urgent que jamais. Comprendre les autres sans nécessairement partager leurs croyances, les respecter sans s'interdire de les critiquer : telle est la démarche scientifique éthique et politique de l'anthropologie dont veut témoigner cette collection.

Déjà parus

Jean-Pierre GOULARD et Dimitri KARADIMAS (dirs), *Masques des hommes, visages des dieux*, 2011.

Altan GOKALP, *Têtes rouges et bouches noires et autres écrits*, 2011.

François LAPLANTINE, *Quand le moi devient autre. Connaître, partager, transformer*, 2012.

Alfred MÉTRAUX, *Écrits d'Amazonie. Cosmologies, rituels, guerre et chamanisme*, 2013.

Caterina GUENZI, *Le discours du destin. La pratique de l'astrologie à Bénarès*, 2013

Maurice GODELIER (dir.), *La mort et ses au-delà*, 2014.

Sébastien BILLIQUOD, Joël THORAVAL, *Le sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine*, 2014.

Jean-Pierre DIGARD, *Une épopée tribale en Iran*, 2015.

Maurice GODELIER, *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, 2015.

Serge DUNIS, *L'île aux femmes*, 2016.

Antoinette MOLINIÉ, *La Passion selon Séville*, 2016.

Bernard DUPAIGNE, *Les maîtres du fer et du feu*, 2016.

Alfred ADLER *Hegel et l'Afrique*, 2017.

Julien BONHOMME et Julien BONDAZ, *L'offrande de la mort*, 2017.

Arnaud DUBOIS, Jean-Baptiste ECZET, Adeline GRAND-CLÉMENT et Charlotte RIBEYROL (dirs), *Arcs-en-ciel et couleurs*, 2018.

Introduction générale

C'est dans le sillage de la popularisation croissante du tatouage polynésien depuis la fin des années 1980 qu'est né mon projet d'enquêter sur le tatouage samoan. Alors peu connus du grand public, les praticiens samoans avaient commencé à faire une entrée discrète en Europe par l'intermédiaire des conventions¹ internationales de Rome, de Londres et d'Amsterdam. Les publications spécialisées comme la revue *Tattoo Time*, créée par Ed Hardy, ou l'ouvrage *Modern Primitives*, coordonné par V. Vale et A. Juno et publié en 1989, avaient consacré quelques pages aux îles Samoa, lesquelles avaient un goût d'inachevé pour l'étudiant en philosophie que j'étais alors. Ce sentiment me poussa à orienter la suite de mon cursus vers l'ethnologie, afin d'aller observer et étudier en détail, dans cet archipel de Polynésie occidentale, cette pratique de tatouage dont il était rarement question dans la littérature : à peine se bornait-on généralement à répéter que les Samoans étaient les derniers polynésiens à avoir perpétué une tradition intacte.

Initiées avec un mémoire de maîtrise en 2001, mes recherches sur le tatouage samoan ont assez rapidement pris une tournure transnationale tant les phénomènes que j'observais dans l'archipel étaient loin de se réduire à des pratiques culturelles propres à un univers insulaire et clos. Bien au contraire, dès mes premiers terrains, je faisais le constat d'une pratique globalisée touchant aussi bien les communautés émigrées des grandes agglomérations

1. Conçues sur le modèle des salons professionnels, et initiées en 1976 par Dave Yurkew, alors président du *North American Tattoo Club*, les conventions internationales de tatouage sont des places marchandes incontournables pour les différents acteurs de cette industrie : clients, praticiens, journalistes spécialisés, fournisseurs d'équipement et de produits dérivés. Ces événements connaissent, depuis le début des années 2000, une prolifération sans précédent, et sont désormais systématiquement agrémentés de performances scéniques, de concerts, de concours du « meilleur tatouage », de numéros de strip-tease, etc.

australienne et néo-zélandaise, qu'une clientèle occidentale. Ainsi, parallèlement à la dimension diasporique de cette pratique, je me suis intéressé aux relations que les *tufuga tā tatau* (experts tatoueurs samoans) entretenaient avec le monde du tatouage professionnel occidental et polynésien, puisque celles-ci semblaient avoir une influence sur les pratiques observables au sein de l'archipel. Ce livre traite donc aussi du tatouage samoan comme pratique transnationale véhiculée par un réseau de praticiens disséminés aux quatre coins de la planète, et dont il est extrêmement difficile de tenir un registre. Heureusement pour le lecteur, il ne sera pas question ici de comptabiliser les déplacements des tatoueurs ou de cartographier les relations d'un réseau en remaniement constant, mais plutôt d'essayer de comprendre le fonctionnement du collectif formé par les différents acteurs qui l'animent et le constituent. Cette dimension transnationale relève de changements récents, liés à la mobilité croissante des praticiens depuis les années 1980. Dans ce domaine, mes recherches se poursuivent encore à l'heure actuelle, c'est pourquoi je n'en fais pas un thème central de cet ouvrage.

Le tatouage est omniprésent sur les corps et dans les discours des Samoans, dont la diaspora est aujourd'hui plus importante que la population totale de l'archipel au sein duquel j'ai conduit mes enquêtes. Malgré des méthodes de recensement hétérogènes dans les différents pays où les Samoans sont installés (États-Unis, Australie, Nouvelle-Zélande, principalement), méthodes ne permettant pas d'obtenir une donnée démographique globale très précise, on peut raisonnablement estimer la population samoane aux alentours de 500 000 personnes au total, dont près de 200 000 dans l'État indépendant de Samoa (appelé, en langue samoane, *Malo Sa'oloto Tuto'atasi o Samoa*). C'est dans cette partie de l'archipel, indépendante depuis 1962 et composée de quatre îles habitées (Upolu, Manono, Apolima et Savai'i) et de six îlots inhabités, que j'ai conduit l'essentiel de mes enquêtes, au cours de huit séjours répartis entre 2001 et 2013, pour une durée totale de près vingt-quatre mois. J'ai également été amené à enquêter en dehors de l'archipel : en Nouvelle-Zélande, au sein de familles installées en banlieue d'Auckland, et en Europe, lors de la participation de *tufuga tā tatau* à des conventions interna-

tionales. Comme cela arrive souvent lors de terrains au long cours, mon investissement dans cet univers a largement dépassé la simple enquête ethnographique et a pris, à plusieurs reprises, une forme plus active, notamment lorsque j'ai organisé la venue en France du *tufuga* Loli Tikeri en 2008, puis une seconde fois en 2013, alors qu'il était accompagné de son fils. Ma proximité avec ce métier m'a également et progressivement incité à apprendre les savoirs élémentaires dont sont dépositaires les *tufuga*, depuis le rôle d'assistant jusqu'à la pratique du tatouage en amateur, en passant par la fabrication d'outils.

Appelés *pe'a* dans leur forme masculine, *malu* dans leur forme féminine, ou encore *mālōfie* dans le vocabulaire respectueux utilisé en contexte oratoire formel, ces genres traditionnels de marquage tégumentaire sont à la fois des biens de grande valeur et des signes de bravoure, qui s'acquièrent en une seule fois, à grands frais, et au cours d'un rituel à la configuration variable. Mais si le contexte peut prendre différentes formes, ces images tatouées consistent, elles, en un agencement iconographique prédéfini sur des parties invariables du corps : du milieu du dos jusqu'aux genoux pour les hommes et sur le tour des cuisses pour les femmes. Les Samoans peuvent porter d'autres types de tatouages inspirés de répertoires de motifs polynésiens et samoans, ou encore tirés d'une iconographie hétéroclite plus figurative et faite de lettrages, mais seuls le *pe'a* et le *malu* font l'objet d'un rituel d'initiation, le plus souvent collectif, et dans certains cas, individuel. C'est précisément sur ce rituel que j'ai focalisé mes recherches.

L'objectif de cet ouvrage est de mettre en lumière les phénomènes de continuité et de changement à l'œuvre dans ce rite d'initiation collective. En effet, tandis que les recherches contemporaines sur le tatouage dans les autres archipels polynésiens tendent à ne considérer que les conditions historiques de son abandon et les dynamiques sociales de sa réappropriation, l'exceptionnelle continuité technique et iconographique du tatouage samoan, sa popularité grandissante depuis les années 1980 et l'adoption de son répertoire de motifs par un nombre croissant de tatoueurs occidentaux, n'ont paradoxalement pas suscité d'enquête ethnographique approfondie. L'ensemble des

publications académiques consacrées à ce sujet restent peu nombreuses, qu'il s'agisse de descriptions de l'équipement et des motifs (Luschan 1896, Marquardt 1984 [1899], Handy & Handy 1924, Hiroa 1930), d'un chapitre sur l'impact de l'évangélisation au XIX^e siècle (D'Alleva 2005), d'une série de chapitres sur les motivations des porteurs de tatouages samoans (Va'a 2008), sur la globalisation de cette pratique, sur la relocalisation de certains praticiens en Nouvelle-Zélande, ainsi que d'entretiens avec des tatoueurs célèbres (Mallon 2002, 2005, 2010a, 2010b).

Ces travaux laissent ainsi en suspens la question du tatouage samoan en tant qu'institution rituelle. Alfred Gell (1993) est le seul à avoir clairement perçu l'intérêt théorique d'une analyse de ce rituel, en soulignant au passage la rareté, dans le contexte polynésien, de ce type de rite initiatique, que l'on retrouve plus fréquemment dans le Hautes-Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée et sur le continent africain. L'ouvrage ambitieux de Gell proposait un modèle combinatoire rendant compte de variations croisées entre structures de parenté, règles d'alliance matrimoniale et idéologie religieuse, affectant les différents tatouages polynésiens. Je reviendrai sur ce point au cours du quatrième chapitre, mais il faut déjà souligner que le volet samoan de son entreprise souffrait de deux principaux écueils : l'un consistant en une trop grande confiance accordée aux sources de seconde main, et l'autre résidant dans le fait d'avoir fondé son édifice théorique sur une interprétation du tatouage samoan très spéculative. Ici, je cherche plus modestement à expliquer la permanence de ce rituel dans un contexte historique marqué par trois siècles de contacts, une évangélisation rapide, une décolonisation précoce et la constitution d'une diaspora dès la fin des années 1960.

Dans ses manifestations contemporaines, le tatouage s'inscrit donc dans une pluralité de contextes socioculturels, de composantes de l'action rituelle, de processus d'apprentissage, et dorénavant dans une multiplication des assemblages ornementaux et des supports. Cet état de fait repose sur un nouveau type de relations permis par l'émergence d'un réseau d'interconnaissance et d'une communauté de pratique qui semble ne plus relever strictement d'une organisation hiérarchisée des rapports sociaux au sein d'une chefferie sacrée polynésienne. Aujourd'hui, le cas

samoan permet d'observer que les aspects techniques, esthétiques et économiques de l'activité de l'expert technico-rituel se situent dans un rapport d'interdépendance entre les communautés locales (urbaines et rurales), les diasporas polynésiennes, la « clientèle » occidentale et certains tatoueurs professionnels étrangers.

Mon ethnographie du tatouage samoan poursuit donc un double objectif : combler un vide ethnographique en livrant une description aussi détaillée que possible du déroulement de ce rituel, tout en mettant ces données au service d'une anthropologie de la transmission rituelle, tant dans une perspective diachronique qu'à travers une approche synchronique focalisée sur les matérialités et les actions rituelles.

Dans une perspective que je qualifierais de post-sémiotique, ce volet de mes recherches – qui combine les apports de l'anthropologie des techniques et l'étude des configurations relationnelles du rituel – m'a conduit à explorer le tatouage samoan à contre-courant de la majorité des travaux existant sur les marques tégumentaires en général, et sur le tatouage en particulier. Les publications s'inscrivant dans l'une ou l'autre de ces approches sont extrêmement riches et nombreuses, mais, d'une manière générale, la prise en compte du tatouage par les sciences sociales demeure, en effet, située entre une iconologie des marques et une sémiotique corporelle. À l'intérieur de ce spectre académique, le tatouage est entendu soit comme image de quelque chose, soit comme action sur le corps d'une personne. Finalement, lorsque l'on ne délaisse pas l'image pour considérer l'acte de tatouer comme forme d'inscription symbolique sur le corps – siège du psychisme, surface d'inscription et de construction identitaire –, on délaisse les corps pour se concentrer sur les images et les soumettre à une entreprise de décodage².

Or, une approche anthropologique du tatouage est-elle possible sans la prise en compte de nombreux autres aspects de cette pratique, comme la transmission et la structuration de ce métier, la place du praticien dans les configurations relationnelles particulières engendrées par ce type d'opération, les perceptions sen-

2. Voir à titre d'exemple : Baldaev 2003-2008 ; Hose 1906 ; Krutak 2013.

sorielles liées à la production et à la réception d'une image tatouée, le processus créatif, les innovations techniques ?

Si les modalités iconiques de la construction identitaire par le tatouage sont désormais bien connues, il n'en va pas de même, par exemple, des modalités praxéologiques, c'est-à-dire du rôle de la construction des savoirs dans la pratique, dans la formation des identités professionnelles des tatoueurs. En effet, tant du point de vue du maniement des ustensiles que de celui de la prise en compte des risques bactériologiques, le tatouage fait l'objet d'un apprentissage informel, situé et incorporé au sein d'une « communauté de pratique » (Lave & Wenger 1991). Ce type d'apprentissage, tout comme le fait de considérer le tatouage comme une forme de mise en image sur un organisme vivant, justifie que l'on s'intéresse d'un peu plus près à la formation d'un environnement perceptif partagé qui, sur le terrain, occupe une place importante dans les discours et les pratiques des tatoueurs au quotidien.

Ainsi, dans la mesure où j'ai d'emblée adopté l'angle de l'ethnographie de la profession de spécialiste tatoueur (*tufuga tā tatau*) – celui dont l'activité principale est la réalisation de tatouages rituels – et de l'observation de la mise en œuvre du rituel depuis une posture d'apprenti, le résultat de mon étude comporte un biais qui paraîtra évident : celui de présenter le tatouage du point de vue des praticiens. Ce choix est justifié par le fait que les publications restituant la parole des porteurs de tatouages samoans ou analysant « de loin » la dimension symbolique et identitaire de la marque ne manquent pas. En revanche, ce qui fait le plus défaut dans la poignée de publications existant sur le tatouage samoan, mais également dans la multitude des publications actuelles sur le tatouage en général, est incontestablement un accès aux praticiens, à leurs objets, à leurs savoirs, aux relations qu'ils entretiennent entre eux, et avec leur clientèle.

D'un point de vue théorique, cet ouvrage traite plus particulièrement de deux questions. Premièrement, dans un contexte de prolifération inédite de la pratique du tatouage commercial, mais aussi de recrudescence du tatouage ethnique, dont on peut supposer qu'elle n'est pas totalement déconnectée de la valorisation des patrimoines « immatériels » par les institutions onusiennes, il s'agit de s'appuyer sur le cas emblématique que représente le

tatouage samoan pour contribuer au renouvellement des études dédiées au tatouage en proposant une approche alternative, que j'ai qualifiée de post-sémiotique. Deuxièmement, étant donné la combinaison spécifique dont procède l'acte de tatouer, il s'agit de se pencher sur la question des marques tégumentaires en ce qu'elles constituent, non plus seulement des signaux visuels, mais une modalité spécifique de construction de relations sociales. Je fais donc l'hypothèse selon laquelle le tatouage n'est pas seulement un moyen iconique de communication, mais qu'il participe du processus de subjectivation politique : bien loin de ne constituer qu'un acte narcissique, qu'une pratique de soi, il doit systématiquement être appréhendé à la lumière d'un environnement social.

Je me suis servi du cas du tatouage samoan, et plus particulièrement du tatouage en tant que rite initiatique, pour tester des hypothèses sur l'articulation entre technique, esthétique et efficacité rituelle, et exposer, non pas une méthode universelle, mais un cheminement personnel dans la description et l'interprétation de cette pratique. Dans la mesure où ce rituel de tatouage est à la fois muet et composé de techniques expertes et efficaces, et où j'ai dû avancer à contre-courant d'une partie de l'anthropologie religieuse, cet ouvrage pourra être jugé déroutant par une partie de la communauté scientifique pour son aspect expérimental. J'ai également mobilisé mon objet d'étude pour discuter et critiquer l'ethnocentrisme de la littérature consacrée au tatouage, qui accorde au pouvoir narratif des images un rôle bien trop important à mes yeux. Enfin, puisque ce rituel ne permet pas d'isoler des savoirs verbalisés, des connaissances déclaratives, comme matériau central de la transmission, ni entre spécialistes tatoueurs, ni à destination des initiés, j'ai profité de cette étude pour expérimenter une approche pragmatique permettant d'analyser le processus de transmission du rituel par la prise en compte du contexte, des actions, des acteurs, de leur configuration spatiale et relationnelle, mais aussi de l'engagement de leur corps dans la conduite du rite.

Les quatre premiers chapitres du livre sont d'ordre historique. J'y entreprends l'étude de la tradition orale (au chapitre 1), des comptes rendus issus des explorations européennes (chapitre 2), de la correspondance des missionnaires et des écrits des administrateurs coloniaux et des premiers ethnographes (au chapitre 3).

J'ai, dans un premier temps, cherché à reconstituer une vision du tatouage tel qu'il pouvait être pratiqué au moment des premiers contacts. La tradition orale permet d'émettre des hypothèses, d'une part, sur certaines valeurs culturelles susceptibles d'être véhiculées par le tatouage, d'autre part, sur sa dimension religieuse. J'ai ensuite consacré les chapitres 2 et 3 aux conditions de persistance de cette pratique dans un XIX^e siècle caractérisé par l'intensification de la présence européenne. Les récits d'exploration et la correspondance des missionnaires ont rendu possible l'identification des acteurs et des facteurs de changement ayant marqué ce rituel. Cette partie livre ainsi un éclairage sur l'exception samoane en matière de tatouage, en montrant comment ce rituel s'est transmis dans et malgré des conditions sociales et religieuses changeantes.

Un peu à part, le chapitre 4 met en perspective le cas samoan dans un ensemble culturel plus large : celui de la Polynésie occidentale. Tout en proposant une analyse critique des travaux d'Alfred Gell sur ce sujet, j'avance une interprétation du tatouage ouest-polynésien qui, loin d'aboutir à des oppositions structurales entre les différents archipels, comme c'est le cas chez Gell, unifie ces pratiques dans un complexe rituel commun.

Le chapitre 5 examine la composition des clans de *tufuga*, le statut que la société samoane réserve à ce corps de spécialistes, ainsi que les effets de la modernité sur son organisation, et plus particulièrement ici, le rôle joué par la diaspora samoane et par l'industrie du tatouage professionnel dans les mutations du métier.

Le chapitre 6 passe en revue les sources ethnographiques existantes, avant de décrire l'organisation contemporaine du rituel (l'espace cérémoniel, les agents, les patients et les participants) et de mettre en lumière les représentations sociales relatives à ce phénomène, à travers les discours des personnes concernées et les positions sociales que cette marque tégumentaire permet d'assigner aux personnes.

Le chapitre 7 aborde plus spécifiquement le rituel sous l'angle des savoirs qu'il mobilise et qu'il contribue à transmettre. Il s'agit de souligner de rôle des matérialités dans l'efficacité du rite et dans son processus de passation. Le rituel est décrit comme un processus technique mettant en œuvre de nombreuses actions

matérielles (préparation de substances, construction d'outils, gestes de mise en image), des agents humains et non-humains, et très peu de paroles.

Le chapitre 8 poursuit la description ethnographique du rituel, en abordant dans un premier temps les différentes étapes de la réalisation des images, puis, dans un second temps, les séquences relatives à la cérémonie de clôture du rite.

Enfin, le chapitre 9 consiste en une discussion générale à partir de ces données ethnographiques, et vient préciser la nature et les modalités de passation des savoirs véhiculés pendant le rituel. Ici, les savoirs graphiques et les savoirs techniques incorporés sont analysés en détail, dans la mesure où ils constituent les éléments clés de la transmission entre praticiens et agents du rite, mais également entre patients et destinataires.

1. Penser le tatouage par-delà les sémiologies du corps et de l'image

1.1. Le tatouage comme signe, un ornement sans agent

D'abord, et probablement en raison de l'apparence du tatouage samoan qui, chez les hommes comme chez les femmes, enveloppe la partie médiane du corps, les explorateurs et visiteurs des XVIII^e et XIX^e siècles y virent un substitut du vêtement. Semblables dans leur interprétation vestimentaire et ornementale du tatouage, les récits d'observation rapportés d'autres archipels de Polynésie ont constitué des sources d'importance pour Kant et Darwin dans leurs réflexions sur la beauté. Alors que le premier voyait dans les spirales tatouées des Maoris des moyens possibles d'embellir le corps, mais toutefois éligibles à la beauté en soi, justement parce que l'intention esthétique y est manifeste³, Darwin traita le tatouage et les modifications corporelles par analogie avec la parure animale, faisant des ornements observables chez les « sauvages » et de leur diversité des caractères sexuels secondaires⁴.

3. Kant 1993 : 98.

4. Darwin 1891 : 627-639.

De manière générale, les monographies dédiées aux sociétés polynésiennes fournissent des explications conformes aux appréciations kantienne et darwinistes, en positionnant le tatouage soit dans la catégorie des arts et industries indigènes, soit dans celle de la parure et de l'ornement corporel. Ainsi, les explications pragmatiques et ethnocentristes se sont accumulées dans un premier temps, avant d'être réorientées vers un modèle sémiotique envisageant le tatouage sinon comme porteur d'un véritable langage, du moins comme contenant des signes et des indices déchiffrables.

Entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, Luschan, Handy & Handy et Mead⁵ se sont intéressés de plus près à la composition graphique du tatouage samoan et remarquèrent qu'au-delà de leur standardisation apparente, certains détails (le nombre de lignes tatouées sur les fesses, par exemple) pouvaient varier d'un individu à l'autre. Ces variations devaient renvoyer, selon eux, à la position sociale des personnes au sein de la chefferie. Pour Luschan, qui observa les marques sur un groupe de Samoans de passage à Berlin en 1895, le nombre de bandes tatouées sur les fesses indiquait le rang du porteur : les « gens du commun » en recevaient trois, les chefs de faible rang, deux et les chefs les plus importants, quatre⁶. Sous sa plume, le tatouage masculin n'était donc pas seulement uniforme, il permettait que des grades soient inscrits sur la peau, tout comme sur un vêtement militaire. Dans le même ordre d'idées, pour Willowdean Handy, le tatouage masculin se serait modifié. Il aurait d'abord été divisé en deux catégories : un tatouage noir et uniforme du milieu du dos jusqu'aux genoux pour les « gens du commun » et un tatouage semblable, mais plus élaboré, pour la « classe des chefs ». Cette dernière catégorie élitaine se serait ensuite étendue, au début du XX^e siècle, à une « classe moyenne » ; certaines variations (par exemple, le nombre de triangles à l'arrière de la cuisse) restant toutefois liées à des distinctions de rang. De même, elle constate qu'un orateur et un chef ne por-

5. Luschan 1896 ; Handy & Handy 1924 ; Mead 1928b.

6. Luschan 1896 : 551-564.

taient pas le même type d'assemblage ornemental⁷ sur le pourtour supérieur de la cuisse.

Margaret Mead donnait du tatouage une interprétation plus nuancée. Tout en signalant qu'il n'était plus pratiqué sur son lieu d'étude depuis deux générations⁸, elle mentionna brièvement le tatouage au détour d'une interrogation sur la place des initiatives individuelles dans la société samoane, ainsi que celle des signes distinctifs du rang dans les productions matérielles :

Il n'y a pas d'art à dimension symbolique. Certains types de motifs décoratifs sur les tapa sont davantage estimés et placés sur les meilleures étoffes, celles qui sont portées par les personnes des rangs les plus élevés. Mais cela implique simplement une demande du meilleur pour les gens les plus importants, le rang ne joue qu'un rôle indirect. Aucun nombre déterminé de bandes tatouées, de poutres dans les maisons, ou de marches élevant les plateformes de celles-ci ne permet de distinguer les hommes de rang différent. Mais si plusieurs garçons sont tatoués ensemble, et que le fils du chef reçoit cinq bandes de tatouage, les fils des chefs orateurs ne devraient pas en avoir plus de quatre.

Bien que le terme *stripes* (« bandes ») puisse désigner les séries de lignes parallèles tatouées sur les fesses des hommes, les zones concernées par les observations de Mead demeurent incertaines. Ses remarques ont néanmoins des implications intéressantes, dans la mesure où les variations ornementales se présentent pour elle, non pas comme des signes conventionnels qui auraient pour vocation de communiquer le rang du porteur, mais plutôt comme des indices de relation.

Les réflexions de ces auteurs impliquent que la composition d'un tatouage, prise isolément, ne permet aucune déduction sur le rang du porteur. Plus encore, les variations observables entre deux tatouages semblent ne pouvoir faire l'objet d'un processus sémiotique qu'à condition d'être replacées dans le contexte du

7. Handy & Handy 1924 : 21.

8. Mead 1928a : 267. Margaret Mead a effectué ses recherches en 1925 dans la partie orientale des Samoa, à Manu'a, où, contrairement à la partie occidentale de l'archipel, les missionnaires de la London Missionary Society avaient obtenu une interdiction durable de la pratique du tatouage.

rite collectif d'initiation⁹. En d'autres termes, les agencements de formes et de motifs ne constituent en aucun cas des signes linguistiques, pas plus qu'ils ne renvoient par convention à des codifications stabilisées indiquant le rang des personnes. Inférer quelque donnée pertinente sur le statut du porteur à partir de l'observation de son tatouage nécessiterait que ce dernier soit comparé avec ceux des co-initiés et que leur identité soit en quelque sorte connue au préalable. Plusieurs autres sources, tant antérieures que postérieures à Mead¹⁰, ainsi que les recherches que je présente dans cet ouvrage, et que j'ai conduites auprès des spécialistes tatoueurs samoans et des porteurs aux origines sociales et ethniques très variables, montrent que les différences observables entre deux tatouages standardisés doivent plus aux idiosyncrasies des tatoueurs et à la nature de leurs relations avec les porteurs, qu'au rang social de ces derniers¹¹.

Portant sur le contexte samoan, ces remarques à propos des travaux anciens s'appliquent toutefois à la majorité des approches socio-anthropologiques du tatouage en général, et témoignent de la formation du regard occidental qui, depuis le Moyen Âge, a pris l'habitude de « lire » dans les parures et les vêtements les informations essentielles à l'identification des personnes dans la hiérarchie sociale¹². De même, les premières ethnographies qui, entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, ont relevé de façon systématique et en détail la riche iconographie et la diversité des

9. Ici, j'entends par processus sémiotique le rapport entre un signe, un objet et un interprétant.

10. Pour le tatouage féminin, voir Marquardt (1984). Les croquis réalisés par Jack Groves et conservés au British Museum, ainsi que l'ethnographie de Te Rangi Hiroa, attestent d'une grande diversité dans l'ornementation du canevas masculin (Hiroa 1930).

11. Ces remarques n'impliquent pas pour autant une négation catégorique d'un lien entre tatouage et rang social, mais viennent plutôt nuancer les interprétations iconologiques, en introduisant l'idée selon laquelle, s'il y a effectivement une hiérarchisation des personnes par le tatouage, celle-ci ne serait qu'indirectement visible dans l'ordre de passage des patients au moment de l'opération et dans certaines variations ornementales non codifiées.

12. Sur ce sujet, voir Golsenne 2012 : 46-47.

tatouages océaniens¹³, ont constitué des sources de choix dans lesquelles les commentateurs ont largement puisé pour penser les images tatouées par analogie avec des blasons et des signes s'inscrivant dans des dispositifs de communication visuelle. Souvent présentées sous forme de répertoires, ces iconographies suscitent des questions de style qui sont étroitement liées à des problèmes sémiotiques, c'est-à-dire qu'elles considèrent les figures tatouées comme un ensemble de signes visuels interprétables sur un mode identitaire, dans un cadre taxinomique visant à regrouper et classer les populations. Dans cet esprit caractéristique de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, les marques tégumentaires permettaient de regrouper les populations en fonction de leur origine et de leur appartenance culturelle¹⁴. Selon cette approche, on pourrait ainsi distinguer, à une échelle régionale, le *pe'a* des Samoans du *moko* des Maoris ; au niveau intra-insulaire, les différentes marques pourraient éventuellement représenter des blasons familiaux ou signaler l'appartenance à des collectifs (groupes de commensalité, sociétés initiatiques) ; au niveau interindividuel enfin, certaines combinaisons de marques rendraient visibles des éléments de biographie individuelle.

Les paragraphes qui précèdent résument, sous une forme condensée à l'extrême, l'essentiel des approches formelles du tatouage, et plus généralement des analyses de style, dans une perspective principalement iconographique, associant des formes visuelles et des paramètres culturels. Ceci rappelle évidemment les recommandations de Mauss dans le chapitre « Esthétique » du *Manuel d'ethnographie* (1947). Il y explique que les marques tatouées (dont les scarifications font partie) sont à envisager comme des formes primitives d'écriture et des indices du « clan », de la « famille » et des « individus », dont un relevé méticuleux permet de saisir le symbolisme. Plus récemment, les travaux de l'archéologue James Sackett ont permis de déplacer

13. Les travaux suivants sont parmi les plus significatifs de cette période : Steinen 1925-1928 ; Müller 1917 ; Marquardt 1984 ; Robley 1896.

14. L'anthropologie criminelle a également eu recours à ce type d'approche entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Voir notamment Lacassagne 1881 et Perier 1897.

l'analyse des formes explicites vers les propriétés implicites des objets visuels, lesquelles dénotent un style « passif ou latent » et impliquent la possibilité pour certains motifs d'être autre chose qu'une proto-écriture¹⁵ ou le résultat d'une signalisation intentionnelle de l'artisan, en relevant de choix conditionnés par l'environnement culturel, mais sans être nécessairement associés à une intention de communication. C'est, nous le verrons au fil de cet ouvrage, avec cette approche que j'ai le plus d'affinités.

1.2. *Le corps sans image, la subjectivation sans processus*

Un autre versant des recherches relatives au tatouage se déploie sur un registre différent, moins concerné par l'interprétation des images que par les formes socialisées d'intervention sur le corps et la psychanalyse de la marque corporelle. En s'appuyant sur les neurosciences, les sciences cognitives et la psychologie, l'anthropologie, a, depuis quatre décennies, donné aux études du corps une place remarquable¹⁶, allant jusqu'à en faire une de ses matières premières pour penser l'ordre social¹⁷. À l'intérieur de ce champ extrêmement fertile – il serait vain de chercher à rendre compte ici des innombrables publications relatives à l'anthropologie du corps –, la prise en considération du tatouage oscille au gré d'un grand partage entre, d'une part, un statut symbolique d'inscription de l'ordre social, d'une loi ancestrale¹⁸, et, d'autre part, une écriture de soi, une pratique narcissique liée à un effet imaginaire au sens lacanien de construction de la subjectivité par l'identification d'images. Sur ce plan, les approches cliniques et psychanalytiques abondent¹⁹, selon lesquelles, c'est l'acte de se

15. Sackett (1977) distingue le « *style actif* », comme ajout de propriétés iconiques pour produire un moyen de communication conscient et non verbal, et le « *style latent ou passif* », comme traces laissées de façon non intentionnelle par l'artisan sur son œuvre, auxquelles le chercheur donne un rôle de communication.

16. En particulier, l'idée formulée par Mauss que toutes les techniques du corps sont des montages physio-psycho-sociologiques de séries d'actes (Mauss 1935).

17. Héritier 2003 : 9.

18. Clastres 1973.

19. Estellon 2004 ; Korff-Sausse 2004 ; Maertens 1978 ; Wiener 2004.

Composition : Le vent se lève...

Retrouvez tous les ouvrages
de CNRS Éditions
sur notre site

www.cnrseditions.fr