



*Que
sais-je?*



LA SOCIOLOGIE DU CORPS

David Le Breton



puf

QUE SAIS-JE ?

La sociologie du corps

DAVID LE BRETON

Professeur à l'Université de Strasbourg

Membre de l'Institut universitaire de France

Huitième édition mise à jour

27e mille



Introduction

I. La condition corporelle

La sociologie du corps est un chapitre de la sociologie plus particulièrement attaché à la saisie de la corporéité humaine comme phénomène social et culturel, matière de symbole, objet de représentations et d'imaginaires. Elle rappelle que les actions qui tissent la trame de la vie quotidienne, des plus futiles ou des moins saisissables à celles qui se déroulent sur la scène publique, impliquent l'entremise de la corporéité. Ne serait-ce que par l'activité perceptive que l'homme déploie à chaque instant et qui lui permet de voir, d'entendre, de goûter, de sentir, de toucher... et donc de poser des significations précises sur le monde qui l'environne.

Façonné par le contexte social et culturel qui baigne l'acteur, le corps est ce vecteur sémantique par l'intermédiaire duquel se construit l'évidence de la relation au monde : activités perceptives, mais aussi expression des sentiments, étiquettes des rites d'interaction, gestuelles et mimiques, mise en scène de l'apparence, jeux subtils de la séduction, techniques du corps, entretien physique, relation à la souffrance, à la douleur, etc. L'existence est d'abord corporelle. En cherchant à élucider cette part qui fait la chair du rapport au monde de l'homme, la sociologie est face à un immense champ d'étude. Appliquée au corps, elle s'attache à l'inventaire et à la compréhension des logiques sociales et culturelles qui se côtoient dans l'épaisseur et les mouvements de l'homme.

Les mises en jeu physiques de l'homme relèvent d'un ensemble de systèmes symboliques. Du corps naissent et se propagent les

significations qui fondent l'existence individuelle et collective. Il est l'axe de la relation au monde, le lieu et le temps où l'existence prend chair à travers le visage singulier d'un acteur. À travers lui, l'homme s'approprie la substance de sa vie et la traduit à l'adresse des autres par l'intermédiaire des systèmes symboliques qu'il partage avec les membres de sa communauté. L'acteur étreint physiquement le monde et le fait sien, en l'humanisant et surtout en en faisant un univers familier et compréhensible, chargé de sens et de valeurs, partageable en tant qu'expérience par tout acteur inséré comme lui dans le même système de références culturelles. Exister signifie d'abord se mouvoir dans un espace et une durée, transformer son environnement grâce à une somme de gestes efficaces, trier et attribuer une signification et une valeur aux *stimuli* innombrables de l'environnement grâce aux activités perceptives, livrer à l'adresse des autres acteurs une parole, mais aussi un répertoire de gestes et de mimiques, un ensemble de ritualités corporelles ayant l'adhésion des autres. À travers sa corporéité, l'homme fait du monde la mesure de son expérience. Il le transforme en un tissu familial et cohérent, disponible à son action et perméable à sa compréhension. Émetteur ou récepteur, le corps produit continuellement du sens, il insère ainsi activement l'homme à l'intérieur d'un espace social et culturel donné. En ce sens, toute sociologie implique que des acteurs de chair sont au cœur de la recherche. Comment concevoir l'individu ailleurs que dans son incarnation (Csordas), même si souvent les sciences sociales passent le corps sous silence, le considérant sans doute à tort comme une évidence première et en occultant là d'éventuelles données qui mériteraient une meilleure attention. Si la sociologie porte sur les relations sociales, sur l'action réciproque d'hommes et de femmes, le corps est toujours là, au cœur de toute expérience.

Quels que soient le lieu et le temps de sa naissance, les conditions sociales de ses parents, l'enfant est originellement disposé à intérieuriser et à reproduire les traits physiques particuliers de n'importe quelle société humaine. L'histoire montre même qu'une part du registre spécifique de certains animaux ne lui est pas interdite, si l'on songe à l'aventure exceptionnelle de certains enfants

dits « sauvages ». À sa naissance, l'enfant est une somme infinie de dispositions anthropologiques que seule l'immersion dans le champ symbolique, c'est-à-dire la relation aux autres, peut lui permettre de déployer. Il lui faut des années avant que son corps, dans ses différentes dimensions, soit réellement inscrit à l'intérieur de la trame de sens qui cerne et structure son groupe d'appartenance.

Ce processus de socialisation de l'expérience corporelle est une constante de la condition sociale de l'homme qui trouve cependant à certaines périodes de l'existence, notamment l'enfance et l'adolescence, ses temps forts. L'enfant grandit dans une famille, dont les caractéristiques sociales peuvent être variées, et qui occupe une position propre dans le jeu des variations qui caractérisent la relation au monde propre à sa communauté sociale. Les faits et gestes de l'enfant sont enveloppés de cet ethos qui suscite les formes de sa sensibilité, de ses gestuelles, de ses activités perceptives et dessine ainsi le style de sa relation au monde. L'éducation n'est jamais une activité purement intentionnelle, les modes de relation, la dynamique affective de la structure familiale, la façon dont l'enfant est situé dans cette trame et la soumission ou la résistance qu'il y oppose figurent autant de coordonnées dont on sait l'importance dans la socialisation.

Le corps existe dans la globalité de ses composantes grâce à l'effet conjugué de l'éducation reçue et des identifications qui ont porté l'acteur à assimiler les comportements de son entourage. Mais l'apprentissage des modalités corporelles de la relation de l'individu au monde ne s'arrête pas à l'enfance, il se poursuit la vie entière selon les remaniements sociaux et culturels qui s'imposent dans le style de vie, les différents rôles qu'il convient d'assumer dans le cours de l'existence. Si l'ordre social s'infiltra à travers l'épaisseur vivante des actions de l'homme pour y prendre force de loi, ce processus ne s'achève jamais tout à fait.

L'expression corporelle est socialement modulable, même si elle est toujours vécue selon le style propre de l'individu. Les autres

contribuent à dessiner les contours de son univers et à donner à son corps le relief social dont il a besoin, ils lui offrent la possibilité de se construire comme acteur à part entière de son collectif d'appartenance. À l'intérieur d'une même communauté sociale, toutes les manifestations corporelles d'un acteur sont virtuellement signifiantes aux yeux de ses partenaires. Elles n'ont de sens que référencées à l'ensemble des données de la symbolique propre au groupe social. Il n'existe pas de naturel d'un geste ou d'une sensation (Le Breton, 2012).

II. Le souci social du corps

À la fin des années 1960, la crise de la légitimité des modalités physiques de la relation de l'homme aux autres et au monde prend une ampleur considérable avec le féminisme, la « révolution sexuelle », l'expression corporelle, le *body art*, la critique du sport, l'émergence de nouvelles thérapies proclamant haut et fort leur volonté de s'attacher seulement au corps, etc. Un nouvel imaginaire du corps, luxuriant, pénètre la société, aucune province de la pratique sociale ne sort indemne des revendications qui prennent leur essor d'une critique de la condition corporelle des acteurs.

Une critique souvent bavarde s'empare d'une notion de sens commun : « le corps ». Sans concertation préalable, elle en fait un signe de ralliement, un cheval de bataille contre un système de valeurs jugé répressif, périmé, et qu'il convient de transformer afin de favoriser l'épanouissement individuel. Les pratiques et les discours qui en naissent proposent ou exigent une transformation radicale des anciens cadres sociaux. Une littérature abondante et inconsciemment surréaliste invite à la « libération du corps », proposition pour le moins angélique. L'imagination peut se perdre longtemps dans ce récit fantastique où le corps se « libère » sans qu'on sache bien ce qu'il advient de l'individu (son maître ?) à qui il confère pourtant sa consistance et son visage. Dans ce discours, le

corps est posé non comme un indiscernable de l'homme, mais comme une possession, un attribut, un autre, un *alter ego*. L'homme est le fantôme de ce discours, le sujet supposé. L'apologie du corps est à son insu profondément dualiste, elle oppose l'individu à son corps. Elle suppose de manière abstraite une existence du corps que l'on pourrait analyser hors de l'homme concret. Dénonçant souvent le « parolisme » présumé de la psychanalyse, ce discours de libération, à travers son abondance et ses multiples champs d'application, a nourri l'imaginaire dualiste de la modernité : cette facilité de langage qui amène à parler sans ciller du corps à tout propos comme si ce n'était pas d'acteurs de chair dont il s'agissait.

La crise du sens et des valeurs qui ébranle la modernité, la quête sinueuse et inlassable de nouvelles légitimités qui ne cessent aujourd'hui encore de se dérober, la permanence du provisoire qui devient le temps de la vie, autant de facteurs qui ont contribué logiquement à souligner l'enracinement physique de la condition de chaque acteur. Le corps, lieu du contact privilégié avec le monde, est sous les feux des projecteurs. Questionnement cohérent, inévitable même dans une société de type individualiste qui entre en une zone de turbulence, de confusion et d'éclipse des repères incontestables et connaît en conséquence un repli plus fort sur l'individualité. Le corps, en effet, en tant qu'il incarne l'homme, est la marque de l'individu, sa frontière, la butée en quelque sorte qui le distingue des autres. Il est la trace la plus tangible de l'acteur dès lors que se distendent les liens sociaux et la trame symbolique, pourvoyeuse de significations et de valeurs. Selon le mot de Durkheim, le corps est un « facteur d'individuation » [1]. Le lieu et le temps de la limite, de la séparation. Parce que la crise des légitimités rend la relation au monde problématique, l'acteur cherche ses marques en tâtonnant, s'efforce de produire un sentiment d'identité plus propice. Il bute d'une certaine manière contre l'enfermement physique dont il est l'objet. Il prête à son corps, là où il se sépare des autres et du monde, une attention redoublée. Parce que le corps est le lieu de la coupure, de la différenciation individuelle, on lui suppose le privilège de la réconciliation possible. On cherche le secret perdu du corps.

En faire non plus le lieu de l'exclusion, mais celui de l'inclusion, qu'il ne soit plus l'interrupteur qui distingue l'individu, le sépare des autres, mais plutôt le relieur qui l'unit aux autres. Tel est du moins l'un des imaginaires sociaux les plus fertiles de la modernité [2].

III. Sociologie du corps

On le sait, les sociologies naissent dans les zones de rupture, de turbulence, de désorientation des repères, de confusions, de crise des institutions, en un mot là où se rompent les anciennes légitimités. Là où se forme un appel d'air pour la pensée qui s'applique à comprendre, à mettre en concept, ce qui échappe provisoirement aux manières habituelles de concevoir le monde. Il s'agit de donner une signification au désordre apparent, d'en déceler les logiques sociales et culturelles. Le travail, le monde rural, la vie quotidienne, la famille, la jeunesse, la mort, par exemple, sont des axes d'analyse pour la sociologie, qui n'ont connu leur plein développement que lorsque les cadres sociaux et culturels qui les diluaient jusqu'alors dans l'évidence ont commencé à se modifier, suscitant un malaise diffus dans la communauté. Il en est allé ainsi du corps. La fin des années 1960 a logiquement vu s'affirmer sur un mode plus systématique des approches qui ont pris en considération, sous des angles divers, les modalités physiques de la relation de l'acteur au milieu social et culturel qui l'enveloppe. Le corps fait alors une entrée royale dans le questionnement des sciences sociales : J. Baudrillard, M. Foucault, N. Elias, P. Bourdieu, E. Goffman, M. Douglas, R. Birdwhistell, B. Turner, E. Hall, par exemple, croisent souvent sur leur chemin les mises en jeu physiques, les mises en scène et en signes d'un corps qui mérite de plus en plus l'attention passionnée du champ social. Dans l'interrogation ainsi soulevée sur cet objet problématique, ils trouvent là une voie inédite et féconde pour saisir des problèmes plus larges ou pour isoler les traits les plus saillants de la modernité. D'autres, pour prendre le seul exemple de la France, comme F. Loux, M.

Bernard, J.-M. Berthelot, J.-M. Brohm, D. Le Breton ou G. Vigarello, s'attachent de façon plus méthodique à cette époque à déceler les logiques sociales et culturelles qui s'enchevêtrent à la corporéité.

Bien entendu, cette découverte n'est pas le fruit d'une intelligence soudaine propre aux années 1960, 1970. Il ne faut pas confondre l'émergence d'un souci nouveau, d'une prolifération de pratiques et de discours, avec la constitution de plein droit d'une discipline, et encore moins avec la découverte émerveillée d'un nouvel objet d'attention. Ces années marquent plutôt l'irruption sur la scène collective d'un nouvel imaginaire que les sciences sociales attentives aux données les plus contemporaines ont saisi au vol. De cette distance critique adoptée par un certain nombre de chercheurs est né un regain d'attention à l'égard des conditionnements sociaux et culturels qui modèlent la corporéité humaine. Mais une « sociologie implicite du corps » (J.-M. Berthelot) est présente dès le commencement de la pensée sociologique, notamment sous l'angle de l'étude critique de la « dégénérescence » des populations les plus pauvres, celle de la condition ouvrière (Marx, Villermé, Engels, etc.) ou des anthropométries (Quetelet, Niceforo, etc.). Des sociologues comme G. Simmel ouvrent des voies importantes (la sensorialité, le visage, le regard, etc.). Plus tard, M. Mauss, M. Halbwachs, G. Friedmann, M. Granet, M. Leenhardt, dans le cadre hexagonal ; ailleurs, E. de Martino, M. Eliade, W. La Barre, C. Kluckhohn, O. Klineberg, E. Sapir, D. Efron, etc. donnent des contributions décisives à cet égard malgré la césure opérée par É. Durkheim identifiant corporéité et organicité et récusant dès lors toute prétention des sciences sociales à s'y intéresser.

Une sociologie en pointillé ne cesse de prodiguer ses découvertes à propos du corps depuis le début du siècle jusqu'aux années 1960. Ce n'est sans doute que depuis une trentaine d'années que la sociologie appliquée au corps devient une tâche plus systématique et que certains chercheurs y consacrent une partie significative de leurs investissements.

IV. Démarche suivie

Nous verrons tout d'abord sur un mode schématique les étapes marquantes de l'approche du corps par les sciences sociales (chap. I). Ensuite, il faudra questionner l'ambiguïté de ce référent « corps », loin de faire l'unanimité, et semblant de prime abord n'entretenir qu'une relation supposée avec l'acteur qu'il incarne. Des données historiques et ethnologiques montrent ainsi la variabilité des définitions d'un « corps » qui paraît toujours se dérober (chap. II). Pour entreprendre une analyse sociologique, il convient de déconstruire l'évidence première qui s'attache à nos représentations occidentales du corps, afin de mieux élaborer la nature de l'objet sur lequel le chercheur prétend exercer sa sagacité. Il importe aussi de rappeler que la sociologie appliquée au corps ne se distingue en rien, par ses méthodes ou ses procédures de raisonnement, de la sociologie dont elle n'est que l'un des chapitres (chap. III). Ensuite, il faudra aborder les acquis et les promesses des différents travaux menés par les sciences sociales en ce domaine. Par exemple, ce qui concerne les logiques sociales et culturelles propres à la corporéité : techniques du corps, activités perceptives, gestuelles, règles d'étiquette, expression des sentiments, techniques d'entretien, inscriptions corporelles, incondutes corporelles (nosographies, etc.) (chap. IV). Un autre domaine est celui des imaginaires sociaux du corps : « théories » du corps, approches biologiques qui prétendent rendre compte des comportements des acteurs, interprétation sociale et culturelle de la différence des sexes, valeurs différentielles marquant la corporéité, fantasmatique du racisme, corps « handicapé » (chap. V). Un troisième domaine de recherche porte sur le corps dans le miroir du social, il concerne les mises en jeu et en signes du corps dans la société contemporaine : jeux sur les apparences, contrôle politique de la corporéité, classes sociales et rapports au corps, relations à la modernité, passion de l'exploration physique de soi à travers la prise de risque ou la « nouvelle aventure », constat d'un imaginaire du « corps en trop » dans la modernité

(chap. VI). L'ouvrage s'achèvera sur une réflexion à propos du statut de la sociologie du corps (chap. VII) et par une bibliographie sommaire [3].

Notes

[1] É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* Paris, Puf, 1968, p. 386. *sq.*

[2] L'accentuation de la crise des légitimités et la surenchère individualiste des années 1980 ont autonomisé davantage le corps au point d'en faire souvent un partenaire, un véritable *alter ego*, le corps se personnalise, se singularise, cf. D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, *op. cit.*

[3] Voir également C. Detrez, *La Construction sociale du corps* Paris, Le Seuil, 2002 ; P. Duret et R. Roussel, *Le Corps et ses Sociologies*, Paris, Nathan, 2003 ; M. Marzano (dir.), *Dictionnaire du corps*, Paris, Puf, 2007.

Chapitre I

Corps et sociologie : les étapes

On peut établir le cheminement historique de la réflexion menée à propos de la corporéité humaine depuis les premiers moments des sciences sociales dans le courant du xix^e siècle. En simplifiant, on peut dégager trois temps forts qui décrivent simultanément trois angles de regard, trois manières d'aborder ce thème qui subsistent aujourd'hui dans la sociologie contemporaine :

1. une sociologie implicite du corps qui ne néglige pas l'épaisseur charnelle de l'homme mais ne s'y arrête pas vraiment. Elle aborde la condition de l'acteur dans ses différentes composantes, et sans omettre le corps, elle en dilue cependant la spécificité dans l'analyse ;
2. une sociologie en pointillé : elle donne de solides éléments d'analyse relatifs au corps mais sans en systématiser la réunion ;
3. une sociologie du corps : elle se penche plus spécifiquement sur le corps, établit les logiques sociales et culturelles qui se diffusent en lui. Nous évoquerons ultérieurement le champ qu'elle dessine et ses acquis.

I. Une sociologie implicite

Cette formule empruntée à J.-M. Berthelot caractérise surtout les sciences sociales à leur début, notamment dans le courant du xix^e siècle [1]. Celles-ci prennent en considération la corporéité humaine selon deux angles d'approche mutuellement contradictoires.

1. Incidences sociales sur le corps

Une première voie d'analyse infère de la situation sociale des acteurs une condition physique à laquelle ils ne peuvent échapper. L'homme y est conçu comme émanation d'un milieu social et culturel. De nombreuses enquêtes sociales montrent la misère physique et morale des classes laborieuses, l'insalubrité et l'exiguïté des logements, la vulnérabilité aux maladies, le recours fréquent à l'alcool, la prostitution souvent inévitable des femmes, l'aspect malingre de ces travailleurs durement exploités, la terrible condition des enfants contraints de travailler dès l'âge le plus précoce. Les études de Villermé surtout (*Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, 1840), de Buret (*De la mesure des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 1840) marquent les esprits et nourrissent les aspirations révolutionnaires ou réformatrices. Engels dresse lui aussi un tableau de *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre* (1845). Dans *Le Capital* (1867), Marx donne une analyse classique de la condition corporelle de l'homme au travail. Ces études ont d'autres urgences que d'établir des outils susceptibles de penser le corps de façon méthodique, mais elles contiennent déjà la première condition d'une approche sociologique du corps. Ce dernier en effet n'est pas envisagé à la façon d'une nature dont la biologie seule détiendrait les clés, mais comme une forme façonnée par l'interaction sociale.

Pour Villermé, Marx ou Engels, il importe plutôt de révéler la condition misérable des classes laborieuses dans le contexte de la révolution industrielle. La corporéité ne fait pas l'objet d'une étude à

part, elle est subsumée sous des indicateurs liés à des problèmes de santé publique ou de relations spécifiques au travail. La relation physique de l'ouvrier au monde qui l'entoure, son apparence, sa santé, son alimentation, son logement, son recours à l'alcool, sa sexualité, l'éducation de ses enfants sont tour à tour pris en considération pour dresser un tableau sans complaisance des conditions d'existence des couches laborieuses. Le constat implicite du caractère social de la corporéité débouche sur un appel à des réformes ou, plus radicalement, vers l'engagement révolutionnaire. La conscience est aiguë que des conditions de travail et de vie plus favorables donneraient à ces hommes une santé et une vitalité meilleures. Pour Villermé, pour Buret, pour Marx et Engels, par exemple, le corps est déjà implicitement un fait de culture. La condition ouvrière qu'ils donnent à voir est un analyseur sans complaisance d'un fonctionnement social qui exige d'être modifié. Il n'y a pas encore une volonté systématique de conceptualiser tel ou tel aspect de l'expérience corporelle. Et pour cause.

2. L'homme, « produit » de son corps

Une autre orientation de pensée est résolument inverse, elle aboutit par ailleurs à la légitimation de l'état social tel qu'il est donné à l'observation. Elle pose que les caractères biologiques de l'homme font que sa position dans l'ensemble est celle qui lui revient en toute justice. Au lieu de faire de la corporéité un effet de la condition sociale de l'homme, cette pensée fait de la condition sociale le produit direct de son corps. Il s'agit de soumettre les différences sociales et culturelles au primat du biologique (ou plutôt d'un imaginaire biologique), de naturaliser les inégalités de condition en les justifiant par des observations « scientifiques » : le poids du cerveau, l'angle facial, la physiognomonie, la phrénologie, l'indice céphalique, etc. Une imagination foisonnante soumet le corps à la question. On cherche à travers une foule de mensurations les preuves irréfutables de l'appartenance à une « race », les signes manifestes, inscrits dans la chair, de la « dégénérescence » ou de la

criminalité. Le destin de l'homme est écrit d'emblée dans sa conformation morphologique ; on explique l'« infériorité » native de populations promises à la colonisation ou déjà prises sous tutelle par les « races » plus « évoluées » ; on justifie le sort des populations laborieuses par quelque forme de débilité. Finalement, l'ordre du monde obéit à un ordre biologique dont il suffit de chercher les preuves dans les apparences du corps. On mesure, on pèse, on découpe, on autopsie, on classe mille signes transformés en indices afin de dissoudre l'individu sous les auspices de la race ou de la catégorie morale. La corporéité entre à l'âge du soupçon et devient facilement une pièce à conviction. Les qualités de l'homme sont déduites de l'apparence de son visage ou des formes de son corps. Il est perçu comme une émanation morale sans échappatoire de son apparence physique. Le corps se fait signalement, témoin souvent à charge de celui qu'il incarne. L'homme est sans prise contre cette « nature » qui le révèle ; sa subjectivité ne peut guère que broder un motif particulier sans incidence sur l'ensemble.

3. Positions des sociologues

É. Durkheim et ses collaborateurs contesteront cette fascination du modèle biologique dans l'explication du fait social. Mais l'une des conséquences de cet effort de vigilance sera l'enfermement de la corporéité dans le domaine de l'organicité, à l'immense exception de Robert Hertz et de Marcel Mauss. Pour Durkheim, la dimension corporelle de l'homme relève de l'organicité, même si cette dernière est marquée par les conditions de vie. En ce sens, elle est davantage le souci de la médecine ou de la biologie que celui de la sociologie. Le corps reste un implicite dans l'œuvre de Durkheim. En Allemagne, la sociologie de M. Weber est peu attentive au corps, malgré les appels de Nietzsche ou les analyses d'un franc-tireur qui ouvre de nombreux chemins : Georg Simmel.

4. La psychanalyse

À la naissance du siècle, la psychanalyse prend peu à peu son essor et vient briser l'un des verrous qui maintenaient le corps sous l'égide de la pensée organiciste. Freud montre la malléabilité du corps, le jeu subtil de l'inconscient dans la chair de l'homme. Il fait du corps un langage où se disent de manière détournée des relations individuelles et sociales, des protestations et des désirs. Freud opère une rupture épistémologique qui soustrait la corporéité humaine à la langue de bois des positivismes du xix^e siècle. Ce n'est pas un sociologue, mais il rend cependant pensable la corporéité en tant que matière modelée jusqu'à un certain point par les relations sociales et les inflexions de l'histoire personnelle du sujet. Dès 1895, dans les *Études sur l'hystérie* qu'il rédige avec Breuer, une sociologie sous-jacente du corps est en place qui rend possible un autre regard sur la chair de la présence de l'homme au monde. Freud introduit le relationnel au sein de la corporéité, il en fait déjà une structure symbolique. Mais il n'est pas toujours suivi par les sociologues qui demeurent souvent rivés à une représentation organiciste du corps ; ceux-ci délaissent toute étude sérieuse le concernant, le tenant à l'écart du champ de légitimité de la sociologie.

II. Une sociologie en pointillé

1. Apports sociologiques

Le passage progressif d'une anthropologie physique contestable déduisant les qualités de l'homme au vu de son apparence morphologique, au sentiment que l'homme fait socialement son corps, sans être en rien une émanation existentielle de ses propriétés organiques, marque la première borne milliaire de la sociologie du corps : l'homme n'est pas le produit de son corps, il produit lui-même les qualités de son corps dans son interaction avec les autres et son immersion dans le champ symbolique. La corporéité est socialement construite. Une sociologie du corps en pointillé émerge peu à peu avec les travaux de Simmel, au

croisement du siècle, sur la sensorialité, les échanges de regard (1908) ou le visage (1901). « Je me propose d'analyser les différents faits provenant de la constitution sensorielle de l'homme, les modes d'aperception mutuelle et les influences réciproques qui en dérivent dans leur signification pour la vie collective des hommes et leurs rapports les uns avec les autres, les uns pour les autres, les uns contre les autres. Si nous nous mélangeons dans des réciprocités d'action, cela vient avant tout de ce que nous réagissons par les sens les uns sur les autres », écrit G. Simmel (1981, 125). Nous y reviendrons.

En 1909, dans un remarquable article, Robert Hertz aborde la question de la « prééminence de la main droite » dans les sociétés humaines. Dans ce texte, il discute avec fermeté le point de vue anatomique qui rattache la prépondérance de la main droite au développement plus important chez l'homme de l'hémisphère cérébral gauche qui innervé physiologiquement les muscles du côté opposé. Robert Hertz constate que les gauchers sont statistiquement infiniment moins nombreux que les droitiers. Sur cent hommes, dit-il, deux en moyenne seraient des gauchers irréductibles. Un petit nombre serait des droitiers rebelles à toutes tentatives de les faire changer d'orientation. « Entre ces deux extrêmes oscille la masse des hommes qui, laissés à eux-mêmes, pourraient se servir à peu près également de l'une ou de l'autre main, avec (en général) une légère préférence pour la droite. Ainsi, il ne faut pas nier l'existence de tendances organiques vers l'asymétrie ; mais, sauf cas exceptionnels, la vague disposition à la droiterie, qui semble répandue dans l'espèce humaine, ne suffirait pas à déterminer la prépondérance absolue de la main droite, si des influences étrangères à l'organisme ne venaient la fixer et la renforcer. » (Hertz, 1970, 86.) R. Hertz rappelle alors que l'éducation de la main gauche, quand elle se fait dans l'exercice de certains métiers (piano, violon, chirurgie, etc.), multiplie le champ d'action de l'homme. L'ambidextrie est en ce sens un avantage social et culturel. « Rien ne s'oppose, écrit-il, à ce que la main gauche reçoive une

éducation artistique et technique semblable à celle dont la main droite a eu jusqu'ici le monopole. »

R. Hertz observe que les raisons physiologiques sont nettement secondaires au regard de l'obstacle culturel que constituent les représentations toujours négatives associées à la gauche et toujours positives s'agissant de la droite. L'opposition n'est pas seulement physique, mais aussi morale : la gauche implique la gaucherie, le gauchissement, la traîtrise, le ridicule ; la droite appelle l'adresse, la droiture, le courage, etc. La polarité religieuse entre le sacré et le profane apparaît en toute transparence. Si la droite est une qualité du transcendant, la gauche porte le risque de la souillure. Le privilège accordé à la main droite relève d'abord de la mise en jeu de cette structure anthropologique fondamentale qui, dans de nombreuses sociétés, accorde sa préférence à la droite sur la gauche, même en ce qui concerne le corps humain. Le physiologique est ici subordonné à la symbolique sociale. R. Hertz n'adresse cependant pas son argumentaire à l'encontre de la théorie darwinienne qu'il semble ignorer. Mais il propose dans ce texte, avec une remarquable intuition, une série de constatations propres à nuancer considérablement les prétentions de l'approche biologique.

Marcel Mauss donne des contributions importantes sur « L'expression obligatoire des sentiments » (1921), sur « L'effet physique de l'idée de mort » (1926), « Les techniques du corps » (1936). Ces textes marquent des avancées significatives. Ils sont précurseurs de recherches qui mettront des décennies avant d'éclorer réellement. Nous en parlerons plus loin. L'École de Chicago est attentive à la corporéité : les monographies de N. Anderson (*The Hobo*, 1923), C. Shaw (*The Jake-Roler*, 1931 ; *Brothers in Crime*, 1938), de Whyte (*Street Corner Society*, 1943), L. Wirth (*The Ghetto*, 1928), par exemple, sont des études de terrain où le rapport physique au monde des acteurs considérés n'est pas esquivé et donne au contraire lieu à des notations minutieuses. G.-H. Mead, en revanche, ne traite qu'allusivement du corps dans *Mind, Self and*

Society (1934). S'il aborde les rites d'interaction et surtout la dimension symbolique de la condition humaine, il transforme le corps en organisme, et s'il traite la gestuelle, ce n'est pas en termes systématiques comme le fera David Efron, mais pour rappeler que, parallèlement à la parole, les mouvements du corps contribuent à la transmission sociale du sens. Il s'agit le plus souvent dans ces travaux d'une sociologie de l'à-propos, le corps n'est pas directement visé dans l'analyse. Dans les groupes sociaux étudiés, le sociologue est cependant confronté à des ritualités ou à des usages qui rendent nécessaire la description des mises en œuvre du corps.

Dans *La Civilisation des mœurs* (*Über den Prozess der Zivilisation*), dont la première version date de 1939 (Elias, 1973), Norbert Elias donne, en Allemagne, un essai classique de sociologie historique qui met au jour la généalogie des contenances extérieures du corps en rappelant ainsi le caractère social et culturel de nombre des conduites les plus banales et les plus intimes de la vie quotidienne. Une sociologie qui s'arrêterait avant l'œuvre de Goffman mais lui donnerait sa matière première, en dévoilant l'arrière-fond de la morale et du contenu de nos rites d'interaction. La société de cour est le laboratoire où naissent et à partir de laquelle se diffusent les règles de civilité qui sont aujourd'hui les nôtres en matière de conventions de style, d'éducation des sentiments, de mises en jeu du corps, de langage, et surtout en ce qui concerne le domaine de l'*externum corporis decorum*. *La Civilité puérile* (1530) d'Érasme, ouvrage dédié à un jeune prince, Henri de Bourgogne, et destiné à enseigner le savoir-vivre aux enfants, cristallise pour les diverses sociétés européennes de l'époque la notion fondatrice de « civilité ». Les règles de la civilité vont en effet s'imposer aux couches sociales dominantes. Comment se comporter en société si l'on ne veut pas être un rustre ou passer pour tel. Peu à peu, le corps s'efface, et la civilité puis la civilisation des mœurs viennent réguler les mouvements les plus intimes et les plus infimes de la corporéité (les manières de table, la satisfaction des besoins naturels, le pet, le crachat, les relations sexuelles, la pudeur, les manifestations de

violence, etc.). Les sensibilités se modifient. Il convient de ne pas offenser les autres par une conduite trop relâchée. Les manifestations corporelles sont plus ou moins refoulées de la scène publique, nombre d'entre elles se déroulent dorénavant dans la coulisse ; elles se privatisent. Constraint à l'exil en Angleterre, N. Elias ne reprendra que tardivement ces recherches.

En 1941, David Efron publie *Gesture, Race and Culture* (Efron, 1972). Cet ouvrage est appelé à faire date dans les recherches sur les mouvements corporels lors de l'interaction. Afin de s'opposer aux théories nazies enfermant les comportements humains dans la fatalité d'une appartenance de « race », D. Efron construit un dispositif expérimental visant à comparer entre elles les gestuelles d'interaction de deux populations, l'une de « Juifs traditionnels » et l'autre d'« Italiens traditionnels ». Il pointe les variations de comportements, les gestuelles différencierées. Il compare ensuite deux populations de « seconde génération » de ces deux communautés, éduquées aux États-Unis. Il montre aisément les différences sensibles entre les gestualités des premières générations de migrants et celles de leurs enfants. Plus « américanisés », ces derniers se rapprochent considérablement dans leur gestualité des Américains. Nous évoquerons plus longuement ce travail dans le chapitre sur la gestualité.

2. Apports ethnologiques

Parallèlement, des ethnologues sont confrontés dans d'autres sociétés à des usages du corps qui attisent leur attention et provoquent une curiosité sur des manières corporelles propres aux sociétés occidentales qui n'avaient jusqu'alors guère été interrogées par les sciences sociales : Maurice Leenhardt, F. Boas, B. Malinowski, G. Roheim, E. Sapir, E. de Martino, R. Bastide, F. Huxley, M. Mead, G. Bateson, C. Lévi-Strauss, etc. décrivent des ritualités ou des imaginaires sociaux qui contribuent à mettre la corporéité sous de meilleurs auspices pour la pensée sociologique.

Ainsi *Balinese Character* paraît à New York en 1942. Collectant des données réunies par Margaret Mead et Gregory Bateson à Bali de 1928 à 1936, cet ouvrage mêle une analyse ethnographique du peuple balinais à des centaines de photographies saisissant les hommes et les femmes dans les mouvements et les interactions qui scandent la vie quotidienne. M. Mead et G. Bateson sont lucides sur les risques de projections culturelles inhérents à l'usage de notions empruntées à la langue anglaise dont les valeurs et les modes de vie sont radicalement différents de ceux qu'ils peuvent observer dans le village de Bajoeng Gede, cadre de leur étude. « Dans cette monographie, écrivent-ils, nous essayons d'utiliser une nouvelle méthode de présentation des relations entre différents types de conduites culturellement standardisées en plaçant côté à côté une série de photographies mutuellement significatives. Des éléments de conduites issus de contexte et de lieux différents – un danseur en transe lors d'une procession, un homme levant les yeux vers un avion, un serviteur saluant son maître, la représentation picturale d'un rêve – peuvent être en corrélation ; un même fil émotionnel les traverse. » Mais comment en rendre compte avec fidélité : « Présenter ces situations avec des mots, poursuivent M. Mead et G. Bateson, exige le recours à des expédients qui sont inévitablement littéraires ou procèdent à la dissection des scènes vivantes... Grâce à la photographie, la totalité des éléments de conduites peut être préservée, tandis que les corrélations souhaitées peuvent être mises en évidence en plaçant les photos en regard sur une même page. » Chaque planche est introduite par une courte notation situant les moments sélectionnés dans le tissu culturel de la vie quotidienne balinaise. L'image relaie avec bonheur le commentaire allant à l'essentiel de G. Bateson. Une longue introduction de M. Mead esquisse une ethnologie de la vie balinaise qui contribue également à nous restituer les pulsations de l'existence collective. Des visages, des gestes, des rituels, des situations de la vie familiale ou villageoise défilent de page en page et donnent à cet ouvrage une exceptionnelle valeur scientifique et humaine : apprentissage des techniques du corps, mise en scène de la transe, relation parents-

enfants, développement de l'enfant, jeux traditionnels, relations aux orifices corporels (manger, boire, éliminer, uriner, excréter, se purifier, etc.).

Nous avons suggéré ici quelques jalons de la réflexion sociologique appliquée au corps en évoquant deux niveaux de la recherche : une sociologie implicite où le corps n'est pas oublié, mais où il demeure secondaire dans l'analyse, puis une sociologie en pointillé qui met au jour un certain nombre de données importantes et inventorie des usages sociaux du corps. Dans les chapitres suivants, nous nous attacherons à la troisième étape : celle d'une sociologie du corps en voie de constitution, forte déjà de certains acquis, dialoguant avec son histoire et avançant une intelligibilité croissante de la corporéité dans sa dimension sociale et culturelle. Mais auparavant, il importe de préciser de quel objet « corps » il s'agit et selon quelles procédures épistémologiques il convient de le saisir.

Notes

- [1] Pour une histoire de la pensée du corps dans les sciences sociales voir J.-M. Berthelot, M. Drulhe, S. Clément, J. Forné et G. M'bodg, « Les sociologies et le corps », *Current Sociology*, vol. 53, n° 2, 1985.

Chapitre II

À propos de quelques ambiguïtés

I. Ambiguïtés du référent : « corps »

Les recherches sociologiques ont surtout privilégié les mises en jeu du corps. Mais le référent corps lui-même est peu interrogé. Une formulation ambiguë, dualiste, désigne parfois ces approches : sociologie du corps. Mais de quel corps s'agit-il ? On oublie souvent l'absurdité qu'il y a à nommer le corps à la manière d'un fétiche, c'est-à-dire en omettant l'homme qu'il incarne. Il faut dire l'ambiguïté d'évoquer la notion d'un corps qui n'entretient plus que des relations implicites, supposées, avec l'acteur dont il fait pourtant indissolublement corps. Tout questionnement sur le corps exige au préalable une construction de son objet, une élucidation de ce qu'il sous-tend. Le corps n'est-il pas pris lui-même sous le voile des représentations ? Le corps n'est pas une nature. Il n'existe même pas. On n'a jamais vu un corps : on voit des hommes, des femmes. On ne voit pas des corps. Dans ces conditions, le corps risque fort de ne pas être un universel. Et la sociologie ne peut prendre tel quel un terme de la *doxa* pour en faire le principe d'une analyse sans en saisir au préalable la généalogie, sans élucider les imaginaires sociaux qui le nomment et agissent sur lui, et cela non seulement dans ses connotations (la moisson des faits analysés par les

sociologues est riche en ce domaine), mais aussi dans sa dénotation, rarement questionnée. Le corps n'est pas une nature incontestable, immuablement objectivée par l'ensemble des communautés humaines, d'emblée donnée à l'observateur qui peut la faire fonctionner telle quelle dans son exercice de sociologue. Le « détour anthropologique » (G. Balandier) nous rappelle l'évanescence de cet objet, en apparence si tangible, si accessible à la description [1].

II. Matériaux historiques

D'innombrables représentations visent en effet à donner chair à l'homme ou à lui donner un corps. Alternative qui n'est pas sans conséquence et dont il convient pour le chercheur d'éviter les pièges :

- donner un corps à l'homme : ainsi de l'anatomophysiologie et du savoir biomédical au sens large, coupant l'homme de son corps, envisageant ce dernier comme un en-soi. Il semble que la plupart des sociologies aujourd'hui attachées à comprendre les mises en jeu sociales et culturelles du corps adhèrent sans critique à la théorisation biomédicale et y voient là sa réalité objective ;
- à l'inverse : donner chair à l'homme – ces savoirs ne distinguent pas l'homme de son corps, les médecines populaires en donnent encore aujourd'hui l'exemple dans nos sociétés. Médecine des signatures selon laquelle un élément minéral ou végétal est supposé aider à guérir d'un mal parce qu'il comporte dans sa forme, sa couleur, son fonctionnement ou sa substance, une analogie avec l'organe touché ou les apparences de la maladie. Le magnétiseur transmet par l'imposition des mains une énergie qui régénère les zones malades et remet l'homme en harmonie avec les effluves de son environnement. Le radiesthésiste interroge son pendule et le promène sur le corps

pour faire son diagnostic et identifier les plantes qu'il va donner à son visiteur pour le soigner. Le panseur de secret, par la prière qu'il chuchote, assortie de gestes précis, cristallise des forces bénéfiques qui soulagent le mal. De même, le barreur de feu dont le pouvoir consiste à couper le feu de la brûlure et à la guérir sans laisser de cicatrices sur la peau. La liste pourrait longuement se poursuivre par l'évocation des sources, des pierres, des arbres, etc., supposés donner à ceux qui les sollicitent une énergie propice à la guérison des maux. Nombreuses sont encore aujourd'hui les conceptions sociales qui incluent l'homme dans le cosmos.

Yvonne Verdier, dans une étude récente sur les traditions d'un petit village de Bourgogne, a observé la physiologie symbolique de la femme et ses relations avec l'environnement. Pendant ses règles, par exemple, la femme ne descend pas dans la cave où sont entreposées les réserves familiales : viandes salées, cornichons, barriques de vin, bouteilles de goutte, etc. Si elle le faisait, elle gâterait irrémédiablement les aliments touchés. Pour les mêmes motifs, le cochon n'est jamais tué à la ferme lors de ces périodes. Les gâteaux, les crèmes, les mayonnaises sont laissés de côté. « Pendant leurs règles, écrit Yvonne Verdier, elles-mêmes n'étant pas fertiles, les femmes entraveraient tout processus de transformation rappelant une fécondation : pensons aux œufs en neige, aux crèmes, aux émulsions, aux sauces, au lard, à tout ce qui doit "prendre". Leur présence ferait avorter toutes ces lentes gestations que figurent le lard dans le saloir, le vin dans la cuve, le miel dans la ruche. » (Verdier, 1979, 20). Le corps est similaire à un champ de force en résonance avec les processus de vie qui l'entourent. Dans les traditions populaires, le corps demeure en prise sur le monde, c'est une parcelle non détachée de l'univers qui lui donne son énergie. Il est un condensé du cosmos. On connaît en ce sens les analyses de M. Leenhardt dans *Do Kamo* qui montrent dans la culture traditionnelle canaque l'identité de substance de l'homme et du végétal. De nombreuses sociétés identifient l'homme en même temps que sa chair, elle l'englobe également dans une totalité où

l'invisible se mêle au visible de la nature, elles ne conçoivent pas le corps de manière détachée. Il y a parfois ambiguïté à appliquer sans réflexion préalable la notion occidentale de corps à des groupes sociaux dont les références culturelles ne font aucune place au « corps ».

Les représentations du corps sont fonction des représentations de la personne. En énonçant ce qui fait l'homme, ses limites, sa relation avec la nature ou les autres, on dit ce qu'il en est de sa chair. Les représentations de la personne, et celles, corollaires, du corps, sont toujours insérées dans les visions du monde des différentes communautés humaines. Le corps semble aller de soi, mais rien finalement n'est plus insaisissable. Le corps est socialement construit, tant dans ses mises en jeu sur la scène collective que dans les théories qui en expliquent le fonctionnement ou les relations qu'il entretient avec l'homme qu'il incarne. Loin de faire l'unanimité des sociétés humaines, sa caractérisation se révèle étonnamment malaisée et soulève nombre de questions épistémologiques. Le corps est une fausse évidence, il n'est pas une donnée sans équivoque, mais l'effet d'une élaboration sociale et culturelle.

La vision moderne du corps dans les sociétés occidentales, celle qu'incarne de façon en quelque sorte officielle le savoir biomédical, à travers l'anatomophysiologie, repose sur une conception particulière de la personne. Il faut l'ébranlement des valeurs médiévales, les premières dissections anatomiques qui distinguent l'homme de son corps, ce dernier faisant l'objet d'une investigation qui met la chair à nu dans l'indifférence de l'homme dont elle façonnait le visage. Il faut aussi la rencontre avec la philosophie mécaniste qui trouve en Descartes son plus fin porte-parole, établissant le corps comme une autre forme de la mécanique. Il faut la sensibilité individualiste naissante pour que le corps soit envisagé isolément du monde qui l'accueillait et lui donnait sens et isolément de l'homme auquel il prêtait forme. La conception moderne du corps, celle qui sert de point de départ à la sociologie dans la plupart de ses investigations, est née au tournant des xvi^e et xvii^e siècles. Cette conception

implique que l'homme soit coupé du cosmos (ce n'est plus le macrocosme qui explique la chair, mais une anatomie et une physiologie qui n'existent que dans le corps), coupé des autres (passage d'une société de type communautaire à une société de type individualiste où le corps est la frontière de la personne) et enfin, coupé de lui-même (son corps est posé comme différent de lui) [2].

III. Matériaux ethnologiques

D'autres sociétés n'isolent pas le corps de l'homme et l'inscrivent dans un réseau complexe de correspondances entre la condition humaine et la nature ou le cosmos qui l'environne. Une belle étude de M. Leenhardt montre par exemple chez les Canaques, au sein d'une société communautaire, qu'aucun terme spécifique ne sert à désigner les organes ou le corps lui-même. L'ensemble du vocabulaire appliqué aux composantes de ce que nous nommons « corps » est emprunté au végétal. Les organes ou les os, qui ne sont tels qu'à nos yeux, portent des noms de fruits, d'arbres, etc. Nulle rupture entre la chair du monde et la chair de l'homme. Le végétal et l'organique sont dans une correspondance qui alimente nombre de traits de la société canaque. Le nom même de « corps » (*karo*) ne désigne en fait qu'une structure, un soubassement qui s'applique indifféremment à d'autres objets. Et M. Leenhardt raconte cette anecdote fastueuse par les interrogations qu'elle ouvre. Souhaitant mesurer l'impact des valeurs occidentales sur la société mélanésienne à travers le regard d'un autochtone, il questionne à ce sujet un vieillard. Celui-ci lui répond aussitôt : « Ce que vous nous avez apporté, c'est le corps. » (Leenhardt, 1947.)

L'adhésion d'une frange de la population canaque aux valeurs occidentales, alliée à leur évangélisation, conduit ceux qui franchissent le pas, ceux qui acceptent de se dépouiller en partie des valeurs traditionnelles qui faisaient autrefois la trame de leur vie,

à une individualisation qui reproduit sous une forme atténuée celle qui règne dans les sociétés occidentales. Le Mélanésien conquis, même de façon rudimentaire à ces valeurs nouvelles, se libère du réseau de correspondances qui le reliait à sa communauté. Il devient en germe un individu, c'est-à-dire un homme relativement coupé des autres, en partie détaché des valeurs qui le mêlaient au collectif. Évangélisé, il situe également son existence sous le regard de Dieu. Et les frontières délimitées par son corps le distinguent dorénavant de ses compagnons. Il se sent davantage individu dans une société que membre d'une communauté, même si dans ces collectifs quelque peu hybrides le passage ne s'établit pas de façon radicale. La centration sur le moi qui résulte de cette transformation sociale et culturelle vérifie dans les faits la remarque de Durkheim selon laquelle pour distinguer un individu d'un autre, « il faut un facteur d'individuation, c'est le corps qui joue ce rôle » (1968, 386 sq.).

Afin de montrer d'autres conceptions de la corporéité humaine en lien avec la nature telle qu'elle est conçue dans différentes sociétés, on pourrait énumérer de nombreux travaux ethnologiques [3]. Le corps est une réalité changeante d'une société à une autre : les images qui le définissent et donnent sens à son épaisseur invisible, les systèmes de connaissance qui cherchent à en élucider la nature, les rites et les signes qui le mettent socialement en scène, les performances qu'il est susceptible d'accomplir, les résistances qu'il offre au monde sont étonnamment variés, contradictoires même pour notre logique aristotélicienne du tiers exclu, par laquelle si une chose est avérée, son contraire est impossible. Ainsi, le corps n'est pas seulement une collection d'organes et de fonctions agencées selon les lois de l'anatomie et de la physiologie. Il est d'abord une structure symbolique, une surface de projection susceptible de rallier les formes culturelles les plus larges. En d'autres termes, le savoir biomédical, savoir officiel du corps dans nos sociétés occidentales, est une représentation du corps parmi d'autres, efficace dans les pratiques qu'il soutient. Mais n'en sont pas moins vivantes, à travers d'autres imputations, des médecines ou des disciplines reposant sur de tout autres visions de l'homme, de sa chair et de ses souffrances.

Le yoga, dans ses différentes versions, propose ainsi une représentation du corps et des réalisations personnelles fort éloignées de nos conceptions occidentales. La médecine chinoise fondée sur une certaine image de l'énergie (le *ki*) ou le magnétisme hérité des médecines populaires en sont des exemples simples et fortement enracinés dans nos sociétés occidentales. Mais ces exemples pourraient longuement se poursuivre à travers l'énumération infinie des représentations en jeu dans les sociétés humaines encore observables ou celles d'autrefois. Selon les espaces culturels, l'homme est créature de chair et d'os, régie par les lois anatomo-physiologiques ; lacis de formes végétales comme dans la culture canaque ; réseau d'énergie comme dans la médecine chinoise qui rattache l'homme à l'univers qui l'enveloppe à la manière d'un microcosme ; bestiaire qui retrouve en son sein toutes les menaces de la jungle ; parcelle du cosmos en lien étroit avec les effluves de l'environnement ; domaine de prédilection pour le séjour des esprits...

Autant de sociétés, autant de représentations et d'actions différentes reposant sur ces savoirs. Nos propres sociétés occidentales sont en outre confrontées à d'innombrables modèles du corps, ceux mis en œuvre par les médecines dites « parallèles » ou ceux des médecines populaires en pleine résurgence dans un contexte social et culturel modifié, l'introduction confuse de modèles énergétiques dans la médecine, l'extraordinaire division du champ des psychothérapies reposant sur des modèles de l'homme et du corps fortement contradictoires de l'une à l'autre. Dans nos sociétés, aucune représentation du corps ne fait finalement l'unanimité, même le modèle anatomo-physiologique.

Face à ce paysage composite, la tâche de l'anthropologie ou de la sociologie est de comprendre la corporéité en tant que structure symbolique, elle ne doit rien négliger des représentations, des imaginaires, des performances, des limites qui s'annoncent infiniment variables selon les sociétés.

IV. Le corps, élément de l'imaginaire social

La désignation du corps traduit donc un fait d'imaginaire social. D'une société à une autre, la caractérisation de la relation de l'homme à son corps et la définition des constituants de la chair de l'individu sont des données culturelles infiniment variables. Un objet fugace, insaisissable se dessine en pointillé, mais il perd l'évidence première qu'il pouvait revêtir aux yeux de l'observateur occidental. L'identification du « corps », comme fragment en quelque sorte autonome de l'homme, présuppose une distinction étrangère à nombre de sociétés. Dans les sociétés traditionnelles, à composante communautaire, où le statut de la personne subordonne totalement celle-ci au collectif, la mèle au groupe sans lui donner l'épaisseur individuelle propre à nos sociétés, le corps est rarement l'objet d'une scission. L'homme et sa chair apparaissent indiscernables, et les constituants de la chair sont, dans les représentations collectives, mêlés au cosmos, à la nature, aux autres. L'image du corps est là une image de soi, nourrie des matières symboliques qui ont une existence ailleurs et qui croisent l'homme dans un tissu étroit de correspondance. Le corps n'est pas distingué de la *persona* et les mêmes matières premières entrent dans la composition de l'homme et de la nature qui l'environne. Dans ces conceptions de la personne, on ne coupe pas l'homme de son corps, comme l'envisage couramment le sens commun occidental. Dans les sociétés qui demeurent encore relativement traditionnelles et communautaires, le « corps » est le relieur de l'énergie collective. À travers lui, chaque homme est inclus au sein du groupe. À l'inverse, dans les sociétés individualistes le corps est interrupteur, il marque les limites de la personne, c'est-à-dire là où commence et s'achève la présence d'un individu.

Le corps, en tant qu'élément isolable de la personne à qui il donne son visage, ne semble pensable que dans les structures sociétales de type individualiste où les acteurs sont séparés les uns des autres, relativement autonomes dans leurs valeurs et leurs initiatives. Et le corps fonctionne là à la façon d'une vivante borne frontière pour délimiter face aux autres la souveraineté de la personne. À l'inverse, dans les sociétés de type traditionnel et communautaire, où l'existence de chacun se coule dans l'allégeance au groupe, au cosmos, à la nature, le corps n'existe pas comme élément d'individuation, comme catégorie mentale permettant de penser culturellement la différence d'un acteur à un autre, puisque personne ne se distingue du groupe, chacun n'étant qu'une singularité dans l'unité différentielle du groupe. L'isolement du corps au sein des sociétés occidentales (lointain écho des premières dissections et du développement de la philosophie mécaniste) témoigne d'une trame sociale où l'homme est pensé coupé du cosmos, coupé des autres et coupé de lui-même. En d'autres termes, le corps de la modernité, celui sur lequel la sociologie applique ses méthodes, résulte du recul des traditions populaires et de l'avènement de l'individualisme occidental, il traduit la clôture du sujet sur lui-même [4].

Au fondement de toutes les pratiques sociales comme médiateur privilégié et pivot de la présence humaine, le corps est au croisement de toutes les instances de la culture, le point d'imputation par excellence du champ symbolique. Un observatoire d'une haute fidélité pour le praticien des sciences sociales. Mais il importe de savoir au préalable de quel corps il s'agit. Un premier souci du sociologue consiste en cette identification de la « nature » du corps dont il entend questionner les logiques sociales et culturelles.

Notes

[1] M. Bernard, dans un ouvrage qui a fait date, a montré un autre feuilletage dont « le » corps était l'objet : les différentes sciences

humaines proposent ainsi des regards irréductibles les uns aux autres. Cf. M. Bernard, *Le Corps*, Paris, Delarge, 1976.

[2]

Pour une analyse détaillée de ce processus, cf. D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité, op. cit.*

[3] Par exemple : G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965 ; G. Dieterlen, « L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon », in *La Notion de personne en Afrique noire*, Paris, cnrs, 1973 ; M. Therrien, *Le Corps inuit (Québec, Arctique)*, Paris, SELAF-PUB, 1987 ; C. Buhan, *La Mystique du corps*, Paris, L'Harmattan, 1986 ; K. Shipper, *Le Corps taoïste*, Paris, Fayard, 1982 ; F. Loux, *Le Corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979 ; C. Classen, *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993 ; M. Godelier et M. Panoff, *La Production du corps*, Paris, Les Archives contemporaines, 1988 ; S. Breton et al. *Qu'est-ce qu'un corps ?*, Paris, Flammarion, 2006.

[4] Cf. D. Le Breton et, *op. cit.*, chap. 1, 2, 3. Cf. également D. Arasse, « La chair, la grâce, le nihilisme », in A. Corbin, J.-J. Courtine et G. Vigarello, *Histoire du corps. De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Le Seuil, 2005.

Chapitre III

Données épistémologiques

I. La tâche

1. Définir le corps dont on parle

La première tâche du sociologue ou de l'anthropologue consiste à se dégager du contentieux qui fait du corps un attribut de la personne, un avoir et non le lieu et le temps indiscernable de l'identité. En d'autres termes, il importe de se dégager du dualisme qui distingue sans critique la distinction cartésienne entre le corps et l'esprit, ou l'âme, ou encore l'individu et son corps en occultant ainsi l'apport de la phénoménologie ou de l'anthropologie contemporaine. Il faut garder aussi en mémoire le caractère construit de la soi-disant « réalité objective » du corps, et des multiples significations qui s'y greffent. Le signifiant « corps » est une fiction. Mais une fiction culturellement opérante, vivante (si celle-ci n'est pas dissociée de l'acteur, et donc si ce dernier est envisagé comme corporéité) au même titre que la communauté de sens et de valeur qui dessine sa place, ses constituants, ses performances, ses imaginaires, de façon changeante et contradictoire d'un lieu et d'un temps à l'autre des sociétés humaines.

La construction sociale et culturelle du corps n'est pas seulement en aval, elle est aussi en amont ; elle touche la corporéité non seulement dans la somme de ses relations au monde, mais aussi dans la détermination de sa nature. « Le corps » disparaît en totalité,

et en permanence, dans le filet de la symbolique sociale qui en donne la définition et dresse l'ensemble des étiquettes de rigueur dans les différentes situations de la vie personnelle et collective. Le corps n'existe pas à l'état naturel, il est toujours saisi dans la trame du sens, même dans ses manifestations apparentes de rébellion, quand provisoirement une rupture s'établit dans la transparence de la relation physique au monde de l'acteur (douleur, maladie, comportement inhabituel, etc.). Des spécialistes du sens dérobé (médecins, guérisseurs, psychologues, shamans, leveurs de sort, etc.) interviennent pour nommer le mystère, en expliquer la genèse, réinsérer le trouble et l'homme qui en est victime, au sein de la communauté. Ils indiquent la voie à suivre pour faciliter la levée du problème. Si la démarche première échoue, d'autres peuvent suivre, nos sociétés en sont de formidables illustrations, et de nouveaux spécialistes être sollicités. Toujours, il reste l'imaginaire collectif pour se réapproprier ce qui échappe provisoirement au contrôle social. Que le corps soit une construction symbolique éclaire d'ailleurs les mécanismes de l'efficacité symbolique, sans avoir nécessairement besoin de recourir au dualisme psyché-soma comme le fait Claude Lévi-Strauss dans un article classique à ce sujet [1].

Le sociologue qui prend « le corps » comme fil conducteur de ses recherches ne doit jamais oublier l'ambiguïté et la fugacité de son objet, sa qualité d'incitateur au questionnement plutôt que de pourvoyeur de certitudes. Toujours référé à l'acteur pour ne pas céder à un dualisme qui invalide l'analyse, le signifiant « corps » attaché à la sociologie fonctionne comme un mythe, au sens de G. Sorel : il cristallise l'imaginaire social, il induit des pratiques, des analyses, qui ne cessent d'instruire sa légitimité, de prouver de façon incontestable sa réalité. Mais le sociologue n'oublie pas qu'il vit lui-même dans un monde de catégories mentales, prises dans la trame de l'histoire sociale, et de manière plus générale, de l'histoire des sciences. Plus précisément, le qualificatif « corps » qui cerne le champ de cette sociologie est une « forme simple » au sens d'André Jolles : « Toutes les fois qu'une activité de l'esprit amène la multiplicité et la diversité de l'être et des événements à se cristalliser

pour prendre une certaine figure, toutes les fois que cette diversité saisie par la langue, dans ses éléments premiers et indivisibles, et devenue production du langage peut à la fois vouloir dire et signifier, l'être et l'événement, nous dirons qu'il y a naissance d'une forme simple. » [2]. Une « forme simple » dont il importe d'étudier les actualisations sociales et culturelles. Le « corps » est une direction de recherche, non une réalité en soi. Il convient ici de marquer une distance avec la sociologie de Durkheim pour laquelle le corps est strictement réductible au biologique. Le savoir biomédical incarnant alors une sorte de vérité universelle du corps qu'ont échoué à acquérir la plupart des sociétés humaines, à commencer par les nombreux guérisseurs de nos traditions rurales. Ethnocentrisme élémentaire auquel pourtant cèdent de nombreux chercheurs. Le corps est lui aussi une construction symbolique. La relativité de ses définitions au fil des sociétés humaines est l'objet d'un premier constat.

2. Indépendance du discours sociologique

Une fois posé le caractère « fictionnel » du corps et données en quelque sorte les indications de sa mise en scène dans le champ de l'analyse, on peut alors mieux cerner l'étendue possible de sa fécondité pour les sciences sociales. Sans jamais oublier, sous peine de verser dans un dualisme qui disqualifie l'analyse, que le corps est ici le lieu et le temps où le monde se fait homme immergé dans la singularité de son histoire personnelle, dans un terreau social et culturel où il puise la symbolique de sa relation aux autres et au monde (Le Breton, 2012 ; 2004). Le discours sociologique n'isole pas le corps humain à la manière quelque peu surréaliste dont le font les « thérapeutes corporels » (cri primal, bioénergie, *Gestalt*-thérapie, etc.) qui semblent mettre l'acteur entre parenthèses et faire de son corps une quasi-personne.

La médecine et la biologie proposent elles aussi sur le corps humain un discours en apparence irréfutable, culturellement légitime. Mais

l'une et l'autre participent d'un savoir d'un autre ordre. Elles détiennent un savoir en quelque sorte « officiel », c'est-à-dire visant à l'universalité, enseigné à l'université et soutenant les pratiques légitimes de l'institution médicale ou de la recherche. Mais ce monopole de la « vérité » sur le corps leur est disputé par des médecines reposant sur des traditions populaires, variables selon les cultures, ou sur d'autres traditions savantes (acupuncture, homéopathie, chiropractie, médecine ayurvédique, etc.). Ces différentes médecines s'appuient sur de tout autres représentations du corps humain. Le sociologue ne peut donc prendre parti dans ces conflits de légitimité, ou ces coexistances paradoxales, qui rappellent justement le caractère toujours social et culturel des œuvres humaines. Sa tâche est plutôt de relever les imaginaires du corps présents dans la médecine moderne ou les autres médecines ; elle est aussi de saisir les procédures variées mises en jeu dans les soins, de comprendre les efficacités ainsi prodiguées.

La sociologie appliquée au corps prend ses distances avec les assertions médicales qui méconnaissent la dimension personnelle, sociale et culturelle dans leurs perceptions du corps. Tout se passe comme si la représentation anatomophysiologique voulait échapper à l'histoire pour se donner dans l'absolu.

Même quand il étudie sa propre société, la tâche du sociologue est de repérer les racines sociales et culturelles qui pèsent sur la condition humaine. Le culturel n'est pas le monopole douteux des Inuits ou des Dogon, il n'est pas le privilège des traditions rurales du Bocage, il est aussi au cœur de la pensée médicale, et des pratiques ou des institutions qu'elle génère. La sociologie ne doit pas se laisser intimider devant une médecine qui prétend dire la vérité du corps ou de la maladie, ou devant une biologie souvent enclue à trouver dans l'enracinement génétique la cause des comportements de l'homme. On connaît à cet égard les prétentions de la sociobiologie visant à subordonner le social au patrimoine génétique.

II. Les ambiguïtés à lever

Deux ambiguïtés pèsent sur la sociologie qui cherche à produire une intelligence du corps :

1. Sa variabilité d'une culture et d'un groupe à l'autre, sa prise dans l'histoire, mais surtout sa non-caractérisation en tant que telle dans nombre de communautés humaines.
2. Les dangers d'un impensé dualiste inhérent à l'usage sans précaution du signifiant corps, qui présuppose l'acteur plutôt qu'il se confond à lui. Le corps est un terme de la *doxa* avant toute chose, et l'usage de ce signifiant, dans l'exercice d'une pensée sociologique, doit être clarifié au préalable à travers une « histoire du présent », une généalogie de l'imaginaire social qui l'a produit. Il faut écarter le risque d'un éclatement de l'identité humaine entre l'homme d'une part et ce bel objet qui serait son corps. Méfions-nous, sinon, de la réplique de ceux qui proposeront une sociologie de l'âme. En d'autres termes, la sociologie du corps est celle des modalités physiques de la relation au monde de l'acteur. Quelles que soient les situations sociales où il est impliqué, l'acteur demeure incarné. Toute activité sollicite une mise en jeu du corps.

III. Une sociologie du corps ?

Ces deux obstacles précisés, une sociologie à propos du corps réunit les conditions de son exercice : une constellation de faits sociaux et culturels s'organise autour du signifiant corps. Cette série de faits forme un champ social cohérent, avec ses logiques repérables ; ces faits constituent un observatoire privilégié des imaginaires sociaux et des pratiques qu'ils suscitent. Il y a une

pertinence heuristique à le faire fonctionner, ainsi d'ailleurs que l'attestent déjà nombre de travaux réalisés.

Nous l'avons vu, le corps est l'objet d'un questionnement épars à l'intérieur de la sociologie. Trois directions de recherche semblent de mise jusqu'à présent.

1. Une « sociologie du contrepoint » (J.-M. Berthelot) qui délaisse les voies d'accès habituellement privilégiées dans la saisie du social (institutions, classes, groupes) et s'attache au corps « non pour le diluer ou pour l'éparpiller, mais afin de mettre en évidence des plans privilégiés de projection » (1983, 119-131). Le corps fonctionne ici à la manière d'un analyseur, comme peut le faire également la vie quotidienne, la mort, la séduction, etc., et il propose un angle de regard fin et original par où les pulsations de la vie sociale peuvent être enregistrées avec pertinence.
2. Une « sociologie de l'à-propos », en quelque sorte. Entendons par là une sociologie qui croise incidemment sur son chemin des traits relatifs à la corporéité, sans que ceux-ci se révèlent déterminants dans la construction plus globale de la recherche (par exemple, la sociologie du travail peut s'attarder un moment sur les types de techniques du corps associées à l'exercice d'un métier ou sur la relation physique de l'homme à la machine, mais elle ne s'élabore pas sur cette visée).
3. Une « sociologie du corps », lucide sur les ambiguïtés qui la menacent, mais qui, si elle les écarte, découvre un continent à explorer, presque en friches, où l'intelligence et l'imagination sociologiques du chercheur peuvent se déployer. Cette voie centrale de la recherche peut d'ailleurs se nourrir avidement des analyses menées ailleurs à travers d'autres finalités.

IV. Les risques

Une difficulté majeure de la sociologie appliquée au corps consiste dans sa mitoyenneté avec d'autres sociologies appliquées à la santé, à la maladie, à l'interaction, à l'alimentation, à la sexualité, aux activités physiques et sportives, etc. Le risque est celui de la dilution de l'objet, insuffisamment cerné par le chercheur qui, à trop vouloir embrasser, manque son ambition. Le risque esquivé, contrôlé par la rigueur des outils employés, on peut affirmer alors la pertinence possible d'une confrontation avec ces différentes approches sociologiques. Chacune propose en effet un angle de visée et suggère à ses partenaires une approche originale dont la conjugaison peut amener une meilleure compréhension de l'objet. Des analyses différentes ne sont pas nécessairement exclusives les unes des autres, elles peuvent ajouter, chacune à son niveau, des points de pertinence inédits. L'histoire des sciences montre la fertilité du déplacement des questions, de la saisie inédite d'un objet échappant à la routine des habitudes de pensée. La sociologie du corps peut ainsi éclairer sous un autre angle de nombreuses approches effectuées sur des objets différents, de même que d'autres approches peuvent elles aussi enrichir son questionnement.

Un autre risque est inhérent à la pluridisciplinarité qui s'impose souvent dans la saisie du corps : psychanalyse, phénoménologie, ethnologie, histoire, économie, par exemple, sont des disciplines que le sociologue croise souvent sur son chemin, et dont il utilise les données. D'une manière générale, on peut dire avec Jean-Michel Berthelot que « le corps surgit, dans le discours sociologique, à la ligne de crête et de tension qui sépare le versant science sociale du versant science humaine » (Berthelot *et al.*, 1985, 131). Les précautions à prendre sont nombreuses : les concepts ne peuvent passer, sans dommage ni risque d'incohérence ou de collage, d'une discipline à une autre sans subir un traitement approprié. Les procédures d'analyse ne sont pas les mêmes selon les disciplines ni les méthodes pour collecter les données. Sans un contrôle rigoureux, l'analyse ressemble à un patchwork, à un collage théorique qui perd sa pertinence épistémologique. « Une fois définis les différents comportements corporels symboliques ou pratiques qui

sont sociologiquement pertinents, écrit à juste titre Luc Boltanski, on peut alors, sans courir le risque de voir s'évanouir l'objet que l'on s'est donné, c'est-à-dire de le voir s'étendre à l'infini, ou, ce qui revient au même, se dissoudre dans la poussière des disciplines qui prétendent toutes en dégager la vérité, interroger les autres sciences du corps et en réutiliser les produits en substituant aux questions en fonction desquelles ils ont été explicitement engendrés les questions implicites auxquelles ils peuvent répondre à la seule condition qu'elles soient explicitement et systématiquement posées. » (Boltanski, 1974, 208).

Rappelons enfin une évidence : parler de sociologie du corps est une manière commode de parler de sociologie appliquée au corps ; celle-ci n'est pas une dissidence épistémologique offrant la spécificité de son champ d'étude et de ses méthodes. La réflexion sociologique sur le corps est tributaire de l'épistémologie et de la méthodologie inhérente à la discipline. Si ces concepts exigent une modulation particulière, car on ne pense pas le corps de la même façon que l'État ou la famille, par exemple, le même champ épistémologique est sollicité, avec ses manières de faire et de penser, et ses précautions d'usage. La sociologie du corps est un chapitre parmi les nombreux que compte la sociologie.

Notes

- [1] C. Lévi-Strauss « L'efficacité symbolique », in *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1958.
- [2] A. Jolles *Formes simples* Paris, Le Seuil, 1972, p. 42 (trad. franç.).

Chapitre IV

Domaines de recherches, 1 : logiques sociales et culturelles du corps

Sans méconnaître les limites d'un tel propos, on peut esquisser ici quelques orientations de recherches à propos de la corporéité en partant, si possible, de textes fondateurs en la matière et en élargissant progressivement vers une sorte de bilan provisoire des travaux menés. Quelques domaines ont ainsi été défrichés : les techniques du corps, l'expression des sentiments, la gestuelle, les règles d'étiquette, les techniques d'entretien, les perceptions sensorielles, les marquages sur la peau ou dans la chair, l'inconduite corporelle. Sans doute sommes-nous ici dans la zone de recherche la plus spécifique à une sociologie du corps. La corporéité est au cœur de ces thématiques, elle n'est pas un prétexte à une analyse visant autre chose.

I. Les techniques du corps

En 1934, devant la Société de psychologie, M. Mauss avance une notion appelée à une grande postérité : les techniques du corps (Mauss, 1950, 363-386). Gestuelles codifiées en vue d'une efficacité pratique ou symbolique, il s'agit de modalités d'action, de séquences de gestes, de synchronies musculaires qui se succèdent dans la poursuite d'une finalité précise. Évoquant des souvenirs personnels,

Mauss rappelle la variabilité de la nage d'une génération à l'autre dans nos sociétés, et plus généralement d'une culture à une autre. De même la marche, la course, les positions de la main au repos, l'utilisation de la bêche ou les méthodes de la chasse. Mauss observe que la technicité n'est pas le seul monopole d'une relation de l'homme à un outil, bien avant cela il est un autre instrument, fondateur en quelque sorte : « Le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme. » Modelé selon l'*habitus* culturel, il produit des efficacités pratiques. « J'appelle technique un acte traditionnel efficace (et vous voyez qu'en ceci il n'est pas différent de l'acte magique, religieux, symbolique) », précise M. Mauss.

Il propose ensuite une classification des techniques du corps selon différents angles de visée :

- selon le sexe : les définitions sociales de l'homme et de la femme impliquent en effet souvent des gestuelles codifiées de manières distinctes ;
- selon l'âge : les techniques propres à l'obstétrique et aux gestes de la naissance ; les techniques de l'enfance, de l'adolescence, de l'âge adulte : ici, Mauss évoque notamment les techniques du sommeil, du repos, de l'activité (marche, course, danse, saut, nage, grimper, descendre, mouvements de force) ; techniques des soins du corps (toilette, hygiène) ; techniques de la consommation (manger, boire) ; techniques de la reproduction : Mauss inclut en effet la sexualité dans les techniques du corps et rappelle la variabilité des positions sexuelles ; les techniques de soins (massages) ;
- selon le rendement : Mauss pense ici au rapport à l'adresse, à l'habileté ;
- selon les formes de leur transmission : à travers quelles modalités, quels rythmes, les jeunes générations les apprennent-elles ?

Mauss conclut sa communication en rappelant l'existence de techniques du corps incluses dans des religions, ainsi le yoga ou la technique du souffle dans le taoïsme [1]. On peut discuter bien sûr de la pertinence de ce classement ou noter des oubliés, mais Mauss ne voulait pas lancer un programme de recherche précis et exhaustif. À la manière d'un éclaireur, il soulignait la validité heuristique d'un concept et, en évoquant toute une série de notations personnelles, il invitait les chercheurs à exercer leur imagination sociologique à ce sujet.

Dans son « Introduction à l'œuvre de M. Mauss » [2] parue en 1950, C. Lévi-Strauss souligne l'importance de ce travail de recensement des techniques traditionnelles du corps à une époque où le développement des techniques occidentales élimine tout un patrimoine de gestes de métier ou de la vie quotidienne. C. Lévi-Strauss propose alors la constitution d'« archives internationales des techniques corporelles » consistant dans l'inventaire le plus large possible des répertoires physiques des groupes humains. Il observe les enjeux éthiques d'une telle entreprise « éminemment apte à contrecarrer les préjugés de race, puisque, en face des conceptions racistes qui veulent voir dans l'homme un produit de son corps, on montrerait au contraire que c'est l'homme qui, toujours et partout, a su faire de son corps un produit de ses techniques et de ses représentations ». À ses yeux, ces archives prodigueraien « des informations d'une richesse insoupçonnée sur des migrations, des contacts culturels ou des emprunts qui se situent dans un passé reculé et que des gestes en apparence insignifiants, transmis de génération en génération, et protégés par leur insignifiance même, attestent souvent mieux que des gisements archéologiques ou des monuments figurés ».

Ce projet sera repris en France de façon méthodique autour de la revue *Geste et Image*, animée par Bernard Koechlin. Ce dernier se pose alors la question de la notation symbolique des séries gestuelles [3]. En effet, la description minutieuse des mouvements est malaisée à saisir dans la trame des mots. L'image, à travers le

cinéma, la vidéo, la photographie ou le dessin, présente un palliatif à cette insuffisance. Nous l'avons vu en évoquant le travail de G. Bateson et de M. Mead à Bali. Mais la possibilité de comparaisons interculturelles des techniques du corps exige des critères de notations plus précis, l'invention d'un code de transcription à la manière de la phonétique. Reste à savoir si une telle élaboration est possible, si elle ne dissout pas la dimension symbolique du geste.

Gordon Hewes, pour sa part, a étudié des formes particulières de techniques du corps, telles que le fait d'être assis ou de se tenir debout. Il pointe l'interaction du physiologique, de l'anatomique, d'une part, et du culturel, de l'autre, dans les mises en œuvre des postures. L'ensemble des déploiements de ces dernières peut être chiffré selon ses calculs à un millier environ de combinaisons. À l'aide de centaines de dessins schématisés, il montre, par exemple, différentes manières d'utiliser les segments corporels selon les façons de se tenir debout, assis, à genoux, de positionner ses mains et ses bras, etc. Il propose à cet égard un tableau de leur distribution différenciée à travers le monde. Il suggère au chercheur intéressé par ce domaine d'étude souvent négligé, cinq niveaux d'analyses : la relation des postures aux machines, aux différents instruments de la vie courante ou professionnelle ; la relation des postures aux données du milieu humain : écologique, culturel, social, etc. ; leurs aspects psychologiques ou psychiatriques ; le niveau sociohistorique de ces postures, leur diffusion à travers des aires géographiques lors des contacts de culture constitue aussi un immense champ d'étude. G. Hewes propose enfin un cinquième niveau d'analyse s'intéressant cette fois aux aspects phylogénétiques qui caractérisent ces postures (1955).

Un domaine particulier des techniques du corps est le privilège de spécialistes qui cultivent leur virtuosité afin de se donner en spectacle. Les gens du cirque sont orfèvres en la matière : jongleurs, équilibristes, contorsionnistes, funambules, etc. De même, les performances réalisées par les bateleurs : cracheurs de feux,

avaleurs de sabres, fakirs, etc. Leur habileté remplit une fonction imaginaire importante pour un auditoire fasciné.

Les activités physiques et sportives sont une autre voie de mises en jeu des techniques du corps. De nombreux chercheurs se sont attelés à la tâche de les décrire dans une perspective historique ou comparatiste : G. Bruant, A. Rauch, J. Defrance, P. Arnaud, J. Thibault, etc. G. Vigarello, par exemple, étudie l'interaction des mouvements du corps et des instruments sur lesquels reposent différentes pratiques sportives et il montre la transformation de ces dernières par l'irruption de nouvelles habiletés [4]. Le saut en hauteur, le saut en longueur, le lancer du poids, les courses à pied, etc. sont des disciplines qui ont vu s'améliorer leurs performances en même temps que les technicités corporelles se modifiaient.

Un autre domaine des techniques du corps est composé du savoir-faire de l'artisan, du paysan, du technicien, de l'artiste, etc. Il est le fait d'une compétence professionnelle fondée sur une gestuelle de base et une poignée de « tours de main » où l'homme de métier a cristallisé au fil des années son expérience propre. En 1979, Françoise Loux a donné une étude référencée des techniques du corps dans la France rurale traditionnelle en s'appuyant sur plusieurs études de terrain, mais aussi sur une iconographie variée.

L'acquisition des techniques du corps par les acteurs relève d'une éducation souvent très formalisée, intentionnellement mise en œuvre par l'entourage de l'enfant (ou de l'adulte qui cherche à s'approprier un autre usage des choses du monde). La part du mimétisme joue un rôle non négligeable dans cette éducation. Chacune apparaît comme le produit d'un apprentissage particulier lié à plusieurs données (une période précise de la vie de l'acteur, son âge, son sexe, son statut social, son métier, etc.). Les techniques du corps, et les styles de leur mise en œuvre, ne sont pas les mêmes d'une classe sociale à une autre, parfois même les simples classes d'âge introduisent des variations. Les techniques du corps sont nombreuses. Des montages miniatures de gestes dont la simplicité

apparente dissimule souvent le temps et les difficultés qu'il a fallu pour les assimiler jusqu'à ces agencements d'actions et de tours de main dont l'exécution requiert une longue ascèse et une adresse particulière. La liste est infinie : des manières de table aux conduites de miction, de la façon de nager à celle d'accoucher, du lancer de javelot à celui du boomerang, des gestes de la lessive à ceux du tricotage, du tour de main du jongleur à la conduite d'une automobile, de la manière de marcher à la posture du sommeil, les techniques de la chasse ou de la pêche, etc. Une technique corporelle atteint son meilleur niveau quand elle devient une somme de réflexes et s'impose d'emblée à l'acteur sans effort d'adaptation ou de préparation de sa part.

À la suite de Mauss, il faut aussi intégrer la sexualité à l'intérieur de ces techniques du corps. Les positions des amants changent en effet d'une société à une autre, certaines sont même codifiées dans des *ars amandi*. De même que varient la durée de l'échange, la possibilité de choix des partenaires, etc.

De la même façon, sans doute, il convient d'inclure ici certaines recherches sur la transe ou la possession, même si les techniques corporelles ne sont ici que les servantes d'une dimension culturelle infiniment plus vaste [5].

Françoise Loux a noté la valeur ethnographique des dessins ou des toiles de J.-F. Millet saisissant sur le vif les attitudes et les gestes de travail des paysans. Ces peintures sont aujourd'hui des documents pour l'histoire. Les techniques du corps disparaissent souvent avec les conditions sociales et culturelles qui leur ont donné le jour. La mémoire d'une communauté humaine ne réside pas seulement dans les traditions orales ou écrites, elle se tisse aussi dans l'éphémère des gestes efficaces.

L'étude sociologique des techniques du corps est une voie fructueuse à condition de préciser, à moins de tomber dans le dualisme le plus élémentaire, que même quand le corps est outil, il

n'en demeure pas moins le fait de l'homme et relève donc de la dimension symbolique. Le corps n'est jamais un simple objet technique (ni même l'objet technique). L'utilisation de certains segments corporels comme outils ne fait pas non plus de l'homme un instrument. Les gestes qu'il accomplit, même les plus élaborés techniquement, recèlent signification et valeur.

II. La gestuelle

Elle concerne les mises en jeu du corps lors des rencontres entre les acteurs : rituel de salutation ou de congé (signe de la main, hochement de tête, poignée de main, accolades, baiser sur la joue, sur la bouche, mimiques, etc.), manières d'acquiescer ou de nier, mouvements du visage et du corps qui accompagnent l'émission de la parole, direction du regard, variation de la distance qui sépare les acteurs, façons de toucher ou d'éviter le contact, etc. Un ouvrage de David Efron, paru aux États-Unis en 1941 (Efron, 1972), a marqué l'approche sociologique ou anthropologique de la gestualité. Pour s'opposer aux thèses nazies naturalisant la notion de race afin de montrer la supériorité aryenne même dans le domaine élémentaire des gestes (sobriété, rigueur, etc.) et stigmatiser les populations juives et méditerranéennes (affectation, infantilisme, gesticulation, etc.), D. Efron a l'idée de se placer sur le terrain scientifique et d'étudier comparativement les gestuelles en vigueur chez des immigrants juifs originaires d'Europe de l'Est et des immigrants originaires d'Italie du Sud. Le repérage des différences culturelles dans les mises en jeu du corps s'établit selon trois coordonnées : la dimension spatio-temporelle (amplitude des gestes, forme, plan de leur réalisation, membres concernés, rythme), la dimension interactive (type de relation à l'interlocuteur, à l'espace ou aux objets du cadre) et dimension linguistique (gestes dont la signification est indépendante des propos tenus ou au contraire les dédoublant). La méthodologie est riche, elle implique simultanément l'observation directe des acteurs, le recours à de nombreux croquis saisis sur le

vif, une analyse détaillée de nombre de gestes, de leur fréquence, etc. D. Efron utilise également une caméra lui permettant de faire ensuite analyser les prises de vue effectuées par des observateurs étrangers à son travail.

L'enquête porte sur une population assez considérable de Juifs « traditionnels » (850 sujets) et d'Italiens « traditionnels » (700 sujets). D. Efron n'a guère de peine à montrer les différences qui démarquent les gestuelles de ces deux populations, témoins d'une première génération de l'immigration. Astucieusement, il observe ensuite avec la même méthodologie une population « américanisée » d'émigrants d'origine juive (600 sujets) et italienne (400 sujets) de seconde génération. D. Efron constate alors que les gestuelles propres aux Juifs « traditionnels » et aux Juifs « américanisés » diffèrent entre elles, de même que celles des Italiens « traditionnels » et des Italiens « américanisés ». Inversement, les gestuelles des deux populations « assimilées » de seconde génération ont fortement tendance à se ressembler et à s'apparenter à celles des Américains. Des conditions différentes de socialisation ont modifié en profondeur, le temps d'une génération, les cultures gestuelles originaires de ces groupes sociaux. Le travail de D. Efron montre la fiction de la notion de race utilisée par les nazis dont il n'a guère de mal à dénoncer le caractère métaphysique et arbitraire. À l'encontre des thèses génétiques ou raciales, il montre que la gestualité humaine est un fait de société et de culture, et non une nature congénitale ou biologique destinée à s'imposer aux acteurs. Le nazisme a donné à l'imaginaire « raciste » une terrifiante puissance matérielle que David Efron, en 1941, est loin de soupçonner, malgré la nécessité qu'il ressent de désarmer les prétentions de ces idées. Les racistes veulent faire des comportements de l'homme un pur produit de leurs gènes, quand la sociologie montre à l'évidence que l'homme est socialement créateur des mouvements de son corps. Le travail de D. Efron est toujours d'actualité dans nos sociétés où l'imaginaire de l'hérédité et de la race est loin d'avoir disparu.

Le travail ultérieur de R. Birdwhistell n'a pas atteint la même rigueur, sans doute à cause de son pari d'affilier les séquences gestuelles à un modèle linguistique. R. Birdwhistell s'est penché avec attention sur la gestualité humaine en se faisant le promoteur de la kinésique (étude des mouvements du corps lors de l'interaction). Dans le sillage des travaux de D. Efron, il montre que chaque langue induit une gestuelle propre. Il observe ainsi chez les Indiens Kutenai du Canada les modifications gestuelles qui accompagnent le passage chez le même individu de sa langue maternelle à l'anglais. En élaborant la kinésique, Birdwhistell est parti de l'hypothèse que les gestes récurrents qui participent de l'interaction se distribuent de façon systématique. Leur étude pouvant dès lors relever à ses yeux d'un chapitre de la linguistique structurale. « Quand notre recherche collective, écrit-il, aborda l'étude des scènes d'interaction, il devint évident qu'une série de mouvements, auparavant assimilés à des artefacts de l'effort de locution, présentaient des caractéristiques d'ordre, de régularité, de prévisibilité. Il fut alors possible d'isoler du flux kinésique dans lequel ils étaient englobés des mouvements de tête, verticaux et latéraux, des clignements de paupières, de légers mouvements du menton et des lèvres, des variations de la position des épaules et du thorax, une certaine activité des mains, des bras et des doigts, enfin des mouvements verticaux des jambes et des pieds. » [6]. Les mises en jeu de la langue dans l'acte de parole et celles du corps dans l'interaction révéleraient les mêmes principes de fonctionnement.

En s'appuyant sur la linguistique, Birdwhistell distingue dans le flux incessant des gestes les kinèmes (analogues aux phonèmes, c'est-à-dire les plus petites unités de mouvements, non encore associées à une signification) et les kinémorphèmes (plus petites unités de signification) (Birdwhistell, 1952). Plus récemment, il admettra les difficultés de fonder la grammaire gestuelle dont il avait rêvé [7]. Birdwhistell a également travaillé sur les « marqueurs kinésiques » qui ponctuent l'interaction sociale. Pour lui, il est hors de question de figer la signification d'un geste indépendamment du contexte de l'échange, dans un système d'équivalence pareil à un « dictionnaire

de gestes » associant naïvement une signification à une mimique ou à un geste. Le sens se construit dans l'avancée même de l'interaction. En outre, Birdwhistell prend en considération la globalité de la gestualité et évite ainsi l'écueil, corollaire au précédent, qui consiste à isoler des fragments corporels (le visage, la main, etc.) et à les étudier de façon autonome et hors de tout contexte en présumant de l'universalité de leur expression et de leur signification. Telle est par exemple la limite des travaux de P. Ekman dont l'approche est marquée par un présupposé biologique qui en invalide la portée et aboutit à une sorte de botanique des émotions. Pour Birdwhistell enfin, il n'y a pas de « communication non verbale ». Les mouvements de la parole et du corps s'enchevêtrent à la façon d'un système et ne peuvent être étudiés isolément.

III. L'étiquette corporelle

Nous n'isolons ici l'étiquette corporelle de la gestuelle ou de l'expression des émotions que pour des raisons de clarté dans l'exposition des domaines d'études.

Une interaction implique des codes, des systèmes d'attente et de réciprocité, auxquels les acteurs se plient à leur insu. Dans toutes les circonstances de la vie sociale, une étiquette corporelle est de mise, et l'acteur l'adopte spontanément en fonction des normes implicites qui le guident. Selon ses interlocuteurs, leur statut et le contexte de l'échange, il sait d'emblée quel mode d'expression il peut utiliser, parfois non sans maladresse, et ce qu'il est autorisé à dire de sa propre expérience corporelle. Chaque acteur s'attache à contrôler l'image qu'il donne à l'autre, il s'efforce d'éviter les bêtises qui pourraient le mettre en difficulté ou plonger l'autre dans le désarroi. Mais nombreuses sont les embûches qui guettent l'accomplissement ordonné de l'étiquette : « Tout d'abord, écrit Goffman, un acteur peut donner accidentellement une impression d'incompétence, d'inconvenance ou d'irrespect, en perdant momentanément son

contrôle musculaire. Il peut trébucher, tituber, tomber, éructer, bâiller, faire un lapsus, se gratter, émettre des flatuosités ou bousculer une autre personne par inadvertance. Ensuite, l'acteur peut agir de telle façon qu'il donne l'impression de s'intéresser trop ou trop peu à l'interaction. Il peut bredouiller, oublier ce qu'il vient de dire, se montrer nerveux, prendre un air coupable ou embarrassé ; il peut donner libre cours à d'intempestifs éclats de rire ou de colère, où à d'autres manifestations d'émotion qui l'empêchent momentanément de participer à l'interaction. » (Goffman, 1973, 56).

Face à ces ruptures de conventions, des « échanges réparateurs » peuvent venir nuancer la gravité de l'infraction aux règles de l'interaction : excuses, traits d'humour, prières, attitudes de diversion, etc. Il importe de ne pas perdre la face et de rétablir une situation provisoirement compromise. Les travaux d'E. Goffman marquent ce champ d'étude de leur finesse d'analyse. De même qu'il sait inconsciemment les mettre en œuvre, l'acteur sait aussi déchiffrer jusqu'à un certain point ces éléments à la limite du perceptible, qui viennent nuancer un propos, l'accentuer ou même le contredire à l'insu du locuteur. Les mouvements du corps marquent en cela l'entrée de l'ambiguïté dans le champ de la communication.

Les recherches de Hall sur les proxémies, c'est-à-dire sur l'utilisation de l'espace par les acteurs lors de l'interaction, sont à la fois stimulantes et marquées de limites. Dans la ligne de sensibilité des travaux de Sapir et de Whorf, elles rappellent qu'une langue n'est jamais un pur décalque de la pensée, et qu'à l'inverse, celle-ci conditionne la formation et l'expression de la pensée. Hall étend à juste titre ce constat à l'ensemble des données culturelles. L'expérience n'est pas une relation brute au monde pouvant être partagée sans difficulté par les acteurs de différentes cultures. La tenue d'une communication est sous l'égide d'une détermination culturelle qui peut induire tous les malentendus indépendamment des bonnes intentions des interlocuteurs. Hall étudie les proxémies de différentes cultures (par exemple : allemande, anglaise, française, japonaise, américaine ou arabe), mais en considérant ces dernières

comme des sortes d'espèces culturelles, comme si l'homogénéité régnait sans défaut. Hall, qui a marqué pourtant les recherches sur l'interculturalité (plus par les réflexions qui naissent de ces livres, peut-être, que par la poursuite sans correction de sa méthode ou de ses analyses), méconnaît curieusement les partages de classes, de groupes, d'ethnies, les cultures régionales ou religieuses, voire les différences de générations. Il postule, en s'appuyant implicitement sur l'idée de « nation », une unité culturelle entre les frontières largement démentie dans les faits, même évidemment aux États-Unis, ce qu'il observe d'ailleurs à d'autres moments. La faiblesse de Hall consiste à travailler sur une sorte de moyenne nationale des comportements proxémiques. On peut noter aussi ses ruptures de niveaux d'analyse, le recours à une série d'anecdotes qui prennent valeur de démonstration, une certaine complaisance envers la biologie et l'éthologie animale. Néanmoins, Hall a joué un rôle d'éveilleur dans ce type de recherche en pointant une donnée de l'interaction jusqu'alors passée pratiquement inaperçue (Hall, 1971).

D'autres travaux ont mis en évidence l'effacement ritualisé dont le corps est l'objet au cours des interactions ou plus encore dans la vie sociale. L'existence du corps semble renvoyer à une pesanteur redoutable que les ritualités doivent conjurer, effacer sous la familiarité des mises en jeu. En témoigne l'attitude de discréption qui est de mise dans les ascenseurs, les transports en commun ou les salles d'attente quand des acteurs sont face à face et s'efforcent mutuellement, non sans gêne, de se rendre transparents les uns aux autres. En témoigne également la réticence à toucher ou à être touché par un inconnu, qui amène dans la rue ou le couloir à d'inévitables excuses. De même la gêne naissant de part et d'autre quand un acteur est surpris par un autre dans une attitude incongrue ou intime ou quand échappe à l'un d'eux un rot, un pet, un gargouillis d'estomac. La même difficulté émerge aussi dans la rencontre avec un étranger qui ne partage pas les ritualités de la société d'accueil, notamment ses proxémies. Dans ces conditions, la symbolique corporelle perd provisoirement son pouvoir de conjuration. Le corps redevient une gêne, un poids. Les attentes respectives des acteurs

cessent de se répondre et laissent au contraire percer des failles. Les corps cessent de s'écouler dans le miroir fidèle de l'autre, dans cette espèce de bloc magique, où les acteurs effacent leur corporéité dans la familiarité des signes et des symboles, en même temps qu'ils la mettent adéquatement en scène. Un malaise naît à chaque rupture des conventions de l'effacement. On peut à ce propos rappeler les difficultés qui touchent les personnes ayant un handicap physique ou sensoriel, ou cataloguées comme trisomiques, « débiles », ou malades mentales. Chez ces acteurs le corps ne passe pas inaperçu comme le voudrait l'étiquette de discréton. Et lorsque les repères d'identification somatiques avec l'autre s'estompent, le malaise s'installe. Le corps étrange se mue en corps étranger, et le stigmate social fonctionne alors avec plus ou moins d'évidence selon le degré de visibilité du handicap. Le corps doit être gommé, dilué dans la familiarité des signes. Mais cette régulation fluide de la communication, le handicapé physique ou le « fou » la perturbent par leur seule présence. À leur corps défendant, ils suscitent une mise à l'écart très révélatrice de l'attitude de nos sociétés envers la corporéité (Le Breton, 2012).

Raymond Firth a étudié en détail les postures et les gestes de respect, ainsi que les significations qui leur sont attachées chez les Tikopia, une population mélanésienne (Firth, 1972). Il note les organes différents mis en avant dans les rituels de salutation par exemple où la poignée de main des Européens n'est qu'une modalité parmi d'autres de la prise de contact. Chez les Tikopia une légère pression sur le nez de l'interlocuteur, associée à une brève inhalation, est le geste inaugural de la rencontre. Les ritualités corporelles de respect jalonnent la vie courante des acteurs. Elles sont différentes d'une société à une autre, mais elles font aussi l'objet de variations significatives à l'intérieur des groupes et des classes sociales de nos sociétés. Les manières de se saluer, la distance où l'on se tient vis-à-vis de l'autre selon son grade, sa position sociale, ou le degré de familiarité avec lui, la possibilité ou non de le toucher (à quel endroit ? de quelle façon ?), les manifestations corporelles associées à l'interaction, diffèrent selon

les groupes sociaux, les classes d'âge, le sexe de l'acteur, selon son appartenance à des groupes développant des manières d'être spécifiques (toxicomanes, reclus, etc.).

L'apprentissage de l'étiquette corporelle, dans son étendue et ses variations, est peu le fait d'une éducation formelle comme pour les techniques du corps. Le mimétisme de l'acteur et les identifications qu'il soutient envers son entourage immédiat jouent ici un rôle important. La dimension corporelle de l'interaction est imprégnée d'une symbolique propre à chaque groupe social, elle relève plutôt d'une éducation informelle, impalpable, dont on peut surtout mesurer l'efficacité.

IV. L'expression des sentiments

En 1921, dans le *Journal de psychologie*, M. Mauss publie « L'expression obligatoire des sentiments ». À ses yeux, les sentiments ne relèvent ni d'une psychologie individuelle ni d'une physiologie indifférente. Tels qu'ils transparaissent dans l'épaisseur du corps et se mettent en jeu dans les comportements, les sentiments sont des émanations sociales qui s'imposent dans leur contenu et dans leur forme aux membres d'une collectivité plongés dans une situation morale donnée. Contre les préjugés contradictoires qui veulent faire de l'émotion une donnée soit intime, soit naturelle, M. Mauss affirme la dimension sociale et culturelle des sentiments et de leur mise en forme dans le comportement de l'acteur. Ainsi, loin d'être uniquement liées à la douleur, les larmes peuvent être associées à un moment précis d'un rite de salutation. « Ce ne sont pas seulement les pleurs, écrit Mauss, mais toutes sortes d'expressions orales des sentiments qui sont essentiellement, non pas des phénomènes exclusivement psychologiques, ou physiologiques, mais des phénomènes sociaux, marqués éminemment du signe de la non-spontanéité et de l'obligation la plus parfaite. » (Mauss, 1968-1969, 81 [8]).

Pour illustrer sa pensée, Mauss prend l'exemple d'une cérémonie funéraire propre à une société aborigène australienne, il montre que les manifestations des sentiments répondent à une temporalité précise. Elles ne sont pas laissées à la discrétion des acteurs, à leur arbitraire, mais s'inscrivent dans un code préétabli dont l'homme ne peut guère s'écarte. La conclusion de Mauss ouvre bien des chemins : « On fait donc plus que manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres, puisqu'il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C'est essentiellement une symbolique. »

Les sentiments que nous éprouvons, la manière dont ils retentissent et s'expriment physiquement en nous, sont enracinés dans des normes collectives implicites. Ils ne sont pas spontanés, mais rituellement organisés et signifiés à l'adresse des autres. Ils s'inscrivent sur le visage, le corps, les gestes, les postures, etc. L'amour, l'amitié, la souffrance, l'humiliation, la joie, la colère, etc. ne sont pas des réalités en soi, indifféremment transposables d'un groupe social à un autre. Les conditions de leur émergence et leur symbolisation aux autres impliquent une médiation signifiante. Cependant, dans la tradition ouverte par l'ouvrage de Darwin, *Expression of the Emotions in Man and the Animals* (1873), de nombreux chercheurs issus pour la plupart de l'éthologie ou des sciences biologiques travaillent avec assiduité dans ce domaine en s'attachant notamment à montrer l'universalité de l'expression des émotions. Paradoxe savoureux, ces chercheurs sont loin d'être en accord entre eux sur le nombre et sur la nature de ces émotions. Selon eux, des traces d'animalité transparaissent encore chez l'homme, notamment dans ses mouvements expressifs qui ne seraient que des émanations de l'instinct. Ces affirmations persistent malgré le démenti de nombreux travaux issus de la sociologie et de l'anthropologie. Mais pour que le sentiment soit éprouvé et exprimé par l'acteur, il doit de quelque façon appartenir au répertoire culturel de son groupe. La sociologie peut s'attacher au repérage de ce savoir diffus qui traverse les manifestations affectives des acteurs et concourt à l'évidence du lien social grâce au partage d'une

symbolique que chaque acteur traduit avec son style propre, mais dans une aire de reconnaissance mutuelle [9].

Maintes conduites en apparence dictées par des données physiologiques, et échappant, par ailleurs, au contrôle de la volonté ou de la conscience, n'en sont pas moins influencées ou même directement orientées par des données sociales, culturelles ou psychologiques. La douleur en est un exemple significatif. L'attitude en face d'elle de l'acteur, et même le seuil dolorifère auquel celui-ci réagit, sont liés au tissu social et culturel où il s'insère avec sa vision du monde, ses croyances religieuses, c'est-à-dire la façon dont il se situe face à sa communauté d'appartenance. « La douleur, écrit René Leriche, n'est pas un simple fait d'influx nerveux courant d'une allure déterminée dans un nerf. Elle est la résultante du conflit d'un excitant et de l'individu entier. » C'est l'homme qui fait sa douleur à travers ce qu'il est. La définition de Leriche permet d'apprécier la part personnelle de l'acteur dans la perception de l'acuité de la douleur. Elle souligne le tamisage social, culturel et psychologique de l'influx douloureux. Entre l'excitant et la perception de la douleur, il y a l'épaisseur de l'individu en tant que singularité et acteur d'une société donnée. Des normes implicites, échappant au jugement de l'individu, déterminent sa relation au stimulus douloureux. Celle-ci ne répond à aucune essence pure, elle traduit un rapport infiniment complexe entre les modifications de l'équilibre interne du corps et leur ressenti par un acteur qui a « appris » à reconnaître cette sensation et à la rapporter à un système de sens et de valeur. Comme la faim ou la soif, la douleur est une donnée biologique, mais de la même façon qu'ils ne recherchent pas dans leurs plats des sensations identiques, goûtent différemment la nourriture, en lui attribuant une signification propre, les hommes ne souffrent pas de la même manière, ni à partir de la même intensité d'agression. Ils attribuent à leur douleur une valeur et une signification différentes selon leur histoire et leur appartenance sociale.

Mark Zborowski a étudié dans un hôpital américain les attitudes face à la douleur de différents groupes sociaux : les Italiens, les Juifs et

les Américains de vieille souche. Les malades italiens ou juifs témoignent d'une forte sensibilité à la douleur et d'attitudes très caractérisées. Ils sont décrits par le milieu médical comme affichant une tendance à l'« exagération » et une émotivité « excessive ». Cependant, les malades italiens paraissent plus concernés par l'immédiat de la douleur que par le trouble dont elle est le symptôme. Dès que celle-ci s'apaise, ils cessent leurs plaintes et retrouvent leur bonne humeur. Au contraire, les malades de confession juive refusent souvent les analgésiques. Dans la douleur, ce qui les préoccupe surtout, c'est le mal dont elle est l'indice. Une fois la douleur calmée, l'angoisse demeure. M. Zborowski note que ces deux cultures autorisent une libre expression du sentiment, aussi bien par la parole que par le geste. Les Italiens et les Juifs « se sentent libres de parler de la douleur, de s'en plaindre et de manifester leur souffrance en gémissant, en se lamentant, en pleurant, etc. Ils n'ont pas honte de s'exprimer ». À l'inverse, les malades de vieilles souches américaines appréhendent « stoïquement » la douleur. Ils ne s'en plaignent pas et s'abandonnent passivement aux soins des équipes médicales auxquelles ils vouent une confiance totale. Selon Zborowski, « ils ne cessent de répéter que cela ne sert à rien de se plaindre, de gémir ou de se lamenter ». En agissant ainsi, ils ont conscience de reproduire un modèle de comportement reconnu comme « américain ». M. Zborowski conclut son étude en expliquant que les différences de réaction à la douleur trouvent leur raison d'être dans les modalités distinctes des relations mère-enfant qui distinguent ces groupes sociaux [\[10\]](#).

Au-delà des incitations implicites reçues de son groupe d'appartenance, chaque acteur réagit à la douleur avec son style propre. Dans un même groupe, au-delà d'une manière conforme de réagir, certains sont réputés plus « durs » que d'autres ou plus « douillets », plus « sensibles ». Ces différences pointent souvent l'éducation reçue et le type de relation affective nouée avec la mère. Dans nos sociétés, le garçon bénéficie d'une éducation à la douleur liée à une image de la virilité, de la force de caractère. Ses parents s'efforcent en principe de lutter contre ses penchants à l'émotivité ou

au laisser-aller. Il doit déjà assimiler les qualités supposées caractériser l'homme. Au contraire, on tolère aisément, on encourage même, les manifestations de sensibilité de la fillette. Les larmes et les gémissements sont moins admis chez le garçon que chez la fille, supposée plus douillette. L'éducation transforme ainsi les enfants en acteurs conformes à une certaine image de la femme et de l'homme en cours dans la société.

V. Les perceptions sensorielles

La recherche sociologique appliquée au corps ne peut s'en tenir seulement aux mises en jeu du corps, il y a aussi les mises en corps du jeu du monde. Nous entrons dès lors dans un domaine ambitieux et original qui demeure aujourd'hui presque en friche. Au début du xx^e siècle, Georg Simmel dans son « Essai sur la sociologie des sens » (1981) a ouvert ce champ d'étude en pointant l'importance de la médiation sensorielle dans les interactions sociales. « Une considération plus rigoureuse, note-t-il, montre que ces échanges de sensations ne se bornent aucunement à n'être qu'une base et une condition communes aux relations sociales, mais que chaque sens fournit d'après son caractère spécifique des renseignements caractéristiques pour la construction de l'existence collective, et qu'aux nuances de ses impressions correspondent des particularités, des relations sociales. » Cette dimension est la plus enracinée dans l'intimité du sujet, la plus impalpable ; elle est celle du clair-obscur puisqu'elle draine l'immense domaine de la sensorialité. D'une aire culturelle à une autre, et le plus souvent d'une classe sociale ou d'une génération à une autre, les acteurs déchiffrent sensoriellement le monde sur un mode différencié.

La configuration des sens, la tonalité et le contour de leur déploiement sont de nature sociale et non seulement physiologique. À chaque instant, nous décodons sensoriellement le monde en le transformant en informations visuelles, auditives, olfactives, tactiles

ou gustatives. Certains traits corporels échappent donc totalement au contrôle de la volonté ou de la conscience de l'acteur, mais ils n'en perdent pas pour autant leur dimension sociale et culturelle. Les perceptions sensorielles du paysan ne sont pas celles du citadin, celles du Touareg ne sont pas celles du Guayaki, etc. Chaque communauté humaine élabore son propre univers sensoriel comme univers de sens. Chaque acteur s'en approprie l'usage selon sa sensibilité et les événements qui ont scandé son histoire personnelle.

Les activités perceptives déployées par l'acteur au cours de sa vie sont le fruit d'un conditionnement social. Howard Becker a ainsi étudié comment un groupe peut modeler l'apprentissage de nouvelles formes sensorielles dans le contexte de la consommation de la marijuana. Un jeune Américain qui fume pour la première fois ne sent rien, en règle générale, sinon un léger malaise, un goût un peu désagréable. Mais lentement, grâce à la sollicitude du groupe qui l'entoure, aux conseils qu'on lui prodigue, en apprenant de façon informelle par une sorte de bricolage entre ce qu'il perçoit de l'expérience des autres et ce qu'il en imagine, il module les perceptions sensorielles éprouvées selon un système de référence nouveau pour lui. Peu à peu son expérience de la marijuana se plie au modèle de perception offert par ses compagnons. Il est en demeure de reproduire les sensations nécessaires et de les décoder désormais comme agréables. « Les sensations produites par la marijuana ne sont pas automatiquement, ni même nécessairement, agréables. Comme pour les huîtres ou le Martini dry, le goût pour ces sensations est socialement acquis. Le fumeur éprouve des démangeaisons dans le cuir chevelu ; il a soif ; il perd le sens du temps et des distances. Tout ceci est-il agréable ? Il n'en est pas sûr. Pour continuer à utiliser la marijuana, il lui faut opter pour l'affirmative. » [11]. Toute acquisition d'une nouvelle technique est simultanément apprentissage sensoriel : apprendre à faire la cuisine (olfaction, goût, vue), à escalader des rochers (toucher, etc.), apprendre à jouer d'un instrument (ouïe, etc.), etc. En même temps

que l'expérience corporelle se redéploie, elle modèle ses perceptions sensorielles par l'intégration de nouvelles informations.

Perceptions des couleurs, des goûts, des sons, degré d'affinement du toucher, seuil de la douleur, etc. La perception des innombrables stimulations que le corps est susceptible de recueillir à chaque instant est fonction de l'appartenance sociale de l'acteur et de son mode particulier d'insertion dans le système culturel. D'autres travaux ont montré les structures sensorielles de la vie quotidienne, ou bien se sont attachés à l'étude de régimes sensoriels particuliers [12].

VI. Les techniques d'entretien

Évoquant une singulière ethnie, celle des Nacirema, Horace Miner écrit que « sa croyance fondamentale soutenant la totalité du système consiste dans son sentiment que le corps humain est laid et qu'il souffre d'une tendance naturelle à s'affaiblir et à tomber malade. Incarcéré dans un tel corps, le Nacirema ne peut espérer échapper à la menace que grâce à des rites et à des cérémonies appropriées. Chaque foyer dispose à cet effet d'un ou de plusieurs reliquaires. Les individus les plus puissants de la société en possèdent plusieurs dans leur maison ». Il semble même, poursuit l'ethnologue, que le statut social aille de pair avec la croissance du nombre des reliquaires. Quant aux plus démunis, ils essaient d'imiter les privilégiés en se débrouillant comme ils peuvent, mais il semble que chaque famille en possède au moins un. Le paradoxe consiste dans le fait que les rites associés à cet entretien obsessionnel du corps, s'ils se déroulent au sein de la famille, n'en demeurent pas moins intimes et secrets. « Le point focal du reliquaire est une boîte bâtie dans le mur où est disposé l'ensemble des charmes et des potions magiques sans lesquels aucun des indigènes ne pense pouvoir survivre. » H. Miner décrit aussi les curieux stratagèmes employés pour faire couler au cœur du reliquaire l'« eau sacrée » afin que

chacun puisse se livrer à ses ablutions salvatrices. Un ensemble de prêtres est spécialement chargé de veiller à la protection de l'eau afin que celle-ci demeure exempte de toute souillure. Il y a aussi l'horreur pathologique et la fascination que ces indigènes portent à l'adresse de leur bouche. Les émanations de celle-ci sont censées exercer l'influence la plus grave sur les relations sociales. Sans les rituels de la bouche qui circonscrivent les menaces, ils craignent que leurs dents ne tombent, que leurs gencives ne saignent, que leurs mâchoires ne se rétrécissent, que leurs amis ne les désertent et leurs amants ne les repoussent. On aura vite reconnu l'ethnie Nacirema aux mœurs si proches des nôtres (Miner, 1956).

Un autre chapitre de la sociologie du corps consiste dans les soins dont le corps est l'objet. On sait que les conduites d'hygiène et les relations imaginaires au propre ou au sale sont profondément hétérogènes d'une société et d'une culture à une autre, d'une classe sociale à une autre. Souvent, les conduites d'hygiène promues dans les sociétés occidentales sont marquées par la domination du modèle médical. Une vision du monde héritée de la culture savante et qui correspond plus ou moins aux conduites quotidiennes des populations de classes moyennes de nos sociétés, moins à celles des couches populaires qui fonctionnent souvent, non sur une absence d'hygiène, mais sur une autre relation à l'hygiène ou à la prévention. Problématiques dans nos propres sociétés, les critères de la propreté et de la saleté, et les conduites collectives d'hygiène sont encore plus insolites dans le contexte des sociétés non occidentales. Dans ces conditions, il convient de craindre, par exemple dans les campagnes d'action sanitaire promues sur des populations culturellement très différentes, les projections, les jugements à l'emporte-pièce qui méconnaissent les représentations sociales en place, les systèmes de prévention autochtones fondés sur d'autres données, sur les traditions locales de « guérissage ». Les attitudes occidentales négligent souvent la puissance des systèmes symboliques donnant contour et sens à la vie collective de communautés humaines éloignées de nos modes d'existence. Mais les conduites d'hygiène propres à nos sociétés reposent elles aussi

sur une symbolique du propre et du sale, du propice et du néfaste, elles sont elles aussi culturellement conditionnées.

Les pratiques d'hygiène sont souvent incluses dans un souci de prévention. Dans les sociétés qui échappent encore à la modernité, ou dans les couches populaires de nos sociétés, les modes de prévention relèvent de la culture de tous les jours et leurs exigences sont rappelées par les Anciens. À l'inverse, la prévention et l'hygiène orientées selon un angle médical s'imposent de l'extérieur aux populations qui n'en comprennent guère la raison. Ne pas laver un enfant, sinon en fin de semaine, par exemple, peut paraître étrange pour un individu tributaire d'une vision médicale de l'hygiène. Françoise Loux, par exemple, rappelle qu'à la fin du xix^e siècle, dans les familles populaires rurales, les mères avaient coutume de ne pas laver la tête de leurs enfants. Les agents de santé de l'époque s'insurgeaient contre ce qu'ils considéraient être une négligence coupable, voire une indignité des mères. En fait, il s'agissait pour ces femmes d'une action préventive. La tête de l'enfant, et le reste du corps bien entendu, mais surtout la tête, n'était pas lavée parce que là était à leurs yeux la zone vulnérable de l'enfant. Il fallait la protéger d'une sorte de seconde peau. La fontanelle était considérée comme fragile, risquant de se rompre sous l'effet d'un savonnage trop énergique. En outre, on croyait cet espace poreux, facilement pénétrable par le « ver de la tête » : la méningite. La couche de saleté était supposée protéger l'enfant de ces formes virulentes d'adversité. Il faut aussi rappeler que la société rurale d'alors n'était pas hostile aux émanations du corps, comme nous le sommes aujourd'hui. Un système symbolique enveloppe l'attitude de ces mères et la rend compréhensible [13].

La recherche sociologique peut ainsi embrasser l'ensemble des techniques d'entretien de la corporéité : les soins du corps sous les formes variées qui s'exercent de façon à la fois privée (toilettes, etc.) ou publique (coiffeur, manucure, soins du visage, etc.), et les différentes valeurs qui leur sont associées selon les groupes et les classes sociales.

VII. Les inscriptions corporelles

Le marquage social et culturel du corps peut s'accomplir à travers une écriture directe du collectif sur la chair de l'acteur. Elle peut se faire sous la forme d'un retranchement, d'une déformation ou d'un ajout. Ce façonnement symbolique est relativement courant dans les sociétés humaines : soustraction rituelle d'un fragment du corps (prépuce, clitoris, dents, doigts, tonsure, etc.) ; marquages dans l'épaisseur de la chair (scarification, incision, cicatrice saillante, infibulation, modelage des dents, etc.) ; inscriptions tégumentaires sous la forme de tatouages définitifs ou provisoires, de maquillage, etc. ; modifications de la forme du corps (allongement du crâne ou du cou par des procédés de contention, déformation des pieds, constriction du ventre par une bande serrée, « engraissement » ou amaigrissement, allongement du lobe des oreilles, etc.) ; usage de bijoux ou d'objets rituels qui réorganisent la conformation du corps : anneaux de jonc ou de perles qui provoquent, avec la croissance de l'individu, un allongement du cou, insertion de plateau dans la lèvre supérieure ou inférieure. Le traitement des cheveux, ou plus généralement du système pileux, est un autre type de marquage corporel sur lequel le collectif tend à exercer un contrôle rigoureux.

Ces inscriptions corporelles remplissent des fonctions différentes selon les sociétés. Instruments de séduction, elles sont plus souvent encore un mode rituel d'affiliation et de séparation. Elles intègrent symboliquement l'homme au sein de la communauté, du clan, et le séparent des hommes des autres communautés ou des autres clans en même temps que de la nature environnante. Elles humanisent l'homme en le mettant socialement au monde, comme chez les Bafia d'Afrique occidentale qui, sans leurs scarifications, affirment ne pouvoir se distinguer de certains animaux de la jungle. Elles redoublent, sur un mode lisible par tous, le statut social ou plus spécifiquement matrimonial. Elles peuvent aussi retracer à la manière d'une mémoire organique la place de la personne dans la

lignée des ancêtres. Elles rappellent les valeurs de la société et la place légitime de chacun dans la structure sociale [14].

Nos sociétés occidentales ne connaissent que des versions atténuées du marquage corporel : tatouage, maquillage, par exemple. À l'inverse des sociétés traditionnelles, elles proposent en revanche une grande variété du traitement des cheveux (éventuellement même leur teinture) ou du système pileux. Le visage ou l'homme peut ainsi être moustachu, barbu ou rasé de bien des façons.

VIII. L'inconduite corporelle

Les traductions physiques variées (comportements ou symptômes) de la maladie, de la folie ou de la détresse par exemple peuvent être ici analysées. Malgré leur statut paradoxal, elles apparaissent comme des émanations de la frange extrême de la symbolique sociale. Les modèles d'inconduite mis en évidence par Linton ou Devereux impliquent en profondeur les modalités d'expression corporelle d'origine culturelle. Là aussi, un travail passionnant peut être mis en œuvre, dans un domaine encore largement en chantier [15].

On a beaucoup parlé de psychosomatique et souligné l'ambiguïté qui pesait sur ce terme. Nous avons proposé dans une autre perspective la notion de physiosémantique (Le Breton, 2010 ; 2012). Ne convient-il pas de dire que c'est l'homme qui est malade, et qu'ainsi le social, le culturel et le relationnel peuvent être impliqués dans l'émergence de la maladie. Celle-ci est banale dans la recherche ethnologique, où ce constat a fécondé la notion d'efficacité symbolique, et il semble que de nombreux chercheurs s'arrêtent au seuil de nos sociétés, cessant d'y voir l'exercice de l'efficacité symbolique pour ne plus percevoir qu'une « objectivité » de l'efficacité médicale. Comme si la culture n'existait plus s'agissant de nos sociétés occidentales, la rationalité ayant rendu vaine sa

présence. Il y a sans doute là un problème. L'ethnologie ou l'anthropologie apportent le témoignage d'autres procédures thérapeutiques, elles aussi efficaces dans le cadre où elles s'inscrivent. Le savoir biomédical fait d'ailleurs l'objet de débats contradictoires dans les milieux de la psychologie ou de la médecine. Et nombre d'usagers choisissent d'autres approches thérapeutiques, liées par exemple au faisceau composite des médecines dites parallèles.

Notes

[1] Cf. les travaux de M. Granet *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, Puf, 1953 ou de H. Maspero « Les procédés de “nourrir le souffle vital” », *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971.

[2] Introduction à l'œuvre de M. Mauss *Sociologie et Anthropologie, op. cit.*

[3] B. Koechlin, « Techniques corporelles et leur notation symbolique », *Langages* n° 10, 1968, p. 36-47 ; « L'ethno-technologie : une méthode d'approche des gestes de travail des sociétés humaines », *Geste et Image* numéro spécial, 1982, p. 13-38.

[4] G. Vigarello *Une histoire culturelle du sport : techniques d'hier et d'aujourd'hui* Paris, Revue EPS Laffont, 1988 ; P. Duret *Sociologie du sport*, Paris, Payot, 2004.

[5] Cf. Les études de G. Rouget, *La Musique et la Transe* Paris, Gallimard, 1980 ; R. Bastide *Le Rêve, la Transe, la Folie* Paris, Flammarion, 1972 ; *Le Candomblé de Bahia* La Hague-Paris, Mouton, 1958 ; M. Eliade *Le Chamanisme ou les techniques archaïques de l'extase* Paris, Payot, 1951 ; I. Rossi *Corps et Chamanisme* Paris, Armand Colin, 1997 ; M. Perrin *Les Praticiens du rêve* Paris, Puf, 1992 ; B. Hell *Possession et Chamanisme*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999.

[6] R. Birdwhistell, « L'analyse kinésique », *Langages* n° 10, 1968, p. 103, (trad. franç.). Une présentation de l'itinéraire intellectuel de Birdwhistell dans Yves Winkin, *La Nouvelle Communication*, Paris, Le Seuil, 1981. Cet ouvrage introduit avec la même pertinence aux travaux de E. Goffman, G. Bateson, E. T. Hall, D. Jackson, A. Scheflen, S. Sigman et P. Watzlawick portant sur la communication.

[7] R. Birdwhistell, *Kinesics and Context*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1970. Sur la gestuelle envisagée selon une perspective « écosystémique et anthropologique » : Bernard Koechlin « La réalité gestuelle dans les sociétés humaines », in *Histoire des mœurs*, (t. II), Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1991 ; P. Feyereisen et J.-D. de Lannoy, *Psychologie du geste*, Bruxelles, Mardaga, 1985 ; les articles de A. J. Greimas, Julia Kristeva, R. Cresswell et B. Koechlin in *Langages* n° 10, 1968. Sur l'anthropologie du geste et le statut du corps dans la communication, cf. D. Le Breton *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque », 2004.

[8] Voir aussi M. Granet, « Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique », *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, Puf, 1953.

[9] N. Elias, « Human Beings and their Emotions », in M. Featherstone et al., *The Body : Social Process and Cultural Theory*, London, Sage, 1991 ; C. Lutz, *Unnatural Emotions*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 ; R. Harré (ed.), *The Social Construction of Emotion*, Oxford, Blackwell, 1986 ; M. Lewis et C. Saarni, *The Socialization of Emotions*, New York, Plenum, 1985 ; D. D. Franks et G. D. M. McCarthy *The Sociology of Emotions* Greenwich (Con.), Jay Press, 1989 ; D. Le Breton, *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 2004.

[10] M. Zborowski, *People in Pain*, San Francisco, Jossey-Bass, 1969. Cf. également E. Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford, Oxford University Press, 1985 ; D. B.

Morris, *The Culture of Pain*, Berkeley, University of California Press, 1984 ; S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Milano, Feltrinelli, 1986 ; D. Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995 (2005) ; D. Le Breton, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, Paris, Métailié, 2010.

[11] H. Becker, Comment on devient fumeur de marijuana, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985, p. 75, (trad. franç.) ; « History, Culture and Subjective Experience: an Exploration of the Social Bases of Drug-Induced Experiences », *Journal of Health and Social Behavior*, n° 2, 1967.

[12] Par exemple : R. Winter *Le Livre des odeurs*, Paris, Le Seuil, 1978, (trad. franç.) ; A. Montagu, *La Peau et le Toucher*, Paris, Le Seuil, 1979 (trad. franç.) ; C. Classen, *Worlds of Sense*, London, Routledge ; D. Howes, *The Varieties of Sensory Experience: a Sourcebooks in the Anthropology of the Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991 ; D. Howes, *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, ; D. Le Breton *La Saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié, 2007.

[13] F. Loux, « Anthropologie et soins aux enfants », *Antropologia medica* n° 3, 1987 ; *Le Jeune Enfant et son corps dans la société traditionnelle*, Paris, Flammarion, 1978.

[14] D. Le Breton, *Signes d'identité. Tatouages, percings et autres marques corporelles* Paris, Métailié, 2002 ; C. Falgayrettes-Leveau (dir.), *Signes du corps* Paris, Dopper, 2004 ; V. Pitts *In the Flesh the Cultural Polities of Body Modifications*, New York, Palgrave McMillan, 2003.

[15] Voir, par exemple, A. Ehrenberg *La Fatigue d'être soi*, Paris, Odil

Chapitre V

Domaines de recherches, 2 : les imaginaires sociaux du corps

D'autres domaines d'application de la sociologie du corps relèvent cette fois d'un autre enracinement épistémologique ; ils concernent davantage les représentations et les valeurs attachées à la corporéité. Ils font du corps un inépuisable réservoir d'imaginaire social. Nous prendrons ici quelques exemples de travaux en ce domaine.

I. Les « théories » du corps

Ce sont les représentations qui essaient d'identifier le corps, de préciser ses liens avec l'acteur qu'il incarne (relations âme-corps-esprit, psyché-soma, etc.), d'élucider les parties qui le composent, leurs fonctions réciproques, c'est-à-dire la physiologie symbolique qui les structure, qui essaie enfin de nommer ses constituants et leurs liens avec l'environnement social, culturel ou cosmique. Les théories du corps, en quelque sorte. Sans omettre l'étude de la façon dont les acteurs s'approprient ces connaissances, parfois de façon rudimentaire, mais suffisante pour qu'ils aient le sentiment de savoir de quoi ils sont faits et de mieux comprendre l'épaisseur vivante de leur chair. Nous en avons longuement parlé lors du premier chapitre afin de montrer l'ambiguïté attachée à la notion de corps, la diversité de ses définitions à travers les sociétés humaines.

II. Approches biologiques de la corporéité

Certains discours prétendent rendre compte des logiques corporelles de la condition humaine selon une perspective biologique, voire neurologique ou génétique. La corporéité est dès lors subordonnée à une nature. Telle est l'orientation de la sociobiologie qui se situe à cet égard dans un antagonisme radical avec la sociologie du corps. Ces travaux s'inscrivent dans la tradition darwinienne ouverte par *The Expression of the Emotions in Man and Animals* paru en 1872. Les mises en jeu du corps, notamment dans leur dimension faciale ou gestuelle, la traduction physique des sentiments éprouvés par l'acteur relèveraient de mécanismes biologiques universels et innés.

Le maître ouvrage de la sociobiologie paraît en 1975 sous la plume d'un entomologiste, E. Wilson (*Sociobiology. The New Synthesis*, Harvard University Press). Wilson souhaite établir une « étude systématique des fondements biologiques de tous comportements sociaux ». « À l'idée que les significations sont constituées au plan social, résume Marshall Sahlins, on oppose que les interactions humaines sont déterminées au plan biologique ; ce qui découlerait essentiellement, dans une perspective évolutionniste, d'une propension des génotypes pris isolément à maximiser leur chance de reproduction. » [1]. L'intelligibilité de l'action humaine, loin d'être enracinée dans la dynamique du lien social, serait à chercher selon Wilson simplement dans le cerveau de l'homme. « Ce n'est que lorsque son mécanisme sera entièrement démonté sur le papier au niveau de la cellule et ensuite reconstruit, que des propriétés telles que l'émotion et le jugement éthique pourront être éclaircies. » Wilson dévoile dans sa conclusion un fantasme politique prévoyant de donner les pleins pouvoirs aux biologistes. Il importe selon lui de construire « un code éthique génétiquement correct et partant parfaitement équitable ». Rêve de toute-puissance qui laisse à la fois

rêveur et inquiet. Laisser l'initiative de l'éthique sociale aux gènes et aux généticiens ne semble en effet guère prudent.

Les sociobiologues et de nombreux éthologues transfèrent sans correction au fait social les données recueillies lors de leurs études sur l'animal (R. Ardrey, D. Morris, I. Eibl-Eibesfeld, K. Lorenz, etc.). Le système symbolique des relations entre les acteurs, le fonctionnement collectif des communautés humaines sont à leurs yeux sous l'étroite dépendance d'une programmation génétique, fixée au cours de la phylogénèse, et faisant de la culture un simple artefact du biologique. La dimension symbolique ne serait que le décalque au plan social d'un système de dispositions génétiques qui s'imposent à l'homme sous toutes les latitudes. Ce dernier étant le produit passif des gènes hérités de ses parents, eux-mêmes dominés par les gènes de leur espèce. Pour modifier l'organisation sociale ou pour transformer les caractères de l'homme, la seule intervention efficace serait d'interférer avec son patrimoine génétique pour l'orienter d'une autre manière. Sans crier gare, les sociobiologues plaquent un schéma animal à l'homme sans s'interroger sur la différence établie entre ces deux règnes à travers la médiation culturelle introduite par l'homme.

Face à la complexité et à la plasticité de la condition humaine, la sociobiologie est contrainte de privilégier des arguments d'autorité issus d'un imaginaire biologique. Elle repousse le souci d'observer l'homme réel vivant dans une société donnée à un moment donné. Elle préfère en effet l'étude des mécanismes neurologiques des comportements à celle des relations de l'homme au monde. Sa prédilection porte sur les mécanismes musculaires plutôt que sur les mises en jeu de la corporéité humaine. Pour éviter de rencontrer la complexité de l'échange des significations sur quoi se fonde la condition sociale de l'homme, elle préfère parler d'échange d'« informations » avec l'avantage, fort appréciable à ses yeux, de dissoudre ainsi la dimension symbolique et de pouvoir comparer les échanges de cellule à cellule à ceux qui existent entre les hommes vivants, comme s'il s'agissait du même ordre de fait. Outre cette

entreprise de dissolution du sens et de la valeur, la sociobiologie, pour justifier sa perspective, doit également faire l'impasse sur les formidables variations culturelles (ou même simplement personnelles) qui émaillent l'espace social de leurs innombrables particularités. « Chez l'homme, écrit M. Sahlins, les mêmes motivations interviennent dans différentes formes culturelles, et les mêmes formes font intervenir des motivations différentes. En l'absence d'une concordance invariable entre le caractère de la société et le caractère humain, il ne saurait y avoir déterminisme biologique » (p. 38).

La sociologie du corps, si elle demeure dans le champ épistémologique des sciences sociales, ne peut que s'opposer avec vigueur à la sociobiologie qui entend faire de l'homme le produit de son corps en fondant ce dernier en nature. Les travaux d'orientation sociologique montrent que les mises en œuvre du corps au fil de l'existence de l'homme, loin d'être les artefacts d'une organisation biologique et instinctuelle, obéissent plutôt à une symbolique sociale et culturelle. Il n'y a pas de bases instinctuelles à la conduite humaine comme l'expérimente toute famille adoptant un enfant venu d'une autre société, comme le vérifient de nombreux travaux ethnologiques décrivant l'extraordinaire variation des conduites humaines d'une société et d'un temps à l'autre, comme l'illustrent aussi le cas des enfants dits « sauvages » ou plus simplement les différences significatives de relations au monde des « secondes générations » par rapport à leurs parents dans les pays de migration.

L'enfant naissant dans la forêt amazonienne, dans une maternité de Strasbourg ou de Tokyo, dispose des mêmes potentialités, des mêmes capacités d'apprendre. Son insertion dans un groupe social développe seule ses dispositions dans un sens ou un autre selon l'éducation qu'il reçoit. La seule universalité consiste dans la faculté de s'immerger dans l'ordre symbolique d'une société, elle est ce privilège d'entrer en acteur dans un monde de significations et de valeurs que n'épuise aucune culture. La condition de l'homme (et donc aussi la dimension physique de sa relation au monde) est sous

l'égide d'un univers de sens qui lui fait corps et entretient le lien social.

La sociologie du corps montre l'importance, dans le façonnement de la corporéité, de la relation à autrui. Elle constate à loisir l'influence des appartenances culturelles et sociales dans l'élaboration de la relation au corps, mais elle ne méconnaît pas l'adaptabilité qui permet parfois à l'acteur de s'intégrer à une autre société (migration, exil, voyage) et d'y façonner au fil du temps ses manières d'être sur un autre modèle. Si la corporéité est une matière de symbole, elle n'est pas une fatalité que l'homme doit assumer et dont les manifestations se déploient sans qu'il n'y puisse rien. À l'inverse, le corps est l'objet d'une construction sociale et culturelle.

III. La différence des sexes

L'homme a la faculté de féconder la femme tandis que celle-ci connaît des menstruations régulières, porte l'enfant en elle, le met au monde et l'allaité ensuite. Voilà les traits structuraux autour desquels les sociétés humaines brodent à l'infini pour définir socialement ce qu'il en est de l'homme et ce qu'il en est de la femme, les qualités et les statuts respectifs qui enracent leur relation au monde et leur relation entre eux.

Que le corps ne soit pas le marqueur fatal d'une appartenance biologique est illustré par l'exemple des Nuer pour qui seules les femmes qui mettent des enfants au monde peuvent réellement être considérées à ce titre. La femme stérile est vue à l'image d'un homme. Elle peut avoir une ou plusieurs épouses si elle a les moyens de payer leurs dots. Ses femmes peuvent être fécondées par des parents ou des amis, ou même par un homme d'une tribu subordonnée aux Nuer (les Dinka). Cet homme ne sera pas le géniteur de l'enfant ; la femme sera perçue comme père et elle jouira de toutes les prérogatives sociales attribuées à cette fonction [2].

Le parcours dans l'espace ethnologique multiplierait les exemples. Un ouvrage classique de M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitives Societies* (1935) [3] a montré la relativité culturelle du statut des sexes et des qualités qui leur sont mutuellement attribuées. À travers une enquête sur trois sociétés de Nouvelle-Guinée, elle cherche à discerner « la part des constructions de l'esprit par rapport à la réalité des faits biologiques sexuels ». Chez les Arapesch et les Mundugumor, même si les hommes et les femmes se voient assigner des rôles distincts, on ne perçoit entre eux aucune différence de tempérament. « Toute idée est absente, écrit M. Mead, que des traits... de l'ordre de la domination, de la bravoure, de l'agressivité, de l'objectivité, de la malléabilité, puissent être de façon inaliénable associés à un sexe en opposition avec l'autre. » « Les Chambuli, en revanche, nous ont donné une image renversée de ce qui se passe dans notre société. La femme y est le partenaire dominant ; elle a la tête froide et c'est elle qui mène la barque ; l'homme est, des deux, le moins capable et le plus émotif. » Les caractères physiques et moraux, les attributs assignés au sexe relèvent de choix culturels et sociaux et non d'une pente naturelle qui fixerait l'homme et la femme dans une destinée biologique. La condition de l'homme et de la femme n'est pas inscrite dans leur état corporel, elle est socialement construite. Comme l'écrivait S. de Beauvoir, « on ne naît pas femme, on le devient ». Et de même pour l'homme.

Même si des différences de taille, de poids, de longévité, etc. peuvent être observées selon les sexes au sein d'une même société, il n'en demeure pas moins que dans le concret de la vie quotidienne des acteurs il ne s'agit pas d'une loi intangible mais de tendances. D'autres sociétés connaissent des variations qui ne sont pas toujours au désavantage de la femme. Il semble que certaines différences physiques statistiquement repérables entre l'homme et la femme dépendent davantage du système d'attente qui leur attribue préférentiellement des rôles auxquels se conforment des systèmes éducatifs et des modes de vie. Il y a en outre une interprétation

sociale de ces différences, une morale qui les enveloppe et qui confirme l'homme et la femme dans le statut où ils sont fixés. Dans nos sociétés par exemple, la petite fille ou le petit garçon risquent d'être éduqués selon une prédestination sociale qui déjà leur impose un système d'attitudes répondant à des stéréotypes sociaux. Une étude d'E.-G. Belotti parue à Milan en 1974 [4] observe le conditionnement social différencié s'exerçant sur la fillette et le garçon, à travers l'éducation menée par la mère, puis le père, relayée ensuite par l'école maternelle ou l'école primaire, renforcée encore par les jeux ou les jouets avec lesquels les enfants s'amusent, les comptines, etc. Un façonnement distinctif des sexes prépare, selon Belotti, l'homme et la femme à un rôle futur dépendant des stéréotypes du masculin et du féminin. Cet encouragement à la douceur du côté de la femme a sa contrepartie dans l'encouragement à la virilité chez l'homme. L'interprétation que le social fait de la différence des sexes oriente les manières d'élever et d'éduquer l'enfant selon le rôle stéréotypé qui est attendu de lui.

Il semble cependant que les attitudes ont changé, même si des stéréotypes continuent à exercer leur fascination par exemple dans la publicité ou même dans l'exercice de la vie quotidienne [5].

Un travail exemplaire d'E. Goffman montre la mise en scène de la différence sexuelle telle qu'elle se donne à voir dans la publicité. Une ritualisation dans l'excès des stéréotypes attachés à la féminité dans sa relation à l'homme redouble celle que la vie quotidienne nous offre à travers les « idiomes rituels » qui régissent la relation entre les sexes. « La plupart des publicités mettant en scène des hommes et des femmes évoquent plus ou moins ouvertement la division et la hiérarchie traditionnelles des sexes. » Ainsi la femme est-elle souvent dans une position subalterne ou assistée, tandis que l'homme, de taille plus élevée, la veille dans une attitude protectrice qui embrasse aussi bien la sphère professionnelle, familiale ou amoureuse. La relation de la femme aux objets semble obéir à un mouvement de caresse, elle touche avec infiniment de douceur son flacon de parfum ou le pull de son mari. Mais la femme peut aussi se

retirer symboliquement de l'interaction, se remettant à l'homme sur la conduite à tenir : baisser les yeux, joindre les mains, se positionner derrière le corps de l'homme, ou recouvrir son visage d'une main douce. Les mouvements du corps sont ritualisés eux aussi. Par exemple, un genou légèrement fléchi, une tête penchée, un sourire, etc. sont autant de manières de marquer symboliquement une tendre soumission à l'homme dont la présence est allusivement suggérée. Recouvrir un visage rieur ou heureusement surpris d'une main délicate est un geste qui ajoute à la séduction tout en mimant une protection fragile de soi quand l'émotion déborde. Entre les mains de l'homme, la femme peut être rituellement docile et amoureuse : l'homme nourrit la femme qui tend avidement la bouche vers l'aliment, elle est son enfant capricieuse ou son jouet. À travers cette magistrale étude, illustrée d'images précises, E. Goffman montre que « la photographie publicitaire constitue une ritualisation d'idéaux sociaux, telle que tout ce qui empêche l'idéal de se manifester a été coupé, supprimé ». Purifier le monde de sa complexité pour dresser face à face un « éternel féminin » et un homme « protecteur et viril » selon les stéréotypes largement partagés, telle est la tâche des publicitaires. « Ils exploitent le même corpus de parades, le même idiome rituel que nous tous qui prenons part aux situations sociales, et dans un même but : rendre lisible une action entrevue. Au plus, ils ne font que conventionnaliser nos conventions, styliser ce qui l'est déjà, faire un usage frivole d'images décontextualisées, bref leur camelote, si l'on peut dire, c'est l'hyperritualisation. » (Goffman, 1988, 185.)

Les qualités morales et physiques attribuées à l'homme ou à la femme ne sont pas inhérentes à des attributs corporels, mais à la signification sociale qu'on leur prête et aux normes de comportement que cela implique. Le féminisme à travers son activité militante a porté la réflexion sur certaines inégalités sociales et sur des stéréotypes de discours et d'attitudes, sur des pratiques sociales faisant de la femme, comme le montre d'ailleurs Goffman, un être souvent culturellement en représentation devant l'homme et subordonné à lui. Dans les années 1970, le débat sur la sexualité, la

contraception, l'avortement, etc. a révélé les enjeux politiques dont le corps de la femme pouvait être l'objet. Et parallèlement celui de l'homme.

IV. Déconstruire le genre

Un exemple saisissant de ces transformations sociales concerne la question du genre. La polarité du masculin et du féminin est aujourd'hui contestée. Le genre devient le fait d'une décision propre et d'une pratique cosmétique adaptée pour être homme ou femme ou autre chose indépendamment de son sexe « biologique » d'origine, ce dernier n'est qu'un prétexte. Aujourd'hui, l'individualisation du sens, et donc la liquidité du sentiment de soi, amène à un bouleversement des anciens cadres de pensée à ce propos. Comme l'identité personnelle, l'identité de genre est malléable, simple proposition éventuellement révocable par l'individu. La mouvance *queer* est une tentative de dénaturalisation et de déculturation du genre. Féminité et masculinité deviennent l'objet d'une production permanente par un usage approprié des signes, une stylisation de soi, conformément à un *design corporel* ou éventuellement en rupture, ils dessinent un vaste champ d'expérimentation. Entre le sexe anatomique et le genre, une subversion personnelle inscrit l'identité dans la seule performance. Un dispositif symbolique, à la fois technique, visuel et stylistique produit l'évidence d'être homme ou femme ou en subvertit les catégories. Et en effet, dans un contexte d'obsolescence de la forme du corps, il n'y a plus aucun autre repère possible, même si la performativité implique le jeu, c'est-à-dire la simulation. Le genre est perçu comme une formation discursive et pratique, continuellement en transformation. Il n'est plus posé en dualité mais comme une accumulation de possibilités dépendantes du discours que l'individu tient sur lui-même.

La mouvance *queer* traduit la volonté de se démarquer des critères d'apparence régis par les normes sociales, volonté de dissidence à travers l'arbitraire personnel de la forme corporelle et des manières de se mettre en scène. Le terme *queer*, autrefois synonyme d'insulte et de mépris, est aujourd'hui une référence identitaire. Chaque individu est le maître d'œuvre de sa sexuation, de l'apparence de sa présence au monde comme de sa sexualité. Ni le corps, ni le genre, ni l'orientation sexuelle ne sont des essences, mais des constructions sociales avant tout personnelles, et donc révocables. Si le genre est défini en toute indifférence aux catégories biologiques, « homme et masculin pourraient tout aussi bien désigner un corps féminin qu'un corps masculin, et femme et féminin un corps masculin ou féminin » (Butler, 2006, 68). Masculin et féminin n'incarnent plus une vérité ontologique, fondée sur une anatomie intangible, ni même une polarité nécessaire (Butler, 2009 ; Dorlin, 2011).

Là où la fabrique corporelle de soi ne cesse d'élargir son champ d'intervention possible, l'assignation à un genre devient surtout une histoire que l'on se raconte et que l'on accrédite aux autres à travers une stylisation de son rapport au monde. Certains « trans » se revendiquent *gender queers* et refusent toute assignation en termes de masculin ou féminin. Ils entendent subvertir radicalement ces catégories devenues obsolètes à leurs yeux. D'autres revendiquent une position de *Gender Outlaw*. Pour K. Bornstein, il y a en effet les hommes et les femmes – mais elle ne se reconnaît pas dans ces catégories – et les autres, inclassables, dans lesquelles elle se compte (Bornstein, 1994). Des transgenres revendiquent un troisième genre, d'autres dénoncent la rigidité des catégories et soutiennent la nécessité politique d'une affirmation de la multiplicité des genres. Pat Califia se demande si le genre est si important, et elle imagine un monde où il glisserait dans l'insignifiance ou deviendrait provisoire : « À quoi cela ressemblerait-il de vivre dans une société où on pourrait prendre des vacances de son genre ? Ou (encore plus important) du genre des autres ? Imaginez la création

de *Gender Free Zones* » (Califia, 2003, 382). Le genre n'est plus posé en dualité mais en accumulation de possibilités dépendantes du discours que l'individu tient sur lui-même et du style de son rapport au monde. Le corps n'est que l'habitacle provisoire d'une identité qui refuse toute fixation et choisit une forme de nomadisme de sa présence au monde. Il est l'outil pour se créer des personnages, une ressource et non le lieu où l'on est soi puisque soi désormais est multiple. Corps ne peut plus en effet s'écrire aujourd'hui qu'au pluriel.

V. Le corps, support de valeurs

Un travail classique de Mary Douglas montre que le corps « est le modèle par excellence de tout système fini. Ses limites peuvent représenter les frontières menacées ou précaires. Comme le corps a une structure complexe, les fonctions de, et les relations entre, ses différentes parties peuvent servir de symboles à d'autres structures complexes. Il est impossible d'interpréter correctement les rites qui font appel aux excréments, au lait maternel, à la salive, etc., si l'on ignore que le corps est un symbole de la société, et que le corps humain reproduit à une petite échelle les pouvoirs et les dangers qu'on attribue à la structure sociale » (Douglas, 1971 ; 1973). Le corps métaphorise le social, et le social métaphorise le corps. Dans l'enceinte du corps, ce sont symboliquement des enjeux sociaux et culturels qui se déplient.

Les organes et les fonctions du corps humain se voient attribuer des représentations et des valeurs différentes d'une société à une autre. Parfois même, au sein d'une même société, elles diffèrent aussi selon les classes sociales en présence. Pour nos sociétés, par exemple, les pieds ne sont guère investis. Organes situés au bas du corps, ils incarnent l'échelle la plus basse de la valeur. Touchant la terre, au seuil de l'homme et l'enracinant au monde, ils sont aussi lieux du contact. La claudication est ainsi parfois le symbole de la

communication avec l'au-delà ; le danseur boiteux ou qui saute à cloche-pied se tient en équilibre entre deux mondes, il manifeste l'ambiguïté de sa position d'intercesseur. L'histoire du combat de Jacob et de l'Ange, laissant l'homme claudiquant, en est une saisissante illustration. Les symboliques respectives des mains, des dents (Loux, 1981) ou celle du sang [6] ont par exemple été longuement étudiées. Des organes nobles (cœur, poumons, etc.) s'opposent aux organes plus « gauches » (reins, ventre, sexe, etc.).

Le visage est, de toutes les zones du corps humain, celle où se condensent les valeurs les plus élevées. En elle se cristallise le sentiment d'identité, s'établit la reconnaissance de l'autre, se fixent les qualités de séduction, s'identifie le sexe, etc. L'altération du visage qui montre une trace de lésion aux yeux des autres est vécue comme un drame, à l'image parfois d'une privation d'identité. Une blessure même grave, et laissant une cicatrice profonde à un bras, à une jambe ou sur le ventre n'enlaidit pas ; elle ne modifie en rien le sentiment d'identité. Le visage est, avec le sexe, le lieu le plus investi, le plus solidaire du Moi. L'ébranlement personnel est d'autant plus puissant quand l'un ou l'autre est atteint. De nombreuses traditions associent le visage à une révélation de l'âme. Le corps trouverait là la voie de sa spiritualité, ses lettres de noblesse. La valeur à la fois sociale et individuelle qui distingue le visage du reste du corps, son éminence dans la saisie de l'identité tient au sentiment que l'être entier est là. L'infinitésimale différence du visage est pour l'individu l'objet d'une inlassable interrogation : miroir, portraits, photographies, etc. (Le Breton, 2004).

Un système de valeurs divise les différents organes et les différentes fonctions du corps humain, selon les sociétés. Dans le monde moderne, les possibilités de prélever et de greffer des organes soulèvent de façon aiguë la question des valeurs attachées à la vie humaine et à la corporéité. Le corps est ici envisagé comme autre que l'homme qu'il incarnait. À travers une forme éminemment moderne du dualisme, il perd son ancienne valeur morale et voit s'accroître sa valeur technique (voire marchande). Aujourd'hui, les

réalisations de la médecine et de la biologie (greffes, transfusion du sang, prothèses, manipulations génétiques, procréation assistée, etc.) ont ouvert la voie à des pratiques nouvelles pour lesquelles s'annonce un avenir prospère. Elles ont donné au corps une valeur d'objet dont le prix est inestimable au regard d'une demande croissante. Les besoins de substances humaines en appellent à quatre usages au moins : la recherche médicale et biologique qui sollicite de nombreux matériaux humains ; la fabrication de produits pharmaceutiques ; les greffes ; les usages traditionnels des facultés de médecine pour la formation des médecins. Le corps est ainsi décomposé en ces éléments, soumis à la raison analytique. Les avancées de la médecine, notamment dans le domaine des greffes, soulèvent aujourd'hui des questions morales et éthiques d'une grande acuité. Les conséquences humaines de ces procédures nouvelles font de l'homme un éventuel matériel. Le corps humain (et ses composantes) tend à devenir objet, comme les autres, que seule distingue la rareté de ses mises à disposition (à la suite des résistances sociales). Le corps humain est posé là comme un *alter ego* de l'homme : il reste signe de l'homme, sans plus être homme puisque des opérations à son encontre sont devenues légitimes, qui soulèveraient l'horreur si elles devaient porter sur un homme à part entière et non sur un corps désormais pensé comme indépendant de l'homme.

L'unité humaine est fragmentée, la vie prend les apparences d'une puissance mécanique. Le corps, morcelé dans ses composantes, tombe sous la loi de la convertibilité et de l'échange généralisé d'autant plus aisément que la question anthropologique de son statut est suspendue [7].

VI. Le corps fantasmatique du racisme

En tant qu'il est lieu de valeurs, le corps est aussi lieu de fantasmes, d'attachements contestables dont il faut saisir les logiques sociales. Le racisme repose, entre autres, sur une relation fantasmatique au corps. Il s'enracine à l'intérieur des soubassements passionnels qui alimentent la vie collective, nourrissent ses projets, ses mobilisations, motivent ses tolérances ou ses violences. Le racisme est l'exemple d'une forme-prétexte socialement disponible pour accueillir les passions les plus disparates, les raisons les plus ambiguës, et leur donner enfin une voie de dérivation. L'affectivité refoulée, les frustrations, les résignations sont drainées par ces formes vacantes qui offrent une surface de projection à toutes les nuances possibles de la rancœur. Le racisme procède d'une fantasmatique du corps. La « race » est une sorte de clone gigantesque qui, dans l'imaginaire du raciste, fait de chacun des membres censés la composer un écho inlassablement répété. L'histoire individuelle, la culture, la différence sont neutralisées, gommées, au profit du fantasme du corps collectif, subsumé sous le nom de race.

La procédure de discrimination repose sur un exercice paresseux de la classification : elle ne s'attache qu'à des traits aisément identifiables (du moins à ses yeux) et impose une version réifiée du corps. La différence est muée en stigmate. Le corps étranger devient le corps étrange. La présence de l'Autre se subsume sous celle de son corps. Il est son corps. L'anatomie est son destin. Le corps n'est plus façonné par l'histoire personnelle de l'acteur dans une société donnée, mais ce sont, au contraire, aux yeux du raciste, les conditions d'existence de l'homme qui sont les produits inaltérables de son corps. L'être de l'homme répond au seul déploiement de son anatomie. L'homme n'est plus que l'artefact de son apparence physique, de ce corps fantasmatique que nomme la race. Cartésien en rupture, ce n'est plus à l'esprit que le raciste accorde son attention, mais au corps. Là où les signes physiques semblent faire défaut pour opérer la discrimination, il déploie des trésors d'imagination. Ainsi, lors de la période nazie, pour identifier les Juifs, les médecins procèdent à de savantes mesures du nez, de la

bouche, de la dentition, du crâne, etc. L'étoile jaune, portée à la vue des passants, pousse cette logique à son terme : puisque le Juif ne dispose pas de signes corporels susceptibles de le singulariser au premier regard de la population, une marque extérieure le dénoncera de manière visible.

VII. Le corps « handicapé »

La relation sociale nouée avec l'homme souffrant d'un « handicap » est un analyseur fructueux de la façon dont un groupe social vit sa relation au corps et à la différence. Or, une forte ambivalence caractérise les relations que nouent les sociétés occidentales avec l'homme souffrant d'un handicap. Ambivalence que celui-ci vit au quotidien puisque le discours social lui affirme qu'il est un homme normal, membre à part entière de la communauté, que sa dignité et sa valeur personnelles ne sont en rien entamées par sa conformation physique ou ses dispositions sensorielles, mais en même temps, il est objectivement marginalisé, tenu plus ou moins hors du monde du travail, assisté par les aides sociales, mis à l'écart de la vie collective du fait de ses difficultés de déplacement et d'infrastructures urbaines souvent mal adaptées. Et surtout toute sortie, quand il l'ose, est accompagnée d'une myriade de regards, souvent insistants, regards de curiosité, de gêne, d'angoisse, de compassion, de réprobation. Comme si l'homme ayant un handicap devait susciter à son passage le commentaire de chaque passant.

Nos sociétés occidentales font du « handicap » un stigmate, c'est-à-dire un motif subtil d'évaluation négative de la personne. On parle d'ailleurs à son égard de « handicapé », comme s'il était de son essence d'être un « handicapé » plutôt que d'« avoir » un handicap. Dans la relation avec lui s'interpose un écran d'angoisse ou de compassion dont l'acteur valide s'efforce bien entendu de ne rien révéler. « On demande à l'individu stigmatisé, dit E. Goffman, de nier le poids de son fardeau et de ne jamais laisser croire qu'à le

porter, il ait pu devenir différent de nous ; en même temps, on exige qu'il se tienne à une distance telle que nous puissions entretenir sans peine l'image que nous nous faisons de lui. En d'autres termes, on lui conseille de s'accepter et de nous accepter, en remerciements naturels d'une tolérance première que nous ne lui avons jamais tout à fait accordée. Ainsi, une acceptation fantôme est à la base d'une normalité fantôme. » [8]. Le contrat tacite qui préside à la rencontre entre un homme ayant un handicap et un homme « valide » tient dans le fait de s'accorder mutuellement à faire semblant que l'altération organique ou sensorielle ne crée aucune différence, aucun obstacle, même si l'interaction est secrètement obsédée par ce point qui prend parfois une formidable dimension.

Dans les conditions ordinaires de la vie sociale, des étiquettes de mise en jeu du corps régissent les interactions. Elles circonscrivrent les menaces susceptibles de venir de ce que l'on ne connaît pas, elles jalonnent de repères rassurant le déroulement de l'échange. Le corps ainsi dilué dans le rituel doit passer inaperçu, se résorber dans les codes, et chaque acteur doit pouvoir retrouver chez l'autre, comme dans un miroir, ses propres attitudes et une image qui ne le surprenne pas, ni ne l'effraie. Nous l'avons vu, l'effacement ritualisé du corps est socialement de mise. Celui qui, de manière délibérée ou à son corps défendant, déroge aux rites qui ponctuent l'interaction suscite la gêne ou l'angoisse. La régulation fluide de la communication est rompue par l'homme tributaire d'un handicap qui saute trop facilement aux yeux. La part d'inconnu devient difficile à ritualiser : comment aborder cet homme assis dans un fauteuil roulant ou au visage défiguré ? Comment réagira à l'aide éventuelle l'aveugle que l'on souhaite aider à traverser ou le tétraplégique qui peine à descendre un trottoir avec un fauteuil ? Face à ces acteurs, le système d'attente n'est plus de mise, le corps se donne soudain avec une évidence incontournable, il se fait embarrassant, il n'est plus gommé par la bonne marche du rituel. Il devient difficile de négocier une définition mutuelle de l'interaction hors des repères coutumiers. Un « jeu » subtil s'immisce dans la rencontre, engendrant l'angoisse ou le malaise. Cette incertitude n'épargne pas

davantage l'homme affecté d'un handicap qui s'interroge à chaque nouvelle rencontre sur la manière dont il sera accepté et respecté dans sa dignité. L'acteur disposant de son intégrité physique a alors tendance à éviter de s'infliger un malaise désagréable.

L'impossibilité qu'on puisse s'identifier physiquement à lui est à l'origine de tous les préjuges que peut rencontrer un acteur social sur son chemin : parce qu'il est vieux ou mourant, infirme, défiguré, d'une appartenance culturelle ou religieuse différente, etc. L'altération est socialement transformée en stigmate, la différence engendre le différend. Le miroir de l'autre n'est plus susceptible d'éclairer le sien propre. À l'inverse, son apparence intolérable met en question un instant l'identité propre en rappelant la fragilité de la condition humaine, la précarité inhérente à toute vie. L'homme porteur d'un handicap rappelle avec une force qui tient à sa seule présence l'imaginaire du corps démantelé qui hante nombre de cauchemars. Il crée un désordre dans la sécurité ontologique que garantit l'ordre symbolique. Les réactions à son égard tissent une subtile hiérarchie de l'effroi. Elles se classent selon l'indice de dérogation aux normes d'apparence physique. Plus le handicap est visible et surprenant (un corps déformé, tétraplégique, un visage défiguré, par exemple), plus il suscite socialement une attention indiscrete allant de l'horreur à l'étonnement et plus la mise à l'écart est nette dans les relations sociales. Le handicap, quand il est visible, est un formidable attracteur de regards et de commentaires, un opérateur de discours et d'émotions. Dans ces circonstances, la tranquillité dont peut jouir n'importe quel acteur dans ses déplacements et le déroulement de sa vie quotidienne apparaît comme un honneur, un brevet de bonne conformité. L'homme souffrant d'un handicap visible, quant à lui, ne peut plus sortir hors de sa maison sans provoquer le regard de tous. Cette curiosité sans relâche est une violence d'autant plus subtile, qu'elle s'ignore telle et se renouvelle à chaque passant croisé.

L'homme handicapé est un homme au statut intermédiaire, un homme de l'entre-deux. Le malaise qu'il engendre tient également à

ce manque de clarté qui entoure sa définition sociale. Il n'est ni malade, ni en bonne santé, ni mort, ni pleinement vivant, ni en dehors de la société, ni à l'intérieur, etc. (Murphy, 1987). Son humanité ne fait pas de doute et pourtant il déroge à l'idée habituelle de l'humain. L'ambivalence de la société à son égard est une sorte de réplique à l'ambiguïté de la situation, à son caractère durable et insaisissable.

Notes

- [1] M. Sahlins, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard, 1976, p. 13, (trad. franç.) ; cf. également D. Le Breton, *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, op. cit.
- [2] E. E. Evans-Pritchard, *Parenté et mariage chez les Nuer*, Paris, Payot, 1973. (trad. franç.)
- [3] M. Mead, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963, (trad. franç.) ; T. Laqueur, *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident* Paris, Gallimard, 1992. (trad. franç.)
- [4] E.-G. Belotti, *Du côté des petites filles*, Paris, Des Femmes, 1974, (trad. franç.) ; G. Falconnet et N. Lefaucher, *La Fabrication des mâles*, Paris, Le Seuil, 1975.
- [5] Voir de manière plus large F. Héritier, *Masculin-Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996 ; V. Nahoum-Grappe, *Le Féminin*, Paris, Hachette, 1996.
- [6] J.-P. Roux, *Le Sang : mythes, symboles et réalités*, Paris, Fayard, 1988 ; M. Cros, *Anthropologie du sang en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- [7] Cf. D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit. ; *La Chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain* Paris, Métailié, 2008 ; M. Lock, *Twice Dead. Organ Transplant and the*

Reinvention of Death, Berkeley, University of California Press, 2002 ; R. Waissman, *Le Don d'organes*, Paris, Puf, 2001.

[8] E. Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 145, (trad. franç.) ; A. Blanc, *Le Handicap ou le Désordre des apparences*, Paris, Armand Colin, 2006 ; P. Ancet (dir.), *Le Corps vécu chez la personne âgée et la personne handicapée*, Paris, Dunod, 2010.

Chapitre VI

Domaines de recherche, 3 : le corps dans le miroir du social

Mais le corps est aussi pris dans le miroir du social, objet concret d'investissement collectif, support de mises en scène et de mises en signes, motif de ralliement ou de distinction à travers les pratiques et les discours qu'il suscite. Dans ce contexte, le corps peut n'être qu'un analyseur privilégié pour la mise en évidence de traits sociaux dont l'élucidation prime aux yeux du sociologue, par exemple quand il s'agit de comprendre des phénomènes sociaux contemporains.

I. Les apparences

L'apparence corporelle répond à une mise en scène par l'acteur, touchant la manière de se présenter et de se représenter. Elle englobe la tenue vestimentaire, la manière de se coiffer et d'apprêter son visage, de soigner son corps, etc., c'est-à-dire un mode quotidien de se mettre socialement en jeu, selon les circonstances, à travers une manière de se montrer et un style de présence. Le premier constituant de l'apparence répond à des modalités symboliques d'organisation sous l'égide de l'appartenance sociale et culturelle de l'acteur. Celles-ci sont provisoires, largement dépendantes des effets de mode. En revanche, le second constituant concerne l'aspect physique de l'acteur sur lequel ce dernier ne dispose que d'une étroite marge de manœuvre : taille, poids, qualités esthétiques, etc. Ce sont là les signes disséminés de

l'apparence qui peuvent aisément se muer en autant d'indices disposés pour orienter le regard de l'autre ou pour se faire classer à son insu sous une rubrique morale ou sociale particulière. Cette pratique de l'apparence, dans la mesure où elle se donne à l'appréciation des témoins, se transforme en enjeu social, en moyen délibéré de diffuser une information sur soi comme l'illustre aujourd'hui l'importance prise par le *look* dans le recrutement, la publicité ou l'exercice méticuleux du contrôle de soi. Dans la société du spectacle, il faut être vu, et ne pas être visuellement en porte à faux avec le regard des autres. Le corps est un écran où projeter un sentiment d'identité toujours remaniable. L'anatomie n'est plus le destin évoqué autrefois par Freud, elle est désormais un accessoire de la présence, une instance toujours révocable. Anatomie furtive, modulable, simple décor, ou plutôt dé-corps, à décliner selon les ambiances sociales. L'ancienne sacralité du corps est caduque, il n'est plus la souche identitaire inflexible d'une histoire personnelle, mais une forme à remettre au goût du jour et soumise à la validation des autres.

La présentation physique de soi semble valoir socialement pour une présentation morale. Un système implicite de classement fonde une sorte de code moral des apparences excluant toute innocence dans la mise. Immédiatement, il fait de tout possesseur de l'habit un moine incontestable. La mise en scène de l'apparence livre l'acteur au regard évaluatif de l'autre, et notamment à la pente du préjugé qui le fixe d'emblée dans une catégorie sociale ou morale au vu de sa mine ou d'un détail vestimentaire, au vu aussi de la forme de son corps ou de son visage. Les stéréotypes se greffent avec prédilection sur les apparences physiques et les transforment volontiers en stigmates, en signes fatals de travers moraux ou d'une appartenance de « race ».

Un marché en pleine croissance renouvelle en permanence les signes visant à l'entretien et à la mise en valeur de l'apparence sous les auspices de la séduction ou de la « communication ». Vêtements, cosmétiques, pratiques physiques, etc. forment une

constellation de produits convoités destinés à fournir la « loge » où l'acteur social soigne ce qu'il donne ensuite à voir de lui-même à la manière d'une vivante carte de visite.

Lieu privilégié du bien-être ou du bien paraître à travers la forme et la jeunesse à maintenir (fréquentation des salles de mise en forme, gymnastique, bodybuilding, cosmétiques, diététique, etc.), le corps est l'objet d'un souci constant. Il s'agit de satisfaire à cette socialité *a minima* fondée sur la séduction, c'est-à-dire le regard des autres. L'homme nourrit avec son corps, perçu comme son meilleur faire-valoir, une relation toute maternelle de bienveillance attendrie, dont il tire à la fois un bénéfice narcissique et social, car il sait que c'est à partir de lui, dans certains milieux, que s'établit le jugement des autres. Dans la modernité, la seule épaisseur de l'autre est souvent celle de son regard : ce qui reste quand les relations sociales se font plus distantes, plus mesurées.

II. Le contrôle politique de la corporéité

La question du pouvoir, et notamment de l'action du politique sur la corporéité en vue du contrôle du comportement de l'acteur, est une donnée centrale de la réflexion des sciences sociales dans les années 1970. La loi Neuwirth en 1967, légitimant la contraception, la loi Veil libérant l'avortement, pour prendre ici seulement des exemples dans la société française, sont les indicateurs politiques d'un changement dans les mentalités et dans les mœurs qui se traduit par la révolte de la jeunesse et son temps fort en 1968, la libération sexuelle, le féminisme, le gauchisme, la critique du sport vigoureusement mené par la revue *Quel corps ?*, etc. De nombreuses approches critiques consacrées à la corporéité, en sociologie ou ailleurs, prennent la dimension politique comme foyer organisateur de l'analyse. Exemplaires à cet égard, les travaux de

Jean-Marie Brohm qui entendent montrer que « toute politique s'impose par la violence, la coercition et la contrainte sur le corps ». Tout ordre politique irait de pair avec un ordre corporel. L'analyse débouche sur un réquisitoire à l'encontre d'un système politique identifié au capitalisme qui impose sa domination morale et matérielle sur les usages sociaux du corps et favorise l'aliénation. J.-M. Brohm ne se lasse pas de dénoncer dans la pratique sportive le même enfermement dans un système corporel qu'il récuse [1].

Cette perspective marxiste fait de l'appareil d'État l'instance suprême d'un pouvoir de classe. La publication en 1975 de *Surveiller et Punir* de Michel Foucault introduit une rupture simultanément épistémologique et politique avec cette orientation d'analyse. M. Foucault constate que les sociétés occidentales inscrivent leurs membres dans les mailles serrées d'un faisceau de relations qui contrôle leurs mouvements. Elles fonctionnent comme des « sociétés disciplinaires ». Loin de trouver leur centre de rayonnement dans la toute-puissance d'un appareil ou d'une institution à l'image de l'État, la discipline dessine un type nouveau de relation, un mode d'exercice du pouvoir, qui traverse des institutions de divers types en les faisant converger vers un système d'assujettissement et d'efficacité. M. Foucault déplace les jalons d'analyse alors en faveur, il attire l'attention sur les modalités efficaces et diffuses du pouvoir quand il s'exerce sur les corps au-delà des instances officielles de l'État. L'investissement politique du corps relève plutôt d'une forme d'organisation diffuse qui impose sa marque sans être nécessairement élaborée et objet de discours. Elle construit un dispositif souvent artisanal mais qui oriente les performances physiques requises, favorise le contrôle de l'espace et du temps, produit chez l'acteur les signes d'allégeance montrant sa bonne volonté. Le champ politique qui s'efforce d'organiser les modalités corporelles selon les finalités qui sont les siennes évoque une technologie vétilleuse des corps, une politique du détail, plutôt qu'une mainmise sans médiation d'un État, moyen de domination des classes dominantes. La discipline, étendant diffusément son exercice à travers le champ social, vient se substituer à la notion

d'un contrôle social s'appuyant uniquement sur des appareils répressifs. Les thèses marxistes sont battues en brèche. « Cette microphysique, écrit M. Foucault, suppose que le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une stratégie, que ses effets de domination ne soient pas attribués à une "appropriation" mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des fonctionnements. » Le pouvoir n'est pas un privilège pouvant changer de main à la manière d'un instrument, il est un système de relation et d'imposition de normes. « Il faut en somme admettre qu'un pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le "privilège" acquis ou conservé d'une classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques. » (Foucault, 1975, 31).

Les conclusions de M. Foucault renversent la perspective marxiste. Dans cet ouvrage, où le corps n'est qu'un révélateur précieux, un prétexte à rebondir sur une analyse du pouvoir dans les sociétés modernes, M. Foucault aborde la prison comme « figure concentrée et austère de toutes les disciplines ». Au fil d'une étude minutieuse, M. Foucault montre que les disciplines s'instaurent au cours du xvii^e et du xviii^e siècle comme des formules de domination visant à produire l'efficacité et la docilité des acteurs à travers un souci méticuleux de l'organisation de la corporéité. Majoration de la force de rendement et entraves aux possibilités personnelles de s'opposer, contraintes souples et efficaces sur les mouvements et l'épaisseur du corps, telles sont les orientations dont les effets conjugués donnent aux disciplines un pouvoir d'action et de contrôle.

Cette « anatomie politique du détail » en quoi consistent ces dispositifs, M. Foucault la repère non seulement dans l'organisation du système pénitentiaire, mais aussi dans celle des écoles, des collèges, des hôpitaux, de l'armée ou des ateliers. Le contrôle de l'activité implique le contrôle de l'emploi du temps des acteurs concernés, l'élaboration gestuelle de l'acte qui décompose ce dernier en ces éléments successifs jusqu'à procéder à la plus étroite corrélation du corps et du geste afin de parvenir au meilleur

rendement. Un souci d'utilisation exhaustive s'efforce de ne rien laisser en friche des ressources physiques et morales de l'acteur. Le modèle du quadrillage, afin de susciter utilité et docilité des hommes à travers la maîtrise de leur corporéité, trouve dans le panoptisme sa figure idéale, pouvant à la limite faire l'économie de la présence des individus chargés de veiller à la bonne marche du dispositif. « Celui qui est soumis à un champ de visibilité et qui le sait, écrit M. Foucault, reprend à son compte les contraintes du pouvoir ; il inscrit en soi le rapport de pouvoir dans lequel il joue simultanément les deux rôles ; il devient le principe de son propre assujettissement. » L'abandon de l'hypothèse répressive dans *l'Histoire de la sexualité* (1976) suscite de nombreux débats. Mais Foucault y poursuit sa réflexion à propos du « pouvoir sur la vie » qui caractérise selon lui les sociétés occidentales contemporaines au croisement d'une « anatomo-politique du corps humain » et d'une « biopolitique de la population ». Son œuvre ultérieure, avec *L'Usage des plaisirs* (1984) et *Le Souci de soi* (1984), marque un infléchissement vers le sujet et l'éthique, à travers une vaste réflexion sur les morales sexuelles de l'Antiquité. L'œuvre de M. Foucault connaît une nombreuse postérité, notamment dans les livraisons de la revue *Recherches*.

III. Classes sociales et rapports au corps

Dans les sociétés hétérogènes les relations à la corporéité s'inscrivent au sein de différences de classes et de cultures qui en orientent les significations et les valeurs. Aujourd'hui, sans doute, sous l'égide de la consommation et sous l'effet de l'accroissement en effectifs des classes moyennes, sous l'effet aussi de l'émergence d'une sensibilité individualiste qui donne à l'acteur une marge de manœuvre moins étroite qu'autrefois, les oppositions ne sont plus aussi nettes qu'elles le furent encore dans les années 1960-1970. La réflexion sur la détermination en termes de classes sociales des

représentations et des attitudes envers le corps est marquée par la sociologie de P. Bourdieu, et notamment l'article de fond de L. Boltanski sur « Les usages sociaux du corps ». « Le corps, écrit P. Bourdieu, est l'objectivation la plus irrécusable du goût de classe. »

[2]. Les *habitus* corporels seraient les mises en jeu d'*habitus* plus large embrassant l'ensemble des conduites propres aux « agents » d'une classe sociale. L'*habitus* est une formule génératrice de comportements et de représentations liés à une position de classe. « Les règles, écrit L. Boltanski, qui déterminent les conduites physiques des sujets sociaux, et dont le système constitue leur “culture somatique”, sont le produit des conditions objectives qu'elles retraduisent dans l'ordre culturel, c'est-à-dire sur le mode du devoir être et sont fonction, plus précisément, du degré auquel les individus tirent leurs moyens matériels d'existence de leur activité physique, de la vente des marchandises qui sont le produit de cette activité ou de la mise en œuvre de leur force physique et de sa vente sur le marché du travail. » (Boltanski, 1974, 22.)

Dans la ligne de sensibilité de P. Bourdieu, elle-même héritée du marxisme, L. Boltanski utilise un certain nombre d'indicateurs (alimentaires, médicaux, relations à la douleur, soins corporels et de beauté, etc.) et d'enquêtes sociales afin de délimiter les « usages sociaux du corps » ou plutôt les *habitus* corporels propres aux différentes classes sociales. Il constate que les classes populaires nouent une relation plutôt instrumentale avec leur corps. La maladie, par exemple, est ressentie comme une entrave à l'activité physique, notamment professionnelle. La plainte émise à l'adresse du médecin porte surtout sur « le manque de force ». La maladie est ce qui ôte aux membres de ces couches sociales la possibilité de faire de leur corps un usage (professionnel surtout) habituel et familier. Ainsi, ils ne prêtent guère d'attention à leur corps et l'utilisent surtout comme « outil » auquel ils demandent une bonne qualité de fonctionnement et d'endurance. La valorisation de la force les conduit à une meilleure tolérance à la douleur, « ils répugnent davantage à se sentir malades ». Et certes, ne jamais avoir eu d'arrêts maladie fut

longtemps une cause de fierté et une valeur affichée pour nombre d'ouvriers.

À l'inverse, les enquêtes des années 1960 montrent, pour les classes sociales privilégiées, une relation au corps plus attentive. Celles-ci ont tendance à établir une frontière plus ténue entre santé et maladie et à adopter face à cette dernière une attitude plus préventive afin d'éviter toute surprise. « À mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie sociale, que croît le niveau d'instruction et que décroît corrélativement et progressivement l'importance du travail manuel au profit du travail intellectuel, le système des règles qui régissent le rapport des individus à leurs corps se modifie également : lorsque leur activité professionnelle est essentiellement une activité intellectuelle n'exigeant ni force ni compétences physiques particulières, les sujets sociaux tendent premièrement à établir un rapport conscient à leur corps et à s'entraîner plus systématiquement à la perception de leurs sensations organiques et à l'expression de ces sensations, et deuxièmement à valoriser la "grâce", la "beauté", la "forme physique" au détriment de la force physique. »

L'étude systématique de P. Bourdieu dans *La Distinction* (1979) sur les pratiques et les goûts culturels inscrit dans une plus large perspective, et dix années plus tard, les données analysées par L. Boltanski pour les années 1960 : présentation de soi, soins de beauté, soins du corps, manières de table, consommations alimentaires, pratiques physiques et sportives, pour ce qui concerne la corporéité, répondent selon P. Bourdieu à des *habitus* de classe intérieurisés par les agents et faisant corps à leurs comportements. Cependant, la logique économique qui préside, dans le « structuralisme critique » de Bourdieu, à la détermination sociale des comportements ne laisse guère de place à l'innovation ou à l'imagination des acteurs. Elle enferme ceux-ci dans une reproduction de l'*habitus* et semble méconnaître les aspects contemporains d'une société où la seule permanence est celle du

provisoire et où l'imprévisible l'emporte souvent sur le probable. Le problème qui demeure est celui du changement, de l'homme non plus « agent », mais « acteur » de son existence et du social.

IV. Modernités

Dans le champ de manipulation des signes qui caractérise la consommation, Jean Baudrillard fait du corps « le plus bel objet » de l'investissement individuel et social. Dès 1970, dans *La Société de consommation*, il montre les limites et les ambiguïtés de la « libération du corps ». « Sa redécouverte, écrit-il, après une ère millénaire de puritanisme, sous le signe de la libération physique et sexuelle, sa toute présence... dans la publicité, la mode, la culture de masse ou le culte hygiénique, diététique, thérapeutique dont on l'entoure, l'obsession de jeunesse, d'élégance, de virilité/féminité, les soins, les régimes, les pratiques sacrificielles qui s'y rattachent, le mythe du Plaisir qui l'enveloppe – tout témoigne aujourd'hui que le corps est devenu objet de salut. » (1970, 200.) La rhétorique du corps s'est substituée à celle de l'âme, sous l'égide d'une morale de la consommation. Un impératif de jouissance impose à son insu à l'acteur des pratiques consommatoires visant à majorer l'hédonisme selon un jeu de signes. Le corps est promu au titre de « signifiant de statut social ». Ce processus de mise en valeur de soi à travers la mise en scène des signes les plus efficents de l'ambiance d'un moment relève d'une forme subtile de contrôle social. Le souci de soi inhérent à ces usages révèle une version paradoxale du narcissisme, « radicalement distinct, dit Baudrillard, de celui du chat ou de l'enfant en ce qu'il est placé sous le signe de la valeur. C'est un narcissisme dirigé et fonctionnel de la beauté au titre du faire-valoir et de l'échange des signes » (1976, 172).

Dans le contexte de l'individualisme contemporain, nous vivons l'individualisation du sens et simultanément une individualisation du corps. Un formidable marché du cosmétique, du *design corporel*, se

développe en proposant d'innombrables ateliers de transformation du corps. En changeant son corps, l'individu souhaite changer son existence, c'est-à-dire remanier un sentiment d'identité lui-même devenu obsolescent. Le corps n'est plus l'incarnation irréductible de soi, mais une construction personnelle, un objet transitoire et manipulable susceptible de maintes métamorphoses selon les désirs de l'individu. S'il incarnait autrefois le destin de la personne, son identité intangible, il est aujourd'hui une proposition toujours à affiner et à reprendre. Entre l'homme et son corps, il y a jeu, au double sens du terme. De manière artisanale, des millions d'individus se font les bricoleurs inventifs et inlassables de leur corps. L'apparence alimente une industrie sans fin, et particulièrement une tyrannie qui touche surtout la femme, plus corps que l'homme pour les imaginaires occidentaux, et donc plus astreinte à être objet du désir plutôt que sujet.

Aujourd'hui, une honte diffuse d'être soi est savamment distillée par le marketing. Le souci de soi se magnifie sous l'égide de la consommation générant toute une industrie du façonnement et de l'embellissement de soi. En une dizaine d'années, la marchandisation du corps a pris un essor considérable, multipliant les produits, les techniques, les salons de beauté, les offres diététiques, les propositions de chirurgie esthétique, etc. Les femmes, surtout, se vivent comme indignes et en décalage au regard de ces techniques de transformation qui les incitent à changer leur corps d'une manière ou d'une autre. Elles restent fidèles à un impératif de séduction et de forme qui pose leur valeur sociale sur le registre de l'apparence et d'un modèle restrictif de la séduction. Elles recourent sans état d'âme à la chirurgie esthétique, ou plutôt cosmétique, dont elles composent l'écrasante majorité de la clientèle, pour remodeler la forme de leur visage, leurs seins, leurs fesses, se débarrasser des graisses « superflues », remanier ou lutter contre les traces du vieillissement. En France, le premier lifting s'effectue désormais autour de 40 ans. Chaque femme trouve à son niveau économique les produits ou les usages pour participer à l'esthétisation de soi.

Si les femmes restent de manière privilégiée une cible du cosmétique ou de ces ateliers de métamorphose du corps, l'homme est de plus en plus concerné à travers la levée des anciennes préventions faisant du corps masculin un détail au regard d'une séduction qui se situe ailleurs, dans ce qu'il fait, ses attitudes envers le monde, etc. Si la femme a un corps qui la définit pour le meilleur ou pour le pire, l'homme est plutôt son corps, et ce dernier ne soulève guère de problème. Jugé sur ses œuvres, l'homme est affranchi de ce souci, son vieillissement ne porte pas ombrage à son charme. Les impératifs d'apparence touchent pourtant un nombre grandissant d'hommes soucieux d'une mise en scène de leur séduction, du maintien de leur jeunesse sous des formes qui mêlent le goût de l'esthétique corporelle à un cisèlement subtil de leur virilité. Les revues masculines connaissent un succès qui ne se dément pas, associé par ailleurs à une hausse considérable ces dernières années du cosmétique masculin. Certains hommes ne craignent plus de franchir les portes des cabinets d'esthétique pour se prêter à des soins visant à améliorer leur apparence.

Après une longue période de discréption, le corps s'impose aujourd'hui comme un lieu de préférence du discours social. Éliane Perrin a analysé l'engouement pour les thérapies corporelles (bioénergie, cri primal, gestalt-thérapie, expression corporelle, massages californiens, etc.) depuis la fin des années 1960. Promotion d'une vision dualiste de l'homme qui le sépare en un esprit et en un corps et propose d'agir sur le corps pour modifier l'esprit. « L'inconscient est l'un des points d'achoppement de ce néonarcisme, le moi ayant toujours à briser l'emprise des processus de méconnaissance et de refoulement », observe à juste titre G. Vigarello qui poursuit : « On peut comprendre l'importance nouvelle du corps dans le rêve de rendre enfin visible cet inconscient fuyant et inatteignable... Le déblocage articulaire est assimilé sans crier gare au déblocage psychologique. » [3]. Éliane Perrin repère chez les adeptes de ces pratiques un profil social récurrent : « On peut penser que les individus les plus "mal à l'aise", les plus physiquement "coincés", "bloqués", "refoulés", aussi bien dans

l'expression réelle que symbolique du corps sont ceux que les rapports de travail exposent à l'agressivité la plus directe alors que leur profession leur interdit de manifester la moindre agressivité en retour... Ces catégories intérioriseraient leur malaise social en mal-être physique. » (1985, 124.) Les professions libérales, les cadres supérieurs et moyens forment l'essentiel des effectifs des thérapies corporelles. Cette population exerce surtout dans le domaine de la santé, du travail social et de l'éducation, elle est écartelée entre la loi et ses clients, entre ses sentiments et ses moyens limités, elle assume des responsabilités mais sous l'égide d'une autorité qui la contrôle, etc. À travers le climat de confiance et de complicité mutuelle qu'il suscite, l'espace thérapeutique lève provisoirement toute réticence ; l'expression des sentiments est encouragée dans un contexte qui en mesure cependant les conséquences. Les frustrations peuvent se dire, la colère prendre enfin corps. Inscrits dans un nouvel imaginaire social (« libération » du corps, de la sexualité, des sentiments ; contestation de la famille, du couple ; souci de soi, etc.), ces jeux et ces discours bavards qui mettent le corps en exergue illustrent ce dispositif social de contrôle qui sollicite l'intimité de l'acteur en orientant ses conduites mais en lui laissant le sentiment de sa pleine autonomie.

D'autres travaux montrent dans ce contexte la transformation du corps en une sorte de compagnon de route intime de l'acteur. Le corps se mue en partenaire à qui l'on demande la meilleure mise, les sensations les plus originales, une bonne résistance, une éternelle jeunesse, l'ostentation des signes les plus efficaces. En un temps de crise du couple ou de la famille, de « foule solitaire » et d'éparpillement des références, le corps devient un miroir fraternel, un autre soi-même avec qui cohabiter. Il devient l'autre le plus proche. En se retirant partiellement des anciennes solidarités sociales, en assumant une certaine atomisation de sa condition, l'individu est invité à découvrir son corps comme une forme disponible à son action ou à sa découverte, un espace dont il convient d'entretenir la séduction, d'explorer plus avant les limites. Le corps est le tenant lieu de l'individu, son partenaire. C'est bien la

perte de la chair du monde qui force l'acteur à se pencher sur son corps pour donner chair à son existence.

On recrée une sociabilité absente en ouvrant en soi une sorte d'espace de dialogue qui assimile le corps à la possession d'un objet familial. À portée de la main, en quelque sorte, l'individu découvre à travers son corps une forme possible de transcendance personnelle et de contact. Le corps n'est plus là une machine inerte, mais un *alter ego* d'où émane sensation et séduction. Il devient le lieu géométrique de la reconquête de soi, un territoire à explorer à l'affût de sensations inédites à percevoir (thérapies corporelles, massages, danses, etc.). On trouve en soi le partenaire complaisant et complice qui manque à ses côtés. Le dualisme de la modernité a cessé d'opposer l'âme au corps, plus subtilement il oppose l'homme à son propre corps à la manière d'un dédoublement. Le corps, détaché de l'homme, devenu objet à façonner, à modifier, à moduler selon le goût du jour, vaut pour l'homme, en ce sens que modifier ses apparences revient à modifier l'homme lui-même. Sur ce versant de la modernité, le corps est associé à une valeur incontestable. Il est psychologisé et devient un lieu heureusement habitable grâce à ce supplément d'âme (supplément de symbole).

Ce souci de l'apparence, cette ostentation, cette volonté de bien-être qui pousse l'acteur à courir ou à se dépenser, à veiller à sa nourriture ou à sa santé, ne modifie cependant en rien l'effacement du corps qui règne dans la sociabilité. L'occultation du corps demeure présente et trouve son meilleur analyseur dans le sort fait aux vieillards, aux mourants, aux handicapés ou dans la peur que nous avons tous de vieillir. Un dualisme personnalisé en quelque sorte prend de l'ampleur, il ne faut pas le confondre avec une « libération ». L'homme ne sera « libéré » à ce propos que lorsque tout souci du corps aura disparu (Le Breton, 2012).

V. Le risque et l'aventure

L'aventure ou les prises de risque, le goût de l'« extrême » dessinent une constellation de pratiques nouvelles visant à s'exposer physiquement à de longs efforts ou même encore au danger. De nouvelles pratiques, ouvertes sur l'aventure et la pleine nature, apparaissent dans le courant des années 1980. Elles misent sur une esthétique du geste, une quête de sensation, une relation durable et éprouvante au monde mais dans une démarche ludique. Le goût de la glisse est révélateur à ce propos.

La passion moderne des activités à risque naît de la profusion du sens qui étouffe le monde contemporain. La perte de légitimité des repères de sens et de valeurs, leur équivalence générale dans une société où tout devient provisoire, bouleverse les cadres sociaux et culturels. La marge d'autonomie de l'acteur s'accroît, mais elle entraîne dans son sillage la peur ou le sentiment du vide. Nous vivons aujourd'hui dans une société problématique, également propice au désarroi ou à l'initiative, une société constamment en chantier, où l'exercice de l'autonomie personnelle dispose d'une latitude considérable. Nous sommes incités à devenir les entrepreneurs de nos propres vies [4]. L'individu tend de plus en plus à s'autoréférencer, à chercher dans ses ressources propres ce qu'il trouvait auparavant dans le système social de sens et de valeurs où s'inscrivait son existence. La quête de sens est fortement individualisée. Chaque acteur ne peut aujourd'hui répondre que de façon personnelle à la question de la signification et de la valeur de son existence. Les solutions se font plus personnelles, elles sollicitent les ressources créatives de l'individu. D'où le désarroi ressenti aujourd'hui par des acteurs confrontés à des questions dont les réponses sont absentes. La latitude élargie des choix se paie paradoxalement d'une incertitude sans précédent.

À défaut de limite de sens que la société ne lui donne plus, l'individu cherche physiquement autour de lui des limites de fait. Il goûte dans les obstacles et la frontalité de sa relation au monde une occasion de trouver les repères dont il a besoin pour étayer une identité personnelle. Le réel tend à remplacer le symbolique. Et les prises de

risque prennent alors une importance sociologique considérable. Quand les limites données par le système de sens et de valeurs qui structure le champ social perdent leur légitimité, les explorations de l'« extrême » prennent leur essor : quête de performances, d'exploits, de vitesse, d'immédiateté, de frontalité, surenchère dans le risque, poussée à leur terme des ressources physiques. Le contact brut avec le monde, par la mise en jeu des potentialités physiques, se substitue au contact feutré que procurait le champ symbolique. Il s'agit dès lors d'éprouver, au risque du corps, une capacité intime à regarder la mort en face sans faiblir. Seul ce contact, même s'il demeure purement métaphorique, semble avoir suffisamment de puissance pour impulser durablement un échange symbolique favorisant une relation au monde chargée de sens, où le goût de vivre de l'acteur se reconstitue. Quand la société échoue dans sa fonction anthropologique d'orientation de l'existence, il reste à interroger la mort, pour savoir si vivre a encore un sens. Seule la mort sollicitée symboliquement à la manière d'un oracle peut dire la légitimité d'exister. Elle est une instance génératrice de sens et de valeur quand l'ordre social se dérobe à son rôle (Le Breton, 2000 ; 2003).

VI. Le corps surnuméraire

Un autre imaginaire du corps, plus diffus, envisage plutôt la précarité de la chair, son manque d'endurance, son imperfection dans la saisie sensorielle du monde, le vieillissement progressif des fonctions et des organes, le manque de fiabilité de ses performances et la mort toujours menaçante. Il semble faire du corps un membre surnuméraire de l'homme et inciter à s'en débarrasser. Cet imaginaire du dénigrement reproche au corps son peu de prise sur le monde. L'acteur se tourne avec ressentiment vers un corps marqué du péché originel de n'être pas un pur objet de création technoscientifique. Cet imaginaire n'est pas nécessairement explicite, encore qu'il lui arrive de l'être, il est cependant le mobile

plus ou moins conscient qui anime nombre de recherches techniques et scientifiques, nombre de pratiques, dont la volonté est de pallier les incertitudes de l'organique par l'adjonction en lui de procédures techniciennes, de méthodes de gestion supposées faire enfin du corps, grâce à leur concours, un objet malléable et solide. En attendant d'en faire complètement l'économie. Le corps est souvent perçu aujourd'hui comme un archaïsme, la relique indigne d'une condition humaine entrant dans l'ère de la posthumanité.

L'homme diffère de la chose, et notamment de la machine, en ce qu'il nomme celle-ci, l'intègre dans un système de signification et de valeurs, même lorsqu'il décide de voir en elle une valeur supérieure à la sienne propre. Il fait de sa création la preuve à charge de son indignité. Logique absurde, mais qui rappelle que la condition de l'homme se trame dans la dimension symbolique et qu'il appartient à l'homme de décréter que l'homme est peu de chose, voire rien du tout, devant d'autres instances dont la supériorité est affirmée. Ainsi du corps humain, mis à plat sur le modèle de la machine, destituée de sa valeur d'incarnation de la présence de l'homme, posé comme un objet parmi d'autres. On assiste à la prise à la lettre de la métaphore qui amène aujourd'hui à faire du corps humain un matériau disponible. Mais à travers les avancées rendues possibles par cette distinction ambiguë de l'homme et du corps, et par l'assimilation mécanique du biologique, plus le corps perd sa valeur morale et plus s'accroît sa valeur technique et marchande. Le corps et ses constituants se muent en une matière première précieuse et rare, car soumise encore à une clause de conscience et à un débat dans le champ social. La structure composant le corps humain se décline en matériaux entrant pour la plupart d'entre eux dans le registre de la possession, ils sont assimilés à des biens patrimoniaux de l'individu. Posés sur un autre plan de valeur, entrant dans une logique marchande ou quasi telle, ces matériaux sont objets de commerce et de trafic pour certains pays (reins, testicules, sang, etc.) ou de prélèvements et de greffes, ils sont isolés d'un homme mis en apesanteur ; locations d'utérus, recherches sur les embryons congelés, interventions sur des gènes, etc.

L'humanité devient une notion à modulation variable. Une fiction quelque peu problématique définit l'homme et suppose à son entour, lui donnant chair, une série d'organes ou de fonctions éventuellement détachables, faisant de lui une sorte de fantôme susceptible de se retirer de telle ou telle de ses composantes, soustraites de lui et entrant dans le registre inédit de l'objet biologique humain ; parfois susceptible de se retirer entièrement quand des médecins réclament de pouvoir expérimenter sur des hommes en « coma dépassé », ou quand le moment est venu pour certains de laisser leur corps au manipulateur de la médecine légale, ou à celle des étudiants dans les amphithéâtres. La corporéité qui donne à l'homme la chair de sa relation au monde vole en éclats et se mue en un puzzle biologique établi sur le modèle d'une mécanique humaine où chaque élément est substituable par un autre, éventuellement plus performant. L'homme, source de sacré en ce qu'il symbolise le monde qui l'entoure, se transforme lui-même en objet profane, dont les éléments relèvent de son patrimoine, objets susceptibles de démembrements ou d'expérimentations dans la mesure où la notion d'humanité devient facultative en ce qui concerne nombre d'organes ou de fonctions.

Aux yeux de certains de nos contemporains, le temps est venu de *L'Adieu au corps* (Le Breton, 1999). Surnuméraire, le corps se transforme en objet comme les autres, soumis au même *design*, aux mêmes impératifs d'apparence, de séduction, etc. Instance parmi d'autres de l'identité personnelle, et non plus son enracinement inéluctable. La relation contemporaine au corps s'est peu à peu affranchie au fil du siècle de l'idée qu'il était à l'image de Dieu et intouchable, le politique a relâché son emprise sur lui. Il est désormais un corps à l'image de soi, personnalisé, sans autre souveraineté qu'une volonté personnelle. Pur accessoire de la présence. Mais il continue à faire obstacle, et certains rêvent de s'arracher à sa pesanteur pour ne plus être entravés par ses « limites ». Pour lutter contre la mort, il faut travailler l'homme au corps, là où il est précaire et mortel. Le corps est une structure

défectueuse et encombrante aux yeux de nombre de nos contemporains.

Le corps est la maladie endémique de l'esprit. Seul vaudrait un esprit voué à la toute-puissance et débarrassé du fardeau méprisable du corps. Transformés en artefact, voire en « viande », beaucoup rêvent tout haut de s'en débarrasser pour accéder enfin à une humanité glorieuse. Ces nouveaux gnostiques dissocient le sujet de sa chair périssable et veulent l'immatérialiser au bénéfice de l'esprit, seule composante digne d'intérêt à leurs yeux ou, en attendant, en faire un objet high-tech. Le corps est surnuméraire pour certains courants de la cyberculture appelant de leurs vœux l'émergence prochaine d'une humanité (que certains appellent déjà une posthumanité) enfin parvenue à se défaire de toutes ses entraves dont la plus cuisante serait le fardeau d'un corps désormais anachronique, fossile. Un discours de dénigrement de soi prend son essor et reproche au corps son « manque » de prise sur le monde, sa vulnérabilité, la disparité trop nette avec une volonté de maîtrise sans cesse démentie par la condition éminemment précaire de l'homme. Ce dernier se tourne avec ressentiment vers un corps marqué du péché originel de n'être pas une pure création personnelle.

Nombre de démarches de la technoscience envisagent le corps à la manière d'une esquisse à corriger ou même à éliminer de fond en comble à cause de son imperfection. L'homme se sent indigne face à la perfection prêtée complaisamment à la technique. À travers un imaginaire néognostique, le corps est aujourd'hui perçu pour nombre de contemporains des sociétés occidentales comme un archaïsme, une relique indigne d'une humanité dont on prétend qu'elle est dépassée. Pour la mouvance transhumaniste notamment, la condition humaine est une cristallisation d'informations pures. Dès lors, ses adeptes visent l'immortalité de l'esprit en considérant que les informations contenues dans le cerveau seront un jour transportables sur un support informatique (Lafontaine, 2004 ; 2008 ; Le Breton, 2012). D'autres voient plutôt le salut dans une structure bionique où une chair toujours substituable ou régénérable

procurerait à l'« esprit » une habitation à l'abri de la maladie ou de la vieillesse.

Notes

- [1] Jean-Marie Brohm, *Corps et Politique*, Paris, Delarge, 1975 ; *Sociologie politique du sport*, Paris, Delarge, 1976. J.-M. Brohm, est l'animateur de la revue *Quel corps ?* dont l'un des objectifs consiste à penser la corporéité dans ses liens au politique. *Quel corps ?* a arrêté sa publication en 1997, après une ultime mise au point de J.-M. Brohm, intitulée *Autodissolution*.
- [2] P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979, p. 210.
- [3] G. Vigarello, « Les vertiges de l'intime », *Esprit*, n° 2, 1982, p. 72.
- [4] A. Ehrenberg, *Le Culte de la performance* Paris, Calmann-Lévy, 1991 ; *L'Individu incertain* Paris, Calmann-Lévy, 1995 ; *La Société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2012.

Chapitre VII

Statut de la sociologie du corps

I. Le chantier

La sociologie du corps n'est sans doute pas une sociologie sectorielle comme les autres, elle possède un statut particulier dans le champ des sciences sociales (de même la sociologie de la mort, pour les mêmes raisons). Un objet rétif et malaisément saisissable comme la corporéité exige une approche particulière, apte à en restituer la complexité. Cette sociologie, si elle prend les précautions épistémologiques d'usage, trace un cheminement diagonal à travers les savoirs constitués ou à énoncer. Le chercheur lui-même est le lieu du carrefour. En miroir de son objet d'étude, il construit celui-ci sur un bricolage, entendu bien sûr au meilleur sens du terme, au sens où tout savoir, fût-il le plus rigoureux, le plus étayé, est toujours un bricolage théorique et réalise un essai d'identification provisoire de son objet, exposé aux querelles d'école et à l'obsolescence plus ou moins longue à venir de l'histoire de la pensée. La sociologie appliquée au corps dessine une voie de traverse dans le continent des sciences sociales, elle croise en permanence d'autres champs épistémologiques (histoire, ethnologie, psychologie, psychanalyse, biologie, médecine, etc.) face auxquels elle affirme la spécificité de ses méthodes et de ses outils de pensée. Son analyse peut difficilement se déployer sans un contrôle de l'influence qu'elle reçoit de ces disciplines, sans les maintenir à leur niveau respectif de pertinence sous peine de diluer son objet. Le corps est l'interface entre le social et l'individuel, la nature et la culture, le physiologique

et le symbolique. C'est pourquoi son approche sociologique ou anthropologique exige une prudence particulière, la nécessité de discerner avec précision les frontières de l'objet.

Cette sociologie est encore en chantier, malgré les acquis de chercheurs de différentes nationalités et les directions de recherches déjà inventoriées. L'analyse sociologique appliquée au corps est une constante de la sociologie depuis son origine, avec des inflexions différentes selon les époques, mais, depuis les années 1960, l'effort de recherche s'est systématisé. Ces travaux ne sont plus nécessairement des moments d'exceptions dans une œuvre qui se développe aussi dans d'autres directions (par exemple M. Mauss et les techniques du corps ; Simmel et la sensorialité, etc.). Aujourd'hui, nombre de chercheurs élaborent, en quelque sorte, une sociologie du corps à temps plein.

II. La tâche

La tâche consiste à éclairer les zones d'ombre, sans illusion ni fantasme de maîtrise, avec cependant la ferveur qui doit guider toute recherche, sans omettre ni l'humilité, ni la prudence, ni d'ailleurs l'invention qui doit présider à l'exercice de la pensée. La mise au jour d'une pensée appliquée à un champ particulier dans le fourmillement infini du monde ne doit jamais oublier qu'elle projette électivement un faisceau de lumière fondé sur les choix théoriques du chercheur, étayé sur le savoir d'une époque et qu'elle ne peut rendre compte de manière définitive de la complexité de l'objet, quel qu'il soit, et surtout sans doute s'agissant de la corporéité. L'ombre et la lumière se confondent plus souvent qu'ils ne se distinguent réellement. Pensons, à cet égard, à l'image de Clouzot dans *Le Corbeau* : dans la pièce où se tiennent les personnages, l'ombre et la lumière dessinent des frontières aux contours flous, mais sans doute encore repérables. Une poussée sur la lampe et celle-ci oscille. Où est l'ombre, où est la lumière ? Où est la vérité ou plutôt la pertinence

d'une recherche, sinon dans les conditions de sa production en permanence soumises au doute, à la rigueur, à l'échange avec les autres. Comment imaginer une sociologie non dialogique ? Et surtout quand il s'agit d'élucider les logiques sociales et culturelles qui traversent et imprègnent la corporéité. Cette dernière est un abîme, avec une sorte d'arrogance tranquille, elle nous met au défi de la saisir. Elle nous dit avec une force incomparable que l'expérience n'existe jamais à l'état sauvage. Toute relation au corps est l'effet d'une construction sociale. Elle est aussi, pour le chercheur, le fruit d'une conquête, d'un regard, fût-il le plus exigeant, et donc de catégories mentales particulières.

Si la sociologie appliquée au corps a déjà avancé bon nombre d'arguments en sa faveur sur la pertinence possible de sa perspective, si elle est déjà en position de fournir nombre de données significatives, elle est encore face à une tâche immense. Elle doit ainsi se livrer à l'inventaire méthodique des modalités corporelles mises en jeu dans les différents groupes sociaux et culturels, dégager leurs formes et leurs significations, leurs voies de transmission. Se consacrer également à des comparaisons entre les groupes. Repérer des émergences nouvelles de gestes, de postures, de pratiques physiques. Inventorier les représentations du corps qui foisonnent aujourd'hui sous nos yeux (modèles énergétiques, mécaniques, biologiques, cosmologiques, etc.), discerner leurs influences réciproques. Sans oublier les représentations associées aux différents segments corporels, ou au corps lui-même dans son ensemble, les valeurs qu'il incarne, les répulsions qu'il suscite, etc. De surcroît, la modernité, avec la vitesse des changements qu'elle implique, l'irruption de maladies telles que le Sida, bouleverse en permanence les attitudes face au corps et aux manières de le mettre en jeu. Elle remanie les imaginaires collectifs. De même, les nouvelles données médicales : biotechnologies, prélèvements ou greffes d'organes, etc.

La modernité dévoile au sociologue un champ infini de recherches possibles. Un autre secteur fondamental de la recherche consiste

dans l'élucidation des logiques sociales et culturelles qui traversent le corps, c'est-à-dire la part de la dimension symbolique, par exemple, dans les perceptions sensorielles, l'expression des émotions, etc. En élucidant les modalités sociales et culturelles des relations qu'il noue à son corps, l'homme lui-même se découvre dans l'épaisseur de sa relation au monde. La sociologie du corps est une sociologie de l'enracinement physique de l'acteur dans son univers social et culturel.

Bibliographie

Généralités

- Bentall J. et Polhemus T, *The Body as a Medium of Expression*, New York, Dutton, 1975.
- Bernard M, *Le Corps*, Paris, Delarge, 1976.
- –, *L'Expressivité du corps*, Paris, Delarge, 1976.
- Berthelot J.-M, Druhle M, Clément S, Forne J. et M'Bodg G, « Les sociologies et le corps », *Current Sociology*, 33, 2, 1985.
- Blacking J, *The Anthropology of the Body*, New York, Academic Press, 1977.
- Boltanski L, « Les usages sociaux du corps », *Annales*, n° 1, 1974.
- Breton S. et al. *Qu'est-ce qu'un corps ?*, Paris, Flammarion, 2006.
- Bromberger C. et al. *Un corps pour soi*, Paris, Puf, 2005.
- Detrez C, *La Construction sociale du corps*, Paris, Le Seuil, 2002.
- Dostie M, *Les Corps investis*, Bruxelles, Éditions Universitaires, 1988.
- Duret P. et Roussel P, *Le Corps et ses Sociologies*, Paris, Nathan, 2003.
- Efron D, *Gesture, Race and Culture*, La Hague-Paris, Mouton, 1972.
-
- Featherstone M, Heptworth M. et Turner B, *The Body: Social Process and Cultural Theory*, London, Sage Publications, 1991.

- Galimberti U, *Il corpo: antropologia, psicanalisi, fenomenologia*, Feltrinelli, 1983.
- Gil J, *Métamorphoses du corps*, Paris, La Différence, 1985.
- Godelier M. et Panoff M, *La Production des corps*, Paris, Des Archives contemporaines, 1998.
- Le Breton D, *La Saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié, 2006.
- –, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Puf, 2012.
- –, *L'Adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.
- –, *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque », 2004 (1998).
- Loux F, *Le Corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979.
- Marzano M, *Penser le corps*, Paris, Puf, 2001.
- – (sous la dir. de) *Dictionnaire du corps*, Paris, Puf, 2007.
- Merleau-Ponty M, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- O'Neill J, *Five Bodies: the Human Shape of Modern Society*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1985.
- Polhemus T, *Social Aspects of the Human Body*, New York, Pantheon, 1978.
- Turner B. S, *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1996.
- Vigarello G, *Une histoire culturelle du sport. Techniques d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Revue EPS, Laffont, 1988.

Aproches diverses

- Andrieu B. (dir.) *Le Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, cnrs.
- Ancet P. (dir.) *Le Corps vécu chez la personne âgée et la personne handicapée*, Paris, Dunod, 2010.

- *Anthropologie et sociétés. La culture sensible*, vol. 30, n° 3, 2006.
- Baudrillard J, *La Société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970.
- –, *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- Birdwhistell R, *Kinesics and Context*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.
- *Body and Society* revue éditée par Sage, n° 1 en 1995.
- Bordo S, *The Male Body. A New Look at Men in Public and in Private*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2003.
- Borgna P, *Sociologia del corpo*, Roma, Laterza, 2005.
- Bornstein K, *Gender Outlaw. On Men, Women and the Rest of Us*, New York-London, Routledge, 1994.
- Bourcier M.-H, *Queer Zones. Politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris, Balland, 2001.
- Brain R, *The Decorated Body*, New York, Harper & Row, 1979.
- Breton P, *Le Culte d'Internet*, Paris, La Découverte, 2000.
- –, *À l'image de l'homme. Du golem aux créatures virtuelles*, Paris, Le Seuil, 1995.
- Butler J, *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
- –, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
- Califia P, *Le Mouvement transgenre. Changer de sexe*, Paris, Epel, 2003.
- Chebel M, *Le Corps dans la tradition du Maghreb*, Paris, Puf, 1984.
- Classen C. (ed.) *The Book of Touch*, Montréal, Berg Publishers Ltd, 2005.
- –, *The Color of Angels. Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*, London, Routledge, 1998.
- –, *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993.

- –, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, London, Routledge, 1993.
- Corbin A, Courtine J.-J. et Vigarello G, *Histoire du corps*, 3 t., Paris, Le Seuil, 2006.
- Coulombe M, *Imaginer le posthumain : sociologie de l'art et archéologie d'un vertige*, Québec, Pul, 2009.
- Diasio N, *Patrie provvisoria. Roma, anni 90. Corpo, città, frontiere*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- –, *La Mesure des sens. Les anthropologues et le corps humain au xix^e siècle*, Paris, Aubier, 2004.
- Dorlin E, *Sexe, Genre et Sexualités*, Paris, Puf, 2011.
- Dostie M, *Les Corps investis*, Bruxelles, Éd. Universitaires, 1988.
- Douglas M, *De la souillure*, Paris, François Maspero, 1971.
- –, *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.
- Elias N, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- Falgayrettes-Leveau C. (éd.) *Signes du corps*, Paris, Musée Dapper, 2004.
- Falk P, *The Consuming Body*, London, Sage, 1994.
- Featherstone M. (ed.) *Body Modification*, London, Sage, 2000.
- Foucault M, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- Geste et Image (association), *La Communication gestuelle dans les communautés méditerranéennes et latino-américaines*, n° 8-9, 1991.
- Giddens A, *Modernity and Selfidentity*, Oxford, Polity, 1991.
- Gilman S. L, *L'Autre et le moi. Stéréotypes occidentaux de la race, de la sexualité et de la maladie*, Paris, Puf, 1996.
- Goffman E, *Les Rites d'interaction*, Paris, Éd. de Minuit, 1974.
- –, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éd. de Minuit, 1975.

- –, « La ritualisation de la féminité », in *Les Moments et leurs Hommes*, Paris, Le Seuil-Éd. de Minuit, 1988.
- Granet M, « Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique », *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, Puf, 1953.
- Hall E. T, *La Dimension cachée*, Paris, Le Seuil, 1966.
- Héas S, *Les Virtuoses du corps. Enquête auprès d'êtres exceptionnels*, Paris, Max Milo, 2010.
- Hertz R, « La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse », *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, Puf, 1928.
- Hewes G, « World Distribution of Certain Postural Habits », *American Anthropologist*, n° 57, 1955.
- Howes D, *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003.
- Howes D. (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Berg Publishers Ltd, 2005.
- Kantorowicz E, *Les Deux Corps du roi*, Paris, Gallimard, 1988.
- Kaufmann J.-P, *Corps de femmes, regard d'hommes*, Paris, Nathan, 1995.
- Koechlin B, « La réalité gestuelle des sociétés humaines », *Histoire des mœurs*, t. II, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1991.
- Korsemeyer C. (ed.), *The Taste Culture Reader. Experiencing Food and Drink*, Berg Publishers Ltd, 2005.
- Labarre W, « The cultural Basis of Emotions and Gestures », *Journal of Personality*, n° I6, 1947.
- –, « Paralinguistics, Kinesics and Cultural Anthropology », in T.-A. Sebeok, S. Hayes et M.-C. Bateson, *Approaches to Semiotics*, La Hague, Mouton, 1964.
- Lafontaine C, *L'Empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Le Seuil, 2004.

- –, *La Société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences*, Paris, Le Seuil, 2008.
- Laqueur T, *La Fabrique du sexe*, Paris, Gallimard, 1992.
- Lardellier P. (dir.)*À fleur de peau. Corps, odeurs et parfums*, Paris, Belin, 2003.
- Le Breton D, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 2000 (1991).
- –, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 2004 (1992).
- –, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 2003 (1995).
- –, *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, Puf, « Quadrige », 2002.
- –, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002.
- –, *La Peau et la trace. Sur les blessures de soi*, Paris, Métailié, 2003.
- –, *Déclinaisons du corps* (entretiens avec Joseph Lévy), Québec, Liber, 2004.
- –, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, Paris, Métailié, 2010.
- –, *Éclats de voix. Une anthropologie des voix*, Paris, Métailié, 2011.
- Leenhardt M, *Do kamo*, Paris, Gallimard, 1947.
- Lipovetsky G, *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.
- Lock M, *Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death*, Berkeley, University of California Press, 2002.
- Loux F. et Richard P, *Sagesses du corps*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1978.
- Maertens J.-T, *Ritanalyses*, (2 t.), Paris, Jérôme Millon, 1989.
- Mauss M, « Les techniques du corps », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Puf, 1950.
- –, « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Puf, 1950.

- –, « L'expression obligatoire des sentiments », *Essais de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1968.
- Meidani A, *Les Fabriques du corps*, Toulouse, Pum, 2006.
- Milanaccio A, *Corpi. Frammenti per una sociologia*, Torino, Celid, 2009.
- Miner H, « Body Ritual among the Nacirema », *American Anthropologist*, n° 58, 1956.
- Montagu A, *La Peau et le Toucher*, Paris, Le Seuil, 1980.
- Murphy R, *Vivre à corps perdu*, Paris, Plon, 1990.
- Nelkin D. et Lindee S, *La Mystique de l'ADN*, Paris, Belin, 1998.
- Pitts V, *In the Flesh. The Cultural Politics of Body Modification*, New York, Palgrave MacMillan, 2003.
- *Rassegna Italiana di Sociologia*, La sociologia del corpo, n° 3, 2002.
- Rossi J, *Corps et Chamanisme*, Paris, Armand Colin, 1998.
- Rouget G, *La Musique et la Transe*, Paris, Gallimard, 1980.
- Sahlins M, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard, 1980.
- Saltz R.-L. et Levenka E.-J, *Handbook of Gestures: Columbia and the United States*, La Hague-Paris, Mouton, 1972.
- Scarry E, *The Body in Pain*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- Sennett R, *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Le Seuil, 1979.
- Shilling C, *The Body and the Social Theory*, London, Sage, 1993.
- Simmel G, « Essai sur la sociologie des sens », *Sociologie et Épistémologie*, Paris, Puf, 1981.
- Stoller P, *Sensuous Scholarship*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997.
- –, *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press,

1989.

- Thomas L.-V, *Le Cadavre*, Bruxelles, Complexe, 1980.
- Vigarello G, *Le Corps redressé*, Paris, Delarge, 1978.
- –, *Le Propre et le Sale*, Paris, Le Seuil, 1985.
- Vilela E, *Do corpo equivoco*, Braga, Angelus Novus, 1998.
- Zborowski M, *People in Pain*, San Francisco, Jossey-Bass, 1969.