Imaginaires du corps et réalités de l'incorporation du social

Salvador Juan

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1938>

DOI : 10.4000/kentron.1938

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2002

Pagination : 37-53

ISBN : 2-84133-202-0

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Salvador Juan, « Imaginaires du corps et réalités de l'incorporation du social », *Kentron* [En ligne], 18 | 2002, mis en ligne le 01 octobre 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1938> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1938>

Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

IMAGINAIRES DU CORPS ET RÉALITÉS DE L'INCORPORATION DU SOCIAL¹

De la même manière que toute personne se forme une image, plus ou moins réaliste, de son corps propre, tout système social véhicule des représentations de ses propres membres ou des autres (étrangers, sauvages, barbares, etc.), des idéalizations du corps, des images corporelles. Ces images ont souvent un contenu mythique et toujours un contenu symbolique et donc institutionnel (ou conventionnel si l'on préfère ce langage). Il faut distinguer cette représentation sociale d'une autre image : de l'image corporelle personnellement vécue même si cette dernière est, dans une large mesure, également indissociable des modèles culturels intériorisés. Que cette dernière image soit positive (sourires, amaigrissements ou gonflements musculaires forcés devant le miroir) ou négative (complexes corporels, résistance à se voir vieillir un peu plus chaque jour), elle suscite une action personnelle sur son propre corps afin de le modeler conformément aux normes de son temps. Enfin, on peut penser à deux autres types de relation du social et du corporel, après les deux formes évoquées d'*externalisation imaginaire* ou de symbolique projeté : l'*intériorisation de modèles* mis en œuvre par les pratiques et l'*internalisation physique* faisant que, concrètement, on *incorpore* des substances (air, eau, aliments...) plus ou moins abondantes ou saines, lesquelles modèlent intérieurement le corps, l'abîment ou le détruisent. Tels sont les deux temps externalisation / internalisation, mais les quatre mouvements, de cet exposé qui vise finalement à montrer les aspects institutionnels du corps humain, le corps comme produit de la culture plus que de la nature : l'image corporelle projetée soit 1) sur le mode identitaire, soit 2) sur le mode différenciateur ; l'image intériorisée soit 3) mise en pratique, soit 4) incorporée à travers les produits sociaux.

1. Communication prononcée le mercredi 15 mai 2002 par Salvador Juan, sociologue à l'Université de Caen Basse-Normandie (directeur du DEA « Innovation et Risque ») et chercheur au Laboratoire d'analyse socio-anthropologique du risque (LASAR). Le texte présenté ici bénéficie des remarques et questions posées à l'occasion de cette conférence (donnée dans le cadre du séminaire « Le statut et l'image du corps : corps réel et corps imaginaire ») par les chercheurs du CERLA que l'auteur remercie ici. Les réponses ont été partiellement intégrées à cette version écrite.

Premier(s) temps : quelques images corporelles, du nous et de l'autre

Quand Foucault écrit² que le souci de soi apparaît, dans la Grèce antique, comme une intensification des relations sociales, il donne une interprétation réaliste et générale – s'appuyant sur des archives écrites – mais ne signifiant, d'aucune manière, que ces relations sociales auraient attendu le ^v^e siècle av. J.-C. pour se réaliser. Les modèles culturels régissant l'apparence corporelle existent sans doute depuis que l'humanité existe en tant que vivant en société. C'est, bien entendu, le détour anthropologique qui constitue le vecteur méthodologique du propos ; détour d'abord le plus large possible vers ce qui est le plus éloigné de nous. Cet exposé propose un court voyage au Paléolithique pour examiner quelques *images et objets corporels*. Puis, secondairement, un voyage moins exotique et lointain vers l'époque dite classique ou moderne de la postRenaissance occidentale pour contempler d'autres *images et sujets corporels*. Deux formes de la représentation corporelle à vocation très symbolique dans les deux cas mais dont la fonction est opposée : manifester l'identité humaine ou, au contraire, la différence.

Images et objets corporels projetés au Paléolithique : l'identité humaine

Les plus anciennes traces d'images corporelles que fournit l'archéologie sont paradoxales. Mis à part quelques notables exceptions, les figurations graphiques du corps humain sont stylisées, peu réalistes, alors que l'art sculptural et la parure glorifient le corps. Pourquoi ? Et que nous dit cette stylisation ?

À l'époque gravettienne, soit 20-28 000 ans av. J.-C., les humains de l'actuelle Ukraine (une des provenances principales des « barbares » dans nos manuels d'histoire) fabriquent des bagues en ivoire n'excédant pas un millimètre d'épaisseur, des diadèmes à motifs incisés, des colliers ou bracelets divers. Science, savoir-faire et art sont déjà indissociables. Cet exemple nous montre que la parure du corps est une très vieille affaire³. Pourquoi les artistes du Paléolithique ou des premières sociétés de « chasseurs nomades collecteurs » dessinaient-ils de manière non réaliste les corps humains alors qu'il savaient parfaitement reproduire la forme, la couleur et même la perspective des animaux ? Tous les « préhistoriens » un peu sérieux (l'abbé Breuil, Leroi-Gourhan, Leakey, etc.) ont relevé ce paradoxe apparent. Par exemple, les seuls portraits ou dessins humains de la grotte de La Marche sont volontairement caricaturés. Est-ce un tabou de la représentation ou une convention artistique ? En revanche, les nombreuses « mains négatives », utilisées comme un pochoir sur lequel l'on projette de la peinture en soufflant, semblent désigner un signe ou une signature

2. Dans son livre *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 69.

3. Dans son *Manuel d'ethnographie* ([1947] Paris, Payot, 1996, p. 96), Marcel Mauss écrit que l'ornementique directe du corps peut s'appeler la cosmétique. On ajoutera donc, avec Mauss, que la cosmétique existe, au moins, depuis 25 000 ans...

identitaire, peut-être un jeu. Le décompte statistique de Leroi-Gourhan⁴ donne 4 % de représentations humaines sur 1397 dessins appartenant à plus de cent grottes.

Les erreurs d'interprétation de ce phénomène – il y en a beaucoup – tiennent sans doute à la tendance à ne concevoir d'art que chez les Grecs ou depuis la ville et recourent l'idéologie évolutionniste qui se généralise tout au long des deux millénaires avec une intensification au XIX^e siècle, lorsque la science tente de rationaliser ce que les planches anatomiques de l'anthropologie classique et postRenaissance proposaient : un continuum entre l'animal (dont le modèle est le singe), le nègre – comme figure intermédiaire – et l'humain (dont le modèle serait le Grec ancien)... On y reviendra plus loin. Tentons d'abord une explication de la représentation du corps humain si modeste aux plans qualitatif et quantitatif.

Même lorsque les humains sont nombreux sur les parois, ils restent au mieux « stylisés ». À la fin du Paléolithique azilien et au Mésolithique (12 000 à 5 500 ans, juste avant les premières époques de sédentarisation et d'agriculture) se développe l'art « levantin »⁵ caractérisé par des représentations corporelles fréquentes de figures humaines. Ces images sont figuratives mais restent stylisées, *volontairement* stylisées s'agissant des représentations humaines car, sur la même scène, apparaissent souvent un animal réaliste et un humain qui ne l'est pas. De nombreux dessins montrent cette coexistence surprenante au plan artistique mais que l'on peut interpréter, *au plan anthropologique*, comme séparation symbolique des formes du vivant, des « règnes ». On ne pourra mettre en cause l'incapacité artistique ou technique des artistes de l'époque dans un cas (image de l'humain) et pas dans l'autre (animaux) puisque ce sont les mêmes peintres ! *La différenciation est donc d'ordre symbolique* : les artistes voulaient représenter des animaux réalistes, éventuellement en situation de chasse, par des humains stylisés. Ce n'est d'ailleurs pas seulement notre interprétation mais aussi et surtout celle de Leroi-Gourhan⁶ : à mesure que la représentation des animaux devient plus réaliste, celle des humains devient moins figurative, plus abstraite, comme si ces deux évolutions étaient interdépendantes.

C'est sans doute à l'époque magdalénienne⁷ de Lascaux et d'Altamira que le contraste est le plus saisissant. Mais les cas isolés ou les groupements – toujours stylisés – de figurations humaines picturales ou plastiques cohabitent globalement, bien avant, avec le réalisme de certaines sculptures animales et même humaines :

-
4. A. Leroi-Gourhan, *Les Religions de la préhistoire* [1964], Paris, PUF, 1995, p. 93. Précisons que Leroi-Gourhan a suivi les séminaires de Marcel Mauss et qu'il a été titulaire de la chaire de préhistoire au Collège de France.
 5. L'art levantin est un art de chasseurs contrairement à celui des fresques et gravures du Tassili appartenant à des peuples éleveurs, œuvres d'ailleurs légèrement plus récentes (5 500 av. J.-C.).
 6. A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole* [1964], Paris, Albin Michel, 1995, t. I *Technique et Langage*, p. 267.
 7. Située presque à la fin du Paléolithique : de 18 000 à 11 000 ans av. J.-C.

la fameuse « Vénus de Brassempouy » (voir le descriptif ci-après), les corps plus entiers de la même époque comme celui de la Vénus sans visage de Willendorf ou la statuette entière d'Avdeev (datant toutes trois de 20 000-25 000 ans av. J.-C.). Une petite monographie d'une trace institutionnelle – toute trace institutionnelle est porteuse d'histoire et de symboles – particulière peut se révéler ici utile à notre propos. Ces sculptures nous en disent long sur le visage, l'art et l'imaginaire du corps de cette humanité qui est bien loin d'être « primitive » puisqu'elle a déjà deux ou trois millions d'années d'existence derrière elle... Voici donc une esquisse d'autopsie antiévolutionniste d'une « femme des cavernes ».

Autopsie antiévolutionniste d'une femme des cavernes : la Dame de Brassempouy

Ce sont les cheveux qui retiennent avant tout l'attention de l'observateur. Ils sont soigneusement tressés, en haut, sur les côtés et jusqu'à la pointe inférieure, largement sous le menton, les faisant ressembler à une perruque ou à une capuche. Cette coiffure manifeste une grande application nécessairement orientée par un souci évident d'esthétique. La parure et l'attention à l'apparence sont conditionnées à la fois par le culte de la beauté et par une culture longuement sédimentée au fil des âges. Elles sont des institutions dont les normes encadrent et régissent les rites d'interaction, en particulier ceux de la séduction.

Ses traits féminins sont d'une grande finesse. Le front n'est pas fuyant (contrairement aux stéréotypes des humains des cavernes) et les sourcils ne forment pas de visière. La symétrie des lignes de joues descendant jusqu'au menton est parfaite. Loin d'être proéminent, le nez est légèrement épaté et allongé en hauteur. On ne peut décrire les yeux ou les lèvres : ce visage mesure en tout quinze millimètres pour une sculpture de trois centimètres et demi en tout ! Le cou est aussi long que la partie visible du visage. Il est fin et régulier, légèrement galbé pour mieux soutenir un menton équilibré. Cette femme, nommée la *Dame de Brassempouy* (Landes), a -23 000 ans (époque gravettienne).

L'artiste qui a sculpté cette figurine en ivoire a dû préparer les petits burins, les mini fraises de précision, les outils ou matières de lissage et de polissage, tenter, sans doute, plusieurs essais. Sculpter une telle statuette n'est pas à la portée d'un individu pressé par des nécessités alimentaires, vivant dans la crainte des fauves, de l'anthropophagie du voisin ou dans l'angoisse du lendemain, prisonnier des seules considérations matérielles et utilitaires... Il (elle, peut-être que les peintures étaient réalisées par des hommes chasseurs et les sculptures par des femmes cueilleuses) a dû y passer beaucoup de temps. Quelle volonté donnait donc tant de force à ce projet apparemment uniquement⁸ esthétique ? La sculpture ne semble pas (on l'ignore

8. Cette supposition est purement arbitraire car il peut s'agir aussi de la matérialisation d'une croyance, par exemple d'un ex-voto. Quoi qu'il en soit, l'intention esthétique est manifeste.

à vrai dire) intégrée, comme souvent, à un objet utilitaire tels que les propulseurs ou les racloirs. Elle semble se suffire à elle-même dans son élégante sobriété.

Les représentations humaines sont rares au Paléolithique, qui préfère peindre ou sculpter des animaux. Comment comprendre cette dame sans trop céder aux anachronismes et aux jugements de valeur que sa description suscite ? En la matière, l'objectivité est difficile. Des préhistoriens évolutionnistes ont fantasmé le corps (non retrouvé pour autant qu'il ait existé) de cette femme, non pas en prolongeant la finesse du trait mais en l'imaginant difforme et disproportionné par l'énormité des hanches et des seins... Aucun fait scientifique n'autorise de telles hypothèses si ce n'est certaines statuettes féminines aux formes plantureuses comme pour mieux souligner les valeurs de la fécondité, valeurs d'ailleurs féminines ou masculines⁹. L'interprétation du caractère symbolique et non figuratif de ces formes est la plus réaliste. Elle est renforcée par l'existence de sculptures corporelles non stylisées telles que « La vénus impudique » ou la « figurine d'Avdevo »¹⁰ datant de la même époque que la Dame. Quant au réalisme de notre figurine, il manifeste les capacités évidentes à représenter (y compris en tenant compte des lois de la perspective bien avant l'Antiquité gréco-romaine comme certaines peintures rupestres l'attestent) le monde environnant les humains du Paléolithique.

Considérée comme le plus ancien visage connu de l'humanité, *la Dame de Brassempouy est aussi la preuve la plus ancienne que l'évolutionnisme est une idéologie*, qui altère la fiabilité du regard scientifique comme toute idéologie, un fait social et donc historique au sens plein du terme.

Le soin du corps est attesté, également, au plan protomédical bien avant les formes d'art les plus élaborées du Paléolithique. Leakey¹¹ évoque deux faits des plus intéressants et bien peu diffusés hors du cercle des spécialistes, faits devant troubler la sérénité des évolutionnistes et montrer la contrevérité de l'humain du Paléolithique dépeint comme abruti et sans connaissances ; ces faits sont d'autant plus significatifs qu'il concernent des Néanderthaliens et non des Cro-magnon ou « sapiens-sapiens ». Dans la grotte de Shanidar (actuel Irak), on a découvert la tombe d'un humain néanderthalien. Elle date de 60 000 ans, datation approximative donnée à quelques siècles près mais avec la certitude qu'il a été enterré *au mois de juin*, Arlette Leroi-Gourhan l'a démontré grâce aux pollens. En effet, la densité des pollens ne pouvait provenir que de fleurs complètes non pas disposées au hasard mais rangées autour du corps. L'analyse des pollens révéla la présence d'une

9. Fécondité masculine en termes de virilité comme les diverses images, du Paléolithique tardif ou du Mésolithique, de sexe masculin en érection ou disproportionné le montrent (voir celles de la grotte du Cogul en Espagne, par exemple).

10. D. Vialou, *Au cœur de la préhistoire*, Paris, Gallimard, 1996.

11. R. Leakey, *La formación de la Humanidad*, Barcelone, Editores RBA, 1993, p. 171-172.

dizaine de plantes fleurissant en juin – dont on sait qu’elles ont des propriétés médicinales et qu’elles sont encore utilisées de nos jours par les populations locales. Il s’agissait sans doute d’un guérisseur. Voilà donc un *savoir vernaculaire* pour le moins ancien et provenant d’un humain d’une « espèce » aujourd’hui disparue, *si tant est que l’on puisse, d’un point de vue anthropologique, parler de différentes espèces humaines...* L’importance de ce cas est considérable et nous montre que, quel que soit le statut social du cadavre, les plantes médicinales étaient connues voici, au moins, 60 000 ans ! Par ailleurs, dans la même grotte, on a trouvé des squelettes humains dont on sait qu’ils avaient été malades et soignés durant leur vie. Non seulement on soignait mais on pouvait manifester une *solidarité* certaine avec les personnes dépendantes, voire handicapées, puisqu’on a découvert les restes d’un humain paralysé des membres inférieurs bien avant sa mort...

La seule existence de ces faits et de la Dame de Brassempouy évoquée plus haut suffirait à casser définitivement l’idéologie évolutionniste. Comment un humain « des cavernes » (qui habitait en fait des huttes fabriquées), rustre et sauvage, cannibale à l’occasion, pourrait-il s’adonner à l’art ou à la solidarité ? L’humain n’est-il pas, aux yeux de l’évolutionnisme sommaire, un animal dont les comportements sont biologiquement déterminés ? Cette idéologie a engendré d’autres images du corps beaucoup plus violentes. La vision donnée de l’humain du Paléolithique est devenue, depuis la naissance de l’archéologie scientifique¹² en pleine période coloniale, celle du rustre, violent et vaguement animal. Cet amalgame des attributs, le passé et l’inférieur, dont le mot « primitif » condense les sens, s’est combiné à l’ethnocentrisme existant, depuis que nous disposons de traces écrites, dans toutes les sociétés à pouvoir central fort et, à partir de la Renaissance, s’est vu affermir par des arguments à vocation rationnelle, voire scientifique.

Images et sujets corporels postRenaissance : les différenciations racialistes

L’anthropologie physique a donné des représentations du corps humain animalisé (qui préfigurent l’éthologie) correspondant au même évolutionnisme que ceux qui, plus tard, ne voudront pas croire à la haute Antiquité des peintures d’Altamira. On peut nommer, avec Gossiaux, principe de « continuité structurale et historique de l’être »¹³ ce que nous tentons d’esquisser ici comme une des facettes de l’évolutionnisme. Au XVIII^e siècle, l’anthropologie appartient encore à la médecine. Les

12. On ne compte plus les textes et représentations de l’humain préhistorique assimilé au summum du non-civilisé car étant le plus éloigné dans le temps, et donc le plus distant, des « bienfaits du progrès ». On peut évoquer, à l’appui de cette remarque, différents textes de spécialistes tels que ceux de Vaseček (*L’Archéologie, l’histoire, le passé*, Sceaux, Kronos, 1994), Ducros (*L’Homme préhistorique, images et imaginaire*, A. et J. Ducros (dir.), Paris, L’Harmattan, 2000) ou le livre de Cohen *L’Homme des origines*, Paris, Seuil, 1999.

13. P.-P. Gossiaux, *L’Homme et la Nature*, Bruxelles, De Boeck, 1993, p. 265.

anatomistes proposent la théorie de l'angle facial (que le « grand » Cuvier confirmera) comme fondement scientifique au continuisme, théorie qui sera reprise par la crâniométrie du XIX^e siècle. Cet angle facial, qui explique le passage graduel de l'animal à l'humain au gré de l'évolution différentielle des espèces, montre que le chien, l'animal absolu, est à 35°, l'orang-outang à 58°, « le jeune nègre » ou le *camuque*¹⁴ à 70°, l'Européen (qualifié, nécessairement, de métissé) à 80° et le pur, le summum de l'humanité supérieure, l'antique Grec, à 100°. Au fond, le jeune nègre ne serait qu'à 12° du singe ! Tout est là. Aujourd'hui l'on évoque, pour l'ensemble des êtres humains, de très faibles différences génétiques avec les singes, rapprochement dont on peut se demander l'objectif...

Cuvier, le fondateur de la paléontologie des vertébrés et de l'anatomie comparée – qui était pourtant un anticontinuiste convaincu et un créationniste –, fera gagner quelques degrés au singe pour le rapprocher encore plus des sous-humains. C'est à cette origine de l'anthropologie et à ses résurgences actuelles derrière l'éthologie ou la paléontologie, avec laquelle l'anthropologie ne rompra pas totalement, que nous nous intéressons ici. Il s'agit de repérer le renouveau actuel – sous les auspices de la science la plus scientifique – du mythe ancien de l'unité du vivant, du continuisme évolutionniste. C'est à l'âge classique et durant la période d'industrialisation des pays colonisateurs que les choses se jouent. L'excellent paléontologue, feu Gould¹⁵, évoque la même crâniométrie avant Darwin, à savoir les planches humaines – animal comparables à celles de Gossiaux et n'hésite pas à écrire que Cuvier était raciste alors que les égalitaristes du XIX^e siècle postulaient l'unité de l'espèce humaine. Il montre aussi comment la pseudo-science peut entrer au service des idéologies : échantillons déséquilibrés dans les analyses comparatives interraciales (hommes non européens souvent de plus petite taille au cerveau nécessairement moins volumineux et donc jugés inférieurs) et manipulations volontaires des données¹⁶... Alors que l'information était disponible, la volonté d'agrégation empêchait

14. Terme venant sans doute de *camus* ou *camuse*, ayant le nez plat, et donc faisant allusion aux traits négroïdes.

15. S.J. Gould, *La Mal-mesure de l'homme* [1980], Paris, Ramsay, 1983, p. 34 et 35, puis p. 61-65. Cet auteur, récemment décédé, a dénoncé les apories de l'amalgame volume cervical – supériorité (des humains d'aujourd'hui sur ceux d'hier, des hommes sur les femmes, des adultes sur les enfants, des occidentaux sur le reste du monde) et vivement remis en cause, à partir d'arguments rationnels, l'anthropométrie.

16. Autre exemple donné par Gould (*ibid.*, p. 84-89), celui d'un médecin américain, Bean, comparant les volumes moyens d'une série de crânes de blancs et de noirs américains et trouvant une différence importante, alors qu'un autre naturaliste, Mall, reprenant les mêmes crânes, proposa une mesure en aveugle par un tiers, sans que ce dernier sache l'origine des crânes : aucune différence entre les séries de blancs et de noirs. En d'autres termes, les faits ne précèdent pas toujours les théories, surtout lorsqu'elles sont idéologiques...

de tenir compte de la taille des sujets qui, pourtant, détermine le volume crânien et invalide la théorie de l'inégalité « naturelle » des différents types d'êtres humains.

Ni les philosophes, ni les sociologues n'ont réellement dénoncé les contrevérités patentes des théories biosociales de la domination ou du changement. Peut-être est-ce lié au poids de l'évolutionnisme et du progressisme de la pensée grecque, berceau de la philosophie et de la sociologie. Parmi les différents termes attestant l'empreinte de cette idéologie, que les Romains¹⁷ (et beaucoup d'autres auteurs après eux) reprendront souvent, relevons la notion d'ethnie : *ethnos* qui signifie plus ou moins ce qui relève du « primitif » ou du dispersé et qui s'oppose à *polis*, ou ce qui est concentré ou civilisé, chez les philosophes grecs anciens. Toute la sociologie mondiale¹⁸ est restée pénétrée de l'assimilation progrès civilisationnel – ville, sans doute du fait du poids de la « cité » dans l'histoire de la pensée.

Les deux modes de représentation que l'on vient d'évoquer, au Paléolithique (humains stylisés) et à l'époque postRenaissance, relèvent tous deux de l'imagerie manifestant des modèles culturels destinés à renforcer la cohésion du système, soit par l'insistance sur l'unité d'une humanité radicalement et qualitativement distincte de l'animalité, soit par la différenciation, quantitative ou de degré, des figures du civilisé et du sauvage (plus ou moins animalisé). Dans les deux cas, on exalte le nous par un mouvement expressif. C'est moins du nous que du soi, dont il va être question maintenant : du modelage concret du corps soit par l'activité personnelle d'adaptation aux normes, soit par la contrainte d'incorporation physique.

L'incorporation du social

C'est au moment où la colonisation s'intensifie et que l'Européen découvre vraiment l'autre, que sont écrits en masse les livrets-codes de bonnes manières (Elias¹⁹ l'a montré) et que se diffuse largement la « culture des apparences »²⁰ dont rend compte la multiplication des livres consacrés au vêtement (avec une véritable explosion quantitative au XVIII^e siècle en particulier). Les modèles culturels *intériorisés*, tels que les manières de table ou les techniques du corps (savoir nager, faire du vélo...) ou les pratiques extériorisées modelant l'apparence extérieure du corps

17. Le sociologue Max Weber (*Économie et Société dans l'Antiquité* [1909], Paris, La Découverte, 1998, p. 71) rappelle opportunément l'usage courant par les agronomes romains du terme « cheptel parlant » pour désigner les esclaves. Notons que le terme latin *instrumentum vocale* peut aussi être traduit par mobilier parlant (selon le Gaffiot).

18. Les philosophes ont largement influencé la pensée sociologique, beaucoup de sociologues étant philosophes de formation au XIX^e siècle (et même au XX^e).

19. N. Elias, *Sur le procès de civilisation*, t. I *La Civilisation des mœurs* [1939], Paris, Calmann-Lévy, 1975. La théorie du contrôle pulsionnel assimilé au procès de civilisation qui traverse cet ouvrage doit beaucoup à Freud.

20. Titre de l'ouvrage de Daniel Roche paru chez Fayard en 1989.

(ou le détruisant, en particulier les pratiques « à risque » ou « extrêmes ») sont une première modalité qu'il nous faut distinguer de l'incorporation inconsciente et contrainte des produits sociaux substantiels sur laquelle on terminera cet exposé.

Les modèles culturels intériorisés

On ne traitera pas vraiment du *body-building*, de la chirurgie esthétique, du *piercing* ou du renouveau des tatouages (sans rapport avec l'hypothèse de Clastres de la loi de l'État inscrite sur le corps²¹). Ce n'est pas vraiment ce que cet exposé tente d'évoquer et de développer car il s'agit, au fond, des versions contemporaines d'actes expressifs très anciens tels que les manifestations de force antiques ou le corset de la Renaissance. Par ailleurs, on remettra en cause l'hypothèse de Le Breton²² selon laquelle la peur de la mort (qui a toujours existé, comment l'oublier ?) expliquerait les nouvelles pratiques prophylactiques, sportives ou diététiques d'action sur soi. On peut interpréter ces phénomènes, de manière plus pragmatique, et dire qu'il s'agit de logiques de marché indissociables des prothèses et machineries corporelles ou de l'économie du secteur sportif et alimentaire ; tout en proposant, sur le mode plus *anthropo-sociologique*, l'hypothèse selon laquelle ces marchés rencontrent un public dans un contexte historique de déclin du religieux systématisé en morale cohérente, donc dans une période de sécularisation des cultes du salut et d'inversion des anciennes mortifications purificatrices. Mais laissons cette facette de l'action personnelle sur le corps propre à partir de pratiques très particulières, dont l'interprétation profonde nous mènerait trop loin, pour généraliser le propos.

Difficile de ne pas citer ici certains raisonnements de Bourdieu, devenus maintenant classiques en sociologie. À un premier niveau de ce que Bourdieu nommait *capital culturel incorporé* on observe les postures corporelles, les manières de table, les mimiques ou traits du visage, mais aussi la charge pondérale du corps en général, l'allure des mains ou la flexibilité des membres. Dans son allure générale, le corps est un produit institutionnellement normé. Ainsi, la taille moyenne des professions libérales est de 175,5 cm face aux OS dont la moyenne se situe à 171 cm²³. Les indépendants (hommes) pèsent 77 kg et les salariés agricoles 68 en moyenne. Les écarts en matière de forme corporelle s'observent aussi à l'échelle des populations au-delà des catégories. Aux États-Unis, le pourcentage d'obèses est plus important que partout au monde et sépare le plus l'intellectuel de Manhattan et le commerçant de Middletown... Pourquoi ? L'institution du repas n'existe pas aux États-Unis

21. Dans son livre *La Société contre l'État* (Paris, Minit, 1974) consacré aux sociétés sans écriture, Clastres écrit (p. 159-160) : « Les cicatrices dessinées sur le corps, c'est le texte inscrit de la loi primitive, c'est en ce sens une écriture sur le corps. »

22. D. Le Breton, *L'Adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.

23. Selon les *Données sociales* de l'INSEE 1987, p. 463.

où elle est remplacée par du grignotage permanent et une grosse consommation de produits gras et sucrés. Quand on ne s'assied pas pour manger, qu'on le fait en marchant ou d'une main, en jouant sur sa console de jeux, les chances de manger des haricots verts plutôt que des hamburgers s'amoinrent... Par ailleurs et plus généralement, il suffit, à taille et poids identiques, de regarder les mains d'un ouvrier du bâtiment et celles d'un violoniste pour montrer que le corps est un produit social, via l'alimentation, le travail, les loisirs, autant de pratiques très disparates selon la classe sociale d'appartenance. D'une manière générale, c'est le maintien du corps dans son ensemble, ainsi que la manière de s'exprimer qui désignent le mieux le capital culturel incorporé réellement hérité. Car, pour Bourdieu, c'est la reproduction du capital culturel incorporé qui fait sens en tant qu'elle participe à celle de la position sociale ou comme ressource convertible en capital économique. Or, tout n'est pas affaire d'éducation parentale et de transmission intergénérationnelle en la matière et le corps humain ne peut être réduit à du capital matérialisable !

Malgré ces aspects physiques et matériels, *le corps est tout autant pénétré de symbolique ou d'imaginaire que de matérialité*. On peut donc aller au-delà de ce concept bourdieusien quelque peu utilitariste. En effet, nous suons, frissonnons (pas seulement de froid²⁴ mais aussi de peur, de fierté ou de bonheur), subissons des crises d'eczéma, de psoriasis ou de spasmophilie, etc., à la fois pour des raisons biologiques et sociales. Il nous faut donc généraliser le propos. Par ailleurs, les *techniques du corps*²⁵ que forment l'habitude incorporée contiennent toutes sortes d'apprentissages : savoir nager, faire du vélo, avoir le bon geste avec une raquette de tennis ou une planche de skate-board laquelle se double souvent d'exhibitionnisme social... Ces savoirs personnels sont indissociables de l'enrichissement de la culture objective, du patrimoine collectif de connaissances humaines, et des spécialisations qui porte ce processus général.

La capacité de créer, orientation toute symbolique de l'action proprement humaine, modifie le corps, quelquefois sur le mode de la déformation volontaire ; c'est surtout le cas du visage, des oreilles, des lèvres ou du cou. Elle le fait aussi sur le mode organique à commencer par le cerveau ; de ce point de vue, le consensus est presque parfait, la main de *l'homo-faber* a façonné et élargi notre cerveau. De

24. Cela dit, la sensation du froid reste en partie socialement déterminée. Comme le rappelle J. Soutelle (*Les Quatre Soleils* [1967], Paris, Plon, 1983, p. 282), un eskimo s'emmitoufle de la tête aux pieds alors qu'un indien vivant en Terre de feu dans les mêmes conditions de température demeure presque nu.

25. C'est en réanimant le concept d'*habitus*, lequel contribuera grandement à la gloire de Bourdieu non sans simplifications abusives, et en s'appuyant sur Aristote et le concept d'*exis* que Mauss rappelle en 1934, dans un texte assez pauvre (contrairement à son habitude), à quel point la technique *n'implique pas instrument*. Les techniques du corps recouvrent surtout les « actes traditionnels efficaces » qui varient selon l'âge et le sexe, le métier... On pourrait élargir le propos.

sorte que l'activité et la culture humaines impriment leur marque de fabrique y compris et surtout aux plans biologique ou génétique. Il convient de noter ici la situation symétrique des animaux dont on sait qu'ils sont intérieurement régulés principalement par les gènes et dont les comportements sont essentiellement instinctifs – il suffit, pour s'en convaincre, de voir le chien des villes pourtant déjà très socialisé par les humains et grattant néanmoins le bitume à chaque dépôt... Nous modelons nos organes mais vidons nos gènes de toute orientation comportementale, contrairement aux animaux. Ces derniers peuvent intérioriser, pour les plus familiers d'entre eux, des modèles culturels humains (par exemple en matière de propreté ou d'expression affective) mais sur le mode du cumul, sur un fond de conditionnement génétique. Contrairement à la plupart des espèces animales, il nous faut tout apprendre, y compris le mode de réalisation des fonctions organiques d'emblée mêlé au symbolique. Même les animaux les plus « intelligents »²⁶, parmi lesquels les mammifères marins ou les grands singes, qui éduquent très longuement leur progéniture, n'interviennent pas culturellement sur les fonctions organiques (d'alimentation ou d'évacuation), ce qui est le cas des êtres humains dans toutes les sociétés ou, pour une petite partie variable selon les espèces, des animaux de compagnie socialisés par les humains.

Mais il y a plus dans *cette incorporation humaine du social*, elle est aussi intériorisation dans l'appareil psychique : les modèles culturels sont, à la fois, du symbolique et du normatif intériorisés. L'art et l'imaginaire du corps nous montrent cette réalité, attestée en particulier avec le plus ancien visage, celui de la Dame de Brassempouy, mais existant sans doute bien avant, dès lors qu'il y a parure. Ce contenu institutionnel du corps – à côté de ses aspects biologiques et chimico-physiques – est une des caractéristiques, proprement humaines, du symbolique, l'humanité étant faite d'histoire externe (matérialisée ou objectivée) et d'histoire interne. Seule la définition du corps considéré en partie comme une institution permet de nous libérer de l'emprise des « Sciences de la Nature et de la Vie » et d'expliquer anthropologiquement les larmes ou les frissons. Une définition authentiquement socio-anthropologique du corps ne peut que s'appuyer sur les multiples facettes et conséquences de ce que Mauss nommait les « techniques du corps ».

26. Pour simplifier, conservons ici le terme usuel d'*intelligence animale* qui pourrait être discutable anthropologiquement mais que de très nombreux auteurs, anciens ou contemporains, utilisent, en particulier Plutarque. Sur le mode des naturalistes – mais avec beaucoup de valeurs et de sentiments humains systématiquement projetés dans l'interprétation des comportements animaux –, ce dernier convoque de très nombreux exemples de raisonnement animal apparent, en particulier celui du renard appréciant la solidité de la glace (*L'Intelligence comparée des animaux terrestres et marins*, in *Moralia*, 959 a-985 c, rééd. Paris, Arléa, 1995). Mais aucun argumentaire naturaliste, d'hier ou d'aujourd'hui, ne travaille sérieusement sur le symbolique objectivé en institutions qui est pourtant le seul critère vraiment radical de distinction humain / animaux.

À mesure que la capacité d'action des êtres humains s'étend des objets ou de l'environnement au corps et à son enveloppe ou son intériorité, il est manifeste que *le corps devient, partiellement mais de plus en plus nettement, une réalité institutionnelle ou un produit de la culture* (et pas seulement des gènes). Dans une certaine mesure, il l'a toujours été, non seulement en vertu du « travail » de la main sur le cerveau mais aussi et surtout du fait que les capacités d'action s'accroissent avec le développement historique, ce que Touraine nomme l'historicité. Le corps humain et le « corps social » sont parallèlement (trans)formés par l'activité institutionnelle. On peut dire, à cet égard, que l'histoire s'incorpore au niveau des personnes et participe à constituer ce que les psychanalystes nomment les « instances », non seulement le surmoi et le moi (d'emblée jugées, pour partie, comme socialement informées) mais encore le ça. Les institutions étant faites d'histoire sédimentée, et le corps humain étant pénétré d'institutions, il est logique de dire qu'il *incarne* aussi de l'histoire culturelle.

L'incorporation du social est un processus permanent analogue à l'intériorisation. Nous savons que les sentiments et les émotions sont à la fois le produit de l'éducation personnelle et des valeurs ou symboles que la société institue, tout un ensemble intériorisé à travers les modèles culturels fonctionnant comme des *vecteurs d'incorporation*. Nous rions, pleurons ou ressentons des émotions telles que les frissons ou la fierté parce que la société a institué en nous la prise de distance que suppose le comique, le sens du malheur ou de l'injustice, les valeurs auxquelles on peut adhérer ou la notion de prestige... L'incorporation des symboles fait le sentiment. Les symboles de prestige engendrent la fierté, le plaisir. Mais cela ne concerne que le symbolique. D'un autre côté, ce type d'émotions est indissociable de la manière dont les groupes sociaux (classes, castes, conditions, ordres, états) tentent de se distinguer mutuellement. Le sens de l'activité humaine dépend donc tant des symboles institutionnalisés que de la structure des positions sociales, deux piliers de la société²⁷ qui se correspondent et « répondent » dans un jeu de miroirs permanent.

Beaucoup d'activités ordinaires renvoient à ces symboles se formant en modèles culturels intériorisés que nous extériorisons, en retour, par exemple à travers des sentiments et plus généralement des signes apparents du statut ou du rôle. La

27. Nous devons à Durkheim, puis à des auteurs centraux de l'École française de sociologie tels que Mauss ou Fauconnet, cette distinction fondamentale entre ce que Durkheim nommait, par une belle métaphore corporelle, la physiologie, d'un côté – le domaine des institutions dont le symbolique est le fondement –, et l'anatomie, de l'autre, à savoir la morphostructure des populations en classes, groupes ou territoires. L'activité humaine est contrainte par des normes d'un côté et déterminée par des positions de l'autre mais jamais totalement puisque l'histoire montre diverses formes de contestation (ou de transgression) des normes et tout un travail sur les positions ou les territoires. La capacité d'action, personnelle et collective, sur ces deux piliers est au fondement du changement social.

société les imprime en nous. De la même manière mais symétriquement, les situations de vie sont incorporées avec toutes leurs propriétés négatives ou positives pour la santé ou la position sociale des personnes. Il serait incohérent d'admettre que nous puissions ressentir des émotions socialement instituées alors que les ressources et éléments absorbés depuis notre environnement physique laisseraient le corps intact. À l'instar de celui de psychopathologie, le concept de *sociopathologie* vise à désigner ce type de processus...

Incorporations et sociopathologies

Ce que l'on peut dire, en la matière, pour terminer cet exposé n'est plus de l'ordre du symbolique, ne renvoie pas, par exemple, aux faits ou postures corporelles telles que la volonté de protection de ceux qui se lovent dans leur voiture ou s'enfoncent sous la couette par peur de l'extérieur. Il s'agit de quelques exemples d'incorporations totalement « matérielles » ou substantielles résumés ici à partir d'un texte plus ancien²⁸. Globalement, on montre comment nous projetons nos déchets et nos activités diverses sur cet environnement qui, via l'incorporation de toutes sortes de substances, nous le restitue²⁹. En d'autres termes, on n'aborde (rapidement) ici que les aspects pathologiques les plus incarnés, hors les sociopathologies du symbolique lourdes ou légères (par exemple, l'obésité des enfants *téléphages*) pourtant bien réelles.

Au même titre, on l'a vu, que certaines modifications corporelles ont des causes sociales et donc institutionnelles, certaines pathologies sont, pour partie, socialement engendrées. Avant d'être incorporées, les maladies existent souvent comme pathologies latentes que l'on peut nommer des dégradations environnementales. La plupart du temps, ces « sociopathologies » sont vécues comme personnelles du fait de leur *incorporation*. Notre corps étant ce qui nous semble le plus personnel, constitutif de notre individualité, nous tendons à ne concevoir la maladie que sous l'angle idiosyncrasique. Pourtant, les responsabilités collectives et les facteurs sociaux sont quelquefois patents mais presque tout notre système de protection sociale et de responsabilisation juridique est construit sur la base de la causalité individuelle³⁰, d'où une relative cécité. Voici quelques exemples.

28. S. Juan, *La Société inhumaine. Mal-vivre dans le bien-être*, Paris, L'Harmattan, 2001.

29. Les travaux du LASAR (Université de Caen Basse-Normandie) confirment presque tous cette hypothèse.

30. Il n'y a que la « santé publique » ou des populations qui semble traiter, fort modestement, de certains aspects des sociopathologies mais presque exclusivement sous l'angle d'une épidémiologie quantitativiste à outrance. L'intégration des méthodes qualitatives telles que les histoires de vie (pour les suivis longitudinaux par exemple) dans l'épidémiologie est un immense enjeu susceptible de l'humaniser et de la fiabiliser davantage.

De nombreuses maladies respiratoires proviennent de l'usage de la voiture – et donc de la spécialisation des espaces qui multiplie les déplacements nécessaires à la vie quotidienne tout en éloignant les destinations, ce qui rend l'usage routinier de la voiture toujours plus fréquent. Cette exigence ordinaire est la cause principale, avec l'action efficace des lobbies du pétrole et de l'automobile, des pathologies respiratoires. Ces maladies proviennent aussi de la croissance des activités polluantes dans et hors les zones industrielles. Néanmoins, la médecine tend à ne considérer les pathologies respiratoires que sous l'angle individuel des risques personnellement pris, par exemple en fumant, ou contenus dans des prédispositions génétiques, à savoir ce qui est le plus singulier. Tout comme les nuages radioactifs contournant nos frontières, l'air pollué des villes ne semble pas atteindre vraiment nos poumons, à moins qu'il ne soit arrêté par la fumée de cigarette... Cependant, les « excès » (au sens statistique du terme tenant compte des aspects individuels interagissant tels que l'exposition à la fumée de cigarette) de mortalité cardiorespiratoire et par cancer pulmonaire dans les villes les plus polluées ont été démontrés par des études récentes dans différents pays. Les pics de pollution urbaine, maintenant réguliers dès que la température monte un peu et qu'il ne pleut pas, ne sont pas traités globalement mais font l'objet de mesures corporelles de rétorsion tenant du « retournement en son contraire » des responsabilités, puisque les personnes les plus fragiles (qui ne sont pas celles qui polluent le plus) sont encouragées à restreindre leur liberté de mouvement en limitant les usages extérieurs au logement ! La forclusion relative de la vie quotidienne qui s'ensuit renforce l'importance de la sphère domestique qui devient encore plus valorisée comme refuge face aux dangers extérieurs.

L'exemple des différentes formes de contamination peut également être proposé. Dans tous les cas de contamination massive des populations par des rayonnements, par des substances chimiques, par des virus ou par des prions, des controverses scientifiques éclatent qui tendent à diluer les responsabilités et à faire oublier la vulnérabilité des personnes. Les cas de l'étude épidémiologique sur La Hague démontrant une surmortalité par cancer dans le nord de la Manche (controverse entre J.-F. Viel et A. Spira), de la « vache folle », de l'usine AZF de Toulouse (produisant des composants chimiques pour l'agriculture industrielle), de l'amiante concentré ou diffus (sur les plaquettes des freins de voitures) ou du sang contaminé par le virus du Sida sont exemplaires. Les enjeux industriels et les controverses sont tels que le contrôle citoyen ne peut s'appuyer, avec confiance, que sur peu de certitudes. La dilution du risque et le temps de latence entre l'apparition du dommage et la conséquence corporelle perceptible par l'apparition des symptômes rendent difficiles les actions de réparation en justice. De sorte que les innovations technoscientifiques potentiellement porteuses de risques pour les personnes continuent de s'accumuler dans un contexte de légitimation par des arguments du type « le risque zéro n'existe pas »... Le corps de la personne, en particulier de

l'habitant, reste le réceptacle final de toutes ces conséquences d'activités à haute teneur d'enjeu économique, tout comme le corps de « l'internaute » (physiquement rivié à son ordinateur mais symboliquement éclaté dans l'espace-temps virtuel du « web ») est le terminal des réseaux de distribution d'informations et de marchandises qu'est l'immense marché nommé Internet.

Comment, enfin, ne pas relever la multiplication des cancers de toutes sortes (souvent conséquence de la pollution, des irradiations ou de l'alimentation porteuse de déchets de pesticides d'une agriculture aux rendements toujours plus artificiellement élevés) extrêmement perceptible, visible quasiment à l'œil nu, sur les cartes de diffusion géographique des pathologies ? On peut d'ailleurs proposer une analogie avec les accidents de la route ou les suicides qui détruisent ou mutilent les corps à large échelle dans des conditions très particulières de régularité que la sociologie a débusquées depuis longtemps (pour les suicides, surtout, puisque Durkheim en avait tiré un livre fameux). La désertification des campagnes, la production de voitures surpuissantes, le maintien de zones industrielles pétrochimiques sont les conditions manifestes de probabilités croissantes de mort humaine ou de mutilation corporelle. La maladie involontaire telle que le cancer, l'acte volontaire d'excès de vitesse (d'alcool dans le sang éventuellement) ou de suicide ont en commun le fait de n'offrir que peu de prise immédiate à l'action politique en termes de mesures administratives de correction des tendances mais aussi, et en revanche, d'être multipliés par des *circonstances, souvent morphologiques*, sur lesquelles la société peut agir ou réformer puisque c'est elle qui les a instituées.

Si, en démocratie, on ne peut concevoir d'agir directement sur des usages ordinaires ou des activités qui restent potentiellement libres, l'action sur les conditions institutionnelles ou matérielles de la vie quotidienne reste toujours possible mais à long terme, ce qui décourage les gouvernants soumis à la périodicité des échéances électorales.

Conclusion

Ce tour d'horizon assez général tient un peu trop de l'inventaire, d'ailleurs incomplet, des différentes manières de percevoir socio-anthropologiquement le corps. Notre propos n'était pas d'innover mais de présenter quelques facettes de la question. Cependant, une approche anthropologique de la sociologie et une critique à l'égard de la résurgence actuelle de l'évolutionnisme sous la forme de théories biosociales fort douteuses, transparaissent dans un exposé indirectement structuré par une vision du changement social et donc une certaine conception de l'histoire.

À chaque époque, on peut discerner des liens, voire une certaine dialectique (ou au moins une itération), entre les modes d'externalisation et d'intériorisation du social. Sans modèles culturels, sans canons esthétiques et corporels, le premier

visage connu de l'humanité n'aurait pas eu cette allure et l'archéologue préhistorien n'aurait pas pu constater des cheveux tressés, des bagues aux doigts, des bracelets, des colliers ou des diadèmes. Cela signifie que le corps est certainement une réalité institutionnelle – symbolique et matérielle à la fois – tant au plan expressif que matériel ou médical depuis que la société humaine³¹ existe, soit (dans l'état actuel des connaissances) 2,5 à 3 millions d'années. Sans doute, la formation d'une parenté exogamique a-t-elle accéléré l'exigence d'une différenciation symbolique des genres et suscité, peut-être, des jeux d'apparence, voire de la séduction corporelle. Au-delà de cet arrière-plan universel et permanent d'un corps socialement institué, la production de masse a, sans aucun doute, engendré des pathologies inédites, un corps socialement altéré. Si les maladies (et les guérisseurs qui les combattent) sévissent depuis des dizaines de milliers d'années, seule la production industrielle fait, depuis le XIX^e siècle, incorporer en masse – à la fois – des métaux lourds, de l'oxyde de carbone, des pesticides, plus récemment des prions et des radiations... Un protoproduitivisme existait déjà dès la plus haute Antiquité, dans des régions ou pays tels que la Mésopotamie, l'Égypte, la Chine ou la Grèce, non sans relations, d'ailleurs, avec un ethnocentrisme que la crâniométrie pseudo scientifique n'a pas inventé. Mais aujourd'hui nous sommes, en quelque sorte, comblés : notre corps jouit de l'hédonisme « consommatoire » et des systèmes de protection sociale tout en subissant le revers de cette consommation de masse, les déchets que la production de masse engendre, sous forme de *sociopathologies incarnées*.

Le corps humain est de plus en plus fait de société en tant que la nature y devient de plus en plus secondaire (alors que, inversement, la société n'a jamais été faite de corps agrégés contrairement au postulat des individualistes en sociologie) ; ce qui pose la difficile question du processus d'individuation. Si, en vertu de son historicité, la société se produit elle-même toujours plus rapidement au plan matériel – c'est le principe, partiellement à la source de beaucoup de risques technoscientifiques, que l'on peut aussi nommer accélération de l'histoire – la production parallèle du sujet (partiellement par lui-même, définition que les sociologues donnent du processus d'individuation), de nature symbolique, peut-elle suivre ce rythme effréné ? Un sujet toujours plus vulnérable car entraîné par le tourbillon de l'innovation technoscientifique risque d'éprouver toujours plus de difficultés à se poser comme sujet partiel de lui-même, tant au plan mental que corporel. Tel est finalement l'enjeu fondamental d'une réflexion qui se déploie à partir du message central de cet exposé, enjeu déjà là dans l'excellente définition anthropologique

31. À nos yeux de sociologue « durkheimassien », ce vocable tient du pléonasme puisque notre vision du monde est anthropocentrique et que les animaux ne peuvent engendrer que des collectivités grégaires, non des sociétés, lesquelles supposent du symbolique sédimenté en créations institutionnelles et historiques.

que donnait Duvignaud³² de la vocation de la sociologie : *chercher comment, au milieu de la trame institutionnelle de la vie sociale naît et, finalement, s'impose l'individuation.*

Salvador JUAN

Université de Caen Basse-Normandie

32. Socio-anthropologue s'inscrivant, tout comme l'auteur du présent article, dans la lignée durkheimienne et maussienne de l'École française de sociologie, Duvignaud a écrit de nombreux ouvrages sur le rire, la fête, le jeu, l'art (en particulier le théâtre)... Cette définition, écrite en 1950 mais qui nous semble d'une permanente actualité et à laquelle tout socio-anthropologue ne peut qu'adhérer sans réticences, provient de la préface à son manuel de 1950 intitulé *Durkheim*.