

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

CORPS

Cercllet, Denis

Université Lumière-Lyon 2, France

Date de publication : 2023-08-17

DOI : [10.47854/anthropen.v1i1.52047](https://doi.org/10.47854/anthropen.v1i1.52047)

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Dès les années 1960, l'intérêt pour le corps se développe autour de travaux qui concernent les pratiques alimentaires, sexuelles, l'hygiène, la santé, le vêtement, les gestes et les techniques, le sport, les représentations. Marcuse (1968), Foucault (1966), Goffman (1956) mais aussi Elias (1939) et Douglas (1982) ne sont certainement pas étrangers à cette prise en compte du corps qui se déploie, entre culturalisation et naturalisation : le corps comme lieu du partage de la culture ou organisme et ses représentations. N'oublions pas la célèbre formule de Claude Lévi-Strauss, « L'esprit aussi est une chose » (1962, 328, note), partie intégrante de la nature.

Progressivement, le corps est pensé à partir de son intérieur, de sa forme et de sa plasticité, de sa relation à l'extérieur, voire de sa mondanisation ou encore de sa mort, du corps inerte et pourtant encore signifiant comme le sont les restes humains détenus dans les musées. Les distinctions entre sexe et genre, nature et culture ou encore biologie et société, les rapports de pouvoir et de domination vont être l'objet de critiques qui vont annoncer un corps plus complexe, plus processus, lieu de pratiques qu'objet, plus en devenir que soi (Schepper-Hughes et Lock 1987 ; Judovitz 2001 ; Farquhar et Lock 2007). Au point que, peut-être, tout peut devenir corps, à travers les usages, le mouvement et les modes d'écologisation (Turner 1996 ; Sheets-Johnstone 2009).

Il est difficile, en anthropologie, de parler du corps sans se référer très rapidement à Marcel Mauss tant celui-ci apparaît comme l'initiateur de l'intérêt pour les manifestations du corps. Qu'il s'agisse des « façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps » (Mauss 1950 [1936], 365) ou de « L'expression obligatoire des sentiments » (Mauss 1921, 8), Mauss met l'accent sur la variabilité des façons de faire en montrant, comme le dirait Tim Ingold (2000) aujourd'hui, que l'on n'apprend pas à faire de la musique de la même manière partout dans le monde et de tous temps. Ainsi, le corps se trouve au centre de la fabrique du social en permettant à chacun de se reconnaître et de se faire reconnaître, de partager avec d'autres des techniques et des manières de faire. Outre ce point qui permettrait de dresser des inventaires, voire des cartes de cette diversité quasi infinie des comportements (Lévi-Strauss 1973), Mauss introduit une approche des corps fondée sur la pluralité disciplinaire capable de faire tenir « indissolublement mêlés »

l'individu et sa psychologie, l'apprentissage des habitudes propres à chaque société et la biologie, la physique des corps. Le début du XX^e siècle est riche de débats qui associent les physiologistes, les psychologues et les anthropologues. Alexandre Ribot, Paul Janet et son neveu Pierre Janet, parmi d'autres, exerceront une influence sur Marcel Mauss mais aussi sur Friedrich Nietzsche, ou encore Marcel Jousse. Henri Berr rassemble des chercheurs autour de la *Revue de synthèse* (1899) parmi lesquels Lucien Febvre, Pierre Janet, Marcel Mauss, Jean Piaget et Lucien Lévy-Bruhl. Il était question de rapprocher matière et esprit dans une recherche d'interpénétration, de coopération et de complémentarité entre les disciplines scientifiques autour du corps. À ce titre, Henri Piéron (1907) réclamait « une physiologie et une psychologie ethnique » pour accompagner les « ethnologistes » dans leurs recherches à propos des capacités sensorielles, la chimie des régimes alimentaires ou encore l'influence du social et de l'environnement naturel sur la perception du monde. W.H.R. Rivers (1901) et Charles S. Myers, eux aussi intéressés par une articulation fertile entre psychophysiologie et ethnologie vont prendre part à des programmes de recherche dont les travaux de Franz Boas (1910) sur le corps des migrants de première génération porteront l'empreinte.

Cette période initie deux approches du corps qui vont se distinguer : l'une qui va s'affranchir des dimensions physiologique et psychologique, voire cognitive ; et l'autre qui va revendiquer cet héritage interdisciplinaire et parler de dynamiques des corps. Ces deux approches initient aussi une déclinaison du corps : la *première personne*, approche expérientielle du corps à la fois vécu et en train de vivre, sensible, qui est propre à chaque individu selon la situation et son histoire personnelle ; la *seconde personne* en tant que corps perçu, analysé, étudié mais aussi désiré par autrui ou par elle-même dans une attitude réflexive ; la *troisième personne*, celle du corps objectivé, traité comme le produit d'une organisation, ou plus singulièrement comme une chose ou un objet.

Le corps est pris dans cette tension entre l'individuel et le collectif : il rend visible la société à travers les formes de ritualisation, l'esthétisation des corps et les différentes formes de production dont il est l'objet et en ce sens il favorise le partage d'une culture commune (Shilling 1993). La société organise ainsi sa cohésion entre une tendance à la normalisation et le droit souvent revendiqué de disposer individuellement de son corps.

Sapir distinguait la parole de la marche et rappelait que « dans le cas de la marche, la culture, en d'autres termes, l'ensemble traditionnel des habitudes sociales, n'entre pas réellement en action » (Sapir 1921, 7). Cette position révèle toute l'importance de l'apport de Mauss qui reconnaissait, à travers « un certain "gait" », que les manifestations du corps sont peu naturelles et que « s'il faut les dire [les expressions collectives] c'est parce que tout le groupe les comprend ». Cependant, derrière cette similarité des façons de faire se cache une irrépressible individualité. Chaque marche est unique à la manière des empreintes digitales. Certaines données biométriques, les dispositifs de reconnaissance vocale signifient bien que nos corps sont devenus comme des mots de passe (Davis 1997).

Paradoxalement, le corps est pensé dans son aptitude à transcender les particularités en raison de sa capacité à se façonner dans des pratiques collectives. Apprendre à parler, à marcher ou à pratiquer un rituel se fait en agissant avec d'autres, en s'accordant à eux. Ainsi, le corps est devenu une des formes que prend la liaison des individus séparés, au même titre que le langage, les règles de parenté, l'économie, la religion, les arts. Il l'est devenu parce qu'il est tout cela à la fois ou plus justement, parce que tous ces « langages universels de la vie sociale » reposent sur des pratiques corporelles. Maurice Godelier n'évoque-t-il pas le corps à la façon d'une

« machine ventriloque constamment sollicitée pour témoigner pour (ou contre) l'ordre qui doit régner dans une société » ? Il ajoutait que « l'idée était que les représentations du corps impriment dans la subjectivité la plus intime de chacun l'ordre ou les ordres qui règnent dans la société et qui doivent être respectés si celle-ci doit se reproduire. » (Godelier 1992, 3). La critique des conceptions naturalisantes du corps par les féministes (Butler 2007 ; Mascia-Lees 2016), dans les années 1970, a joué un rôle important dans l'analyse des modèles et a appelé à de nouvelles bases théoriques.

Le corps est l'instrument de base de chaque être humain. De ce fait, il n'y pas d'activité qui puisse s'en dispenser, même dans le domaine du virtuel et, pour répondre aux particularités de telle ou telle société, le corps humain est façonné, discipliné et inscrit dans une sémiotisation des échanges. Grâce à l'usage de la photographie, Gregory Bateson (1977) a montré comment les Balinais manifestent une certaine « tonalité » à travers leurs gestes et leurs postures : dissociabilité des parties du corps, plasticité des membres de l'élève entre les mains du maître de danse, etc. Le partage de cet habitus se fait sans parole, par façonnage et imitation. Dans la lignée des travaux de Bateson, Michael Houseman (2006) a proposé une approche du rituel qui permet d'aborder la performance rituelle comme l'émanation d'un processus de recontextualisation qui s'appuie sur les qualités affectives et les attitudes corporelles des participants pour les instruire des modalités de la perception et de l'action sociale incarnée.

Le corps humain est un « média » qui se modifie en permanence, acquiert de nouvelles compétences, en perd, améliore ses savoir-faire et perd son acuité perceptive, se souvient et oublie. Cette variabilité qui caractérise l'existence et l'expérience individuelle, qui peut-être aussi très morcelée et dispersée, est accompagnée d'une variabilité comparable des situations et des contextes. Ingold préfère parler d'ontogénie et d'*human becomings* plutôt que d'ontologie et d'*human beings* pour parvenir à saisir les modalités d'un ajustement toujours nécessaire. Toutes les actions humaines relèvent d'une activité toujours renouvelée et d'un corps toujours actualisé, entre la préservation de l'ordre et la tentation du désordre qui conduit à un changement perpétuel.

Certaines approches se sont focalisées sur le « corps animé », en étroite interdépendance avec la situation. Dewey, Mead, James ont œuvré à la compréhension de l'être humain dans sa relation à un milieu. Le corps ou plutôt l'*embodiment* (Csordas 1990 ; Van Wolputte 2004, Mascia-Lees, 2011) devient l'opérateur de l'enchevêtrement des activités externes et internes de l'action humaine. Dewey (1938) montre que l'individu se situe au-delà de sa peau et que le corps mène constamment l'enquête pour collaborer avec ce qui l'entoure. Maurice Merleau-Ponty aura lui aussi une influence non négligeable sur les travaux des anthropologues : par exemple : Jackson (1983), Csordas (1990) et Lock (1993). Il pensait aussi la relation moi-autrui-le monde et insistait sur l'inséparabilité du sujet et du monde qui est alors projet : « le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même » (Merleau-Ponty 1945, 491). Ainsi l'être humain peut-il déclarer : « je suis corps » et se penser en devenir.

Cette idée que l'être humain est vivant et en devenir nous rappelle Marcel Jousse qui s'opposait à l'anthropologie statique pour promouvoir une anthropologie dynamique : « À un géométrique alignement de squelettes se substitue la richesse d'êtres vivants » (Jousse 1978, 761, note 2). Il a développé une théorie fondée sur une mécanique humaine qui « est, elle aussi, une mécanique ondulatoire. Elle se joue par ondes, par vagues, par phases rythmiques d'interaction » (*Ibid.*, 149) que l'on retrouve chez Gabriel Tarde et « la propagation ondulatoire en quelque sorte de l'imitation, assimilatrice et civilisatrice de proche en proche » (Tarde 1901, 59). Nous

retrouvons aussi cet intérêt pour la rythmicité des corps chez André Leroi-Gourhan pour qui le rythme est la façon que l'homme a de problématiser son rapport au milieu, donc de s'inventer par les formes et le mouvement : « outil, langage et création rythmique sont bien par conséquent trois aspects contigus du même processus » (Leroi-Gourhan 1964, 210). Ces accordages des corps au fondement du social induisent nécessairement un intérêt pour les sens. Howes inaugure les *sensory studies* autour de la notion de « *sensual culture* ». Il rappelait utilement l'intérêt, déjà ancien, porté par les anthropologues à l'acuité auditive, le vocabulaire des sons ou à la musique comme thérapeutique. Selon lui, chaque domaine de l'expérience sensorielle est comme « an arena for structuring social roles and interactions » (Howes 2003, xi). Ce retour au corps et à la sensorialité caractérise un *sensual turn*, réaction au tournant textuel, qui permet d'aborder les relations sensorielles comme des relations sociales (Pink 2011). Comment des sociétés développent, à partir d'un sensorium commun aux êtres humains, des particularités sensorielles ?

Les individus font l'expérience des êtres et des choses grâce à leur peau, les organes des sens, les muscles, les articulations, les nerfs et les tendons, voire les viscères. Ainsi le corps devient « ce lieu où le flux incessant des choses s'arrête en significations précises ou en ambiances, se métamorphose en images, en sons, en odeurs, en textures, en couleurs, en paysages, etc. Le corps est d'emblée une intelligence du monde, une théorie vivante appliquée à son environnement » (Le Breton 2006, 19). La sensation de soi est intrinsèque à la sensation des choses. La connaissance sensible ne permet pas de reconnaître des prototypes des odeurs, des couleurs, des sons et des touchers que d'autres appelleraient les concepts et les catégories de l'entendement, les formes pures de l'intuition, ou encore les idées transcendantales de la raison. La relation accorde une part importante au contexte, à l'enquête et à des cheminements perceptifs (Candau et Wathelet 2011). Nous pourrions ici reprendre l'expression de Tim Ingold (2000) « c'est l'inscription collective de l'homme dans un milieu », une véritable démarche écologique qui est à l'origine de la perception, de l'action et des formes de coopération sociale. Cette mise en mouvement nécessite de désubstantialiser les catégories pour penser le corps en acte et faire tenir ensemble l'activité physiologique, l'expérience de l'individu et le lien avec le contexte. Par exemple, les émotions n'existent plus (Dumouchel 1995) en elles-mêmes ou pour un moi spécifique : elles s'inscrivent dans des actions de coopération, convergentes ou divergentes parce que c'est là qu'elles prennent tout leur sens. La culture peut devenir comme un processus cognitif « qui se déroule à la fois dans et en dehors du psychisme des individus » (Hutchins 1995, 354), la cognition étant située et distribuée (Lave, Suchman, Scribner, Cole, ou encore, Theureau). Ainsi, se développent les recherches sur la diversité des modes d'écologisation des personnes autrement capacités et des corps appareillés.

Edgar Morin (Morin et Piatelli-Palmarini 1974) a défendu une anthropologie qui prolonge la volonté de Marcel Mauss de penser ensemble les dimensions biologique, psychologique et sociale des individus en lien avec le contexte et, en ce sens, il rompt avec les épistémologies dualistes et le réductionnisme habituel, fondé sur une approche transcendantale de la connaissance. Marie-Luce Gélard (2013) reconnaissait dans l'ouvrage de Berthoz et Petit (*Phénoménologie et physiologie de l'action*, 2006) « l'un des textes qui se rapproche le plus du projet maussien tel qu'on pourrait le réaliser aujourd'hui ».

Nous ne pouvons pas conclure sans évoquer le corps du chercheur (Andrieu 2011). Il est bien observateur mais il est lui-même observé. Il n'est donc pas question pour le chercheur d'adopter un point de vue « extérieur » car sa simple présence physique – que l'on peut qualifier aussi de sociale et politique – l'oblige à prendre part à de continuelles redéfinitions des situations. La pratique de l'enquête

nécessite de prendre conscience de son corps, des modifications de ses gestes et de ses postures car l'immersion n'est pas que sensible et cognitive ; elle est aussi corporelle et contribue à façonner un corps, celui du chercheur mais vraisemblablement aussi certains des corps de ses interlocuteurs. Ce corps par lequel une recherche s'effectue, et qui est plus qu'un instrument, pose la question de l'incarnation du savoir et de son acquisition.

Références

Andrieu, B. (dir.), 2011, *Le corps du chercheur. Une méthodologie immersive*, Presses universitaires de Nancy.

Bateson, G., 1977, « Les usages sociaux du corps à Bali », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14 (avril) : 3-33.

Berthoz, A. et Petit, J.-L., 2006, *Phénoménologie et physiologie de l'action*. Paris, Odile Jacob.

Boas, F., 1910, *Changes in Bodily Forms of Descendants of Immigrants*, The immigration commission, Washington, Government Printing office.

Butler, J., 2007, *Trouble dans le genre : Le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris, La Découverte.

Candau J. et O. Whatelet, 2011, « Les catégories d'odeurs en sont-elles vraiment ? », *Langages* 181 : 37-52. <https://doi.org/10.3917/lang.181.0037>.

Csordas, T. J., 1990, « Embodiment as a Paradigm for Anthropology », *Ethos*, 18 : 5-47. <http://www.jstor.org/stable/640395>.

Davis, A., 1997, « Body as Password », *Wired*, 7, January. <http://www.wired.com/1997/07/biometrics-2/>

Dewey, J., 1938, *Logic : The Theory of Inquiry*. New York, NY, USA: Henry Holt. Édité en français, *Logique, la théorie de l'enquête*, trad. G. Deledalle. Paris, Presses universitaires de France, 1967.

Douglas, M., 1982, *Natural Symbols Explorations in Cosmology*. New York, Pantheon Books.

Dumouchel, P., 1995, *Émotions. Essai sur le corps et le social*. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

Elias N., 1939, *La Civilisation des mœurs*. Paris, Calmann-Levy, 1973, 1939

Farquhar, J., et Lock, M. (dir.), 2007, *Beyond the Body Proper: Reading the Anthropology of Material Life*. Durham, Duke University Press.

Foucault, M., 1966, « Le corps utopique », conférence radiophonique du 21 décembre, France-Culture. <https://www.youtube.com/watch?v=NSNkxvGIUNY>
<https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2017/05/8-Foucault-corps-utopique.pdf>

Gélard, M.-L., 2013, « "Les techniques du corps" de Marcel Mauss. Renouveau ou retour sur une question annexe ». In Erwan Dianteill, *Marcel Mauss. L'anthropologie de l'un et du multiple*, p. 81-100. Paris, Presses universitaires de France,

Godelier, M., 1992, « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des océanistes*, 94 (1) : 3-24. <https://doi.org/10.3406/jso.1992.2603>.

Goffman, E., 1956, *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.

Houseman, M., 2006, « Relationality ». In J. Kreinath, J. Snoek et M. Stausberg (dir.), *Theorizing Rituals. Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*, p. 413-428. Leiden, Brill academic Publisher.

Howes, D., 2003, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hutchins, E., 1995, *Cognition in the Wild*. Cambridge, MIT Press.

Ingold, T., 2000, *The Perception of the Environment. Essays on Livelyhood, Dwelling and Skill*, London & New York, Routledge.

Jackson, M., 1983, « Knowledge of the Body », *Man*, 18 : 327-345. <https://doi.org/10.2307/2801438>.

Jousse, M., 1978, *L'anthropologie du geste*. Paris, Gallimard.

Judovitz, D., 2001 *The Culture of the Body: Genealogies of Modernity*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Le Breton, D., 2006, « La conjugaison des sens : Essai », *Anthropologie et Sociétés*, 30 (3) : 19-28. <https://doi.org/10.7202/014923ar>.

Leroi-Gourhan, A. 1964, *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*. Paris, Albin Michel.

Lévi-Strauss, C., 1962, *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

_____, 1973, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *Sociologie et anthropologie*, p. IX-LII. Paris, Presses universitaires de France.

Lock, M., 1993, Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge », *Annual Review of Anthropology*, 22 : 133-55. <http://www.jstor.org/stable/2155843>.

Mascia-Lees, F., 2016, « The Body and Embodiment in the History of Feminist Anthropology: An Idiosyncratic Excursion through Binaries ». In E. Lewin et L. Silverstein (dir.), *Mapping Feminist Anthropology in the Twenty-First Century*, p. 146-167. Ithaca, NY, Rutgers University Press.

Mascia-Lees, F. (dir.), 2011, *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Malden, MA, Wiley-Blackwell.

Mauss, M., 1921, « L'expression obligatoire des sentiments », *Journal de psychologie*, n° 18. Repris dans *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 81-88. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.exp>.

_____, 1950 [1936], « Les techniques du corps », *Journal de psychologie*, 32 (3-4) : 15 mars-15 avril, republié en 1950 dans *Sociologie et anthropologie*, p. 363-386. Paris, Presses universitaires de France.

Marcuse, H., 1968, *Eros et Civilisation. Contribution à Freud*, trad. J.-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Éditions de Minuit.

Merleau-Ponty M., 1945, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.

Morin, E. et M. Piatelli-Palmarini, 1974, *L'unité de l'homme*, 3 vol. Paris, Seuil.

Piéron, H., 1909, « L'anthropologie psychologique : son objet et sa méthode », *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris*, 19 : 113-127.

- Pink, S., 2009, *Doing Sensory Ethnography*. Londres, Sage.
- Rivers, W.H.R., 1901, *Report of the Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Straits (1898-1899)*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sapir, E., 1921, *Le langage. Introduction à l'étude de la parole*, Paris, Payot.
http://classiques.ugac.ca/classiques/Sapir_edward/langage/langage_intro.html.
- Sheets-Johnstone, M., 2009, *The Corporeal Turn : An Interdisciplinary Reader*. Charlottesville, Imprint Academic.
- Scheper-Hughes, Nancy et Margaret Lock, 1987, The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in *Medical Anthropology*. *Medical Anthropology Quarterly*, 1 (1) : 6-41.
<http://www.jstor.org/stable/648769>.
- Shilling, C., 1993, *The Body and Social Theory*. Londres, Sage.
- Tarde, G., 1901, *L'opinion et la foule*. Paris, Presses universitaires de France.
- Turner, B.S., 1996, *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford, Basil Blackwell.
- Van Wolputte, S., 2004, Hang on to Your Self: Of Bodies, Embodiment, and Selves. *Annual Review of Anthropology*, 33 (1) : 251-269. <http://www.jstor.org/stable/25064853>.