



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file Votre référence

Our file Notre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

LE SOUCI DU LOOK OU L'ITINERAIRE D'UN CORPS SURNUMERAIRE

Stéphan Larose

**Thèse déposée à l'Ecole des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de la maîtrise ès arts en sociologie**

**Université d'Ottawa
1993**



Stéphan Larose, Ottawa, Canada, 1993



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-82559-6

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

REMERCIEMENTS

Tout aussi solitaire que soit la rédaction d'une thèse, le travail qu'elle exige ne saurait être fait sans l'heureux concours de quelques personnes qui en jalonnent les multiples facettes de leur bienveillance et de leur générosité d'être.

De gros mercis à Roberto Miguelez, de par l'obligeance de sa direction, mais aussi de m'avoir donné la piqure de cette problématique nouvelle et stimulante et fait profiter de sa riche et vaste érudition. Merci à Diane, dont le refus du disciplinaire et l'éloge de l'indiscipline ont su m'insufler le goût d'une sociologie buissonnière, et dont la précieuse amitié a su égayer les longs moments d'une quête qui reste toujours inachevée. Merci à Denis, pour son aimable renfort technique mais surtout et avant tout, pour cette vieille amitié complice qui sait donner tout son piment à la vie. Un gros merci affectueux à maman pour l'impression finale du document.

Et finalement, merci à tous ceux et toutes celles qui, par leur ignominie et leur médiocrité d'être et d'agir, ne se lassent, bien malgré elles et eux, de creuser les brèches essentielles qui ne cessent de faire espérer un monde meilleur, de laisser miroiter d'autres possibles et de stimuler des quêtes de sens autres. A bon entendeur salut !

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
MON CORPS A MOI TOUT SEUL ... ET A PERSONNE D'AUTRE.	1
LE SUJET SACHANT S'ASSUJETTIR	5
CHAPITRE 1 - SYMBOLIQUE ET SOCIALITE DU CORPS	11
1.1 - L'ILLUSION PSYCHO-BIOLOGISANTE DU CORPS	11
1.2 - LA SEMANTISATION DU CORPS	14
1.3 - L'ETONNANTE MALLEABILITE SENSORIELLE	19
1.4 - LA RECONDUCTION DU SENS	26
CHAPITRE 2 - L'INVENTION DU CORPS	31
2.1 - LA SOCIETE TRADITIONNELLE	31
2.1.1 - DU COTE DE L'IMAGINAIRE	31
2.1.2 - LA SOUCHE IDENTITAIRE DE L'ETRE	36
2.1.3 - CORPS MICROCOSME ET CROYANCES POPULAIRES	39
2.2 - UNE CULTURE QU'ON DIT SAVANTE	45
2.2.1 - LE FACTEUR D'INDIVIDUATION	45
2.2.2- HOMME ANATOMIQUE ET CULTURE SAVANTE	54

CHAPITRE 3 - L'INVESTISSEMENT POLITIQUE DU CORPS	63
3.1 - LE POUVOIR DISCIPLINAIRE	63
3.1.1 - DE LA MAIN QUI REDRESSE A SON RETRAIT	63
3.1.2 - LE BIO-POUVOIR	68
3.1.3 - LE CORPS MACHINE	74
3.2 - LA SOCIETE DISCIPLINEE	77
3.2.1 - RAISON D'ETAT ET BIO-POLITIQUE	77
3.2.2 - LE PANOPTISME SOCIAL	81
3.2.3 - AUSTERITE ESTHETIQUE ET BIO-POUVOIR	84
3.2.4 - LES REMOUS SEMIOTIQUES DU REGARD	93
CHAPITRE 4 - LE CORPS REINVESTI	99
4.1 - OUBLIER FOUCAULT	99
4.1.1 - LA NORME ANNEXEE	99
4.1.2 - UNE PSEUDO-LIBERATION	103
4.1.3 - L'EMPRISE DETACHEE DU SIGNE	108
4.2 - LA RECOMPOSITION IDENTITAIRE PAR LE CORPS	112
4.2.1 - CRISE DE SENS ET SPIRALE INVOLUTIVE	112
4.2.2 - LE PLUS BEAU VECTEUR DE SIGNES	118
4.2.3 - AU DELA DU BEAU ET DU LAID : LE LOOK	126
4.2.4 - L'EPHEMERE DU REFUGE	133
CONCLUSION	137
OUVRAGES CITES	145

INTRODUCTION

MON CORPS A MOI TOUT SEUL ... ET A PERSONNE D'AUTRE.

Depuis les turbulentes années soixante, et avec une extension grandissante, s'est glissé jusqu'à nous une toute nouvelle mythologie du corps drainant dans son sillage une multitude d'images, de discours et de pratiques, jusqu'alors inédits, à son endroit. Objet de cultes hygiénique, diététique, médical et thérapeutique¹, lieu privilégié de la passion de l'effort, du risque, du bien-être et surtout du bien-être², tout se passe comme si le corps était devenu l'un des dénominateurs les plus puissants de la culture contemporaine.

Ce n'est pas sans ressentir enchantement et satisfaction que la plupart d'entre nous, et plus précisément ceux et celles ayant trouvé un quelconque intérêt économique, professionnel et discursif (et l'auteur de ce texte n'y échappe pas !) dans l'essor du culte corporel, constatons le retour de ce corps (qui aurait été selon les récits actuels) trop longtemps honni, méprisé, refoulé, oublié et sublimé, s'empressant dès lors de faire valoir son droit au chapitre. L'air du

¹ Nous reprenons ici les catégories de Michel Dostie, *Les corps investis*, Montréal, Editions St-Martin, 1988, p. 17. Il va sans dire qu'elles ne sont pas exhaustives et ne sont pas sans se chevaucher.

² Nous reprenons ici les catégories de David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990, p.9. Les remarques précédentes s'appliquent ici aussi.

temps serait enfin favorable à la reconquête de ce qui nous est le plus intime, à des libérations amenant des "mieux-être" dans notre peau.

L'histoire, sur laquelle se fondent ces "récits", nous enseigne qu'à la grande noirceur des derniers siècles entachée d'un puritanisme épouvantable, le corps aurait constitué un foyer de résistance exemplaire. Longtemps point d'appui autour duquel s'articulaient des revendications ontologiquement porteuses de charges subversives et critiques des idéologies spiritualistes d'un monde conservateur, toute entreprise d'affirmation du corps n'est-elle pas alors fondamentalement progressiste ? Et comment pourrions-nous, en toute âme et conscience (ou justement en raison de cela), nous opposer à cette grande vague émancipatrice ?

Plusieurs perçoivent cependant cette vague de corporéisme avec réserve : et si cette libéralisation du corps n'abritait que de nouvelles formes de contrôle, rajeunies et adaptées aux mutations socio-culturelles contemporaines ? S'il ne s'agissait que d'une autre stratégie de pouvoir ? Il revient à Michel Foucault d'avoir identifié le corps en tant que composante intégrale du déploiement et de la localisation du pouvoir moderne³, point d'appui de l'alliance insidieuse entre pouvoir et savoir. Lui revient aussi la démystification de l'hypothèse répressive et l'assimilation de la sexualité à un dispositif de pouvoir des plus efficaces dans ses tactiques⁴. S'exerçant positivement par le biais de technologies politiques visant la gestion de la vie plutôt que l'administration de la mort, se manifestant sous l'égide de la norme intériorisée, le pouvoir

³ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975.

⁴ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

prend alors les traits d'un bio-pouvoir. Peut-on appréhender l'embellissement des corps en tant que revirement tactique, vecteur d'un pouvoir/savoir, dispositif d'un bio-pouvoir visant au contrôle fonctionnel des individus et des populations⁵ ?

Pourtant le pouvoir normatif lui-même se plie au rythme accéléré de la consommation moderne. Les normes perdent de leurs rigidités, gagnent en souplesse et invitent à l'individualisation et à la déstandardisation. Fin du quadrillage disciplinaire ?

Barde enthousiaste du courant postmoderne, Gilles Lipovetsky⁶, n'en relie pas moins l'engouement actuel pour le corps à une nouvelle technologie de contrôle social fonctionnant davantage à l'hédonisme, à la souplesse et à la permissivité qu'à l'autoritarisme disciplinaire, à savoir le narcissisme. Forme radicalisée de l'individualisme, le narcissisme permet aux individus de vivre en l'absence de repères transcendants, d'idéaux politiques ou de finalités sociales qui, hier encore, donnaient sens aux existences. L'obsession de jeunesse, la recherche assidue du bien-être corporel obéissent à un narcissisme digitalisé produisant des sujets absorbés et isolés dans leur autoséduction, socialement discrets, moralement laxistes, branchés sur le présent, bref pacifiés.

⁵ L'idée est suggérée par Michel Dostie, op. cit., p. 130, mais ne se limite évidemment pas qu'à l'embellissement des corps.

⁶ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, 1983. Voir tout particulièrement le chapitre 3, "Narcisse ou la stratégie du vide".

Bien avant Lipovetsky, mais dans un autre registre interprétatif, Jean Baudrillard⁷ voyait dans le corps le signifiant par excellence du statut social, le plus beau des objets psychiquement possédés, manipulés et consommés à des fins de mises en scène. Le corps est investi, tout comme un fétiche, pour signifier autre chose que lui-même et doit alors se parer de signes offerts sur le marché de la consommation. Le rapport au corps résultant de sa découverte est couramment médiatisé par des objets que l'on achète pour conformer son corps à l'image modèle suggérée par les publicités.

Que le corps soit vécu en tant que finalité en soi plutôt qu'en simple faire valoir importe peu à ce stade-ci de la recherche. Les enjeux véritables des pratiques corporelles en usage aujourd'hui sont issus d'une situation beaucoup plus fondamentale. Ce qui importe c'est cette permanence, cette insistance du regard porté sur un corps qui se fait autre que soi, un corps coupé de ses amarres symboliques. Objet d'une attention particulière, terre en friche porteuse d'espoir, le corps ne cesse d'être appréhendé sur le mode de l'avoir et de la possession plutôt qu'en tant que souche identitaire de l'être. Cette dissociation est profondément ancrée dans l'engouement actuel pour les choses du corps. Mode de signification d'un modèle ou mode d'expression de soi, rien ne semble remettre en cause les fondements même du dualisme corps/esprit constitutif de la culture somatique occidentale⁸.

⁷ Nous renvoyons ici aux ouvrages fondamentaux de Jean Baudrillard.

⁸ La question du dualisme corps/esprit est pour nous fondamentale à la bonne compréhension des représentations du corps dont a accouché la modernité. Nous reprendrons ici les principales thèses de l'oeuvre, encore jeune, de David Le Breton, desquelles thèses les bases épistémologiques de cet essai sont essentiellement redevables.

LE SUJET SACHANT S'ASSUJETTIR

Les interprétations actuelles de l'être humain, tel que pensé par la philosophie classique, ne cessent de supposer un sujet doté d'une conscience immanente dont le pouvoir viendrait s'emparer. Etre entier devant se méfier des autres, l'individu aurait à négocier perpétuellement le mince équilibre entre une liberté de nature et de contraignantes conventions sociales étrangères à sa constitution de sujet. Selon cette optique, et en substituant ici le corps à l'esprit, le souci des apparences du corps, comme toute autre question relative à la soi disante libération corporelle, pourrait alors s'analyser selon une dimension historique linéaire et progressive, selon la continuité téléologique des luttes entre le donné d'un corps privatisé et un pouvoir répressif étranger à celui-ci.

Or nous savons grâce aux analyses foucaaldiennes des rapports complexes entre pouvoir, savoir, vérité et désir qu'il n'en n'est rien, ou si peu. Nous reviendrons plus tard à cette question de la productivité du pouvoir. Retenons pour le moment que dans cette même perspective, le sens caché des objets humains, les sommets inaccessibles de la vérité, les intérieurs obscurs de la conscience sont de purs artifices. Les universaux de notre pensée humaniste sont le produit de l'apparition discontinue de représentations sociales-historiques. Construits pièce par pièce, ces universaux sont sans essence et l'histoire n'a rien à voir avec l'épanouissement continu de la vérité ou l'incarnation tangible de la liberté. Nous devons donc

nous méfier de la primauté des origines, des vérités immuables, des hymnes au progrès et des finalités historiques, à l'endroit du corps comme de l'esprit.

La marche de l'histoire ne dépend pas de la volonté d'un sujet, individuel ou collectif, préexistant à toute forme de relation, fut-elle conflictuelle ou harmonieuse. Au contraire, ces relations, ou plus substantiellement les significations ou l'imaginaire véhiculés par celles-ci, sont constitutives du sujet humain et nourrissent sa quête vitale de sens.

Qu'en est-il du corps dans ces conditions ? Tout nouveau creuset de sens de l'individualisme contemporain, celui-ci ne fait que prendre le relai de l'âme en tant que source obligée du salut du sujet et vérité essentielle à découvrir et à révéler à la face du monde. Plutôt donc que de s'interroger sur un prétendu contrôle répressif des apparences et les modalités historiques des pratiques s'adressant à un objet préexistant à l'analyse, nous devrions plutôt déconstruire l'évidence de l'objet, en remettre en question l'ontologie et nous questionner sur les vertus et légitimités contemporaines attribuées aux pratiques rédemptrices à son égard. Pourquoi nous obstinons-nous tant à "dorloter" notre "enveloppe charnelle" ? Qu'est ce qui problématise à ce point la présentation cosmétique, vestimentaire, culturiste, hygiénique, etc, de celle-ci ? Pourquoi accordons nous tant de valeur à l'image corporelle de soi et d'autrui ? Voilà ce qui devrait d'abord nous intéresser.

Afin de se débarrasser de la "tyrannie" du référent, à savoir ici l'impératif intemporel et l'invariant transculturel d'un hédonisme privé, il nous faut établir une genèse, une histoire du

présent du corps. Elle seule nous permettra d'éprouver et de saisir le sens de nos étranges pratiques corporelles, de déchiffrer le message ou le cri d'alarme dont elles sont porteuses.

Il ne s'agit pas de faire ici une histoire des pratiques esthétiques. Un tel itinéraire n'aurait d'ailleurs de sens qu'à être appréhendé comme lieu d'opérationnalisation ou de matérialisation de certaines conceptions du corps, et la sélection de pratiques autres (médicales, alimentaires, sportives...) aurait sans doute conduit à des conclusions convergentes. Chaque modèle suggère certaines pratiques spécifiques et s'entoure d'un dispositif approprié, à partir duquel modèle il ne semble pas possible d'y décrypter un souci inégal d'élégance⁹ dans le temps et dans l'espace, tout au plus des critères (et des motivations) autres. Nous nous devons de procéder autrement.

Afin de mieux appréhender la mise en place de la nouvelle éthique corporelle, il nous faudra certes prospecter le registre changeant des représentations portant sur l'être même du corps, mais aussi s'interroger davantage sur (la légitimité de) l'existence même de ces représentations et en jauger l'importance relative dans notre imaginaire. Il nous importera davantage de circonscrire les choses du corps dans le réseau foisonnant des liaisons sociales et des correspondances symboliques plutôt que de s'en remettre à une simple mise à jour des représentations successives de celui-ci. Peut-être serons-nous alors plus en mesure de lever une partie du voile sur "l'émancipation" des corps.

⁹ Georges Vigarello, *Le corps redressé*, Paris, Editions J.P. Delarge, 1978.

Il nous faudra d'abord s'entendre sur ce que nous entendons par corps. Celui-ci semble toujours aller de soi mais rien finalement n'est plus insaisissable. Généralement soumis à sa représentation psycho-biologisante, le corps est pourtant le fruit d'un long travail de pétrissement social et le lieu d'un investissement politique continu. Non réalité en soi mais construction d'ordre symbolique, le corps est l'axe de notre rapport au monde, notre premier vecteur de sens. Faisant preuve d'une malléabilité sensorielle insoupçonnée, son intégrité repose sur la reconduction réussie du sens par la réversibilité de ses mises en jeu (chap. 1).

La formulation même du mot corps, comme segment autonomisé du sujet dont il porte le visage, suppose une distinction étrangère à nombre de communautés humaines. Dans une société communautaire, règne une conception de la personne où l'être humain n'est pas isolable du groupe, de la nature et du cosmos qui le baigne. Et l'homme n'y est pas davantage ontologiquement détaché de son corps. La séparation n'existe pas. Le corps moderne est d'un autre ordre. Le corps, comme objet singulier, autonome, statutairement différent de l'homme, est une conséquence de la montée de l'individualisme au sein des couches bourgeoises. Il sert de facteur "d'individuation" (selon l'expression de Durkheim) à l'être humain dorénavant appréhendé sous un mode dualiste corps/esprit. Invention de l'épistémè occidentale (Le Breton), le corps est également issu du divorce entre la culture savante et le pluriel des savoirs populaires soutenus par une structure sociale communautaire. Désymbolisé, appréhendé sous un mode mécaniste, il s'offre à la merci de la science et de la raison utilitaire émergente (chap. 2).

Les premières pédagogies de la posture s'élaborent autour du modèle d'un corps glaise que la main éducatrice, assistée de panoplies de redressement, vient pétrir. Les Lumières allant leur chemin, la main redresseuse se retire mais cède sa place aux disciplines naissantes (Michel Foucault), lesquelles appréhendent le corps comme un savant montage mécanique. Dessiné selon une vision bio-physique et instrumentale empruntant ses références et sa légitimité au discours scientifique concomitant, le corps se fait production discursive et rouage politique. Un imaginaire rationnaliste et scientifique se fait jour, induisant l'exigence d'ordre, la transparence du social et de grandes campagnes hygiéniques. Le regard se normalise, les corps aussi (chap. 3).

Revirement spectaculaire. Le corps méprisé et destitué de la techno-science cède sa place au corps choyé de la société de consommation (Jean Baudrillard). Le mimétisme uniforme et directif de l'ordre disciplinaire cède le pas à un mimétisme ouvert de type optionnel et flexible. Toute dernière certitude de l'être alors que se liquéfient les derniers grands repères de sens, réinvesti et non libéré, enseveli sous les signes, le corps se fait indice de fuite, signal de reconnaissance et traduit toujours plus l'absence des autres (chap. 4).

Soulignons en terminant, qu'il est de notre avis qu'une grande partie de l'intérêt du travail de pensée ne tient pas au produit final, souvent minuscule et froid, mais bien à la démarche, à la recherche qui le précède. En ce sens, l'étude des tribulations du corps se veut un prétexte non banal afin de s'initier à la lecture de l'oeuvre de quelques grands penseurs de notre temps ayant fait tâche d'huile : les Michel Foucault et Jean Baudrillard tout

particulièrement, mais aussi quelques autres auteurs dits "périphériques" et néanmoins forts conscients des enjeux du social-historique contemporain.

Nous n'entendrons pas en livrer une lecture exhaustive ni même des plus "officielle". Parlant de Nietzsche, Foucault disait que la seule marque de reconnaissance qu'on pouvait témoigner à une pensée comme la sienne, c'était précisément de l'utiliser, de la déformer, de la faire grincer, crier. C'est justement dans cet esprit que nous aborderons, les oeuvres riches, ambivalentes, et fuyant toute interprétation rigide, de certains auteurs.

Toute sociologie de l'intimité se veut hasardeuse. Tentative de re-posséder le corps ou point final à son objectivation, le discours sociologique s'inscrit d'emblée à l'intérieur de la grande vague corporéiste de notre temps. Nous devons donc prendre conscience des rapports entretenus entre notre intérêt discursif et l'"objet" social, jamais arrêté et toujours en constitution, de cet intérêt. L'"investissement" du corps par la réflexion sociologique n'est alors pas sans signifier la fin impalpable de quelque vague impression entretenue à son égard. D'une certaine naïveté peut-être.

Dans cet état d'esprit, l'itinéraire suivie par le corps se veut, croyons-nous, une clef, un guide, un outil original de saisi et de compréhension des aléas du social et de notre modernité. De ce qui la précède ou encore de ce qui, peut-être, lui succède....

CHAPITRE 1 - SYMBOLIQUE ET SOCIALITE DU CORPS

1.1 - L'ILLUSION PSYCHO-BIOLOGISANTE DU CORPS

Nous avons déjà brièvement esquissé une idée de la non fécondité d'une approche positiviste supposant un objet humain établi et des catégories d'analyse fixes. Il peut néanmoins, sembler surprenant de prétendre initier une approche sociologique du corps. Celui-ci étant peut-être l'un des derniers bastions de ces vérités premières, de ces idées reçues et allant de soi. L'idée d'une étude de la culture somatique discourant sur la place occupée par son objet dans le champs des pratiques sociales peut sembler banale. L'idée d'aborder le corps en tant qu'axe d'une approche ethno-sociologique du quotidien, un peu moins.

L'actuelle mise en discours du corps, tant dans les sciences sociales que naturelles, et autant à l'intérieur de productions "savantes" que d'ouvrages et de revues vulgarisées, met d'ailleurs de l'avant une lecture a-historique, biologisante et psychologisante de celui-ci. En sont issues les prétentions salvatrices des thérapies qui se fondent sur son écoute, en le plaçant sous le joug de la logique du spontané ou du naturel. C'est le cas notamment de certaines approches biologiques, psychologiques, sociobiologiques, médicales, sportives, diététiques...et autres.

Le corps ne saurait pourtant être réductible à ses seules représentations psychologiques qui le coupent de ses références socio-culturelles et en privatisent le fonctionnement. Dans la même veine individualiste que l'interprétation de la philosophie classique, l'approche

psychologique isole l'être humain des multiples relations, obligées et constitutives, qu'il entretient avec autrui. Elle en fait un être résolument entier et volontaire, destiné à sublimer les déficiences de son imaginaire. L'individu est sacré gardien de son corps, objet singulier qu'il lui faut gérer et rentabiliser sans faute.

Le corps n'est pas davantage réductible au simple organisme humain tel que décrit par les sciences de la vie (qui sont d'ailleurs tributaires du paradigme individualiste, nous y reviendrons). En tant que structure organique et vivante, il ne saurait être appréhendé correctement à partir de ses seules prémisses platement biologiques. L'on ne peut le diminuer à une simple donnée "naturelle" entièrement pré-déterminée, ayant à se démerder contre les aléas de l'environnement, comme l'eugénisme (de même que le racisme dont il est une extension inavouée), ou toute autre idéologie faisant de l'homme un pur produit de son corps, aime à le concevoir.

Les représentations dominantes qui réduisent le corps, celui de l'individu comme celui de l'espèce, à une entité mue par une dynamique exclusivement interne, lui nient à chaque fois toute histoire¹, toute constitution symbolique. Elles s'empêchent de voir que leur objet de

¹ Michel Dostie, (op. cit. p.25-48) rappelle cette historicité du corps biologique. " Il n'y a pas, même au niveau strictement biologique, de déterminismes automatiques du phénotype (caractères corporels réalisés, apparents) par le génotype (caractères héréditaires). S'insinueront d'autres facteurs, à teneur historique et culturelle susceptibles d'interférer sur le déroulement du programme héréditaire (p. 28-29). "

recherche se veut aussi un lieu privilégié où se nouent les rapports anthropologiques fondamentaux: nature/culture, individu/société, individu/pouvoir².

Perçue sous son biais privé et/ou bio-génétique, la "réalité" du corps est pourtant d'une toute autre nature. Le corps semble aller de soi mais rien n'est finalement plus insaisissable, aussi intangible et davantage immatériel. Il n'est jamais une évidence matérielle spontanée et indiscutable, mais le fruit d'une construction sociale et culturelle. Les représentations et les savoirs qui le composent et cherchent à lui donner un sens, relèvent d'une aire socio-historique, d'une vision singulière du monde, et à l'intérieur de cette dernière, d'une définition de la personne même à qui elles donnent visage. D'où le pluriel de ces représentations et leur caractère hétérogène, insolite, contradictoire, d'une société à une autre. La conception anatomo-physiologique occidentale du corps n'est alors qu'une parmi tant d'autres. Et peut-être pas la meilleure.

² Berthelot, Jean-Michel, "Corps et société" dans *cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 121.

1.2 - LA SEMANTISATION DU CORPS

" All you need is love. Le reste c'est du marketing ".

John Lennon

Le corps, de par les conceptions qui nous le proposent, ne fait pas l'unanimité. Il en existe même autant de conceptions que de groupes culturellement homogènes. Les limites du donné du corps nous sont dessinées par la symbolique sociale³. Les assises du savoir humain, le vrai des choses, les contours de la réalité, et plus particulièrement celles du corps, nous sont fournis par la médiation des catégories de la pensée s'efforçant d'appréhender le monde, de l'investir de sens et de l'approprier à l'action humaine. Ces catégories émanent de la symbolique grâce à laquelle les sociétés règlent leurs liens avec la nature et le cosmos et codifient les rapports noués entre les différents acteurs.

Mère de tous les échanges, de toutes les communications, la symbolique sociale, en tant que système auto-instituant, représente le flux vital de toute communauté humaine. Les formes de la vie collective ne sont en effet possibles que par cette médiation qui, tout à la fois, compose, organise, dirige et donne un sens à l'oeuvre d'humanité.

³ David Le Breton, "Corps et symbolique sociale", dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIII, 1982, p. 223-232., et *Corps et société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991. Voir tout particulièrement le premier chapitre : " La dimension sociale et culturelle du corps ".

Les significations relevant d'une symbolique sociale particulière, si elles sont de mises aux tréfonds philosophiques d'une aire socio-culturelle donnée, deviennent hors-jeu dès qu'elles en débordent les limites. Les symbolismes sont socio-historiquement marqués et ne sont pas aisément communicables à l'au-delà social. Ainsi dit, les généralisations d'une théorie particulière du corps risquent au mieux de s'engager dans une impasse, au pire, d'effacer la vision du corps propre à la communauté dont la sémantique sociale subit l'intrusion d'un symbolisme étranger au mode de vie qu'elle soutient.

Comprise en ce sens, la société se déploie selon un réseau très diversifié de symbolismes (Claude Lévi-Strauss) enracinés dans les groupes et les couches qui la composent: la langue, le corps, l'espace, le temps, etc. Toute société constitue ainsi un système de sens, parfois sensiblement différencié s'il s'agit d'une collectivité moins statifiée ou segmentée. Les acteurs y échangent et reconduisent en permanence des significations sur la base de ces symbolismes qui sont autant de conventions communes, socialement sanctionnées.

Or, de même que l'homme habite un univers se voulant un système de significations, une sémiotique générale, de même sa propre chair n'échappe t-elle pas davantage à ce caractère anthropologique. Elle exprime elle aussi une sémiotique dont les formes sont des plus étonnamment diversifiées selon les collectifs concernés.

L'enracinement de l'homme à la vie est d'abord corporel. Le corps se veut l'axe, le support incontournable de notre rapport au monde. Toute pratique sociale implique une mise

en jeu de celui-ci. La totalité des actions constituant la trame routinière d'une journée, des plus futiles aux moins saisissables, implique son nécessaire concours. Vivre, même de la façon la plus ascétique, c'est avant tout : émettre une gamme apprise et maîtrisée de mots et de sons ; appréhender et modeler un certain volume spatial ; transformer l'environnement à l'aide d'un répertoire de gestes acquis ; attribuer diverses significations aux stimuli environnants grâce aux activités sensorielles culturellement transmises et partagées ; mettre en jeu à chaque instant une capacité d'interprétation du flux permanent de sensations qu'émet le corps, fut-il en liesse ou en situation de maladie ou de fatigue. Vivre, c'est en définitive partager avec la communauté un même registre de manifestations corporelles socialement codés.

Emetteur ou récepteur, le corps crée continuellement du sens, et par cela même insère l'homme à l'intérieur d'une trame socio-historique donnée. Le corps se veut la condition même de l'homme, son premier vecteur de sens, ce par quoi la symbolique sociale prend chair et épaisseur et ce par quoi l'être humain acquiert sa sensibilité d'être au monde. Enfant, et par définition néophyte au monde où il naît, l'acteur intègre et rejoue peu à peu les mimiques, les gestes, les paroles et les sensations qui l'insèrent dans l'échange permanent des significations permettant la communication à l'intérieur d'une communauté humaine. Il s'innerve à une symbolique particulière qui éveille son corps aux mêmes sensations, à la même expressivité que celles et ceux partageant sa contemporanéité et l'entourent dans une même communauté.

Le corps ne se retrouve donc pas naturellement, face au monde, avec une faculté immédiate, ni même volontaire, de déploiement de ses modalités et de déchiffrement, de

décodage de l'expérience qu'il a à vivre. Il s'apparente à une surface, une épaisseur d'inscription qui ne prend son sens que par les injonctions culturelles, partagées par toutes et tous, qui viennent s'y tracer. Son allégeance à la symbolique sociale fait de cette dernière le support *sine qua non* de la vie de l'acteur, sans que sa volonté ou quelque instance bio-génétique décisive soient constamment mises à contribution dans ses faits et gestes. Le centre de gravité de l'expérience corporelle se situe en effet au sein de la symbolique sociale bien plus que dans la volonté du sujet qui ignore le plus souvent qu'il obéit spontanément à une logique sociale⁴.

Ce faisant, nous pouvons sans doute mieux comprendre l'efficacité symbolique du mythe⁵ tel que vécu dans les sociétés dites primitives. Leurs croyances n'apparaissent plus comme des fantasmagories sans ancrage dans le champ social, elles sont, au contraire, dotées d'un immense pouvoir d'action.

Il nous faut apprendre à considérer autrement la mythologie de ces peuples et comprendre que ces mythes, lorsqu'examinés en fonction de leur logique interne, constituent un véritable trésor de connaissances accumulées et expérimentées par ces peuples à propos d'eux-mêmes et de leur environnement. En fait, plus qu'un simple matériau de folklore, le mythe est le fruit d'un travail de la pensée permettant de résoudre symboliquement les contradictions inhérentes à la vie humaine.

⁴ Ce qui n'invalide pas pour autant l'expérience personnelle du sujet et sa capacité de faire des choix. Loin s'en faut. Mais tout cheminement, aussi solitaire soit-il, n'est jamais étranger au domaine des représentations qui en pave la voie.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 191-265. La pagination recouvre les chapitres IX, X, XI sous la section " Magie et religion ".

Ainsi, par la narration passionnelle du mythe, le guérisseur, appelé chaman, offre au malade un système de sens grâce auquel celui-ci peut ordonner le désordre de ses sensations, de sa douleur, de sa fatigue, de son angoisse. Il réussit à débloquent des processus physiologiques grâce au maniement de symboles efficaces. Alors que la douleur a été transformée dans notre culture en un pur problème technique, déracinée de toute autre référence, elle est ici humainement réinsérée dans l'économie de la vie par le recours à un schéma culturel qui lui donne un sens.

Tel est l'effet physique d'une parole (collective) qui illustre l'épaisseur de ce mystère du corps que nul savoir ne pourrait prétendre délimiter de façon définitive, puisque sa réalité première est d'être une convention, un singulier système de sens ne trouvant légitimité qu'à l'intérieur d'une aire socio-historique particulière. Son contenu physiologique s'efface devant la myriade des représentations et des savoirs qui cherchent à lui donner un sens. Et nous sommes tentés de dire, comme le soutient David Le Breton, qu' "*il n'y a pas plus de nature du corps que de nature humaine, seules existent des conditions corporelles* ".

1.3 - L'ETONNANTE MALLEABILITE SENSORIELLE

"Je ne suis pas sûr que l'homme, à l'origine, n'ait que cinq sens. Il en a peut-être dix ou quinze mais il ne le sait plus. Les hommes que j'ai connus (les indiens) le savaient encore".

Manuel Scorza

Nos sensations les plus intimes, nos gestes les plus infimes, puisent à un registre qui est à situer au delà du corps, à un possible délimité par la symbolique sociale. Le corps est un champ de possibles immensément ouvert qu'il appartient à la culture de défricher pour y cultiver ses prétentions et conférer une identité personnelle paradoxalement (mais le paradoxe n'est qu'apparence) socialement constituée.

Il existe certes, nombre de rites d'initiation auxquels plusieurs sociétés ont eu ou ont toujours recours pour marquer l'intégration des leurs à l'ensemble cosmologique et/ou communautaire⁶, lesquels rites sont vite assimilés à une panoplie de pratiques barbares et mutilantes à l'endroit de ce qui est considéré comme le socle purement biologique de l'existence. Mais l'institutionnalisation sociale du corps ne saurait se contenter d'un seul travail de surface.

La société impose des normes particulières de :

" (...) fonctionnement interne (métabolique, organique, par exemple par la vaccination obligatoire), de développement et de croissance (normes de minceur, grosseur, musculature...), de conservation et d'entretien (pratiques

⁶ Mutilations sexuelles, étirement du cou ou des lèvres, perforation du lobe de l'oreille ou du nez, scarifications de toutes sortes... Voir à ce sujet: Michel Dostie, op. cit., p.57. ; Marc-Alain Descamps, *L'invention du corps*, Paris, PUF, 1986. et du même auteur "Le regard de l'autre" dans *Souffrir pour être belle*, Québec, Fidès, 1988, p. 131-151.

culinaires, hygiéniques, médicales, exercice physique, repos), de présentation (soins esthétiques, cosmétiques, vestimentaires...), de maintien et de comportement (normes de bienséance, d'étiquette, de bon goût...), d'expression corporelle, gestuelle, théâtrale (normes de communication, d'expression affective, émotive...), d'instrumentalité ou de technicité (sensorimotricité, productivité...)"⁷.

Rien que ça ! Le travail social sur le corps ne se préoccupe pas que de la configuration plastique et des manifestations comportementales mais aussi de son organicité (à l'intérieur de limites biologiques, de toute évidence fort mal connues). L'étude de la sensorialité du corps humain n'a toutefois que trop souvent focalisé sur son seul support physiologique, fondant surtout la perception sensorielle sur la grande richesse de terminaisons nerveuses dont les sens sont pourvus⁸.

En dépit de leur ample potentiel biologique, nos sens ne constituent pas pour autant des catégories à priori, des dispositifs pré-programmés ou à maturation interne. Les organes des sens reçoivent une empreinte liée aux valeurs et aux représentations qui guident les conduites du sujet dans son milieu social. La sensorialité est prise elle aussi à l'intérieur du symbolisme social⁹, elle n'est jamais aléatoire ou déjà donnée à la naissance, mais le fruit d'un

⁷ Michel Dostie, op. cit., p. 58. David Le Breton (Corps et société, op. cit., p. 80-121.) dégage la typologie suivante : les techniques du corps, les gestuelles d'interaction, l'expression des sentiments, la socialité infracorporelle et la socialité corporelle d'interaction. Il y a évidemment, chez les deux auteurs, chevauchement entre ces différentes catégories respectives. Il n'est cependant pas dans nos intentions de procéder à un inventaire complet ou détaillé des divers axes de la socialité corporelle.

⁸ Pour un aperçu biologique de ces terminaisons, voir ibid, p. 32.

⁹ David Le Breton, Corps et société, op. cit., p. 31-66.

conditionnement social. Et peut donc être fort révélatrice quant aux clivages de nature socio-anthropologique.

Tout se passe comme si l'on ne développait et n'aiguissait que les fonctions sensorielles commandées par les nécessités de la vie sociale. La structuration et l'orientation de la sensorialité humaine s'effectuent en fonction du mode d'existence des individus : d'immenses possibilités seront ainsi défrichées alors que d'autres resteront incultivées. Une analyse transculturelle ne tarderait pas à mettre en évidence des sensorialités fort différentes d'une société à l'autre.

Par exemple, le symbolisme des couleurs n'est pas une donnée universelle. La couleur n'est jamais un fait en soi s'offrant sans équivoque à la perception commune, mais une catégorie de sens en référence à des symbolismes sociaux. Il n'est donc pas extraordinaire que le découpage des couleurs soit l'objet de grandes variations d'une aire culturelle à l'autre. Si le vocabulaire chromatique des néo-Calédoniens ne retient pas plus de quatre couleurs (blanc, noir, rouge, vert), on constate en revanche que le blanc est susceptible d'une multitude de nuances chez les Inuits¹⁰.

En effet, là où la langue française ne dispose que d'un seul mot pour désigner la neige, les inuits en utilisent couramment près d'une vingtaine. Non que ces derniers possèdent un meilleur sens de l'observation que les peuples de langue française ou du reste de l'humanité,

¹⁰

Ibid, p. 38-39.

mais d'un univers symbolique autorisant un tel aiguisage de leur perception. Ce ne sont pas les matériaux bio-génétiques de l'Inuit qui lui font discerner ces nuances, mais sa capacité humainement universelle de s'assimiler les catégories offertes par son patrimoine culturel.

Dans un autre registre sensoriel, les Balinais entendent aisément les quarts de ton, inaudibles pour la majorité d'entre nous¹¹ ; la surdité tonale, qui constitue un phénomène courant en Amérique se rencontre rarement en Afrique, là où les langues utilisées comportent des voyelles à plusieurs intonations (par opposition aux langues à timbre, telles la nôtre)¹². L'anthropologie sensorielle ne tarit pas d'exemples.

Assurément, la réalité physique, l'" vidence " biologique du corps s'efface devant la multiplicité des configurations de sens qu'il revêt. L'existence humaine se grave au sein d'un univers sémantique et non simplement physique. L'appropriation perceptuelle de l'environnement est essentiellement tributaire du s vrage socio-culturel des matières premières sensorielles.

Chaque groupe social favorise le développement d'un ou de plusieurs axes sensoriels nécessaires à la production et à la reproduction du sens. Le québécois projet  au cœur de la jungle amazonienne serait aussi égaré, terrifié et dépourvu que le wolof emporté par la foule dans le marché By, un dimanche après-midi de juillet. L'univers sensoriel de l'un et de l'autre

¹¹ Michel Dostie, op. cit., p.33.

¹² Ibid, p. 33.

resterait sans effet pour décoder un environnement aussi insolite, aussi éloigné de leur sémantique coutumière. Nous ne percevons (et désamorçons) que ce que l'on nous a appris à percevoir.

L'étude des cas d'enfants sauvages¹³, et plus particulièrement des ordres sensoriels propres à chacun et de l'usage de leurs sens, est particulièrement fascinant à cet égard. Ces enfants, ayant vécu ou plutôt survécu dans des conditions de réclusion, d'animalisation ou d'isolement total, furent contraints d'organiser leur profil sensoriel selon un mode tout à fait étranger à celui de leurs contemporains : faible densité thermique, analgésie cutanée, vision nocturne, sensibilité olfactive, auditive et gustative remarquable, sensibilité magnétique. Tout aussi intéressant, une fois ramenés à la société, ces enfants s'acculturèrent (différemment selon chaque cas) à l'ordre sensoriel de la culture dominante. C'est par un lent travail d'érosion, d'effacement, de fragilisation du corps que ceux-ci en vinrent à perdre leurs perceptions et sensations premières et à s'intégrer à leur culture d'accueil.

De l'enfant sauvage au yuppie contemporain, en passant par l'inuit sur sa banquise, une constante demeure ; le sensorium ne se constitue qu'afin de retenir l'information requise par

¹³ Constance Classen, "La perception sauvage. Etude sur les ordres sensoriels des enfants "sauvages", dans *Anthropologie et sociétés*, "Les "cinq" sens", vol. 14, no2, 1990, p. 47-56. David Le Breton, *Corps et sociétés*, op. cit., p. 51-66.
 Les cas d'enfants-loups sont riches d'enseignement : " (...) *des maxillaires saillants et proéminents, des dents rapprochés avec des bords très tranchants, des canines longues et pointues, des yeux brillants étrangement dans l'obscurité (...) niveau expressif (langue pendante, halètements, baillements prolongés, etc.), niveau des techniques corporelles (lapage des liquides, marche à quatre pattes, etc.)* ", *ibid.*, p.55-56.

l'ordre culturel. Mieux, l'organisation du régime sensoriel constitue l'un des pôles d'investissement majeur de l'imaginaire social.

L'homme ne peut habiter qu'un monde qu'il comprend. Le corps est l'interface entre l'existence du sujet et son environnement immédiat. Les organes sensoriels sont autant de filtres enregistrant les variations d'intensité informationnelles du monde environnant. Ils sont appelés à discriminer divers stimuli et à leur accorder des significations socio-historiques diverses.

Par exemple, le regard contemporain, rationnel, abstrait, distant et autonomisé¹⁴ est à des années lumières du regard médiéval, un parmi les sens et issu d'un imaginaire "enchanté" où les licornes, les dragons et autres korrigans ont une existence bien réelle. Le monde médiéval en est un où le naturel et le surnaturel sont en perpétuelle interaction¹⁵. Les bêtes s'y comportent en hommes et les hommes se muent à leur tour en bêtes. Les vampires et les loup-garous rôdent la nuit, une personne peut très bien se trouver dans deux endroits distincts à la fois sans que nul ne s'en surprenne et un décapité peut prendre sa tête dans ses mains et marcher dans la rue sans troubler l'incrédulité des gens. Omnibulé par la puissance illimitée d'une nature toute créatrice et productrice, le regard n'y est pas chargé de la notion même de l'impossible ou de l'irrationnel. Il n'est pas encore souillé par le "désenchantement" du monde.

¹⁴ David Le Breton, *Corps et société*, op. cit. L'hégémonie de la vue sur les autres sens mériterait une analyse à part. Nous y reviendrons quand même, un tel phénomène n'étant certes pas étranger à l'impératif de l'apparence "correcte" comme "subversive".

¹⁵ Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Albin Michel, 1968.

Les sens sont aussi appelés à faire preuve de multivocité, d'un polymorphisme fonctionnel qui écarte toute idée d'un caractère sensoriel défini une fois pour toute, d'une nature sensorielle invariante¹⁶. Il est tout aussi arbitraire de dichotomiser nos capacités sensorielles en sens intellectuels ou sens de la distance (vue et ouïe) et en sens affectifs ou sens de la proximité (odorat, goût et toucher)¹⁷.

L'arbitraire vaut aussi pour le nombre de sens. Michel Dostie nous mentionne la possibilité d'un 6e sens, la perception magnétique, et d'un 7e, électrique celui-là¹⁸. Peut-être pourrions-nous, aiguillonnés par des stimuli particuliers, nous doter d'habiletés jusqu'ici inconnues ou méconnues, et affronter l'expérience quotidienne à partir d'un système de perceptions sensorielles autre que celui qui nous paraît présentement tout "naturel" alors qu'il est au contraire culturel, socio-historique.

La configuration même des sens, la limite de leur déploiement appartiennent au décalque de la symbolique sociale même si certains phénomènes se manifestent parfois à son extrême périphérie, dans des zones d'ombre qui échappent au plus grand nombre. Télékinésie, télépathie, voyance, prémonition,... autant de phénomènes d'ordre parapsychologique et de

¹⁶ Ainsi, le nez ne sert peut-être pas qu'à sentir, l'oreille qu'à entendre, les doigts qu'à toucher... David Howes, "Les sensations discrètes de la bourgeoisie", "Les "cinq" sens", op. cit., p. 9-10. John Leavitt et Lynn M. Hart, "Critique de la "raison" sensorielle. L'élaboration des sens dans une société himalayenne", op. cit., p.78-81.

¹⁷ David Howes, "Les techniques des sens", op.cit., p. 107. John Leavitt et Lynn M. Hart, op. cit.

¹⁸ Michel Dostie, op. cit., p.33-34.

techniques chamaniques qui ne répondent pas à la simplette et tristouille symbolique moderne mais qui résistent et subsistent toujours.

A vouloir traiter le corps comme une structure fixe et des besoins fixes, que seul un nombre limité de dispositifs culturels peut signifier ou satisfaire, nous ne pouvons faire preuve que d'une crasse ignorance et d'une intolérance dommageable envers toute altérité sociale. Imbue d'ethnocentrisme, de scientisme, de logocentrisme, de psychologisme et d'autres mots en "isme", qui sait ce que notre bête méconnaissance actuelle de l'univers occulte et cache à nos sens appauvris.

1.4 - LA RECONDUCTION DU SENS¹⁹

" In a community of naked or near naked people I was the only person who could shock them with my immodesty, and this was because I did not wear the tiny penis sheath which all adult Shavante men affect. I could have done, I suppose, but apart from it being very uncomfortable... "

David Maybury-Lewis²⁰

Chaque société fixe ainsi un registre, étendu mais limité, de manifestations et d'expériences (dont l'apparence) corporelles tout en valorisant certaines d'entre elles. La nature symbolique de ce registre unifie les différents niveaux de l'institution sociale, rendant possible

¹⁹ La reconduction du sens est étroitement liée à la symbolique sociale dont elle n'est pas séparable. Consulter à ce sujet les notes bibliographiques précédentes sur Le Breton.

²⁰ Kelly Egan, " The savage and the innocent ", *The citizen*, (Ottawa), mars 1992.

la viabilité du tout communautaire. Le vécu corporel de l'être est rendue compréhensible pour quiconque est innervé par cette même symbolique.

De même, elle permet une adéquation rassurante, un ajustement permanent des interactions corporelles entre les acteurs d'un même ensemble social. Elle autorise, sur la base de cette communauté de signes, l'échange quotidien de la signification, de la communication sociale et assure la continuité du processus d'acquisition d'identité et de socialisation des acteurs impliqués.

La socialisation du corps a exigé la présence d'autrui, elle implique tout autant sa permanence. Celle-ci est tout à la fois constitutive et garantie du maintien de l'identité de l'individu. Elle s'affaire à générer la réalité, la légitimité, le sens des actions et des conduites du sujet. Chacun se fait pour l'autre inducteur de socialité, comme le démontrent en négatif les effets de déculturation que provoque chez l'homme la solitude absolue lorsqu'elle se fait trop longue. L'absence prolongée de contact avec autrui mène le sujet isolé à une dissolution progressive de sa symbolique²¹. Comme si l'expérience du monde et celle du corps devaient se revigorer sans cesse au contact des autres. La symbolique du corps s'apparente à une mémoire dont l'efficience et le bon fonctionnement repose sur son entretien, son titillement continue.

²¹ Le Breton cite le cas de Robinson Crusoé, dont l'absence prolongée d'un partenaire le livre peu à peu " *au monde du non sens (de l'ab-sens)* ". La trop longue absence d'induction d'autrui a fini par effacer en lui les repères culturels légitimes et nécessaires au maintien et à la production du sens. " *Robinson perd ainsi la faculté de sourire à défaut de la réciprocité possible de cette expression sur le visage d'un autre homme. Le sens se dissout dans l'absence* ". " Corps et symbolique sociale ", op. cit., p. 226.

Les corps d'une même communauté humaine sont en résonance mutuelle, se renvoient les uns aux autres tout comme un jeu de miroir incessant. Entre les acteurs qui partagent une même symbolique sociale, il existe des rapports d'identification somatiques réciproques qui renvoient chaque expression, sensation, émotion, gestuelle, mimique, posture et étiquette du corps à son éventuel retour sur le corps d'un partenaire social. Le partage d'un registre somatique commun, la proximité entre chaque acteur de leur vécu corporel, et des signes qui en émanent, s'avèrent de première importance à la bonne transmission du sens à l'intérieur de tout collectif humain qui s'en retrouve dès lors solidifié.

Le corps en tant que champ symbolique doit se plier à cette reconnaissance, par les autres acteurs, des signes qu'il émet. Cette transmission sémiotique doit alors se manifester à l'intérieur des limites de compréhension et de tolérance sensorielles du groupe. Si des différences interviennent, furent-elles imputables à un trop plein de créativité de l'acteur ou à son affiliation à une catégorie sociale particulière ou encore quelque contre- ou sous-culture, elles ne sont guère perceptibles tant qu'on ne franchit pas le portique de l'altérité sociale. Le cas échéant, lorsque se court-circuite l'interaction accoutumée des corps, la production permanente du sens se trouve plus ou moins enrayée et le sujet court alors le risque de la non reconnaissance de son expressivité symbolique.

Toute interaction satisfaisante et réussie avec autrui repose sur la nécessité d'identification réciproque de repères somatiques signifiants, d'une réciprocité de signes socialement sanctionnés, d'une ritualisation reconnue des activités corporelles. Il nous faut être capable, ni

plus ni moins, de se reconnaître dans l'autre. Le cas contraire nous empêche d'intégrer notre vis-à-vis dans le flux des échanges symboliques, de l'inclure dans une commune humanité.

Ce sont les différences dans l'articulation routinière du corps qui désigneront l'étranger, voire l'être étrange, à l'attention du groupe, même si celui-ci en parle couramment la langue. Dans l'insolite de sa tenue, dans l'amplitude de ses mouvements, dans la teneur de son regard, dans la distance qui le sépare de son vis-à-vis lorsqu'il lui cause, dans l'expression de ses émotions et de ses sensations, dans sa familiarité ou sa pudeur, dans son aisance ou sa retenue, dans l'odeur même qu'il dégage ou ne dégage pas, de mille et une façons transparaîtront les signes non-dits de son affiliation première à une autre culture, et donc de son allégeance à une symbolique corporelle autre.

L'incapacité du champ social à symboliser certains caractères insolites se manifeste particulièrement chez nous par le désagrément ressenti ou la répulsion éprouvée à la vue du jeu avec les rituels introduit par des sous-cultures et des sous-groupes (coiffure, vêtements punks, etc.), ou par l'exclusion de ceux incapables de se plier à ces rituels (l'obésité, la couleur de la peau, etc.).

La rupture de sens est encore plus criante dans nos mises en situation avec des gens souffrant d'un handicap physique ou mental. Par leur seule présence, ceux-ci induisent chez les autres acteurs (dits normaux) malaise et incertitude. Les registres corporels accoutumés ne reconnaissent plus le va-et-vient des mouvements du corps étrange et étranger. L'identification

au corps de l'autre se fait malaisée en raison de son infirmité ou du désordre de sa gestuelle. Il n'assure plus un renvoi rassurant de l'identité corporelle de soi. Son allure insolite pratique une rupture vivace de la solidarité, du partage commun de la symbolique corporelle. Le rejet, quotidien et banalisé, que ces "mal aimés" subissent n'a d'égale mesure que l'anxiété qu'ils suscitent chez la "bonne société".

Cette triste situation n'est malheureusement pas un quelconque accident de l'histoire ou un drame social en attente d'un redressement promis des torts et d'une punition divine des "méchants". Le jaillissement du non-sens nous angoisse. Ce n'est qu'en attribuant et en reconduisant un sens à la vie que l'homme peut être en mesure de faire face à l'abîme, au sans-fond, qu'il est capable de se maintenir en équilibre sur le chaos mortifère qui guette et menace sans cesse tout travail de signification, et met par là en péril la vie sociale même²². L'angoisse fondamentale du fait de vivre est ainsi apprivoisée grâce à ces repères collectifs qui s'inscrivent dans l'épaisseur du corps, à sa surface, dans ses mouvements et dans son organicité, ordonnant la présence subtile d'un ordre social et moral qui se donne à lire et à relire, mais aussi à goûter, sentir, entendre et toucher par toutes et tous. Mon corps... Quel corps ?

²²

Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Editions du Seuil, 1978, p. 364-384. Le chapitre s'intitule "Institution de la société et religion".

CHAPITRE 2 - L'INVENTION DU CORPS

2.1 - LA SOCIETE TRADITIONNELLE

2.1.1 - DU COTE DE L'IMAGINAIRE ...

Bien que bref et simplifié, de l'exposé précédent nous pouvons retenir l'ambivalence naturelle du corps. Le corps en soi n'existe pas. Il ne prend forme et vie que soumis aux projections symboliques du groupe et son intégrité repose sur la reconduction *ad vitam aeternam* de celles-ci. Désinvesti de sens, d'histoire et de symboles, le corps n'est plus que cadavre mécaniquement articulé et minutieusement inspecté par les hommes de science de tout poil, enfants maudits d'Hippocrate et héritiers de la philosophie cartésienne, à la recherche du déclic, de l'interrupteur biologique qui l'anime.

Pour ces maniaques au scalpel le corps ne fait pas de doute et ne pose aucune énigme épistémologique. Ils ne réalisent pas, sinon sur un mode condescendant et plein d'assurance quant au progrès de la science, que la notion même de corps, comme objet à part, indépendant de quelque façon, du sujet dont il marque la présence, est un fait de modernité, une invention de l'épistémè occidentale.

Ailleurs (dans le temps et/ou dans l'espace), pour les sociétés dites traditionnelles, le corps n'existe pas sur le même mode, il n'est pas séparable du sujet avec lequel il ne fait qu'un,

le sujet étant d'abord lui même un être en relation, tant avec les autres, qu'avec la nature ou le cosmos. L'homme est mêlé à sa communauté et inséré au sein d'un cosmos dont il ne se sent pas ontologiquement différent. Dans une telle société, le corps, tel que nous modernes l'entendons, n'existe pas.

Entendons ici par société traditionnelle, ce que ses membres considèrent, selon Louis Dumont¹, comme étant l'être collectif, le tout social, en opposition à l'individualisme, pièce maîtresse de l'idéologie moderne. Une société est dite holiste si le tout y est considéré comme étant antérieur et supérieur à la partie, s'il est valorisé au détriment de l'individu. Elle est dite individualiste si le tout s'y appréhende par la somme de ses parties, si l'individu y est valorisé au détriment de ce tout social.

Totalité impliquée dans le cosmos, la société traditionnelle fait corps avec elle-même tout comme elle fait corps avec le monde. Le cosmos y est conçu comme un tout dont les parties sont reliées entre-elles par des analogies symboliques. Les assimilations allégoriques entre microcosmes et macrocosmes propre à la symbolique médiévale (société une parmi ce que nous avons convenu d'appeler sociétés traditionnelles), exprimaient la relation particulière de l'homme à l'univers et à la nature, une relation qui se perdra par la suite².

¹ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983. Soulignons que la dichotomie holisme/individualisme, ou encore tradition/modernité, enserme dans un carcan réducteur une situation se voulant évidemment plus complexe. La valeur d'une telle distinction est peut-être davantage heuristique.

² Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, traduit du russe par Hélène Courtin et Nina Godneff, Gallimard, 1983, p. 47-95. La section s'intitule "Macrocosme et microcosme".

La relation de l'homme à la nature, au moyen-âge, n'est pas un rapport de sujet à objet, mais plutôt une situation dans laquelle le sujet se retrouve intégré au monde extérieur et le perçoit comme sujet. Lié à la terre par besoin de subsistance, symbolisant la fécondité de celle-ci à la fécondité humaine, le paysan conçoit la nature comme une partie de lui-même et non comme un simple objet auquel s'applique son travail et pouvant être possédé et/ou cédé³.

L'absence d'opposition radicale entre l'homme et son environnement naturel va de pair avec l'absence d'un autre type d'opposition, nature/culture celle-là. Si les temps modernes ont vu se former la notion de nature en tant que monde empirique, donnée extérieure à l'homme et destinée à être maîtrisé par la culture, les hommes du moyen-âge, eux, n'ont pas conscience de cette démarcation, ou du moins celle-ci est-elle floue et obscure⁴. Entretenant avec elle une relation toute empreinte de religiosité, trait fondamental de la conception médiévale du monde, la populace voit en elle un grand réservoir de symboles. Mais pas nécessairement chrétiens.

Loin d'un mythique purisme religieux, la conscience occidentale est déchirée au moyen-âge par l'opposition entre christianisme et paganisme. Pour un, Pierre Bérard soutient même que :

³ Ibid. Par ailleurs, les temps modernes approchant, si l'homme du moyen-âge se confond de moins en moins à la nature, il ne s'y oppose pas encore. Pour d'autres peuplades, c'est le cas entre autres des aborigènes australiens et de la majorité des peuples autochtones des Amériques, la terre ne nous appartient pas, nous appartenons à la terre.

⁴ Ibid.

" Aux alentours de 1500, le peuple des campagnes est immergé dans un système religieux d'échanges symboliques. Ce religieux cependant n'est pas chrétien. L'encadrement clérical est faible ou inexistant. Les curés sont absentéistes, les vicaires, le plus souvent analphabètes. Dépourvu de magistères, le monde paysan méconnaît le christianisme (...) "5.

Le processus de christianisation s'est abatardi sous une forme de religiosité populaire appelée " *pagano-christianisme* "6. Les formes de socialités populaires se sont ainsi annexées et appropriées les symbolismes étrangers d'origine chrétienne. La condition d'intégration des éléments judéo-chrétiens passe par leur soumission à la vision du monde indigène, à ses systèmes et ses catégories. Les pratiques chrétiennes ne prennent sens que sélectionnées et filtrées par la culture populaire.

Les besoins de la liturgie chrétienne doivent, par exemple, s'intégrer aux rythmes de la nature. Les fêtes de l'Eglise prennent la place des événements réitérés du cycle annuel et tirent donc leur origine du calendrier, du temps païen. " *Pendant longtemps, les théologiens se sont opposés au calcul de l'année nouvelle à partir du premier janvier, puisqu'il s'agissait d'une fête païenne. Mais le premier janvier était aussi le jour de la circoncision du Christ* "7.

5 Pierre Bérard, " Le sexe entre tradition et modernité XVIe-XVIIIe siècle ", dans *Cahiers internationaux de sociologie*, no 76, 1984, p. 136-137. Norbert Elias (*La civilisation des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973) abonde dans le même sens mais pas de façon aussi explicite et radicale.

6 Ibid., p. 137.

7 Aaron J. Gourevitch, op. cit., p.107.

De nombreuses pratiques juridiques comme l'ordalie, le duel, des coutumes telles les incantations, les malédictions, les envoûtements, etc., n'ont rien à voir avec le christianisme ou n'en reçoivent qu'une insignifiante coloration superficielle. Non, la conscience symbolique médiévale ne fut pas engendrée par le christianisme.

Les grands symbolismes sociaux du temps et de l'espace ne souffraient pas encore du péché d'abstraction dont se rendra coupable l'entendement moderne⁸. Ces catégories ne revêtent pas encore les aspects autonome, instrumental et vide qui les caractérisent aujourd'hui mais s'imprègnent de sens et de valeurs émotionnelles, correspondent à un état humain qualitativement déterminé.

L'espace ne se conçoit guère hors de toute action pratique, indépendante de l'expérience et des phénomènes de l'environnement direct de l'homme. Il n'existe pas de représentation d'un trajet entre deux points qui n'est liée de quelque façon au voyageur franchissant cette distance. Le mouvement des hommes s'appréhende dans un espace concret, palpable, mesuré avec le concret du corps, soudé à la trame de la vie.

Local et clanal, se déroulant au rythme des changements de générations, le temps, quant à lui, se soumet obligatoirement au rythme vital de la nature, à la succession des occupations agricoles, au perpétuel retour des choses. Le temps cyclique, en occultant les transformations au profit des répétitions, nie l'individualisme et le comportement novateur. Seuls peut être

⁸ Ibid., p. 31-154. Le chapitre s'intitule " Les représentations spatio-temporelles ".

empreints d'une réalité authentique les actes consacrés par la tradition et réitérés régulièrement.

Qu'en était-il du corps ?

2.1.2 - LA SOUCHE IDENTITAIRE DE L'ETRE

La société traditionnelle revêtant un caractère holiste, le sujet n'existe que dans ses relations aux autres. Reflet du groupe, l'être individuel ne tient son épaisseur, sa consistance que dans la somme de ses liens avec ses partenaires. L'homme ne se conçoit pas en tant que centre organisateur de sa vie intérieure mais comme noeud de relations, élément inclusif au cycle des échanges de dons et de contre-dons.

Certes, l'individu empirique existe mais il ne revêt pas de statut de substance et d'autorité dans l'imaginaire social. Le relief personnel n'est pas l'indice d'une singulière individualité mais une différence favorable aux complémentarités nécessaires au maintien de la vie collective. Ne s'appréhendant pas comme personnalité autonome mais comme partie d'un ensemble, l'homme se destine à l'exécution de ses fonctions et s'affaire au rôle social qui lui est attribué. Les traits d'originalité, de distinction et de liberté d'agir sont occultés au profit de l'imitation des modèles de comportement sanctionnés et favorisant l'activité collective⁹. Toute initiative

⁹ Ibid., p. 291-314. Il s'agit de la conclusion intitulée " A la recherche d'une personnalité ". Dans les chroniques médiévales, par exemple, les personnages agissent mais sont avant tout porteurs de qualités établies. Ce sont ces dernières qui informent les démarches humaines et non les hommes eux-mêmes. Il serait plus juste de parler de valeurs morales personnifiées.

s'amorce selon les codes en vigueur et non à partir du giron individuel. Le groupe étant constamment présent à sa conscience, l'homme agit rarement seul.

L'individualité n'étant pas fixée, il va de soi que le corps ne peut en être la preuve ou le support sensible. Là où la personne est immergée au sein de sa communauté, le corps n'est pas dégagé comme réalité à part. Nous l'avons dit, l'enracinement de l'homme à la vie étant d'abord corporel, le corps s'abroge le titre de marqueur social privilégié et revêt des teintes surprenantes selon la nature des liens tissés entre les membres d'une communauté. Maintenu dans un réseau de correspondances symboliques avec le monde, l'être en relation se conçoit sous une forme complexe et plurale. Les contours et les frontières de sa chair ne dessinent nullement les limites de sa personne.

Le corps constitue un artéfact de choix de l'incarnation humaine. Ici pas de corps contenant une âme éthérée mais un corps imaginé comme âme vivante. N'étant pas perçu sous le mode individualiste de l'avoir ou appréhendé par un moi ontologiquement différent, le corps se vit plutôt sur le mode identitaire de l'être. L'homme n'est pas indiscernable du cosmos, de la nature et de sa collectivité. Il ne l'est pas davantage de son corps avec lequel il ne fait qu'un.

L'emploi du mot corps est évidemment ici une façon de parler. Le concept même de "corps", du moins au sens où il est aujourd'hui entendu, et ce depuis la modernité, n'existe pas ici. En milieu holiste, l'homme n'a pas de corps, il est son corps. Celui-ci constitue la souche identitaire de l'être (en relation) et ne se laisse pas aisément penser en tant que pôle opposé et

subordonné à l'âme, à l'esprit, à la raison ou à tout autre principe légitimant la nature individuelle de l'être.

Le processus de christianisation embourbé dans la glue inerte des mentalités traditionnelles, le dualisme chrétien souffre d'un manque de reconnaissance, quand il ne s'agit pas d'un rejet massif, auprès des croyances populaires¹⁰. La dichotomie de la personne, s'illustrant par l'opposition verticale de l'âme et du corps véhiculée par la pastorale chrétienne, ne parvient pas, ou très peu, à se faire admettre dans les campagnes.

Paganisme et (indivi)dualisme ne vont pas de pair. L' (indivi)dualisme implique ou entraîne une problématisation du corps qui oscille entre son refoulement maladif et sa démonstration ostentatoire. Le paganisme postule au contraire une continuité ou une démarcation plutôt floue entre ce que nous distinguons comme étant l'ordre biologique et l'ordre social. Le besoin individuel d'intimité corporel ne s'y fait pas sentir. Toujours selon Bérard, la nudité était à l'époque fort courante :

" Hommes et femmes ne cherchent pas à éviter le spectacle de la nudité. Des familles entières se rendent nues au bain public de leur cité. On dort nus tant chez soi qu'à l'auberge et selon le témoignage d'Erasme, la nudité dans les cabarets du monde germanique se trouve très souvent associée à la mixité (...) la nudité apparaît également dans de nombreuses fêtes traditionnelles tant urbaines que rurales mais elle n'est jamais ostentatoire. Si le corps n'est pas occulté, sa présence n'est pas pour autant le signe d'une transgression. C'est pourquoi il n'est jamais obscène "¹¹.

¹⁰ Pierre Bérard, op. cit., p. 137.

¹¹ Ibid., p. 138-139.

Si pour les sociétés individualistes, le corps fonctionne comme interrupteur du courant énergétique social, point d'exclusion au sens où le corps va désigner l'individu, le séparer de ses proches et l'écarter du monde, dans les sociétés traditionnelles il agit au contraire comme une courroie de transmission du courant énergétique communautaire, vecteur d'inclusion et de communication en résonnance avec l'univers. Ni boulet de l'âme, ni borne ou frontière ou, mais élément indistinct d'un vaste système de sens duquel il tire sa légitimité.

2.1.3 - CORPS MICROCOSME ET CROYANCES POPULAIRES

Le microcosme n'est pas une simple parcelle du tout, ni un des éléments de l'univers, c'est en quelque sorte une réduction du tout, une réplique dans laquelle se retrouvent tous ses traits. Le corps microcosme pense une analogie intrinsèque entre l'homme microcosme et le monde macrocosme, tant au niveau du schéma qu'au niveau des éléments. Le corps humain cosmique est un corps non refermé sur lui-même mais ouvert et aspiré par le monde.

Chaque partie du corps humain correspond à une partie de l'univers : sa tête au ciel, sa poitrine à l'air, son ventre à la mer, ses jambes à la terre, ses doigts aux rameaux, ses os aux pierres, ses veines aux branches des arbres, sa chevelure à l'herbe et à la forêt, et ses sens aux

animaux. La chair de l'homme est faite à partir de la glaise, son sang à partir de l'eau, son souffle à partir du vent et sa chaleur à partir du feu¹².

Les troubles et maladies assaillant le corps se conjurent en restituant celui-ci à la tutelle du cosmos. De la médecine des signatures, postulant qu'un produit, un élément minéral ou végétal est supposé guérir parce qu'il comporte dans sa forme ou son fonctionnement, certaines similitudes avec l'organe atteint, ou les formes de la maladie, aux relations entre les signes du zodiaque et les parties du corps, où chaque membre, chaque organe trouve son homologue dans le ciel, et où les mouvements des astres, la position des planètes, et surtout de la lune, rythment alors les prescriptions et les opérations médicales, de la coupe de cheveux à la saignée, il y a la même recherche de parenté entre l'homme et la nature environnante.

Ces rapports fluides entre les individus, les collectivités et la nature suggère l'image du " corps grotesque " ¹³ exprimé dans les carnavals et les festivités populaires. Les hommes-bêtes, les hommes-zodiaques, les hommes-plantes, les arbres à tête humaine, les montagnes anthropomorphes, les créatures céphalopodes où multiples bras abondent au moyen-âge et à l'antiquité.

¹² Aaron J. Gourevitch, op. cit., p. 50 et 62. L'auteur concentrant ses recherches sur la culture scandinave, on ne peut évidemment pas généraliser ces correspondances symboliques particulières à l'ensemble du monde médiéval. Les analogies possibles y sont multiples et empruntent les coloris spécifiques des aires socio-culturelles.

¹³ Ibid., 58-59. Egaleme nt l'ouvrage remarquable de Françoise Loux, *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979, p. 97-122. Le chapitre s'intitule " Le corps en liesse ". Les deux auteurs s'appuient sur les recherches de Mikhaïl Bakhtine.

Le corps grotesque fait montre d'une prédominance des " bas du corps ", d'une insistance sur les fonctions anales-érotiques et digestives, des protubérances et des orifices associant le corps à la nature. Il est non individualisé, inachevé et dans une interrelation constante avec la terre, qui l'engendre et l'absorbe tour à tour. Le corps grotesque, qui se renouvelle éternellement, est cosmique, universel et immortel, par opposition au canon corporel parfait, strictement délimité et individuel de l'art et de la littérature des temps modernes.

Il n'y a pas pour autant absence de manières. Moyen d'accès à la nature, au cosmos et au surnaturel, le corps est partout à la fois : travail, fête, maladie¹⁴... Corps multiple et cependant unifié, il est le pivot de la vie où s'accomplissent pleinement les diverses activités de l'homme. Aussi est-il " civilisé " avec beaucoup de soins, grâce à une éducation corporelle fondée sur un invraisemblable tissu de savoirs, de croyances et de pratiques populaires :

" Toute la morale de la société rurale ancienne, telle que les proverbes nous la livrent, prend appui sur la vulnérabilité du corps. La sagesse, la sobriété, la modération ne sont pas prônées par référence à la religion ou à des lois morales abstraites. Elles sont enseignées comme indispensables à la survie du premier instrument de travail : la morale, le savoir-vivre sont enracinés dans le corps " ¹⁵.

Les proverbes de la société traditionnelle française sont riches de prescriptions recommandant la modération et un rythme de vie régulier, nécessitées par les exigences du travail agricole. Se lever et se coucher de bonne heure n'est pas prôné pour des raisons

¹⁴ Françoise Loux, op. cit., p.

¹⁵ Ibid, p. 19.

éthiques, c'est tout simplement indispensable à la vie en harmonie avec l'univers, voire à l'exploitation des récoltes.

Il importe de bien distinguer la modération populaire de la modestie bourgeoise telle que colportée par les traités de civilité¹⁶. Cette dernière cherche à faire taire les manifestations intempestives du corps, à les nier et les effacer. Elle s'attarde à ses silences, à sa civilisation. Dans les recommandations paysannes, c'est au contraire au nom de sa présence importante et massive dans toute la vie quotidienne que l'on recommande de le ménager. La modération promeut les règles de vie concrètes nécessaires pour vivre en accord avec la nature, gérer des forces indispensables au travail et protéger un corps sous la menace constante des accidents et de la maladie.

Il serait cependant erroné de croire la culture populaire imperméable aux influences extérieures. Nous l'avons mentionné au sujet du pagano-christianisme, la culture populaire remodèle, restructure les apports extérieurs dans un ensemble revigoré par l'ajout de nouveaux traits. Son originalité repose peut-être de ce qu'elle intègre à chaque génération des connaissances nouvelles, originant de la presse, du médecin et de la littérature de seconde main. De là, l'existence encore très forte de cette culture alors qu'on aurait pu la croire perdue sous l'hégémonie de la culture savante et de la culture de masse. La dimension communautaire reste

¹⁶ Ces traités de civilité dont fait mention Françoise Loux sont à replacer dans le cadre de la société traditionnelle française du XIXe siècle, plus particulièrement du cas breton. Nous ne devons pas perdre de vue que le cas canadien-français, sans être fondamentalement différent, possède ses caractéristiques propres, caractéristiques dont il n'est pas l'objet de ce travail de décortiquer. Généralisons mais avec des pincettes.

bien vivace dans plusieurs pays d'Europe comme dans plusieurs régions du Québec et ailleurs en Amérique du Nord. Ne sous-estimons pas l'ethno-résistance (sic).

La culture populaire se vit implicitement, s'appuie sur un ordre du monde allant de soi. Le message moral emprunte le corps comme point d'appui, s'enracine dans le concret de ses souffrances afin de se faire jour. C'est le cas notamment de la fessée, du martinet, de la "strap". Même si ces pratiques ne font pas de mal, ou si peu, à l'enfant et sont tout juste symboliques (quoiqu'encore...), ils prennent néanmoins le corps comme base.

Les histoires éducatives enseignent que le méfait d'ordre moral se conclut par des ennuis d'ordre physique. Les contes enfantins, les histoires de nos grand-mères sont d'ailleurs remplis de personnages épouvantables qui menacent physiquement l'enfant : le loup, l'ogre, le bonhomme sept-heures, le diable aussi. Qui plus est, ils portent sur leur corps les marques de leur férocité : ils sont hideux, difformes, ont les dents démesurées, la queue fourchue... Assurément, l'histoire mythique ou fantastique, mais s'appuyant sur le corps, est bien plus impressionnante que la simple mise en garde faite au nom de toute autre morale abstraite.

Davantage que la colère divine, la maladie, la souffrance et la mort étaient bien plus redoutées. Elles cernaient le corps de toutes parts, mais l'homme n'était jamais seul dans cette lutte de tous les instants. Le chaman, le guérisseur, le barbier, peu importe le nom qu'on lui

donne, accompagne le malade dans son cheminement vers la guérison et puise à l'intérieur d'un vaste savoir-faire fait d'empiricité, de rituels et de croyances de toutes sortes¹⁷.

Contrairement au médecin, exempt de fournir les preuves de sa compétence, son savoir étant consacré par l'institution, le guérisseur, dont l'autorité est fondée sur le bouche à oreille, est tenu d'asseoir sa réputation sur la démonstration sans cesse renouvelée de ses qualités thérapeutiques. Ses connaissances ne revêtent pas une texture conceptuelle, il s'agit essentiellement d'un savoir-faire, que remet en cause toute nouvelle confrontation avec un patient. L'échec entame sa réputation puisque sa pratique ne repose sur rien d'autre que sur le consensus collectif établi autour de sa personne.

Les rituels thérapeutiques, le plus souvent symboliques, mis en oeuvre impliquent une étroite complicité entre les protagonistes, s'enracinent dans des gestes précis, dans le concret du corps. Les connaissances médicales participent du tissu culturel avec lequel le malade compose chaque instant de sa vie. Beaucoup de recettes de médecine populaire, aberrantes quand on les examine isolément, ne prennent d'ailleurs un sens que si on les replace dans ce contexte foisonnant de correspondances entre l'homme et son univers, garant de l'intégralité et de l'indivisibilité de la vie sociale.

¹⁷

Nous renvoyons une autre fois au magnifique ouvrage de Françoise Loux, nous dévoilant et énumérant dans de très belles pages de véritables petits trésors de pratiques, de cérémonies, d'incantations et d'amulettes magiques.

2.2 - UNE CULTURE QU'ON DIT SAVANTE

2.2.1 - LE FACTEUR D'INDIVIDUATION

*" La civilisation est une longue insulte à la dignité humaine".
Lewis Mumford*

La notion même de corps, en tant que réalité à part et étrangère à l'homme auquel elle prête visage, renvoie historiquement à la scission entre la culture savante et la culture populaire. Mêlé au cosmos et au collectif, indissociable de l'être en relation, le corps ne pouvait bénéficier du statut positiviste qui est aujourd'hui le sien. La reconnaissance de son caractère autonome ne s'effectuera qu'au prix d'une série de ruptures dont nous n'avons pas cessé de payer le prix.

Il faut l'apparition du sentiment individualiste pour que le corps soit envisagé isolément du monde qui l'accueille et lui donne un sens, indépendamment de l'homme auquel il donne forme. Des indications de David Le Breton à cet égard¹⁸, nous pouvons en déduire que l'émergence du corps s'est établi sur deux registres indissociables et partageant des rapports de fécondité réciproque.

La notion de personne doit d'abord rétrécir au statut d'individu. L'individuation se réalise par la matière, dressant ses frontières précises d'un individu à un autre, contrairement à l'indistinction cosmologique antérieure, variant bien sûr au gré d'aires socio-culturelles

¹⁸ " Corps et individualisme ", dans *Diogène*, no 131, 1985, p. 27-50. Il reprend sa thèse dans *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit., p.

particulières, lesquelles diffèrent fortement les unes des autres. Corollairement le corps est dissocié de l'individu, désacralisé et objet d'investigations spécifiques. Le savoir anatomique consacre l'autonomie du corps, sa séparation ontologique de l'individu.

Pour bien illustrer sa thèse, Le Breton relate une anecdote rapportée par Maurice Lennhardt lors d'un séjour chez les canaques de la Néo-Calédonie. Leur conception du corps (il s'agit là évidemment d'une façon de parler) emprunte ses fondements au règne végétal dont il n'est qu'une des multiples formes. Son existence s'entrelace aux arbres, aux fruits, aux plantes. La liaison avec le végétal n'y est pas une métaphore mais bien une identité de substance. Les mêmes matières sont à l'oeuvre au sein du monde et de la chair, établissent une solidarité entre l'homme et son éco-système ne devinant aucun découpage, aucune frontière décelable entre ces deux domaines, sauf pour nos conceptions anatomo-physiologiques occidentales:

" L'enfant est identique à une pousse d'arbre, d'abord aqueuse, puis, avec le temps, ligneuse et dure (...) Un vieillard s'insurge contre le gendarme qui vient chercher son enfant pour le contraindre aux travaux difficiles exigés par les blancs : " Vois ces bras, dit-il, c'est de l'eau " ¹⁹.

La notion occidentale de personne distincte, autonome, y est tout aussi nécessairement inconsistante. Etre en relation, le canaque ne peut s'appréhender comme élément souverain et distinct du tout. Il en est un élément indiscernable :

¹⁹

Ibid., p. 30.

" Si le corps est en liaison avec l'univers végétal, entre les vivants et les morts, il n'existe pas davantage de frontières. La mort n'est pas conçue sous la forme de l'anéantissement, mais elle marque l'accès à une autre forme d'existence. Le défunt peut prendre la place d'un animal, d'un arbre, d'un esprit. Il peut même revenir dans le village ou la ville, et se mêler aux vivants sous l'aspect du bao²⁰.

En communion avec le monde végétal, le canaque se confond avec le monde et son corps, avec lequel il ne fait qu'un. Or, " Maurice Lennhardt, curieux de mieux cerner l'apport des valeurs occidentales sur les mentalités canaques, interroge un vieux Néo-Calédonien. Et celui-ci répond, à la grande stupeur de Lennhardt : " Ce que vous nous avez apporté, c'est le corps"²¹.

Chez les canaques, comme ailleurs, " la modernisation " met en terre la semence de l'individuation (germant souvent, il est vrai, sous une forme atténuée) et mène ultimement à l'évidence brute du corps. Le rétrécissement vers le moi, l'égo résultant de cette transformation sociale et culturelle, disloque la trame cosmologique et libère l'ancien être en relation du tissu de sens traditionnel qui l'affiliait au sein d'un collectif. Sa nouvelle individualité se fixe sur le corps. Les frontières délimitées par celui-ci le distinguent dorénavant de ses compagnons.

L'individualisme inaugure une série de coupures affectant l'unité du sujet. L'individu s'émancipe du cosmos et ne se reconnaît aucune identité de substance avec celui-ci. Il se sépare de ses semblables et néglige le réseau de relations symboliques qu'il entretenait avec eux. Il se coupe de lui-même et fait basculer son corps dans le registre de l'avoir.

²⁰ Ibid., p. 30-31.

²¹ Ibid., p. 31.

Le corps occidental est le lieu de la césure, l'enceinte visible de la souveraineté de l'ego, le " facteur d'individuation " pour emprunter une formule initialement utilisée par Emile Durkheim mais reprise et raffinée par David Le Breton²².

Pour schématiser, disons que l'individualisme requiert deux choses : un principe et un facteur. L'individu ne peut s'extérioriser du tissu d'échange symbolique qu'en évoquant un principe différentiel transcendant l'échange même et le distinguant de son prochain. Ce principe, abstrait dans son fondement, se porte garant de l'unicité souveraine de la monade individuelle. Ame, esprit, raison, ego, caractère socio-génétique, peu importe le terme utilisé, il contribue en dernier ressort à reconnaître l'être en cause comme étant essentiellement moral et non social.

L'entreprise individualiste se chargera donc de réaliser, de préserver et de rétablir l'autonomie de nature en privilégiant la relation de l'homme aux choses (et à la nature dont il se sent ontologiquement différent), reléguant au second plan la relation de l'homme à son semblable qui n'est plus tenue pour constitutive de l'humanité. Cette dernière est alors constituée d'atomes auto-suffisants devant se méfier des autres et d'un pouvoir castrateur et essentiellement répressif.

Mais ce principe, tout aussi abstrait soit-il, doit s'incarner concrètement pour se réaliser. Il nécessite un facteur d'individuation. Ce facteur c'est le corps. Ce dernier se fait borne frontière pour délimiter en face des autres la présence du sujet. Il marque la clôture du sujet

²²

Ibid. Aussi *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit.

sur lui-même et se laisse appréhender comme l'un de ses attributs. L'individualisme balise l'être humain à l'intérieur de ce qui n'est plus qu'une simple enveloppe charnelle protégeant l'essentiel.

La genèse de l'individualisme remonte à loin, elle est inhérente à la tradition judéo-chrétienne²³. Cette dernière privilégie la relation de l'homme à Dieu, dévaluant le monde de l'homme et de ses institutions sociales. Cette relation suppose une personne morale possédant une unité intérieure. Il lui ait fait don d'une âme, base de l'individualité humaine et noyau métaphysique indestructible de la personnalité. Mais alors que le judaïsme n'y reconnaît que les attributs du peuple élu, le christianisme étend la relation à Dieu dans une perspective universaliste. La valeur absolue que l'âme individuelle reçoit de sa relation filiale à Dieu est partagée par toute l'humanité, dont elle fonde ainsi la fraternité.

Initialement, le principe chrétien d'égalité ne se manifeste que par la relation (hors du monde) à Dieu, par l'union intérieure avec le Christ. Dans ces conditions il peut coexister en paix avec l'univers hiérarchique holiste. Dans la mesure où la rédemption et la réalisation de l'homme ne sont possibles que dans l'au-delà, le libre développement de la personnalité est exclu. Le libre arbitre, proclamé par le christianisme, forme une règle grâce à laquelle l'homme se doit d'échapper à tout ce qui peut empêcher le salut de son âme²⁴.

²³ Louis Dumont, op. cit., p.

²⁴ Aaron J Gourevitch, op. cit., p. 291-314.

Il faut attendre une longue incubation, une maturation de la pensée chrétienne pour que celle-ci commence à se réaliser dans des formulations et des expériences de plus en plus sécularisées (les processus disciplinaires), pour que le rapport individuel à Dieu permet un procès de personnalisation, pour que de la composante individualiste et universaliste du christianisme émerge l'individualisme moderne.

A la Renaissance, période charnière entre le moyen-âge et les temps modernes, l'individu bourgeoise déjà de toute part. On le retrouve chez l'homme de la ville, le marchand, la bourgeoisie montante, chez le philosophe, chez l'artiste aussi. A l'opposé du créateur du moyen-âge qui demeurait dans l'anonymat, l'artiste nouveau signe son oeuvre, y appose son sceau personnel²⁵. La littérature se vulgarise. Sont inventés, la perspective, le portrait individuel et le visage. L'individuation par le corps s'affine par celle du visage, partie du corps la plus singularisée:

*" Le souci nouveau de l'importance de l'individu amène le développement d'un art centré directement sur la personne et suscite un affinement de la représentation des traits, un souci de la singularité du sujet, que les siècles précédents avaient ignorés. L'individualisme signe l'apparition de l'homme enfermé dans son corps, marque de sa différence, et cela surtout dans l'épiphanie du visage "*²⁶.

Tout ne se déroule cependant pas aussi rondement. Bien enraciné dans les couches savantes, l'individu se heurte à la résistance et à l'humeur rébarbative de la socialité populaire.

²⁵ David Le Breton, *Antropologie du corps et modernité*, op. cit., p. 44.

²⁶ Ibid., p. 44.

Il se "démocratise" tant bien que mal parmi la populace dans la foulée de la réforme et de la contre-réforme, bien souvent avec une sauvage violence civilisatrice. Le prosélytisme chrétien, suivi de près par sa sécularisation bourgeoise, s'active à la brutale dislocation des solidarités traditionnelles. Certains parlent même d'ethnocide²⁷.

Quoi qu'il en soit, sous l'impulsion de la Renaissance, l'homme du monde se libère des entraves, se sacre foyer autonome de ses choix et de ses valeurs, se préoccupe avant tout de son propre destin et se suffit à lui-même. Il n'est plus porté par le souci de la communauté et le respect des traditions. Il fait de son intérêt personnel, le mobile de ses actions, fut-ce au détriment du " bien général ".

L'individu s'édifiant sur un paganisme en décomposition, l'" *architecture de corps intermédiaires, de corps concentriques hiérarchisés* "²⁸ se défait au profit d'un ordre cartésien de corps privatisés, normalisés et aseptisés. La connivence cosmologique antérieure des corps s'efface devant la progression de la distinction privé/public et la civilisation croissante des mœurs.

S'élaborent dans les couches sociales privilégiées, tout un ensemble de rigoureuses étiquettes corporelles témoignant du souci de se distinguer du vulgaire, du paysan dont les

²⁷ Pierre Bérard, op. cit., p. 149.

²⁸ Ibid., p. 159.

mœurs sont considérées comme un repoussoir²⁹. Les organes et les fonctions carnavalesques sont peu à peu écartée de la vie sociale, dépréciées, objets de pudeur, privatisées. Le corps devient l'objet d'une nouvelle sensibilité morale et appelle un tout nouveau bagage de signes.

Le corps est régulé de façon de plus en plus serrée, non pas tant par égards aux autres que par pudeur et respect de soi, dans l'intérêt de sa santé ou de sa dignité. La mise en place de ce " savoir-vivre " met le corps à distance, tient pour méprisable ce qui éclaire trop crûment l'existence corporelle de l'homme ; le rot, le pet, le crachat, la transpiration, etc³⁰.

La mise à distance de ses manifestations va de pair avec l'effacement ritualisé de sa présence³¹. S'est installé, un " *mur invisible de réactions affectives se dressant entre les corps, les repousant et les isolant, mur dont on ressent de nos jours la présence au simple geste d'un rapprochement physique, au simple contact d'un objet qui a touché les mains ou la bouche d'une autre personne* " ³². En position d'extériorité avec le monde, fermé sur lui-même, le corps est isolé, séparé des autres, et il doit le rester.

²⁹ Norbert Elias, op. cit., p. Philippe Perrot, *Le travail des apparences*, Paris, Seuil, 1984, p. 34., souligne le déclin d'une noblesse qui s'active en prenant part aux jeux neutralisant des vanités, étiquettes et autres convenances, plutôt que de se dépenser par l'action glorieuse, l'exploit et le haut fait d'arme. " *Les tournoi se dansent désormais* " (p. 73) fait-il remarquer. Curieuse analogie contemporaine...

³⁰ Ibid.

³¹ David Le Breton, " L'effacement ritualisé du corps ", dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXVII, 1984, p. 274-286. Des éclaircissements sont aussi apportés dans *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit., p. 125-144. et *Corps et société*, op. cit., p. 123-141.

³² Norbert Elias, op. cit., p. 100.

L'existence du corps renvoie à une lourdeur redoutée que l'ensemble des rituels sociaux a pour fonction de conjurer. Tout manquement à l'effacement ritualisé et le malaise s'installe. Sa présence ne s'impose à la conscience que dans des situations de rupture et d'entrave à l'économie corporelle socialement autorisée. Le corps n'est plus effacé rituellement, il devient lourdement présent, terriblement embarrassant. Or ce que l'individu ressent soudainement comme une pénible émergence, c'est sa chair même qui ne sait se faire discrète et transparente à l'autre et à soi.

Ne nous méprenons pas. Toute activité corporelle est le fruit d'une ritualisation autorisée socialement. En tout temps, l'acteur symbolise corporellement les attentes sociales à son égard. Cependant les sociétés peuvent choisir de le mettre dans l'ombre ou la lumière de la sociabilité. Nos sociétés occidentales, elles, en ont fait un objet privatisé, suivant l'individu dans sa quête d'intimité.

Facteur d'individuation, il est en ce sens motif d'une exclusion et non vecteur d'une inclusion. Il doit donner à lire (et surtout pas à sentir !) l'individualité du sujet. Celui-ci étant par définition non social et moral. Et tout comme le fait remarquer Le Breton, il devient alors légitime de se demander si les étiquettes corporelles qui fonctionnent à travers les différents niveaux de la socialité ne sont pas des rituels d'évitements.

2.2.2- HOMME ANATOMIQUE ET CULTURE SAVANTE

L'homme de la Renaissance se dissocie de toute conception métaphysique du monde et s'érige en fin ultime de ses actions. Il se dégage des liens traditionnels corporatifs et sociaux pour se définir en tant que sujet autonome de volonté et de comportement. Il développe conséquemment des attitudes nouvelles à l'égard du temps et de l'espace³³.

Au centre d'un monde qu'il vient de découvrir, constituant son propre point de référence, l'homme développe une vision subjective et anthropocentrique qui rationalise l'impression visuelle. Il redécouvre la perspective linéaire, qui suppose la présence d'un observateur extérieur regardant d'un point immobile toutes les parties de l'ensemble, lesquelles en conséquence sont vues sous un angle défini. L'espace acquiert une forme tridimensionnelle, géométrique, uniformément extensible et divisible en segments commensurables.

La pluralité des temps qui rythmaient la conscience médiévale cède le pas à un temps linéaire unique, découpable en tranches comparables et interchangeables. Le temps se conçoit en tant que durée pure, séquence irréversible de l'écoulement des événements, conduisant du passé à l'avenir en passant par le présent. Les actions humaines se déploient ainsi pendant une période de temps limitée assignée au sujet. Le temps et l'espace ont un caractère vide, objectif et abstrait, leurs qualités sont indépendantes de leur contenu matériel.

³³ Aaron J Gourevitch, op. cit., p. 31-154.

Déjà le lien temporel créé par le christianisme apportait à l'histoire un sens téléologique et finaliste, une perspective d'avenir, mais sur un mode plutôt contemplatif. Le calcul mécanique du temps institue un rapport actif avec le monde, dans la perspective du temps qui passe. En raison de son caractère productif, le temps devient un enjeu. Ayant reçu la possibilité de s'écouler sans considération des individus et des événements, il impose sa propre tyrannie à laquelle doivent se soumettre les hommes. Le temps les plie à son rythme, les force à agir plus vite, à se hater, à ne pas laisser échapper un instant. Les chaînes de montage ne sont plus tellement loin.

Nous assistons en fait à une quête de rationalité où l'homme pose un regard sécularisé, distant et conquérant sur le monde. Cette quête qui est à replacer dans un projet plus vaste d'autonomie, s'active à la recherche des lois régissant le monde et la nature. Par opposition, ne se dissociant pas complètement de son milieu naturel, demeurant partie intégrante de cette nature, l'être traditionnel n'en fait pas un objet d'observation extérieure. Le sens symbolique qu'il y attribue fait obstacle à sa compréhension en tant qu'ensemble de phénomènes ayant une valeur propre.

L'homme de la Renaissance adopte une attitude moins scrupuleuse à l'endroit de la nature. La montée de l'individualisme, face au recul des traditions populaires, s'accompagne d'un déblocage épistémologique, de l'émergence du rationalisme qui renouvelle de fond en comble les critères de connaissance.

L'émergence d'une nouvelle épistémologie mécaniste et des perspectives d'un univers infini sonne le glas du monde clos de la scholastique. Le monde se donne à la mesure de l'homme et il est formulable mathématiquement. Sous l'égide de ce savoir abstrait, il convient d'établir les causes qui président à la récurrence des phénomènes. La connaissance rationnelle de leurs lois doit donner à l'homme la capacité de les susciter à sa guise ou de les modifier selon l'intérêt qu'il en tire. Cette connaissance doit être utile, dénuée de sentiments, en un mot efficace.

Sous l'impulsion d'une pensée rationnelle, positive et laïque, la nature se désacralise, se sécularise. Vidée de ses mystères, elle s'assimile à un jouet mécanique subordonné à l'humanité nouvelle qui ne se reconnaît plus d'identité de substance avec celle-ci. La nature est identifiée à un ensemble systématique de lois immuables, au caractère impersonnel, axiomatique. Son schéma est celui de la machine.

Le corps n'échappe pas à cette nouvelle représentation mécaniste. Le passage à une autre conception du monde est indissociable de la nouvelle conscience de soi, i.e l'individualisme et le corps fermé, dissocié du monde. Individuation humaine et désacralisation de la nature relèvent d'un même épistémè. Dans ce monde de ruptures, le corps devient borne et frontière d'un individu à l'autre.

Or, de même que l'abandon de la vision religieuse de la nature amène l'homme des couches cultivées de la Renaissance à considérer le monde dans lequel il baigne comme une

forme indifférente, destinée à être maîtrisée et façonnée par la main humaine, de même considère-t-il le fait de son incarnation sous un angle contingent. Il se découvre encombré d'un corps. Forme tout aussi peu signifiante que la nature environnante.

Il appartient à Descartes d'avoir consacré la distinction (laïque) de l'homme de son corps, en faisant de ce dernier une réalité à part et de surcroît dépréciée, purement accessoire³⁴. Non que le dualisme cartésien soit le premier à opérer une coupure entre l'esprit (ou l'âme) et le corps. Les logiques sociales et culturelles qui amènent la dissociation du sujet et déprécient le corps échéant lui sont antérieures. La philosophie cartésienne se veut d'abord révélatrice quant à la sensibilité de son époque.

Nous avons vu que le dualisme remonte à loin. Déjà enraciné dans l'ascétisme chrétien qui érige en vertu les mortifications et les souffrances corporelles, le dualisme allait connaître à l'aube de la Renaissance des développements inédits. L'idée va son chemin et se sécularise sur les planches à dissection des premiers anatomistes et ce malgré l'opprobre populaire et clérical³⁵. Il fallait pour ce que s'opère un détachement entre l'identité du sujet et le corps résiduel, que le corps disséqué, dépecé et désossé se détache du sujet qu'il incarne. Le mouvement épistémologique aboutit à l'invention du corps est en marche :

³⁴ David Le Breton fait de nombreux retours sur son oeuvre. La pensée cartésienne constitue, selon lui, le pivot de nos représentations du corps. Voir " Corps et individualisme ", op. cit., et *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit.

³⁵ Ibid.

" Avec les anatomistes, et surtout à partir du De corporis humani fabrica (1543) de Vésale, une distinction implicite naît dans l'épistémè occidentale entre l'homme et son corps. Là prend sa source le dualisme contemporain qui envisage, sur un mode également implicite, le corps isolément, dans une sorte d'indifférence à l'homme auquel il prête visage. Le corps est associé à l'avoir et non plus à l'être "³⁶.

La distinction opérée entre la présence humaine et le corps, celui-ci est alors scientifiquement interrogé, indifféremment à toute autre référence (à l'homme, la nature, la société). " (...) *le corps cesse de s'épuiser tout entier dans la signification de la présence humaine. Le corps est mis en apesanteur, dissocié de l'homme , il est étudié pour lui-même, comme réalité autonome "*³⁷.

Le dualisme cartésien prolonge le dualisme vésalien. Mais dans la foulée de l'épistémologie mécaniste, le corps devient machine, mécanique parmi des milliers d'autres, chapitre quelconque de la physique générale. Le fait d'incarner la présence humaine est loin de le doter de quelque privilège. Que non.

Fruit déjà d'une partition sociale, l'individu se trouve divisé ontologiquement en deux parties irréductibles : l'esprit et le corps. Alors que l'esprit demeure d'essence divine, le corps lui est déprécié parce que différent de l'homme qu'il incarne. La philosophie cartésienne élève la pensée en même temps qu'elle dénigre le corps. Seule l'âme se voit accorder le privilège d'une valeur.

³⁶ Ibid., *Anthropologie du corps et modernité*, p. 47.

³⁷ Ibid., p.48.

Nous sommes ici à des années lumières du corps " grotesque " de Bakhtine. Les couches populaires sont encore à l'abri de ces développements mais non les couches supérieures où le corps se dévalorise, se mue en une réalité suspecte et malencontreuse. La scission est vive entre culture populaire et savante. De l'avis de David Le Breton, l'effacement ritualisé lié à la montée de l'éthos bourgeois trouve là l'autre de ses sources historiques³⁸.

Instrument grossier au service de la raison, le corps se débarrasse de tout mystère, se fait transparent à son examen. La société perdant son enracinement convivial et holiste au profit d'une division individualiste, les théories globales du corps cherchent à ancrer ses principes d'analyse à l'intérieur même de sa matérialité, dans son évidence même. Le savoir qui en résulte, et qui est toujours en vigueur aujourd'hui, consacre l'autonomie du corps.

A l'opposé de la conception holistique, l'approche bio-médicale et hospitalo-centriste enfanté par ce savoir s'intéresse davantage à la maladie et au corps qu'au malade et à son contexte de vie. La médecine se réduit peu à peu :

*" (...) à un art physico-chimique et atomisé, au détriment d'une conception de l'être humain comme synthèse bio-psycho-sociale indivisible. Point de vue soi-disant objectif sur l'homme, le modèle bio-médical en donne une réduction "*³⁹.

³⁸ " Corps et individualisme ", op. cit., p. 42.

³⁹ Bozzini, Luciano et al., *Médecine et société : les années 80*, Montréal, Editions St-Martin, 1990, p. 15.

Le savoir anatomo-physiologique se préoccupant des individus et non des collectivités, la nature sociale des problèmes de santé est occultée au profit d'une problématisation individuelle. La nouvelle médecine scientifique focalise la recherche sur le corps individuel et plus particulièrement sur ses segments constitutifs, i.e. la cellule ou l'organe.

Le corps réifié sur le modèle mécaniste de la machine, plus rien n'empêche l'homme d'en étudier les mécanismes, de s'affairer à le démonter et à le remonter. Aussi complexe et ingénieusement agencé soit-il, le corps ne reste dans le fond qu'un automate. Déjà pour St-Augustin, la plus grande oeuvre de Dieu n'était pas la création mais la rédemption et la vie éternelle. L'âme, appartenant à l'éternité se subordonnait le corps, exposé à l'usure du temps. Dans ces conditions, l'homme est en mesure de concurrencer Dieu dans la fabrication de ces machines, celui-ci étant plutôt "l'expert" attitré de cet instance autre et supérieure qui anime l'automate, à savoir l'esprit.

Les approches scientifiques du corps le vident de sa richesse symbolique, l'appréhendent indépendamment des valeurs qui le baignent et l'animent. Il est assimilé à un subtil appareillage de pièces, de rouages, de procédures techniques dont l'assujettissement à la raison permet jusqu'à la mainmise des passions qui ne sont qu'un effet de la machinerie du corps. Tout comme la raison moderne cherche à réduire l'ensemble des mouvements du monde ou les turbulences de la condition humaine à un ensemble de lois objectives, à des récurrences prévisibles, le corps se donne à penser au technicien patenté qui évacue les questions d'ordre éthique au profit d'un problème d'équilibre des forces (ce qui ne veut cependant pas dire que le technicisme soit

dépourvu de tout contenu " moral ", qu'il en soit moins entaché que la conception symbolique des choses).

La voie ouverte par les premiers anatomistes, dépossession de l'homme de la plèbe d'un savoir sur son corps, pour en faire le privilège d'un groupe d'experts couverts par les conditions de scientificité de leur discours, s'élargie. Le vrai n'est plus fondé sur l'héritage patrimonial du savoir. Partagé par l'ensemble de la communauté, le savoir traditionnel perd peu à peu de son autorité consensuelle au profit d'un savoir de spécialistes, seuls autorisés à établir les critères de vérité, et ce à partir d'un corpus de règles impersonnelles⁴⁰ prétendant à une validité transculturelle et transhistorique.

La médecine moderne naît de cette rupture, et l'image qu'elle se fait du corps humain tire sa source de ces représentations sans vie, où l'homme et la femme ne sont déjà plus. D'où la boutade initiale du corps en tant que " *cadavre mécaniquement articulé* " car en voilà la représentation première et toujours en vigueur : celle d'un corps cadavérique et désymbolisé duquel seuls d'obscures initiés peuvent en extraire le vrai.

La modernité n'a donc en rien refoulé le corps. Bien au contraire. Pour notre plus grand malheur, tout au long d'une série de ruptures aboutissant au rétrécissement individuel de la personnalité humaine, elle le crée et se l'approprie, tout à la fois, sous le couvert de la science

⁴⁰ Françoise Loux, op. cit., p. 88.

médicale qui en nie l'ambivalence radicale et tente d'y arrêter la norme et d'un rationalisme pervers qui le prend pour cible.

Fruit matériel du processus individualiste et de l'arbitraire épistémologique, le corps se destine à être l'objet et l'enjeu de pouvoirs divers, multiformes et disparates. Corps machine d'un monde à conquérir, corps manipulable des disciplines naissantes.

CHAPITRE 3 - L'INVESTISSEMENT POLITIQUE DU CORPS

3.1 - LE POUVOIR DISCIPLINAIRE

3.1.1 - DE LA MAIN QUI REDRESSE A SON RETRAIT¹

Le dualisme consommé, un soupçon pèse sur le corps. Les volontés éparses de le corriger ou de le modifier, à défaut de le soumettre totalement au mécanisme, se multiplient. Pour l'imaginaire scientifique émergent, le défi consiste à faire du brouillon qu'est le corps un objet fiable, digne des procédures techniques et scientifiques, à opérer d'innombrables biffures et corrections sur ses limites et insuffisances. Le corps se modèle en accord avec une pléthore de fantasmes mécanistes se succédant les uns aux autres et précisant dans les premiers appareillages correcteurs et outils redresseurs, l'expression de son savoir-faire.

Les premières représentations du corps en tant que réalité autonome s'inscrivent dans le sillon d'un épistémè à cheval entre le redoublement microcosmique d'un corps qui, dans ses proportions, doit rappeler des rapports qui le dépassent, et l'épistémologie mécaniste qui condamne la nature à être maîtrisée et façonnée par la raison souveraine. S'élabore, au 16e et 17e siècle, le modèle d'un corps-glaise, d'un corps-cire, agrégat de matières humores, mécanique passive aux structures formelles et hasardeuses. Accouchant d'un corps argile en

¹ Cette section est entièrement redevable aux deux premiers chapitres de l'ouvrage monumental de Georges Vigarello, *Le corps redressé*, op. cit., 1978, p. 17-76. Voir aussi du même auteur, " Panoplies redresseuses : jalons pour une histoire ", dans " Panoplies du corps ", *Traverses*, no 14-15, 1979, p. 121-131.

voie de solidification, la théorie humorale laisse ainsi peser sur la faiblesse osseuse de l'enfant l'éventualité constante de la difformité.

L'analogie de la glaise ne pouvait manquer d'entraîner celle du moule correcteur. Formes et figures sont attendues de forces étrangères susceptibles d'enserrer les morphologies, de leur prodiguer contraintes et soutien. Il suffit d'entourer les chairs par une compression persévérante pour les raffermir. Réduites aux principes de la physique, les anatomies accueillent sans nuance un cortège varié de montages rectificateurs, corsets, maillots et autres ceintures de bonne tenue. La rectification, l'ajustement des structures chambranlantes de la charpente corporelle s'opère au moyen d'une mise en jeu de forces correctrices, de l'application de systèmes tensionnels toujours plus savants.

Le montage artificiel prolonge une main rêvant de souveraineté sur la croissance des corps. Ces derniers sont passivement modelés par la main éducatrice, pétris par l'enserrement du moule, articulés par une panoplie d'appareils fixateurs. Le coffrage des anatomies n'est pas exempt de la brutalité des premiers engins redresseurs, tels que la machine d'*Aquapendente* qui constitue la projection ultime, et improbable parce qu'inapplicable, du rêve mécanique².

Ce qui dans ses visées thérapeutiques se voulait d'abord processus curatif, amendant ou contrebalançant les bosses, déformations et autres déviations vertébrales, s'édifie graduellement

² L'appareil en question s'apparente étrangement à un scaphandre ou à une de ses inquiétantes versions protohistoriques. Voir *ibid.*, " Panoplie redresseuses : jalons pour une histoire ", p. 120.

en une pédagogie de la posture. La nouvelle mécanique qui prétend effacer la déformation s'arroge le pouvoir de la prévenir et d'imposer abruptement des normes de vigueur et de maintien sous le couvert d'un souci hygiénique de prévention des bosses et des déformations, mais pas exclusivement.

Le souci de rectitude est davantage traversé par une symbolique sociale porteuse de distinction. Le souci esthétique de l'apparence, les normes symétriques d'une élégance qui se veut naturelle, et plus indirectement et à plus long terme, les civilités, les belles manières, voire la bienséance, sont attendues de l'étreinte patiente et calculée d'un appareillage fixateur.

Est attendue la théâtralisation des attitudes et des postures. Il faut porter le corps comme un blason, symbole d'une noble appartenance. Dans cette éducation classique :

" Les corps ne sont pas exploités dans la perspective de rentabiliser des forces, de féconder des énergies, d'accroître des vigueurs. Ils ont seulement à offrir des formes, à assurer un spectacle, à décliner des apparences comme autant de tableaux. Ils ont à satisfaire le regard, et non à exhiber quelque'efficacité ouvrière "3.

Garder la pose implique qu'il faut aussi bloquer tout débordement excessif. Le harnachement fixateur veille à la maîtrise des passions. Le sens du spectacle n'est pas à l'abri du rigorisme moral grandissant du XVIIe siècle. Le corset y réfère moins à l'esthétique qu'au devoir et à l'honnêteté. Les corps :

³ Georges Vigarello, *Le corps redressé*, op. cit., p. 76.

" (...) ont aussi à opposer une intangibilité à toute turbulence, une impassibilité à toute passion, un ordre fait d'arrêt et de limitation au désordre que représenterait confusément et secrètement le mouvement"⁴.

Cet état de chose est à imputer à la représentation du corps-glaise qui, nécessitant l'affermissement et le durcissement, occulte l'image d'un corps jeu de leviers agis par des muscles. Mais déjà de nouvelles forces s'affirment face aux rigidités surannées des bienséances. Des vigneurs nouvelles tentent d'éprouver leur puissance et leur pouvoir. La jeune bourgeoisie bouscule les représentations en place, impose une symbolique sociale autre et fomenté d'originaux projets. S'énoncent des valeurs d'affranchissement et s'édifie une hygiène des comportements sur les restes de la théâtralisation guindée des apparences.

La pédagogie du corps connaît des développements inédits. Il y a glissement des repères de sens des civilités aux comportements " naturels ". Une classe nouvelle code des modèles d'efficiences organique au détriment des seuls modèles d'apparence.

" Une nouvelle culture du corps apparaît, qui n'a plus à se chercher dans les livres de civilité, dans l'expression attentive des " belles manières " dont le corset est à la fois le garant et le témoin, mais dans les livres d'hygiène, dans le recensement et la déclinaison de forces que l'exercice seul peut accroître et appeler "⁵.

⁴ Ibid., p. 76.

⁵ George Vigarello, " Panoplie redresseuses : jalons pour une histoire ", op. cit., p. 128.

Il y a donc à la fin du XVII^e siècle, critique des pédagogies recourant aux harnachements fixateurs, didactiquement inutiles qu'elles sont, parce que négligeant l'affermissement musculaire. Mais la polémique ne vise pas qu'un art de l'excellence corporelle, elle a aussi pour objet une conception des manières et des bienséances. Les corps corsetés sont stigmatisés comme le seront les tenues d'une noblesse figée et guindée. Tout un art de la représentation corporelle est mise au ban. Est dénoncé ce qui tend seulement à distinguer, à servir un art ostensible de la représentation.

" Il s'agit surtout d'amorcer un changement dans les signes de l'apparence elle-même et dans les voies qui y conduisent. A une attention limitée aux contours de formes imposées et artificialisées, succède une attention s'étendant aux vigneurs. A la seule exhibition d'une contenance, fait place une attente originale de robustesse exercée "6.

Mais ce qui est surtout contesté, c'est l'image d'un corps recevant ses formes de contraintes extérieures et statiques, comme s'il ne recelait en lui-même ni force ni énergie particulière. Le corps se charge de l'image d'une forme plus autonome et en devenir, et où est attendue l'acquisition progressive d'une énergie exercée. Décisive est cette visée qui postule dans le corps des puissances auto-correctrices et qui tente patiemment d'en organiser et d'en programmer la mise en jeu.

La mobilité recommandée a pour tâche la canalisation de forces édifcatrices ne demandant qu'à s'affranchir et à s'émanciper. L'appréhension de la tenue se présente comme

⁶ Ibid., p. 128.

libératrice mais il n'est pas question de désordre, même consenti parce qu'inévitable. Au contraire, les nouvelles prescriptions corporelles rejoignent le dynamisme bienfaisant de la nature et sont porteuses d'un ordre jusque là trop ignoré. Le corps se dépense en s'opposant aux rigidités périmées des bienséances, donne libre cours à une énergie enfin reconnue comme non seulement nécessaire mais constructive. A travers lui, la bourgeoisie affirme ses nouvelles forces, veille sur sa descendance, donne la mesure du progrès, accroît des dynamismes, endosse une démarche libératrice. Tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes ...

3.1.2 - LE BIO-POUVOIR

" La généalogie foucaldienne n'est grise que par rapport au "ciel bleu" des grandes idées".

Alan Sheridan⁷

Dans sa foudroyante critique du monde moderne, Michel Foucault soutient que l'émergence des démocraties s'est accompagnée d'un sombre et sinistre corollaire. Il est requis davantage du corps que sa soumission à la Loi ou l'appropriation des fruits de son labeur. Des pouvoirs nouveaux investissent le corps et s'acharnent à réguler ses énergies et ses forces, l'économie et l'utilité de ses mouvements : les disciplines.

⁷

Discours, sexualité et pouvoir : initiation à Michel Foucault, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1981, p. 253.

" Se forme alors une politique de coercitions qui sont un élément de travail sur le corps, une manipulation calculée de ses éléments, de ses gestes, de ses comportements. Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose. Une "anatomie politique", qui est aussi bien une mécanique du pouvoir", est en train de naître ; elle définit comment on peut avoir prise sur le corps des autres, non pas seulement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine. La discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps dociles"⁸.

Les analyses foucaaldiennes nous invitent à revoir et à élargir nos conceptions du politique⁹. Pensé selon un schème juridico-discursif, le pouvoir agirait d'une façon essentiellement répressive et négative, par la censure et l'interdit. Il s'érigerait en entreprise de domination opérant à partir de la loi, en usant de la force, pour réglementer la société, les corps, le sexe et les individus. Certes, de telles mesures ont existé et existent toujours, mais il ne semble pas qu'il faille y chercher le mode essentiel des relations entre corps et pouvoir.

Si le pouvoir est efficace, c'est qu'il est interstitiel, polyphonique et qu'il produit et stimule davantage qu'il ne réprime, qu'il s'articule davantage autour de l'administration de la vie que de l'application de la mort. La négation, si elle se trouve, en est peut-être que l'une de

⁸ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 139-140.

⁹ A la première lecture, Foucault ne semble présenter qu'une sombre perspective politique selon laquelle le sujet n'est toujours rien d'autre qu'un effet des relations de pouvoir (sujet de pouvoir et non sujet de sens) et que toute tentative d'émancipation n'est alors qu'illusion, voire une autre tactique du pouvoir. Nous ne voulons, ni ne pouvons, nous engager plus à fond dans l'œuvre de l'auteur à cet égard et renvoyons le lecteur aux ouvrages cités en bibliographie. Qu'on nous permette néanmoins d'appréhender l'œuvre en question comme une boîte à outils permettant une approche critique de la réalité sociale, comme une contribution aux luttes politiques contre des formes de pouvoir individualisant.

ses formes limitrophes ou extrêmes. Essentiellement, le pouvoir s'exerce positivement, produit besoins, désirs, sexualité et savoirs. Chercher en lui l'interdit qui nie les corps, c'est s'interdire de lui résister.

Délaissant le recours à la loi et au châtement, le pouvoir fonctionne de plus en plus à la technique, à la normalisation et au contrôle fonctionnel. Action sur des actions, conduite des conduites, loin de sublimer le corps, c'est à la soumission et au contrôle des forces et capacités corporelles qu'il postule qu'il s'affaire. Dans *Surveiller et punir*, les méthodes disciplinaires visent précisément au dressage de ces forces. Dans *La volonté de savoir*, le corps, constitué en porteur de sexe au cours de l'histoire européenne, est explicitement décrit comme un corps capable d'éprouver des plaisirs. Il importe donc de soumettre le corps (machine) aux bons soins d'une batterie de spécialistes et d'experts, et l'essentiel de l'investissement politique du corps caractéristique de nos sociétés modernes réside justement dans l'instauration de ce rapport de pouvoir/savoir. Ce savoir, rappelons le, ne coïncidant pas avec la "science" de son fonctionnement biologique et ce pouvoir ne se réduisant pas à son simple asservissement physique.

Pouvoir et savoir entretiennent des rapports de fécondité réciproque. Ils ne sont pas antinomiques mais constitutifs l'un de l'autre. Par exemple, pour être en mesure d'examiner quelqu'un, il faut exercer sur lui un certain pouvoir (de l'immobiliser, de l'investiguer...). Ce pouvoir nous permet de le connaître et d'en extraire un savoir (les sciences de l'individu originent de la systématisation de ces savoirs). A son tour, ce savoir autorisera de nouvelles

interventions sur lui, qui sont simultanément l'application d'un pouvoir et d'un savoir. Et ainsi de suite...

L'investigation anatomique, la promotion de l'hygiène, la médicalisation de la société allaient favoriser l'émergence de nouveaux savoirs mais aussi de formes inédites de contrôle et de maîtrise des corps. Le corps contrôlé, travaillé, insinué, c'est un corps connu, rationalisé, normalisé et productif. L'accroissement concomitant des capacités humaines s'accompagnent donc d'une pénétration accrue du pouvoir (disciplinaire) dans les corps.

Ce pouvoir s'abreuvant au savoir revêt le terme de bio-pouvoir. En opposition avec le modèle de la souveraineté et de son usage répressif de la loi, il s'exerce par le biais de technologies positives qui visent à gérer la vie humaine et ce, autant au niveau de l'espèce que de l'individu. Le bio-pouvoir oscille entre ces deux pôles qui ne se précèdent pas l'un l'autre mais se ré-amalgament simultanément. Le premier pôle, bio-politique, traite du corps-espèce intégré à de vastes collectivités abstraites et objets d'études appelés populations. Le deuxième pôle, anatomo-politique, s'intéresse davantage aux techniques du soi, gestes, attitudes, discours, appliquées au corps individuel. C'est de ce pôle que sont issues les disciplines.

Le pouvoir disciplinaire induit un processus de centration sur l'individu, l'impose comme nouvelle unité de base de la société et ce, au détriment d'une vie communautaire intense. Des hommes et des femmes devenaient ainsi des cas susceptibles d'observations, de notations et d'examen. C'est d'ailleurs la procédure d'examen (scolaire, médical, psychologique...), qui de

l'avis de Foucault est à l'origine du déblocage épistémologique des sciences de l'individu. Le pouvoir disciplinaire reposant fondamentalement sur des techniques individualisantes et normalisantes, les conditions étaient réunies pour que l'individu connaissable, descriptible, fasse son entrée dans le champs du savoir et des sciences.

L'examen combine en un même mécanisme l'assujettissement d'individus en situation d'objectivation et l'objectivation d'individus en situation d'assujettissement. Chaque individu devient alors un objet de connaissances de même qu'un lieu d'exercice du pouvoir. Il est décrit, jugé, mesuré, comparé aux autres et tout à la fois dressé, corrigé, classifié, normalisé ou exclu. Or, soulignons le, l'objet de connaissance n'est pas préexistant au discours, il se constitue au moyen du déploiement d'un dispositif de pouvoir/savoir, vecteur d'un bio-pouvoir. Les sujets, aussi bien que les objets ou les modalités de la connaissance, sont l'effet de cette articulation. L'individualité est constituée en tant qu'objet et effet d'un pouvoir et d'un savoir sur les corps qui se renforcent régulièrement selon un processus circulaire.

Les savoirs issus des sciences humaines positivistes méconnaissent d'ailleurs toujours que leur objet d'étude, à savoir l'individu, est un concept, une abstraction qui est le produit d'un certain type de pouvoir, lequel est constitué de mécanismes disciplinaires incitant à l'objectivation des moindres détails de la vie humaine, à la comparaison entre individus et par conséquent à leur différenciation et à leur hiérarchisation, traçant ainsi les limites de l'anormal et de la déviance. Les prescriptions, les normes énoncées prennent ensuite effet de vérité, i.e. qu'elles produisent des comportements chez l'être sous surveillance disciplinaire. Ces savoirs

sont donc essentiellement normalisateurs. Alors qu'ils prétendent découvrir et révéler la vérité d'un objet "naturel" préexistant à la culture, ils ne cessent de construire et de normaliser cet objet, en d'autres mots, de standardiser le comportement humain. C'est en ce sens qu'il est permis de parler d'un bio-pouvoir, i.e. un pouvoir centré sur le contrôle simultané des individus et des populations.

Les individus se fixent autour de la norme non par la force, mais par la production d'un discours vrai. Un discours qui sous des prétentions de scientificité, d'objectivité et de neutralité, dissémine une vérité stratégiquement constituée. Une vérité du corps changeante, toujours plus sophistiquée et minutieusement confectionnée par un progrès scientifique toujours plus "émancipateur".

3.1.3 - LE CORPS MACHINE

" On ne vous paye pas pour penser ".

Frederick Taylor

L'évanescence des panoplies n'aurait donc signifié qu'une apparence de liberté et d'autonomie. La violence extrême infligée au corps¹⁰ a diminué ou même disparu, mais elle a été remplacée par des formes de correction et de dressage plus complexes et subtiles, qui sont encore tournées vers le corps. A l'étreinte du corset se substitue la contrainte musculaire et son exploitation par des tactiques disciplinaires. S'immisce un guidage très précis des actions et un quadrillage géométrisé des espaces. Les pressions ne sont pas disparues, elles se sont seulement décalées.

Décisive est cette visée qui postule dans le corps des puissances auto-correctrices et qui tente patiemment d'en organiser et d'en programmer la mise en jeu. Le corps se pense graduellement comme un ensemble dynamique à ordonner et qui dans l'économie de ses gestes, ou le calcul de ses effets fonctionne lui-même comme une machine. Une micro-physique du pouvoir le soumet à des travaux toujours mieux délimités dans l'espace et toujours mieux

¹⁰

Les premières pages de *Surveiller et punir* sont à ce sujet très éloquentes. La suite des supplices infligés à Robert-François Damiens nous y est racontée avec un souci, cynique et presque sadique, du détail. De quoi couper le sifflet aux croisés qui ne cessent de rappeler le caractère (davantage) violent et dangereux de l'époque contemporaine alors qu'il vaudrait peut-être mieux parler d'une réduction individualiste du sentiment d'intégrité corporelle et conséquemment, d'une sensibilité accrue, d'une répulsion grandissante à l'égard des violences infligées à l'unicité charnelle individuelle.

hiérarchisés dans le temps. Un tel projet conduit les mouvements à se décomposer et à se mécaniser jusqu'à perdre tout rapport avec les gestualités quotidiennes.

Le corps est perçu comme un objet à analyser, qu'il faut fragmenter en toutes ses parties constitutives. Il n'est plus véhicule de significations. Il se divise en unités qui prises séparément, sont soumises à un dressage précis et calculé. Tout l'art de l'anatomie politique consiste à : *" prendre de petites unités, les dépouiller de toute dimension signifiante, formaliser les opérations qui relient toutes ces unités entre elles et les appliquer à grande échelle "*¹¹.

Non sans rapport avec le morcellement et la mécanisation des tâches ouvrières, la décomposition première des mouvements assure, en favorisant l'accroissement de leur vitesse et de leur précision, la preuve bientôt visible de leur progrès. Ils ne se conçoivent d'ailleurs que dans cette perspective de croissante amélioration : découper pour ensuite mieux combiner, répéter pour mieux affirmer et renforcer. L'étude du mouvement se fait toujours plus détaillée, minutieuse et analytique, et aboutit à un quadrillage des actions selon une logique qui en accroît le contrôle. Les dispositifs où s'insèrent les corps, innovent, inventent et pénètrent ceux-ci de façon accrue.

Le schéma corporel, épistémè oblige, reste celui de la machine mais celui-ci connaît néanmoins une complexification croissante toujours soutenue par une insatiable volonté de

¹¹

Dreyfus, Hubert et Paul Rabinow, Michel Foucault, *Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 223.

savoir. Vigarello¹² trace justement les différentes représentations du corps telles que révélées par les discours savants d'époque : corps-argile, hydraulique, thermodynamique, psychomoteur¹³...

Fait intéressant, chaque découverte est interprétée en tant que progrès et libération promise du corps, la vérité de celui-ci se fait toujours plus proche et les prescriptions qui le régulent toujours moins contraignantes que les précédentes. Musclé, oxygéné, modifié donc par l'exercice, le corps plus en train, plus fort et plus sain démontre inlassablement son imperfection initiale et sa perfectibilité émancipatrice continue.

En fait, et là réside l'intérêt de l'analyse de Vigarello des techniques pédagogiques de redressement, il n'en n'est rien. Chaque nouvelle image de la motricité, chaque nouvel idéal anatomique se lève d'un nouveau principe de contrôle et d'exploitation des forces. Les pressions, les normes ne font toujours que changer de terrains, se décalent, gagnent en abstraction, se font plus insidieuses et poussent à une rationalisation plus accusée du corps.

¹² **Le corps redressé**, op. cit., p. Rappelons que l'étude des discours est plus qu'une forme nouvelle de l'idéalisme qui évalue nos perceptions du corps, mais se veut tout aussi une histoire des corps. Ceci dit, Vigarello prend bien soin d'indiquer que certaines représentations et activités de redressement n'ont pas nécessairement connu une grande généralisation, ni même une réelle application. Elles sont néanmoins témoins d'un idéal de perfection faisant preuve d'une sévérité croissante.

¹³ Précisons que ces modèles ne se succèdent pas dans l'harmonie. Bien qu'issus des mêmes tréfonds épistémologiques, ils pénètrent et imprègnent le social de façon inégale et discontinue, donnent lieu à des pratiques modelisantes antagonistes et font l'objet de revendications et de résistances diverses. La caravane des représentations du corps épousant la nature conflictuelle du champ social, leurs position hégémonico-socio-historique sont toujours à relativiser.

L'ère des disciplines a emprunté des voies d'actions originales sur le corps. Ce ne sont déjà plus des pressions externes qui le fixent, mais, à l'inverse, un effort du sujet qui assisté d'experts, exerce les dites pressions sur lui-même. Celles-ci relèvent d'un principe de vigilance et non plus d'un éventuel moulage passif. L'individu est sous surveillance... par lui même.

3.2 - LA SOCIETE DISCIPLINEE

3.2.1 - RAISON D'ETAT ET BIO-POLITIQUE

*" Le diable dit :
" En démocratie, je me suis fait démocrate!"*

*Gilles Carle
Le diable d'Amérique*

L'enfer est pavé de bonnes intentions. Sous les apparences d'un pouvoir bienveillant cherchant à assurer le salut (santé, bien-être) des individus ici-bas plutôt que dans l'autre monde, convergence d'une aspiration chrétienne à la pureté et au salut et d'une croyance éclairée en la raison universelle, le pastorat moderne¹⁴ aura soumis les corps à une discipline plus stricte et élargi le champ du pouvoir pour lui-même.

¹⁴ Au sujet du pouvoir pastoral, voir Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, Michel Foucault. Un parcours philosophique, op. cit., p. 304-307.

Récupéré par les théoriciens de la Raison d'Etat, ceux-ci s'intéressant à l'Etat comme finalité en soi, entité dont les forces se doivent d'être stimulées, le pouvoir pastoral s'étendra à d'autres institutions notamment la prison, l'asile, la clinique et l'école (bref l'Etat) et contribuera à la mise sur pied d'un certain nombre de techniques précises destinées à mettre en ordre et à discipliner les individus.

La réflexion politique propre à cette doctrine s'affaire à définir et à mesurer la force des Etats respectifs. Cette force est composée, bien sûr, de l'environnement global de l'Etat : la géographie du territoire, l'inventaire de ses richesses naturelles, l'étude de son climat, mais aussi par son capital humain, i.e. les personnes habitant le territoire gouverné : taux de natalité, de mortalité, espérance moyenne de vie, niveau de santé, d'éducation, mouvements démographiques, etc. La population d'un Etat devient une richesse mesurable qui peut se comparer à la population d'un Etat concurrent.

La régulation de ces éléments, l'intervention dans les conditions qui les déterminent : logement, travail, alimentation, contrôle médical, conditions sanitaires, sexualité et autres, font de la population d'un Etat une force enviable qui peut être mieux utilisée pour faire la guerre, conquérir de nouveaux marchés, compétitionner pour les olympiques, et quoi encore. Dans ce nouveau contexte, les théoriciens de la Raison d'Etat affirment que l'Etat doit administrer les mouvements vitaux et les conditions d'existence d'une population afin de rendre celle-ci plus forte et qu'elle lui permette d'augmenter sa propre force. Sa survie passe par l'usage stratégique

de la force des sujets. L'individu n'est d'ailleurs intéressant que dans la mesure où il peut contribuer à accroître la force de l'Etat.

C'est ainsi que pour la première fois dans l'histoire, le pouvoir politique entreprend de prendre en charge la vie (mais aussi la possible annihilation) des populations, pour la première fois, il y a introduction de phénomènes propres à la vie de l'espèce humaine dans l'ordre du savoir et du pouvoir. C'est ce qui nous autorise à parler de bio-politique des populations.

Il importe alors de déployer et de perfectionner toute une série de méthodes d'investigation empirique afin de produire ce savoir. De nouvelles sciences humaines font surface : démographie, économie, pédagogie, hygiénisme, médecine, urbanisme, etc. Une nouvelle pratique scientifique s'élabore dans pratiquement tous les domaines de l'existence humaine, systématisant des données utiles sur les mouvements et l'organisation de la vie humaine, dans la mesure où elle rejoint la majoration et l'utilisation des forces du corps. Bourgeonnent alors les experts de tout poil.

La nouvelle rationalité politique est liée à la naissance des sciences humaines empiriques. Le concept de population naît de cette interpénétration du pouvoir et du savoir, de cette problématisation politique de la vie qui transforme le champ social en champ d'interventions. L'arithmétique et la statistique des populations ne pouvant se réaliser que par la mise en ordre d'une plus petite unité, s'ajoute un concept complémentaire : l'individu.

La nouvelle économie de pouvoir se veut totalisante, mais aussi individualisée et individualisante. La série d'interventions étatiques constituées de contrôles régulateurs sur les conditions de vie des populations a, rappelons-le, comme point terminal le corps. Il importe, pour ce, de séparer les forces des grands nombres en une multitude de petites forces séparées, isolées les unes des autres, plus facilement contrôlables, et sans effets cumulatifs hors de leur utilisation politique.

L'assujettissement joue dès lors par l'individualisation, mais le contraire doit être aussi vrai. Le pouvoir moderne se doit d'être un gouvernement cohérent de l'individualité, il lui importe de se manifester sous des formes souples, économes, tout en étant reconduit dans chaque cellule de la vie quotidienne. Déjà masqué de la figure bienveillante du pouvoir pastoral, le pouvoir moderne se glissera dans une mécanique qui fonctionne par elle-même et, encore mieux, qui est actionnée par ceux-là mêmes qui sont l'objet de son application : le Panoptique.

3.2.2 - LE PANOPTISME SOCIAL

" Nous ne sommes ni sur les gradins, ni sur la scène, mais dans une machine panoptique, investis par ses effets de pouvoir, que nous reconduisons nous-même puisque nous en sommes un rouage".

Michel Foucault¹⁵

La disciplinarisation des populations et des individus allait exiger un renversement du régime de visibilité du pouvoir. Alors que par le passé, le propre du pouvoir était de se manifester, d'être vu dans toute sa splendeur, de mesurer sa puissance à l'éclat de sa démonstration (le pauvre Damien...), et donc de rejeter dans l'ombre tout ce qu'il dominait et se situait en ses marges, i.e. le quotidien et le mode de vie des petites gens, il cherchera plus tard à devenir lui-même anonyme et invisible, à se glisser dans l'ombre et la noirceur. Le pouvoir n'est plus triomphant, excessif, omnipotent, mais modeste, soupçonneux, calculateur. Il s'exerce par l'intermédiaire d'une vision hiérarchique, d'un jugement normalisateur, et par l'examen, qui combine les deux précédents.

A l'inverse, ce sont les moindres détails de la vie quotidienne, les manières de vivre, de se nourrir, de se loger et de se reproduire de chaque être humain qui seront plongés sous une intense lumière. La lumière (nous n'appelons pas cette époque "les Lumières" sans raison...) ne sert plus à produire le pouvoir en spectacle, mais plutôt à éclairer au grand jour le mode de vie des populations et individus. L'ombre sert désormais à préserver l'anonymat du pouvoir qui,

¹⁵ Surveiller et punir, op. cit., p. 219.

profitant du fait qu'il n'est pas vu, se profile dans les interstices de la vie quotidienne des individus, les gardant sous une surveillance permanente.

Ce renversement dans le régime de visibilité s'est traduit concrètement par une nouvelle forme architecturale, le Panoptique. Mis au point par Jeremy Bentham à la fin du XVIII^e siècle, c'est par ce projet que l'on peut saisir comment, par un nouvel usage de la lumière, le pouvoir politique s'est mis à fonctionner comme une entreprise disciplinaire.

Conçu à l'origine pour la construction de prisons, le panoptique devait s'étendre à la construction d'écoles, d'hôpitaux, d'asiles, de casernes, bref, à toutes institutions supposant la surveillance des individus et les problèmes d'organisation inhérents. Le panoptique révèle, pour Foucault, l'essence même de la société disciplinaire, son architecture la juste métaphore de l'économie du pouvoir moderne.

Ce bâtiment est conçu de telle sorte que l'occupant de chaque cellule puisse être observé par le vigile central qui lui est invisible. Conséquemment, le détenu, qui ne sait jamais s'il est observé, se comporte à tout moment comme s'il est l'était. Cet état de visibilité constante et permanente assure le fonctionnement automatique du pouvoir, lui permet de circuler selon un procédé invisible, sans chaînes et sans points de friction.

De formidables effets de discipline sont issus de cette forme de surveillance. En quadrillant et en aménageant l'espace et en séparant les individus les uns des autres, elle permet

d'extraire de la masse grouillante et anonyme de la population carcérale, asyilaire ou écolière, autrefois entassée, des individualités dénombrables, identifiables, connaissables, donc plus facilement contrôlables.

Mieux, le panoptique induit chez l'écolier, le détenu, le malade ou le fou le sentiment d'une surveillance potentielle constante. Car si celui qui est surveillé ne peut savoir si quelqu'un à un moment précis le surveille (il est " *objet d'une information, jamais sujet dans une communication* " ¹⁶) il est sûr qu'il peut être vu à tout moment. Ce qui l'amène à se surveiller lui-même, assurant ainsi le fonctionnement automatique et continu du pouvoir.

Sous ce régime de visibilité, se sachant à tout moment potentiellement surveillé, chaque individu fait attention à lui-même. Il se surveille et se contraint. Sans qu'il y est recours à la force brute, le pouvoir de surveillance, visible mais invérifiable, fait pénétrer ses effets dans le rapport qu'entretien l'individu à lui-même. L'individu reprend cette surveillance à son compte, la reconduit, se restreint et évite ses propres tentations. Craignant à tout moment que les surveillants ne le découvrent, ne pouvant se cacher dans l'ombre et le secret, l'individu s'assujettit lui-même au pouvoir. Il est fliqué partout, jusque dans sa tête.

La norme s'impose par le biais de ce régime de surveillance, où, par regards hiérarchiques, chacun est surveillé et surveillant, et selon un système de sanctions, une micropénalité du temps, de l'activité, de la manière d'être, des discours, des corps et de la

¹⁶ Ibid., p. 202.

sexualité, tant à l'atelier, à l'école qu'à l'armée, qui vise davantage à rendre les gens conformes qu'à leur faire expier leurs fautes.

La normalisation fonctionne parfaitement dans ce système où règne l'égalité formelle. Elle impose l'homogénéité, mais elle permet aussi l'individualisation en fournissant une mesure des écarts et des différences. Là, dans ces procédures d'examen, réside selon Foucault la généalogie de l'individualisme tant célébré des temps modernes, mais un individualisme sans qualité, obtenu " *par des écarts plutôt que par des exploits* "17. Là aussi s'édifie notre concept d'âme, de conscience, de psyché, entité créée par des méthodes de punition, de surveillance et de contrainte. " *L'âme, effet et instrument d'une anatomie-politique; l'âme, prison du corps* "18.

3.2.3 - AUSTERITE ESTHETIQUE ET BIO-POUVOIR

" Tout est source de mal, au-delà du nécessaire physique "

Jean-Jacques Rousseau

Nous pouvons à ce stade ci du travail, et il n'est pas trop tôt, poser l'hypothèse suivante : la mise en ordre des corps s'est-elle appuyée sur une discipline, une normalisation de leur apparence ?

¹⁷ Ibid., p.195.

¹⁸ Ibid., p. 34.

Des nuances sont cependant de mises. Comme le note Foucault: "*ce n'est point que la vie ait été exhaustivement intégrée à des techniques qui la dominent et la gèrent ; sans cesse elle leur échappe*"¹⁹. Et de même, il serait malhabile de réduire l'aspect esthétique des corps aux effets des sombres machinations d'un pouvoir insidieux²⁰. Par ailleurs, nous ne sommes pas conceptuellement équipés pour traiter des complexes correspondances entre culture et esthétique et du vaste registre symbolique du beau et du laid. Avançons-nous donc avec prudence.

Bien que l'esprit foucaldien aimerait y lire (et avec raison) un effet quelconque du bio-pouvoir, résultant en une malheureuse conscience de la disgrâce se tapissant sous la recherche tendue de plaire ou de ne pas déplaire aux regards, donc de ne pas déroger de la norme, les aspects extérieurs, uniformes et normalisés, des corps peuvent tout aussi bien se penser en tant que marques purement esthétiques d'un monde fonctionnaliste et productiviste.

Les teintes du XIXe siècle, mornes et grisâtres à l'oeil contemporain, s'accordent à l'image même du monde en place. Vitales à l'identité corporelle et à l'incorporation sociale de l'individu, les transmutations somatiques relèvent d'un point de vue, d'un idéal esthétique faisant écho aux représentations imaginaires des temps modernes.

La montée du nouvel ordre de production mesure toute chose à l'aune de l'utilité et demeure imperméable à ce qui est de l'ordre de la perte et de la prodigalité. Richesse ne veut

¹⁹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, op. cit., p. 188.

²⁰ Pour Philippe Perrot, "*(...) l'impératif esthétique procède d'une culture oculaire affinée et d'une sensibilité sémiotique accrue*". Op. cit., p. 177.

plus dire grandeur, dans une consommation débridée, mais capacité, dans une production rationnelle. L'activisme du travail, la rationalité comptable souille un à un les différentes sphères d'activités humaines, jusqu'à la sexualité elle-même.

Cette nouvelle éthique du labeur doit aussi se signifier, se visualiser les représentations offertes par les corps. L'émergence d'une bourgeoisie triomphante asseoit et amplifie :

*" (...) une manière de se voir et de se concevoir, de se présenter et de se représenter. Et rompant avec les prodigalités de la classe déchue, imposant maintenant à la surface des corps l'abandon d'une série d'usage jugés pernicious, son austérité spectaculaire formalisée déjà par l'anglomanie et l'anticomanie - revêt d'abord une puissante signification morale "*²¹.

*" (...) le bourgeois n'emploiera pas toute sa richesse à compenser en paraître ses humiliations passées ; elle lui servira plutôt à justifier un être sans grandeur certes, sans transcendance, mais talentueux, capable d'inventer et de produire, d'investir et d'accumuler. Sa tenue exprimera sa retenue : une morale de l'épargne, un sens de l'effort et de la décence, bref, un contrôle des énergies "*²².

Mais si, à cet égard, la révolution française consacre une rupture capitale dans l'évolution de la silhouette masculine, allant vers toujours plus d'austérité, il en est tout autrement pour la silhouette féminine, reconduisant une image de la femme spectaculairement inutile, force d'improduction totale, objet de consommation pure. Toutefois, ce n'est plus son propre rang qu'elle représente, mais celui de son mari :

²¹ Ibid., p.100.

²² Ibid., p.104.

" Pérennisant seule l'astreignante élégance aristocratique, à elle désormais d'être la devanture sociale, l'enseigne statutaire d'un homme qui ne peut plus se manifester au monde directement, ouvertement, sans transgresser la morale du travail, de l'épargne et de la sobriété. Une morale qui a mis progressivement fin au port de la perruque, de la poudre, des fards, des parfums ; des bijoux, des dentelles, des brocats, des soies et des couleurs. Une morale qui renferme les corps dans un drap de plus en plus sombre, pour des mouvements de plus en plus modérés et pour une anatomie de plus en plus cachée "23.

La bourgeoisie montante flaire comme une odeur de scandale dans la dépense somptuaire ; cette façon de s'attacher l'honneur et la gloire par la perte, cette débauche théâtrale de biens et d'énergies, ce mépris exhibitionniste de l'épargne et de l'accumulation qui font fi de l'intérêt commun, de l'investissement productif et de toute rationalité économique.

Il n'est pas exagéré de parler de ressac puritain, en Europe du moins, contre l'immoralité et la prodigalité de l'ancien régime. Le faste indécent de l'habit aristocratique écoeure. Au signe ostentatoire du privilège, réservé à un petit nombre, s'oppose l'élément discret de bien-être, largement répandu. A la fiction avouée de l'outrageux artifice s'oppose l'imitation modeste et honteuse de la nature.

Pour la bourgeoisie au pouvoir, obsédée de transparence dans le commerce des biens comme dans celui des hommes, être "naturel" devient une vertu cardinale, un idéal à atteindre. Si les cosmétiques évoquent généralement le mensonge et la vénalité, toute la cosmétique du

²³ Ibid., p.105.

XIXe siècle se fait porteuse d'une morale de l'apparence sincère. Comble de culture, la cosmétique bourgeoise simule une "nature"²⁴.

Confondue avec le bien, cette nature, à la fois positive et normative, fait de tout ce qui s'en écarte un signe d'immoralité, et de toute maladie une sanction. Hygiène, éthique et esthétique se chevauchent et se confondent. La propreté extérieure, par exemple, devient condition mais aussi marque de prospérité, signe de santé et de civilisation, de standing moral et de mérite.

Signification d'une éthique du travail, d'une nature raisonnée, sobre et discrète, d'un rutilant corps-machine... Producteur et reproducteur, puissant et fécond, fonctionnel et efficace : voilà les qualités du beau corps, du corps sain que l'hygiéniste s'ingénue à promouvoir.

Mais par ailleurs, cette beauté même peut faire l'objet de stratégies de pouvoir désireuses de se l'assujettir à des fins de contrôle des individus et des populations. Les femmes ne le savent que trop bien. La définition anthropologique de la nature féminine, telle qu'elle existe au moins depuis le 18e siècle, s'oriente vers la spécificité sexuelle de la femme, la prédestine à la procréation, la voue au soin des enfants et à l'amour conjugal. Son apparence corporelle se charge alors d'un sens contingent :

²⁴

Ibid., p. 139-156. Le chapitre s'intitule " Le simulacre du naturel ".

" La largeur du bassin ou le volume des seins illustrent ce principe d'une perfection fonctionnelle des organes et témoignent du devoir de procréer. La beauté, de la même façon, manifeste l'accord d'une forme avec sa finalité. Elle n'est qu'utile - gage de santé et de fraîcheur, promesse de fécondité -, qu'une ruse de la nature ; elle n'existe que par et pour le désir masculin et ne sert qu'à la reproduction " ²⁵.

Le bio-pouvoir se découvre sous l'idée hygiéniste de produire et de reproduire la beauté par la santé (et donc d'arrêter la norme esthétique). Dans l'élan hygiéniste de la mi-XIXe, les mille et une contentions de l'ancien régime conduisirent certains médecins à réagir vigoureusement, à investir de leur autorité et de leur nombre grandissant ce champ de l'apparence²⁶, jusque-là laissé au maître à danser, au tailleur, au coiffeur ou à la marchande de mode. Au nom du rationalisme et d'un pouvoir technique mieux assuré et dans un monde où la vie physique et le souci de santé, s'autorisant du savoir, deviennent une préoccupation croissante, leur avis acquiert une légitimité et une pertinence nouvelles. Fourmillent recettes et conseils divers pour servir une coquetterie plus " scientifique ". Et Politique.

Chez la gent masculine de la jeune république française, fonctionnalisme vestimentaire, rationalité gestuelle et hygiénisme, promus et consacrés par la révolution, procèdent peut-être

²⁵ Ibid., p. 78-79. Nous soulignons.

²⁶ Voir, bien sûr, *ibid.*, ainsi que Vigarello, *Le corps redressé*, op. cit., p. 127-133. Ce dernier rappelle plus loin l'intérêt porté aux correspondances entre le physique et le moral, entraînant le succès des physiognomonies et des phrénologies, et ce dans un contexte d'une peur de la déchéance raciale et du déperissement des mœurs. " (...) *Les déformations physiques se donnent sommairement comme perturbation d'un ordre (...), menaçant une efficacité sociale collective* " (p. 180), d'où l'intérêt de l'exercice redresseur.

tous d'un même idéal purement éthique et esthétique, mais de sombres desseins techno-politiques aussi ; faire des corps nivelés et productifs, guerriers et féconds.

En témoignent les discours sur le projet d'un costume national, d'où sont proscrits toute trace de coquetterie inconvenante et vaniteuse, tout vestige d'obstacle au développement des membres et au travail aisé, toute marque d'insalubrité et d'incivisme. Pour Bienaimé, en 1792, l'habillement en usage chez les hommes de son temps :

" (...) ne se prête point assez aux diverses opérations de la vie civile et militaire ; il se prête trop aux prétentions de la vanité. Celui des femmes est aussi contraire à leur santé qu'à leurs grâces ; il est particulièrement funeste aux mères de famille. " Aussi, " n'y aurait-il donc pas de grands avantages à substituer, à cette manière vicieuse de se vêtir, un costume national, dicté par la raison et approuvé par le bon goût ? Sous un habillement mieux entendu que le nôtre, les hommes deviendraient plus sains, plus forts, plus agiles, plus propres à défendre leur liberté ; les femmes donneraient à l'Etat des enfans mieux constitués " ²⁷.

L'impératif d'utilité commande l'exigence d'ordre qui nécessite à son tour l'exigence de contrôle. Les corps, instruments de travail et machines de guerre, ne sont efficaces et rentables qu'en proportion de leur santé, de leur docilité, de leur uniformité maximales. Et l'hygiénisme vestimentaire n'est ici qu'une tactique parmi d'autres, s'ingénuant à régénérer les vertus de la race et à promouvoir une vigueur homogène et soumise.

²⁷ Ibid., p. 103-104. Nous soulignons.

S'insinue une peur du désordre, de l'anormalité²⁸ que les technologies disciplinaires ont pour tâche de circonscrire. Tous les projets rationnels de techno-politiques s'affairent à la réunification abstraite et contractuelle d'un social déstructuré, suite aux bouleversements de la révolution industrielle. Pour Jean-Jacques Wunenburger, la raison moderne:

*" (...) issue du mécanisme scientifique et du contractualisme juridique, a progressivement imposé une critériologie unidimensionnelle. Toute donnée, insérée systématiquement dans le champ d'une légalité, se voit référée à l'instance du même, de l'invariance et de l'univocité. La raison scientifique ne prélève dans la nature que les phénomènes répétitifs et invariants ; la raison juridique présuppose des individus orthonormés, réduits au standard de sujets égaux et interchangeables ; la raison économique se fonde sur le principe de l'équivalence entre la concrétude des choses et l'abstraction de la monnaie. Cette rationalité identitaire, opérant selon les canons classiques de la non-contradiction et du tiers-exclu, est condamné à être l'ennemie de la différence et du conflictuel. Elle ne peut retenir dans ses mailles d'évaluation et d'injonction que le même, rejetant par là-même l'altérité, par excès ou par défaut, dans l'innommable ou l'impensable "*²⁹.

Cette rationalité identitaire se signifie par la gestion hygiénique de la population que l'on veut assainir, protéger de ravages de l'infection et de la contagion, et que l'on encadre d'une série de prescriptions et de proscriptions concernant les formes d'existence en général (comportement familial, sexuel, alimentaire, et bien sûr vestimentaire...), qui doivent transformer la misère et conduire l'humanité au bonheur.

²⁸ Sur un registre parallèle quant au maintien de l'ordre, au prosélytisme et au conformisme bourgeois, au Québec de la même époque, voir d'André Cellard : **Histoire de la folie au Québec, de 1600 à 1850**, Montréal, Boréal, 1991. L'ouvrage se veut également une bonne source bibliographique de documents d'archives.

²⁹ Jean-Jacques Wunenburger, " Déclin et renaissance de l'imagination symbolique ", dans **Sociologie et sociétés, Sociologie critique et création artistique**, vol XVII, no 2, octobre 1985, p. 47-48.

Le filet sanitaire resserre les mailles de son attention, positive et normative, portée au bon fonctionnement des corps individuels ainsi qu'à la régénération morale et à la domestication politique du bon peuple. Le vêtement a son rôle à tenir dans la moralisation des pauvres classes. Une morale qui exorcise le sale, le malsain et le trouble, menaces à la sécurité sanitaire de la nation, et étend le propre à tout l'environnement domestique. Le peuple n'est plus en haillons, il doit être propre³⁰.

La pédagogie moralisatrice de la correction et de la décence cherche à désamorcer la violence symbolique du débraillé et de la saleté provocante, et inculquer par la même un tout nouveau système de sens, induisant la répulsion du sale, le respect du propre, du sens du devoir, de la sédentarité, du travail et de la tempérance. Pour l'ouvrier, la propreté de l'habillement est un commencement de moralité, pour la société, c'est déjà une garantie d'ordre.

³⁰

Philippe Perrot, op. cit., p. 107-137. Le chapitre s'intitule " La vague hygiéniste ". Voir aussi Georges Vigarello, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le moyen âge*, Seuil, Paris, 1985.

3.2.4 - LES REMOUS SEMIOTIQUES DU REGARD

" Big brother is watching you ! "

George Orwell - 1984

La mise en ordre du social passe par une perspicacité, une discrimination visuelle sans précédent. La saisie panoptique du social s'opère via le quadrillage optique de l'espace et par une mise en forme de la perception oculaire, une toute nouvelle économie du regard.

Il n'est certes pas aisé d'invoquer les différents régimes de vue, mais on peut néanmoins y aller de quelques remarques intuitives. Les progrès de la conscience individuelle³¹, s'accompagnant du processus de l'intimité, de la densification des affects, de la pudeur, ou encore de la fermeture, l'ordonnancement et la mise à distance des corps, n'ont pas été sans effets sur les configurations et significations sensorielles. Celles-ci se devant peut-être de rappeler incessamment l'individu, dans son sens moderne, tel que nous l'avons jusqu'ici caractérisé.

³¹

" (...) il ne faut plus trop faire sentir sa présence corporelle en un siècle où s'accroissent les hontes physiques et où s'affirme toujours mieux le dégoût des uns pour les autres. Aussi l'intimité implique-t-elle une bonne mise à distance des personnes, une régulation minutieuse des proximités et des contacts qui contribue au renforcement du territoire individuel, à la consolidation de la conscience et de l'image de soi, au procès d'individualisation, et partant à l'accroissement du sentiment d'emplétement, d'offense, de violation de ce "moi" désormais si calfeutré ". Dans Philippe Perrot, op. cit., p. 126-127.

La géométrisation du monde que nous évoquions au chapitre deux s'est répercutée sur les corps l'habitant et le déchiffrant. Une métamorphose s'est annoncée, le paysage des sens glissant dans un prisme euclidien, perspectiviste et rationnel. Une désintrication, une différenciation des sens est entamée, qui conduit peu à peu à la prééminence de la vue³².

Aux temps médiévaux, la présence s'imposait moins par les yeux. La vue ne captait pas davantage que les autres sens³³. L'horizon perceptif de celle-ci devait cependant s'élargir au point de supplanter les autres capacité sensorielles. L'excroissance du regard devait s'accompagner de mutations corrolaires de son caractère épistémologique. Ses perceptions, ses attributs seront alors très différents de ceux d'autres fois. Evoquant la nature du regard au sein des sociétés traditionnelles, Marshall Mac Luhan soutient que :

" Leur point d'observation n'est pas extérieur à l'objet. Ils vivent l'objet, de façon extrêmement empathique. L'oeil ne travaille pas en perspective, mais de façon presque tactile, pourrait-on dire. Ils n'ont aucune notion de l'espace euclidien, puisque cet espace est le fruit de la différenciation des perceptions visuelles, tactiles et sonores "34.

³² Au sujet de l'hégémonie du regard, voir *Corps et société* et *Anthropologie du corps et modernité* de David Le breton.

³³ Lucien Febvre, op. cit., p. 402-404.

³⁴ Marshall Mac Luhan, *La galaxie Gutenberg*, Paris, Gallimard, 1977, p. 61.

L'expansion du regard instaure un autre rapport au monde, moins palpable, moins affectif. Un rapport descriptif, analytique, abstrait³⁵ qu'emprunteront les savoirs subséquents du corps.

Un tout nouvel ordre de savoirs, de pratiques et d'instruments aide le regard à toujours mieux découvrir les corps. Ces innovations témoignent d'un sens nouveau de l'inspection sourcilleuse, d'une perspicacité oculaire accrue et élargie, symptômes et relais d'une aptitude analytique et critique plus minutieuse, plus subtile et incisive. La capacité d'observation s'aide du développement de l'éclairage, de la multiplication des vitres, de l'acquisition et de l'agrandissement des miroirs, du perfectionnement des lunettes et des instruments d'optique, et de l'invention de l'objectif photographique³⁶.

Le regard est aujourd'hui la figure hégémonique de la socialité urbaine et la réciprocité de celui-ci, la plus significative des possibilités d'échange interpersonnel. Mais son statut s'est transformé en profondeur et il est évident que nous n'en faisons plus le même usage. Le regard est devenu le sens de la distance, de la mise en représentation, de la surveillance panoptique. Il s'agit du sens le plus froid, le plus distancié. S'il offre des signes de participation, il n'est jamais tenu à l'engagement direct du sujet qui regarde passer la vie.

³⁵ Parlant des conditions constitutives de l'histoire naturelle, Foucault mentionne " *le privilège presque exclusif de la vue* " assortie de " *conditions systématiquement négatives* " parce que justement exclusives des autres sens, variables et incertains. Dans *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 144-145.

³⁶ Guy Thuillier, *L'imaginaire et le quotidien au XIXe siècle*, Economica, Paris, 1985, p. 3-12, 133-140. Sur le regard.

Rationalisé, le regard se veut tout de même essentiellement multivoque. La nuance est importante. La vue n'emprunte pas qu'une figure inquisitoriale³⁷, elle peut prendre différents visages. Pour sa part, Mac Luhan, qui souligne la corrélation entre l'alphabétisation et l'orientation du champ visuel, n'en a que pour l'univocité des sens. *" L'univers visuel est un univers relativement indifférent et distant, alors que l'univers acoustique est violemment hyperesthétique "*³⁸.

Certes, on peut aisément supposer des différences sensibles entre le regard de l'illétre et du lettré. L'alphabétisation massive change le mode de regard, structure le champ de vision (balayé de gauche à droite), introduit une distance par rapport à l'objet, crée une discipline du regard. Cela ne permet tout de même pas Mac Luhan de doubler sa théorie des médias d'une théorie des cinq sens : chaque sens devant posséder certains traits universels et distinctifs, et les moyens de communication étant réduisibles à un sens donné dont les traits définiront la culture et la pensée qu'il domine³⁹. Si la vue contemporaine se veut abstraite, induit de la distance et

³⁷ " les fonctions du regard demeurent mal connues, on a peine à définir les rapports du regard avec l'objet, du regard avec autrui, à préciser le caractère opératoire du regard, à cerner ce mode de communication non-linguistique, qui joue pourtant un tel rôle ". Dans *ibid.*, p. 133.

³⁸ Marshall Mac Luhan, *op. cit.*, p. 34.

³⁹ Pour un aperçu critique des thèses, néanmoins brillantes et révolutionnaires, de Mac Luhan, voir John Leavitt et Lynn M. Hart, *op. cit.*, p. 75-94. et David Howes, " Les techniques des sens ", *op. cit.*, p. 99-112. Ce dernier, s'appuyant sur le cas des Sayas d'Amérique du Sud, " révèle l'arbitraire de l'association entre voir et savoir si répandue dans la société occidentale " (p. 107) et attire notre attention sur les embûches épistémologiques propre à l'anthropologie culturelle, posées par les dissemblances entre le sensorium du chercheur et celui de la culture étudiée.

de la norme, ce n'est pas tant en raison de son caractère spécifique qu'en raison de l'aiguillonage sémiotique dont elle fait l'objet.

Les regards médical et panoptique se veulent autant de clefs de notre culture. Dans notre société centrée sur l'optique, la conformité sociale est renforcée par le pouvoir du regard. Les apparences corporelles se lestent ainsi d'une importance accrue, stratégique même. Toujours selon Perrot :

" (...) les perceptions visuelles (...) de la saleté s'affinent et s'intensifient dans la mesure où s'élèvent les normes de propreté (...) l'intolérance à celui qui déroge à ces normes s'aggrave dans la mesure où s'amplifient les contraintes de l'apparence soignée. Les pratiques d'hygiène corporelle de la société urbaine aisée se verront donc stimulées encore par cette idée de ne pas rébuter l'autre qui pourrait bien nous rébuter à son tour, s'il n'était pas, lui aussi, surveillé et rendu présentable "40.

L'espace social se soumet à un principe de surveillance qui s'y diffuse pleinement. Dument instruit par le regard, le sujet se fait le relais inconscient d'un puissant faisceau de surveillance. L'espace social se constitue sous l'auspice d'une visibilité constante qui le surexpose, le sature de regards anonymes, persistants et inducteurs de normes.

Nul ne peut échapper au regard des autres. Chaque acteur s'installe en égard à l'autre dans une posture d'observation. Par l'a symbolique qu'il dégage, le passant induit sans le savoir un rappel à l'ordre et une incitation à la norme, par laquelle circulent les injonctions, les

40

Phillipe Perrot, op. cit., p. 137.

discours et la volonté du pouvoir jusqu'à l'individu et à travers lui, sans jamais avoir à enfermer, réprimer, opprimer ou supprimer des vies.

A l'image des disciplines, le regard moderne se veut tatillon et méchant. Source redoutée de honte, d'angoisse, de culpabilité et de tout " débordement déraisonné ", le corps ne dispose d'aucun répit. Que pouvait-il bien encore lui arriver ?

CHAPITRE 4 - LE CORPS REINVESTI

4.1 - OUBLIER FOUCAULT

" Quand je parle du temps, c'est qu'il n'est déjà plus ".

Apollinaire

4.1.1 - LA NORME ANNEXEE

" Tout va n'importe comment, n'importe où, à une vitesse de plus en plus grande ".

H. G. Wells

Dans un insolent petit pamphlet¹ (et insolent parce que justement petit) servi à l'endroit de Foucault, mais aussi des Deleuze, Guattari, Lyotard, et autres freudo-marxistes, Jean Baudrillard devait souligner l'importance de proposer des perspectives alternatives sur le pouvoir, la production et le désir dans nos sociétés contemporaines. Ici, les points de vue basculent. Alors que Foucault analyse les discours, les pratiques et les institutions reconduisant les lacs du pouvoir et du savoir, Baudrillard lui s'attarde davantage à la prépondérance de la consommation, de l'information, des technologies et des simulations en tout genre dans la vie de tous les jours.

¹

Baudrillard, Jean, Oublier Foucault, Paris, Editions Galilée, 1977.

A ne pas en douter, nous assistons depuis la fin de la 2e guerre mondiale à une emprise croissante sur nos vies de l'univers des objets, des images, de l'information et des valeurs hédonistes, permissives et psychologues qui en sont liées, de sorte qu'existe actuellement un investissement et un flottement systématique du moi et de la sphère privée, une remarquable diversification des modes de vie, une véritable révolution permanente du quotidien.

Pour sa part, Lipovetsky y voit le travail de ce qu'il appelle (de façon euphémiste dirons-nous) le " procès de personnalisation " ², lequel procès remodèle en profondeur nos sociétés démocratiques avancées. Ce processus recouvre la ligne directrice, le sens nouveau, le type d'organisation et de contrôle social qui nous arrache à l'ordre disciplinaire/révolutionnaire/conventionnel ayant prévalu jusque dans les années cinquante. Il y a rupture avec la phase inaugurale des sociétés modernes. *"universalistes/rigoristes, démocratiques/disciplinaires, idéologiques/coercitives"* ³.

Cette nouvelle façon pour la société de s'organiser et de s'orienter opère, non plus par la tyrannie des détails mais avec le moins de contrainte et le plus de choix privés possible, avec le moins d'austérité et le plus de désirs possible, avec le moins de coercition et le plus de compréhension possibles. D'ores et déjà le libre-service, l'existence à la carte, désignent le

² Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

³ Ibid., p. 10. Rappelons le caractère essentiel des premiers travaux de Baudrillard sur la disparition de l'éthique productiviste et travailliste au profit d'une nouvelle moralité teintée d'un idéal de loisir et de plaisir. Nous y reviendrons.

modèle général de (dé)socialisation dans nos sociétés contemporaines où prolifèrent de façon vertigineuse les objets et les signes.

L'ancien quadrillage disciplinaire fond, non sous l'effet des forces eschatologiques de la révolution mais sous les ondes radieuses de la séduction⁴ commandée par la liberté combinatoire du sujet. La séduction agence notre monde et le remodèle selon un procès systématique de personnalisation dont l'oeuvre consiste essentiellement à réduire les cadres rigides et coercitifs, à substituer la pluralité à l'homogénéité et à multiplier et diversifier l'offre au profit d'une liberté de choix titillée. L'imaginaire rigoriste de la liberté s'éteint sous les spots séducteurs de la personnalisation du monde.

Impulsé par la consommation de masse, les médias, le psychologisme et l'idéologie individualiste, le procès de personnalisation fait sauter les dernières barrières d'une organisation uniforme et dirigiste, porte à son point culminant le règne de l'individu, passe d'un individualisme limité et sans qualité à un individualisme total et jouissif : le narcissisme⁵.

⁴ Ibid., p. 25-48. Le terme origine cependant des premiers travaux de Baudrillard. La connotation péjorative en sus.

⁵ Nouvel individualisme, nouvel âge, âge cosmique, ère du verseau... sont tous autant d'épithètes caractérisant les temps nouveaux. Outre Baudillard et Lipovetsky, voir, entre autres, Serge Provost, " L'individualisme narcissique ", dans *Critère*, no 40, 1985, p. 67-81. et Monique Vermette, " Les miroirs de Narcisse ", dans *Critère*, no 36, 1983, p. 13-33.

Le narcissisme ne se veut cependant pas libertin, irresponsable et hors de contrôle. Bien au contraire. Phase toute postmoderne de la socialité, il se veut un nouveau type de contrôle social⁶ débarrassé des lourds procès disciplinaires d'antan. Le processus d'isolation inauguré par les disciplines ne s'administre non plus par le quadrillage réglementaire mais par le contrôle souple de l'hédonisme, l'information et la responsabilisation.

Avec le règne des médias, des objets et du sexe, chacun s'observe, se teste, se tourne davantage sur lui-même à l'affut de sa vérité, de ses sensations et de son bien-être, chacun devient responsable de sa propre vie, doit gérer de façon optimale son capital esthétique, affectif, physique, libidinal, etc. Enonciation à la première personne du récit mythologique, le narcissisme se veut assurément un discours, une idéologie du corps. Le sujet est produit, non plus par une discipline tatillonne du corps, mais par la personnalisation ludique de celui-ci.

Narcisse s'adonne à un hyper-activisme quant à la poursuite d'une amélioration de ses potentialités privées, tant corporelles que psychiques. L'essentiel de son temps, il le passe à soigner son image, à travailler à prévenir sa détérioration et à gérer son corps comme s'il s'agissait d'une machine dont il faut tirer le rendement optimum. " *Tu as un corps, et il faut savoir en jouir* " ⁷.

⁶ Baudrillard, déjà, pensait la consommation en tant que mode d'intégration sociale de l'individu, la manipulation active des objets/signes offerts sur le marché recouvrant un travail non banal de (dé)socialisation. Dans une telle perspective, le corps ne doit plus être interprété à la lumière des impératifs du mode de production, mais de consommation. *La société de consommation*, paris, Gallimard, 1970.

⁷ Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*, op. cit., p. 32.

Le corps reprend du galon. Il est à soigner, aimer et exhiber. Il recouvre une dignité et une intégrité qui auraient été pendant trop longtemps bafouées. Jadis lieu de la chute, il se fait maintenant voie de salut. D'où la triple explosion des discours, des images et des pratiques à son égard. Une multitude de cultes du corps apparaît ; hygiénique, esthétique, diététique, thérapeutique, médical...

Au seul plan de l'esthétique, on peut, entre autres, relever les centres de maquillage, de cosmétiques, de manucure/pédicure, bains sauna, tourbillon, de boue, d'algues ou de sel, salon de culturisme ou de bronzage, permanentes, teintures, épilations, liposuccion, renouvellement saisonnier de la garde-robe, pseudo-médications amaigrissantes, chirurgies plastiques en vrac : blépharoplastie, rhinoplastie, lifting, seins gonflés au silicone, et quoi encore⁸...

4.1.2 - UNE PSEUDO-LIBERATION

*" Ce corps qui est le mien. Ce corps qui n'est pas le mien. Ce corps qui est pourtant le mien. Ce corps étranger. Ma seule patrie. Mon habitation. Ce corps à reconquérir "*⁹.

Or donc choyé le corps, mais pas libéré comme on l'aime à nous le répéter. La

" libération du corps ", formulation typiquement dualiste qui oublie que la condition humaine

⁸ Armande St-Jean, " Finie la beauté de force ! ", dans *Souffrir pour être belle*, op. cit., p. 83-96., Michel Dostie, op. cit., et Marc-Alain Descamps, op. cit., font un relevé impressionnant, et encore, non exhaustif, de nos multiples dévotions esthétiques.

⁹ Jeanne Hyvrard, *La meutritude*, Editions de minuit, cité dans David Le Breton, *Corps et sociétés*, op. cit., p. 7.

est corporelle, que l'être humain est indiscernable du corps qui lui donne l'épaisseur et la sensibilité de sa présence au monde. Les représentations du corps sont remaniées par l'engouement présent mais sans que soit modifié le paradigme dualiste même. Simple support économique ou magnifique objet de consommation, le corps se voit toujours attribué un statut de propriété privée.

Le corps promu au rang d'"alter ego" (Le Breton) avec lequel se noue une relation de séduction, rien ne change du dualisme corps/sujet (être bien dans son corps). Au contraire, la psychologisation du corps-machine ne fait qu'occulter l'influence du paradigme dualiste. Il n'est aussi "libéré" que de façon morcelée, coupée du quotidien. Ce n'est pas le corps de la vie courante (et donc le corps possible du désir et du plaisir) qui se prête à l'autre dans une relation égale, c'est un corps dissocié de la socialité et du symbolique, un corps disparu sous les signes, un corps second, un corps simulacre (Baudrillard).

S'il devait y avoir libération mesurée à l'aune du corps, les signes indubitables résideraient plutôt dans l'intégration comme partenaires à part entière dans le flux des échanges symboliques des corps socialement stigmatisés. Les statuts réservés aux handicapés (physiques et mentaux), aux obèses, aux cicatrisés, aux vieillards et aux gens de couleur, par exemple, permettent de situer les limites de cette libération.

Si libération il y a, elle concerne davantage les potentialités virtuelles du corps, la prolifération virulente des signes qui le parent. L'émancipation ne bénéficie non pas au corps

mais aux signes allusifs à sa présence (ou à son absence...). Le corps ne se "libère" que dans la mesure où il affiche les signes valorisés de jeunesse, de beauté, de minceur, de séduction, de santé, d'entretien hygiénique et autres "bébelles" branchées¹⁰. Or, on s'en doutait, cet engouement contribue à entretenir une mésestime de soi chez celles et ceux s'avérant incapables de répondre adéquatement aux exigences du "corps libéré" et d'y cultiver les signes à la mode. En ce sens, de libération du corps il n'y en aura que lorsque le souci du corps aura disparu. Jamais n'en avons nous été aussi loin.

A ne pas en douter, le narcissisme est une idéologie du corps se voulant tout aussi contraignante que les disciplines foucaldiennes. Il se veut aussi une formule inédite de contrôle social, attirant une attention vitale et décuplée à l'endroit du corps. Narcisse se rive à sa chair, lieu d'un travail méticuleux et d'un calcul personnalisé, avec une ferveur religieuse.

Cependant, en dépit du caractère résolument dualiste et politique du narcissisme corporel, quelque chose nous y échappe et trop de ses critiques semblent pédaler dans les selles lorsqu'ils interpellent ces mutants avec un langage d'hier. Outil de contrôle social, le narcissisme est non pas manipulé (par qui le serait-il ?) mais "librement" choisi dans la prégnance d'une "ambiance" sociale momentanée (Baudrillard) réunissant des consommateurs exerçant leur libre choix autour de pratiques, d'objets, de discours et de signes identiques.

¹⁰

Chantre bienheureux du moment postmoderne, Lipovetsky ne reconnaît pas moins dans le narcissisme une mission de normalisation du corps, et ce même s'il ne se présente pas comme tel. Op. cit., p. 90. Baudrillard parle à juste titre d'un "narcissisme dirigé"; *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976, p. 171-173.

Nous l'avons dit, le narcissisme invite à "l'individualisation" et à la "déstandardisation". Qu'il parachève véritablement de tels objectifs importe relativement peu, tout comme les disciplines avant lui, le narcissisme ne crée pas de sujet autonome mais de la subjectivité, une conscience de soi, fut-elle fragmentée, et là réside son importance. Aux normes corporelles institutionnelles et dirigistes, s'est substituée la norme indicative, souple, faite sur mesure. La norme n'est plus édictée, ou si peu, selon les prérogatives des institutions disciplinaires d'antan mais s'annexe au procès de personnalisation, au désir individuel. Le pouvoir normatif se plie au rythme accéléré de la consommation moderne.

Bien sûr la redécouverte du corps n'est peut-être pas sans s'accompagner d'une professionnalisation des activités de gestion, sportive, libidinale, psy, et autres, du corps destinées à l'individu consommateur. D'où l'emphase de certains sur la dépossession et la :

"dépendance accrue face à des experts qui, forts d'une reconnaissance sociale, s'insinueront comme médiateurs entre des clients en demande et un savoir spécialisé sur le corps, à prétention scientifique mais générateur de nouvelles normes" ¹¹.

Mais il ne semble plus que l'essentiel des mésaventures du corps transige par les arcanes foucaaldiennes du pouvoir, fut-ce au travers du revirement tactique de quelque dispositif¹².

¹¹ Michel Dostie, op. cit., p. 127. Voir aussi Jean Harvey, **Le corps programmé**, Editions St-Martin, Montréal, 1983. On peut, entre autres choses, y prendre conscience du jeu des relations de pouvoir propre au champ d'intervention ciblé par Kino-Québec. Tant pis pour les partisans d'un pouvoir centralisé et totalisant.

¹² Ce que soutient pourtant Dostie. Pour une autre tentative peu concluante d'une approche foucauldienne de l'engouement contemporain des choses du corps, voir Sandra Lee Bartky, **Feminity and domination: studies in the phenomenology of oppression**, New-York,

Déjà, dans le champ morcelé des sciences humaines, les normes, passées d'une extériorité délimitée à une intériorité travaillée, se fragmentent autour d'orientations théoriques différentes, polarisées qu'elles sont entre des pratiques psychomotrices et d'autres prospectant l'inconscient des postures¹³. Dans ces conditions, et face à la demande sans cesse grandissante du marché, les pratiques et les prises de conscience successives du corps se juxtaposent, selon un itinéraire tortueux, au moyen d'un processus de séduction où s'oublie fréquemment les exigences conceptuelles qui les constituent.

Le système coercitif institutionnel s'efface et fait l'objet d'une récupération orchestrée par les forces d'attraction de la consommation personnelle. Produit auparavant par un processus disciplinaire localisable, le corps s'engendre maintenant lui-même sans que puisse se pointer un point nodal de contrôle. Narcisse n'est plus institutionnellement contraint, il en redemande et paye.

Alors faut-il oublier Foucault ? Non, du moins pas encore. L'école, l'armée, l'hôpital et son appareil scientifico-médical, plusieurs lieux de travail sont autant d'institutions parmi tant d'autres faisant toujours usage d'appareils disciplinaires. Création socio-historique, les disciplines seront bien appelées un jour à disparaître. En attendant, le principe d'intelligibilité du corps s'est déplacé ailleurs et appelle un nouvel éclairage.

Routledge, 1990, p. 63-82.

¹³ George Vigarello, *Le corps redressé*, op. cit., p. 360-367.

4.1.3 - L'EMPRISE DETACHEE DU SIGNE

" Le ciel ne nous tombe plus sur la tête, ce sont les territoires qui glissent ".

Jean Baudrillard

Ce que déplore particulièrement Baudrillard, c'est la perte de la fonction symbolique, sa réduction sémiologique par l'action d'un code¹⁴. Est abolit, non pas le "réel", le référent, quelque substance de valeur rejetée dans les ténèbres extérieurs du signe, mais le symbolique. Ce "réel", ce référent démasqué, entre autres, par Foucault en tant que fruit d'un processus disciplinaire cheminant sous l'idéal de la norme, n'est jamais que le simulacre du symbolique, sa forme réduite et captée par le signe, version mineure et aplatie du symbole. En partant d'une critique des postulats bio-anthropologique reconnus comme tels, Baudrillard invite donc à une reformulation radicale de ce qu'il perçoit comme de faux problèmes, de fausses dialectiques : dialectique du sujet et de l'objet dans le besoin mais aussi les oppositions de l'âme et du corps, de l'être et de l'apparence, pour n'en nommer que quelques unes, toutes autant de mirages référentiels subordonnés à une même logique de production et d'efficience avec tout ce que cela implique de normativité.

Or, de l'éthique protestante d'hier à l'hédonisme d'aujourd'hui, rien ne semble laisser présager une quelconque revitalisation de la fonction symbolique. Au contraire, la libération des

¹⁴ Nous n'entendons pas nous livrer ici à un examen exhaustif de la pensée de Baudrillard, ni adopter intégralement le radicalisme de ses positions, le cadre de ce travail ne s'y prêtant pas. Pour un examen critique de ses thèses, voir Douglas Kellner, Jean Baudrillard; *From marxism to postmodernism and beyond*, SUP, Stanford, 1989.

forces productives, la logique de la valeur qu'elle soutient, envahit et phagocyte des domaines toujours nouveaux, de plus en plus éloignés de la stricte valeur d'échange économique : sexualité, loisirs, beauté, etc. Tout (ou presque) ce qui surgit du sujet, de son corps, de son désir, est dissocié et catalysé en termes de besoins, plus ou moins spécifiés d'avance par des objets. Les pulsions se rationalisent, se finalisent et s'objectivent dans des besoins et donc s'annulent symboliquement. Le sujet s'accomplit dans une sphère consommatrice où tout, production artistique, intellectuelle, scientifique, et même l'innovation et la transgression, est immédiatement produit ou récupéré comme signe, comme valeur relationnelle de signe.

Délié de ses déterminations psychiques comme symbole ; de ses déterminations de fonction comme ustensile ; de ses déterminations marchandes comme produit, l'objet de consommation est libéré comme forme signe et repris par une logique formelle de différenciation et d'abstraction combinatoire, mais il s'agit toujours d'un même processus d'abstraction et de mise en valeur. Dans cet ordre des choses, le sujet est alors renvoyé dans un trinôme magique de la valeur (d'échange, d'échange/signé, d'usage) où il est censé, selon un calcul rationnel, élever continûment son taux de "faire-valoir".

A l'abstraction du système de production et d'échange économique (capital, monnaie, valeur d'échange) s'ajoute l'abstraction différentielle du système d'échange/signé. Au calcul rationnel économique s'ajoute le calcul rationnel des signes/marchandise. Après la mutation technique, voilà la mutation sémio-linguistique.

Tout comme les règles du langage gèrent la réciprocité des signifiants et des signifiés, les signes sont organisés selon un code, qui réduit toute ambivalence symbolique et rationalise les échanges sous la valeur d'un équivalent général. Ce code, auquel Baudrillard substituera plus tard le concept, plus souple, de modèles de simulation, opère en extrayant du social des signifiés qu'il redéploie par la suite en tant que signifiants flottants dans les médias. Dans ce nouveau mode de signification le signe n'a plus de sens ni de valeur intrinsèque, ne fait plus écho à quelque chose derrière lui : il n'approche sa limite structurale qu'en référence à d'autres signes. Tout n'étant qu'un jeu différentiel de signes se proliférant et se disséminant, toute réalité en est alors une de manipulation sémiurgique, de simulation structurale.

Régie par une loi structurale de la valeur, la nouvelle dimension structurelle efface toute dimension référentielle. Sous la simulation, les signes peuvent alors s'échanger, commuter librement sans jamais interagir avec le réel ou même sous toute autre forme d'un équivalent général, celui-ci s'effaçant au profit d'une modulation, d'une irradiation sémiologique sans fin. Ce gain d'autonomie suppose que les signes doivent alors s'attribuer leur signification en relation aux autres signes impliqués, sans pouvoir faire appel à un quelconque point de repère réel. Dans un tel cas, dans une société surmédiatisée, sursaturée de signes, de spectacles, d'images et de simulations, il ne peut plus y avoir d'accès à un réel quelconque, et donc à un moyen de distinguer le vrai du faux, le bon du mal, le beau du laid. Les frontières volent en éclat, tout

se mêle à tout. Même les repères spatiaux-temporels se brouillent¹⁵. C'est l'implosion générale dans la plus parfaite indéterminité. *Anything goes* :

" La culture post-moderne est décentrée et hétéroclite, matérialiste et psy, porno et discrète, novatrice et rétro, consummative et écologiste, sophistiquée et spontanée, spectaculaire et créative "16.

Sous la valeur marchande déjà, la fonction symbolique disparaissait justement parce qu'elle ne prenait plus appui sur le collectif, sur des groupes. C'est une logique économique, une logique du même, régit par un principe d'équivalence ou de normativité parce que s'adressant à des individus orthonomés, qui prédominait. Mais sous la valeur signe ce principe même s'efface ou plutôt se décale. Une logique structurale s'impose, régit par un principe de commutation. Il n'y a plus de préséance, de codifications définitives, de centre, rien que des stimulations et des options équivalentes en chaîne, lesquelles deviennent ambiance, mobilisent un temps et disparaissent aussi vite qu'elles sont apparues.

Le tissu culturel n'est plus unifié, il se défait et s'ouvre de toutes parts à des symboles étrangers, les composantes culturelles se mêlent d'une société à l'autre, comme des objets mis en état d'appesanteur, échappant aux forces de la gravité collective. Le système de sens qui caractérise le monde occidental se fait flottant et les représentations multipliées du corps qui y ont cours s'apparentent à un bric à brac postmoderne de modèles hétéroclites.

¹⁵ Entre autres : Rémi Clignet, " Narcissisme et anomie ", dans *Cahiers internationaux de sociologie*, no 73, 1982, p. 197-221.

¹⁶ Gilles Lipovetsky, op. cit., p. 18.

Alors qu'il était antérieurement possible de calculer et de prospecter les points de repère d'où s'ancraient fermement les trajectoires empruntées par les discours savants du corps, dont déjà le caractère normatif enrayait toute résonnance avec la mémoire vivante des collectifs et défaisait le lacs de sens et les relations symboliques qui y inscrivaient l'être humain, les significations attachées à celui-ci et à son corps se sont mises à flotter, et disponibles au détournement, à s'apparier entre elles indifféremment, à se greffer mutuellement en toute indéterminité. Voilà le corps qui nous intéresse. Mais encore faut-il savoir ce qui motive l'engouement populaire à son endroit.

4.2 - LA RECOMPOSITION IDENTITAIRE PAR LE CORPS

4.2.1 - CRISE DE SENS ET SPIRALE INVOLUTIVE

Je crois donc, que la source profonde du mécontentement de notre culture n'est ni la répression ni la nouvelle mode, le narcissisme, mais la polarité des genres ¹⁷.

Après l'agitation politique et culturelle des années soixante s'est opérée une désaffectation généralisée de la chose publique, au profit de préoccupations purement personnelles. On pourrait épiloguer longtemps sur cette désertion du politique. Témoins impuissants de l'assassinat des Kennedy et de Luther King, de la guerre du Vietnam, du Golfe et de toutes les

¹⁷ Jessica Benjamin, *The bonds of love*, New-York, Pantheon books, 1989, p. 171, cité dans Kimberly Anne Sawchuk, " Le marketing du corps : les couches jetables ", " Entre le corps et le soi : une sociologie de la subjectivation ", dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, no 1, 1992, p. 107.

autres qui n'en finissent plus, de Watergate, de l'Iragate, des révélations troublantes sur les activités illégales, et cautionnées par leurs gouvernements respectifs, de la CIA et de la GRC, des désastres écologiques successifs, de la faim dans le monde, de la menace nucléaire, du terrorisme international, d'une crise économique et d'un chômage chronique, d'une sécurité d'emploi précaire, de l'achoppement de la révolution sexuelle, des problèmes raciaux qui vont en s'accroissant, d'une remontée de l'extrême droite, de la folie meurtrière de Polytechnique, de deux référendums ratés, d'un Québec qui ne veut pas être un pays et d'un Canada qui n'est pas capable d'en être un, de l'incurie et du cynisme politique, d'une Eglise obstinément passéiste..., les baby boomers et leurs cadets ont eu amplement de bonnes raisons de démissionner et de se sentir désabusés et déprimés. Les folies mortifères à l'oeuvre dans ce bas monde seraient de nature à décourager les plus fidèles partisans des lumières.

Le monde extérieur, la vie publique et ses discours sonnent de plus en plus faux. Ces événements ont entraîné une crise de confiance envers les leaders traditionnels, un climat de pessimisme et de catastrophe imminente (nourrie aux prophéties à la Malachie et autres Nostradamus) qui expliquent le développement des "stratégies de survie" (Lasch), promettant santé physique et psychologique. Quand le futur apparaît menaçant et incertain, reste le repli sur le présent, qu'on ne cesse de protéger, d'aménager et de recycler dans une jeunesse sans fin. A l'absurdité du monde, à son non sens tragique répond la capitulation, le nihilisme, le renoncement à la tâche de lui assigner un sens et... l'hyper-investissement du moi.

Mais, il y a plus. La consistance de cette hypothèse est à resituer dans le cadre du fait de structure (indivi)dualiste qui, comme nous l'avons vu (dixit Louis Dumont), est fortement ancrée dans notre imaginaire. La pleine expansion de cet individualisme, qu'elle soit catalysée tour à tour par l'émergence de la société de consommation et l'ordre des simulacres qu'elle met en place ou par un courant de désertion comme solution à la désillusion que nous inflige l'époque actuelle¹⁸, poursuit une trajectoire déjà vieille et achève un non moins vieux travail de sape.

Le narcissisme poursuit le discrédit progressif de la culture comme référence suprême. Etre soi-même implique le rejet de la mémoire et de l'anticipation comme instruments d'intégration sociale. Libéré de l'histoire, de tout héritage comme de tout projet, l'individu est supposé se découvrir dans son a-historicité et sa soumission à l'instant.

Non seulement la culture ne peut-elle plus fournir de réponse existentielle satisfaisante, mais elle se transforme en ennemi premier de la réalisation de la personne. Avant d'être acteur social, Narcisse est avant tout une entité subjective cherchant à se réaliser émotionnellement. Il devrait pouvoir explorer librement ses talents et ses choix, mais pour cela il lui faudrait dénoncer l'univers public qui trop souvent l'entrave et lutter contre une tradition indûment

¹⁸ Provost propose d'ailleurs deux grandes catégories narcissiques : *"Les plus convaincus"*, yuppisant, s'adonnant à *"des activités de repli sur tout ce qui privatise et atomise"* et se référant *"à des justifications discursives"*, et *"La nouvelle majorité silencieuse narcissisée"*, *"moins visible et moins typée socialement"*, *"purs produits de la désintégration des relations collectives"* et *"consommateurs assidus de l'éphémère"*. Op. cit., p. 72-73.

contraignante, des mœurs pleines de préjugés, des habitudes aujourd'hui dépassées ainsi que des modes de vie beaucoup trop limitatifs.

La méfiance de Narcisse à l'endroit du social provient de ses exigences intrinsèques, d'une nécessaire abdication/sublimation de tous les moi individuels, tous entièrement consacrés à l'édification du projet social. D'où aussi sa méfiance à toute forme d'adhésion, puisqu'elle implique une entrave à l'accomplissement psychologique de sa personnalité. Considérant qu'il a trop à perdre à se consacrer à autrui, parce qu'est impliquée une mobilisation de sa personne qui, du coup, la détourne d'elle-même, il ne s'engagera qu'à la condition de ne jamais renoncer à lui-même.

Il refuse désormais de participer au changement social puisque toute libération se pose en termes de libérations individuelles. Il s'intéresse à ce qui individualise et non à ce qui solidarise. Il *" vit de telle sorte que le moi devienne à lui seul un projet "*¹⁹, un projet en perpétuelle auto-crédation pour lui-même où le corps occupe, bien entendu, une place de choix.

Or, on s'en doutera, cette tendance au repliement sur soi, à une recherche de l'autonomie qui mobilise nombre d'acteurs, si elle devient un refuge contre l'absurdité et la folie mortifère du monde ou une nécessaire adaptation fonctionnelle à la désertification sociale, n'est pas sans engendrer des conséquences sensibles au sein du tissu social. Le narcissisme est un pauvre inducteur de sociabilité, la force de son mouvement est centripète non centrifuge. L'espace

¹⁹ Ibid., p. 71.

privé absorbe toute énergie en son orbite, y compris les forces vives d'une symbolique sociale en décomposition. D'où le sens de l'expression de Baudrillard quand il parlait d'un corps " *charnier de signes* " ²⁰.

L'atomisation, subie ou désirée, des acteurs accentue encore la mise au rancart des repères culturels traditionnels. Quand ces derniers ne sont pas substitués par la technique, ils sombrent dans l'oubli ou cèdent à une crise de confiance. Indications sans consistance, ils se font peu dignes d'investissement et disparaissent en laissant un vide angoissant derrière eux.

Du fait de l'absence de réponses culturelles solides pour guider ses choix et ses actions, le sujet est abandonné seul avec lui-même et à sa propre initiative, démuni devant nombre des événements propre à la condition humaine : la mort, la maladie, la solitude, le chômage, le vieillissement, l'adversité... auxquels il doit alors apposer son propre sens concocté maison.

Chaque acteur est appelé à composer son identité à travers une sorte de bricolage culturel, où les influences sociales émanent des miettes d'une société, d'une culture éclatée et fragmentée de toutes parts et relèvent d'une ambiance momentanée. Les solutions personnelles prolifèrent et visent à combler les carences du symbolique par des emprunts à d'autres tissus culturels ou à d'autres couches historiques, d'où le simulacre, ou par la création de nouvelles symboliques.

²⁰ L'échange symbolique et la mort, op. cit., p. 152.

Ces solutions personnelles s'élaborent dans le doute, parfois dans l'angoisse. Ne se déployant pas autour de quelque lien institué à forte teneur symbolique, elles tendent à se diluer dans un acte solitaire. L'individu est renvoyé à sa propre solitude, vidé de ses liens avec le monde, et son moi se rend vulnérable à la désubstantiation et au flottement. Livré à un pur jeu de langage, rapiécé et fragmentaire, son sentiment d'identité se fait plus précaire, plus fragile, et peut-être davantage chez les jeunes, catégorie sociale la plus privée de repères et d'ancrage sociaux.

Alors mort le social ? Non mais en état d'implosion, réfugié dans la sphère de l'existence privatisée. La dimension sociale de la symbolique (mais c'est un pléonasme) se dissolvant, un processus de re-symbolisation s'exerce, objet d'un investissement psychologique considérable et tenant trop souvent du simulacre. Au delà d'un collectif artificiellement maintenu par les liens télévisuels, émergent d'autres façons de signifier son rapport au monde et de maintenir une identité par trop entropique. Fut-ce sous un mode simulé.

4.2.2 - LE PLUS BEAU VECTEUR DE SIGNES

" En cette époque où l'inflation a pris des proportions alarmantes, où la menace d'une guerre nucléaire apparaît comme un danger sérieux, où la criminalité est à la hausse et où le chômage constitue un phénomène persistant, on a demandé à 500 personnes, lors d'un sondage, ce qu'elles craignaient le plus au monde, et 190 ont répondu que leur plus grande crainte était de grossir "21.

Parmi tout le succédané de sens disponible et prétendant à redonner quelque épaisseur à l'existence humaine, il est une chose, un vecteur, un objet qui plus que tout autre se prête davantage à la recomposition identitaire : le corps²². La lame de fond narcissique aidant, le façonnement de l'intimité a remplacé la recherche de convivialité des années soixante. Or, dualisme oblige, plus le sujet se replie et se centre sur lui-même, plus son corps prend de l'importance. A chercher dans la sphère privée ce qui n'est plus attendue de la socialité ordinaire, les sociétés occidentales, confrontées à la désymbolisation de leur rapport au monde, engendrent des formes inédites de socialisation qui privilégient le corps, mais un corps ganté de signes éphémères se substituant à l'être et à l'existence.

Facteur d'individuation déjà, borne frontière et lieu de césure, travaillé et problématisé par les discours disciplinaires de jadis, le "corps" (mais il ne s'agit plus du même) va son

²¹ Kim Chernin, *The obsession - Reflections on the tyranny of slenderness*, cité dans Danielle Bourque, *A 10 kilos du bonheur*, Montréal, Les éditions de l'homme, 1991, p.7.

²² La correspondance entre panoplies des apparences du corps et constitution et recouvrement identitaire nous a d'abord été suggérée par l'article d'Isabelle Faivre, " Autoplastie de l'apparence ou enquête sur la chirurgie esthétique ", dans *Ethnologie française*, no 3/4, 1976, p. 233-248.

chemin, se pare des signes de sa personnalisation, s'exhibe en tant que faire-valoir. La sensibilité narcissique du nouvel individualisme inverse la valeur affectée aux termes de la relation dualiste qu'entretient l'être humain envers son corps. Celui-ci se fait planche de salut, meilleur ami de l'homme, inséparable compagnon de route dont il faut prendre soin.

" Plus bel objet de consommation " (Baudrillard), de sollicitude, le corps ne peut cependant plus être réduit au simple titre de signifiant du statut social, fut-il " *le plus beau de ces objets psychiquement possédés, manipulés et consommés* " ²³ à des fins de mise en scène. Les analyses premières de la société de consommation mettaient l'accent sur sa fonction de manipulation active des objets/signes servant une idéologie de concurrence symbolique des classes ²⁴, de compétition statutaire, de distinction sociale, qui ce faisant, canalise et embobine les forces vives de la révolution, compense les aspirations déçues au progrès social, entretient sous l'apparence du changement le statut quo social.

Ces phénomènes de compétition statutaire, sans être aujourd'hui tout à fait absents de la socialité, ont cependant beaucoup perdu de leur légitimité et de leur intérêt. La consommation a cessé de répondre à une logique de prestation statutaire au profit d'un privatisme individualiste. Le culte du corps, plus spécifiquement, vise moins une légitimité et une différenciation sociale

²³ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, op. cit., p. 204

²⁴ Ibid. Aussi du même auteur : *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

qu'une satisfaction privée de plus en plus indifférente aux jugements des autres²⁵, auxquels est essentiellement demandée une ambiance et un regard.

A l'heure des systèmes à la carte, le soi n'est plus de type grégaire, mimétique, il doit approfondir sa différence, sa singularité. L'idéal poursuivi ne réside plus dans quelque réussite sociale, étouffante ou impossible, mais dans une (pseudo) découverte personnelle, la poursuite de quelque quête intérieure. Non plus réussir dans la vie, mais réussir sa vie. Le narcissisme représente ce dégagement de l'emprise de l'autre, cette rupture avec l'ordre standardisé encore présent aux premiers temps de " la société de consommation ".

Narcisse aspire moins à se hisser au-dessus des autres qu'à vivre dans une ambiance détendue et sympa. Le désir de reconnaissance sociale ne disparaît pas, mais il se privatise, devient de moins en moins compétitif, de plus en plus érotique et affectif. C'est moins le classement social qui est en jeu que le désir de plaire, de séduire, mais aussi d'être écouté, accepté, sécurisé et aimé pour ce que l'on est profondément.

L'époque actuelle se caractérise par l'affirmation de cette individualité et la possibilité pour chacun d'en exprimer largement, et pour son plus grand bien, les différents aspects. L'expression de soi est aujourd'hui une valeur à la hausse, sur le marché de l'harmonie existentielle. Et si autrefois, on décidait de passer au bistouri pour répondre aux critères de

²⁵ Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987, p. 144-180. C'est aussi ce qui ressort à la lecture de *L'ère du vide*, op. cit.

beauté de l'entourage, c'est à présent pour soi-même qu'on y a recours. La beauté n'émane plus du regard de l'autre, mais transparaît de l'intérieur de l'être. C'est du moins là le crédo des artisans de la beauté:

" Le maquillage, c'est un moyen de communication. Il est devenu un instrument qui permet d'extérioriser ce que nous sommes. Il varie selon les humeurs, selon les jours "26.

" Nous travaillons avec l'anatomie d'une personne qui cherche à être à "son" avantage, à avoir la meilleure apparence possible. Il n'est plus question de refaire un nez comme celui d'Elizabeth Taylor. [Nous nous intéressons plutôt au] bien-être de la personne face à elle-même. Bien sûr, sa satisfaction va rejaillir sur ses relations avec son conjoint. Mais c'est pour elle-même qu'elle prend cette initiative "27.

Voilà décidément un nouveau langage, indice d'une culture qui reprend à son avantage le thème d'" *une âme saine dans un corps sain* ". Plus que le blason d'une appartenance, qu'un simple faire-valoir statutaire et compétitif, le corps devient surtout expression d'une individualité propre, finalité en soi, mise en valeur pour lui-même. A prendre ou à laisser.

Toujours ouvert à la séduction, Il n'est cependant plus l'objet fétiche encodé par quelquequ'équivalence phallique générale régissant la libre circulation des corps dans le marché de

²⁶ La grande prêtresse des cosmétiques Lise Watier, citée par Raymonde Bergeron, " Les artisans de la beauté ", dans *Souffrir pour être belle*, op. cit., p. 190.

²⁷ Daniel Cloutier, chirurgien esthétique, cité par *ibid.*, p. 196.

l'échange sexuel²⁸. La révolution sexuelle avait promis un profond affranchissement, mais n'a pas tout à fait tenu parole. La précarité des relations de couple et la lassitude des rencontres éphémères, les déceptions et les blessures narcissiques que les contacts avec l'autre sexe entraînent de façon générale et, dernièrement, le climat d'hystérie face à cette eschatologie des temps modernes qu'est le sida, ont amené l'homme et la femme à se rabattre différemment sur leur propre corps, à l'entretenir dans une entreprise d'autoséduction sans fin.

Le corps n'est plus assimilé à une arme de réussite sociale, un instrument de distanciation et de distinction de classe s'évaluant selon une échelle graduée ou un équivalent général, mais à une bulle de verre désocialisée, une bouée où s'éprouve la fuite dans un vécu simulé. On fait de la musculation pour fortifier son ego, on suit des cours de croissance personnelle pour raffiner son caractère. La boulimie de conscience et des choses du corps est passée de l'illusion d'une réussite sociale assurée à l'illusion d'une singulière identité retrouvée.

A l'avancée du procès de personnalisation, alors que s'atomisent les acteurs et que se fait jour une sensibilité narcissique, le corps s'avère le refuge et la valeur ultime du rapport au monde, le résidu suite à la perte des autres et lorsque les relations sociales se font précaires et éphémères. " *Etre bien dans son corps* ", " *se sentir bien dans sa peau* "²⁹ parce que c'est tout

²⁸ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 152-189 : Le corps ou le charnier de signes.

²⁹ Repris par plusieurs auteurs, ce point de vue n'a rien de nouveau. Baudrillard, Lipovetsky, Le Breton et plusieurs autres l'ont abondamment souligné. On pourra aussi consulter l'article de Louise Poissant, " *Vénus. Version quatre-vingt* ", dans *Critères*, no 37, 1984, p. 41-67.

ce qui reste. Alors que fuit la réalité, le corps demeure ce qui reste de plus matériel, de plus concret et de plus vrai, l'ancre seule susceptible de fixer le sujet à une certitude, fut-elle provisoire, mais par laquelle il peut prendre part aux jeux des signes de l'attention à soi (les formes, la forme, la jeunesse, la santé, etc.), se river à une sensibilité commune, communiquer avec les autres et se sentir toujours en prise sur un monde incertain implosant en une suite infifférente et indifférenciée d'ambiances.

Parce que le corps est le lieu de la césure, on lui prête le privilège de la réconciliation, là où il faut appliquer le baume. " *C'est bien la perte de la chair du monde qui pousse le sujet à se soucier de son corps pour donner chair à son existence* " ³⁰. En s'exilant du social, le sujet se gagne un monde portatif où il lui est possible de vivre et d'involuer à loisir. Il est invité à expérimenter son corps et ses sensations sur le mode d'un fabuleux territoire à explorer, à défricher, à reconquérir, et s'y voue avec d'autant plus d'ardeur qu'il lui est assuré que le périple aboutira avec succès à la découverte de soi. En ouvrant en lui un semblant d'espace dialogique assimilant le corps au rang de partenaire, de sujet, de personne, de " *double privilégié* " ³¹, avec qui il peut " *échanger* ", il arrive tant bien que mal à combler les lacunes d'une sociabilité cruellement absente.

Mais ce corps, même psychologisé et chouchouté, ne modifie en rien le vide symbolique qui l'affecte et le hante. Au contraire, faisant foi d'un tenant-lieu à l'autre, il ne fait qu'en

³⁰ David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit., p. 163.

³¹ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, op. cit., p. 213.

témoigner sous une autre forme, tout simplement plus supportable, plus confortable. L'urgence de se mettre à l'écoute de son corps, de lui prodiguer embrassades et affection traduit la carence ressentie par le sujet qui cherche sur un mode simulateur à étouffer les cris du silence social qui imprègne sa chair.

Là où elle manque, la symbolique sociale tend à faire place à une approche à teneur psychologique. Le culte de l'effort personnel y trouve son compte. Qu'il s'agisse du poids, de la forme physique ou de l'équilibre psychologique, l'effort est *in*. C'est peut-être l'ultime instrument de différenciation dans une société où règne l'indéterminisme. Il vient donner tout son sens à la souffrance. Les carences de sens ne sont plus imputées au social, mais résolues individuellement par des discours et des pratiques psychologiques et le corps se veut un signifiant flottant tout particulièrement propice à cela.

La passion renouvelée pour le sport, sa prise en compte d'une psychologie du corps, de la conscience totale de soi et des rythmes individuels est compréhensible en ces termes. A l'absence de limites symboliques pour contenir le sentiment d'identité, pour l'orienter à travers des repères relativement fiables, réplique le défi³², i.e. une recherche individuelle de limites physiques dans l'affrontement au monde, à travers des actions ponctuelles ou des activités organisées. Mais encore plus explicite est l'obsession féminine de minceur. En orientant toutes ses préoccupations sur son corps et sur la nourriture, la femme parvient à réduire la réalité à une dimension sur laquelle elle a le sentiment d'avoir un certain pouvoir, une certaine emprise. Sa

³²

David Le Breton, *Passions du risque*, Paris, éditions Métalié, 1991.

quête de maigreur s'accomplit au moyen de sévères diètes et par l'adhésion à la religion californienne du *fitness* et se fait " le symbole de la crise d'identité profonde vécue par les femmes de notre époque " ³³.

" *Changer son corps pour changer sa vie* " : voilà le nouveau leitmotiv. La volonté d'action, de changement, faute de pouvoir s'exercer sur la réalité extérieure, se retourne très souvent sur le corps. Corps et société entretiennent alors un rapport de substitution (et non pas de correspondance) symbolique. Si on ne peut, par exemple, endiguer la pollution croissante de notre planète et de notre atmosphère, il est néanmoins possible d'exercer un contrôle sur la "pollution" de sa personne, de pratiquer une hygiène individuelle salvatrice. Si on ne peut embellir le monde, on peut toujours travailler l'esthétique de son corps, le rendre plus beau ou encore plus laid...

³³

Danielle Bourque, op. cit., p. 60.

4.2.3 - AU DELA DU BEAU ET DU LAID : LE LOOK

"I never wash my teeth because my favorite color is green"

Johnny Rotten du groupe Sex Pistols

Cette expérimentation de soi à travers son corps se fraye un chemin au travers d'une variété de modèles véhiculés par la pub, le cinéma, la télé, les magazines, relayant des images anonymes mais personnalisées. Cette quête n'est pas tant impulsée par un désir platement esthétique que par un idéal d'être bien dans sa peau, où la beauté s'obtient par le biais, et non à l'encontre, d'un bien-être corporel total, par ailleurs rarement atteint. Aux seules exigences du paraître se sont jointes des préoccupations plus larges de santé. Tous les artisans de la beauté semblent être d'accord. Pas de beauté sans santé. Pas de santé physique sans équilibre émotionnel. Et vice-versa. Il y a comme recherche d'équilibre entre les formes et les émotions, le corps et l'esprit.

D'où les aléas de la représentation quelque peu désenchantée du modèle mécaniste légué par la pensée bio-médicale, conception guère attrayante car obstruant toute part de rêve et d'imaginaire de la part de l'être humain. Nombreux sont alors celles et ceux qui se livrent à une quête inlassable de modèles destinés à infuser un supplément d'âme à leur corps afin de le rendre plus habitable, plus confortable, plus séduisant à leurs yeux.

Parallèlement à l'éparpillement des références sociales, on assiste, dans le marché des soins et des biens symboliques, à une multiplication des représentations du corps déracinées de

leur sol socio-culturel originaire, de la philosophie et des modes de vie qui leur donnaient un sens, simplifiées quelquefois jusqu'à la caricature, aseptisées, évidées de leur substance imaginaire, transformées en procédés techniques et en vulgaires recettes, applaties en signes³⁴. Le corps qui y est forgé devient un melting pot s'apparentant à des collages surréalistes. L'acteur postmoderne bricole la représentation qu'il se fait de son corps, à la façon d'un casse-tête, sans souci de contradictions ou de la compatibilité des emprunts.

Dans cette recherche de sens, de symboles, le beau y trouve aussi son compte. Cela va de soi, les différents modèles gravitant dans l'espace contemporain, furent-ils destinés à rétablir quelque'enracinement anthropologique rendu précaire par l'institution moderne, ne sont pas sans suggérer diverses conceptions esthétiquement attrayantes et valorisantes prodiguées au corps/signifiant. L'accélération de ces modèles est d'autant plus déstabilisante qu'en cette période de flottement, les critères même du beau et du laid se désancrent et se fixent indifféremment entre eux, faisant du corps cette surface bariolée de signes divers et quelquefois antagonistes quand replacés dans leurs soubassements symboliques d'origine.

Dans une société en devenir image, où l'autre se fait image, où tout a tendance à s'applatir en signe et à s'offrir à un regard éduqué à la consommation d'images, le corps se fait lui aussi image. A l'ère de la planétarisation de la société du spectacle sous l'égide de la vidéo, de la télévision et des médias, qui en prolongeant la vue, et dans une moindre mesure l'ouïe,

34

Pour un aperçu plus exhaustif de la réduction sémiologique dont est victime aujourd'hui le continent corps et de la médecine à la carte qui l'accompagne, nous renvoyons aux travaux de David Le Breton.

ont créé une hyperréalité sans référence aux autres sens, le caractère symbolique du corps se dissout dans sa représentation spectaculaire qui nous y est sans cesse proposée et qui fait probablement écho à l'image fascinée et fascinante que Narcisse se fait de lui-même :

*" There is in effect a state of fascination and vertigo linked to this obscene delirium of communication (...) the whole tendency of our contemporary culture would lead us from a relative disappearance of forms of expression and competition (as we have remarked at the level of objects) to the advantages of forms of risks and vertigo. The latter no longer involve games of scene, mirror, challenge and duality ; they are, rather ecstatic, solitary and narcissistic "*³⁵.

A la dissolution des repères de sens, au vide narcissique, répond une radicalité sans contenu des comportements et représentations, une montée aux extrêmes dans les signes et l'habitus du quotidien, un "effet hard" (Lipovetsky). Le temps des significations, des contenus lourds vacillent, on vit celui des effets spéciaux et de la performance pure, de la sidération et de la sensation instantanée, de la surenchère et de l'amplification vide. Cet "effet hard" est décelable dans plusieurs sphères : le sexe, la violence, l'information, la drogue, la musique, le sport et bien sûr la mode et son esthétique "hardcore". Cette esthétique "hard" mérite qu'on s'y arrête.

L'esthétique (ou s'agit-il d'anti-esthétique) "hardcore" des choses du corps se manifeste dans le *look* et le style de vie *punk* et ses relans sado-maso. Phénomène de bandes plutôt que de démarches individuelles, comme le sont la plupart des mises en forme du corps, la mode

³⁵

Jean Baudrillard, " The ecstasy of communication ", dans Hal Foster, ed., *The anti-aesthetic : Essays on postmodern culture*, Bay Press, Washington, 1983, p. 132.

punk exprime néanmoins la solitude, l'isolement et la laideur, autant de miroirs qu'ils renvoient, d'après eux, de la société.

Instrument de reconnaissance et de conquête d'identité, par les ados, qui sont par définition en proie à une telle quête, et autres sujets désœuvrés et mal intégrés, le style *punk* comporte plusieurs catégories distinctes qui présentent toutes, cependant, des traits communs : *beatnik, rocker, funky, teddies, skinheads, new waves...* Mais qu'importe les étiquettes. A l'ère du flottement, elles se défont et se recomposent incessamment entre elles au point de gommer, de brouiller toute distinction possible et durable.

L'air livide et indigent, physiquement aussi bien que moralement, le *punk* se confond avec complaisance et félicité dans l'environnement crasseux et sordide qu'il élit comme décor. Mu par une logique du pire, le punk se complaît dans le sentiment qu'il revient de loin et qu'il n'en est d'ailleurs peut-être pas tout à fait revenu.

Aimerait-on y voir quelque résistance envers un ordre culturel, de par la fétichisation outrancière, le collage parodique de signes socialement sanctionnés, dont on expose ainsi le caractère arbitraire et la fausse nature stéréotypée qu'ils expriment, ou encore une joyeuse confusion des codes culturels de par l'infusion d'une ambivalence symbolique dans les signes en vigueur, qu'on en occulterait que mieux la subjection spectaculaire (même si c'est là la tactique mise en oeuvre), la substitution par les signes de toute présence sociale active, l'abandon

de tout projet politique³⁶. La contestation *punk* affronte davantage l'impersonnalité de la société. Elle a plus affaire avec le manque de signification sociale qu'avec des conduites d'affrontement qui cherchent à pénétrer le système politique et son sens institué. Encore faut-il se demander si ce par quoi est contesté le non-sens établis (par l'image grotesque affichée) ne constitue pas un piège, un leurre plus insidieux encore.

La résistance se fait d'autant plus ambiguë, que dans un monde qui incite lui-même à la différence et à la singularisation des êtres, où le "no look", le naturel, la désinvolture s'obtiennent au moyen d'un sur-investissement psychique, où même la sous-consommation se fait ostentatoire, le look *punk* s'est gagné un espace médiatique appréciable³⁷. Partie prenante d'une attitude de contestation, il n'est pas pour autant à l'abri du butinage narcissique et de ses entreprises de récupération. Sur le marché du signe, même la résistance trouve preneur. Les traits distinctifs de la sous-culture *punk* sont tout aussi objet d'une manipulation, d'une consommation massive de signes, qui ce faisant les évade de leur (non)"sens" tragique, ne les disperse que mieux de par le social et érode davantage le domaine du beau officiel. C'est baudrillardien.

S'intéressant à l'opposition apparente entre la philosophie "*physical*", imbue de bien-être physique via diètes et techniques de conditionnement, et la philosophie *punk*, Louise Poissant

³⁶ Il ne faut pas confondre contre-culture et sous-culture. Voir, à ce sujet, Hal Foster, *Recodings: art, spectacle, cultural politics*, Bay press, Seattle, 1985, p. 167-171 : *Readings in cultural resistance*.

³⁷ " Même des revues comme *Vogue*, qui visent une clientèle d'une toute autre catégorie ont un contenu actuellement à environ 30% *punk* ". Louise Poissant, op. cit., p. 66.

n'y relève qu'une différence textuelle, superficielle, et non à proprement dire sociologique. A sonder en profondeur, on peut parler de deux manifestations qui partent d'une même impulsion: se fabriquer et se donner un look. Ces deux modes procèdent probablement des mêmes désillusions, politiques, affectives et socio-économiques de leur temps, et expriment à leur façon respective qu'il n'y a rien à attendre de demain. C'est le slogan *punk* "no future" qui retentit:

*" L'une mise sur le corps un investissement maximal qui ne rapporte qu'aujourd'hui mais qui reste toujours à faire, l'autre porte son désenchantement et sa désespérance comme un trophée. L'une se brûle et se dépense, l'autre adopte l'air brûlée et sans ressources (...) Mais que ce soit par l'ambition de coïncidence et de bien-être ou au contraire par l'expression du nihilisme et de la laideur, les deux démarches visent la fascination de soi. Le principal public que veut séduire la physical, c'est elle-même, tout comme la punk se complaît dans sa laideur, bien plus qu'elle ne souhaite provoquer "*³⁸.

En somme, dans un cas comme dans l'autre, il y a une pression induement exercée sur le corps. Tout se déroule dans une existence purement actuelle, une subjectivité totale sans but ni sens, livrée au vertige de son autoséduction :

*" Dans des systèmes personnalisés, il ne reste dès lors qu'à durer et s'entretenir, accroître la fiabilité du corps, gagner du temps et gagner contre le temps. La personnalisation du corps appelle l'impératif de jeunesse, la lutte contre l'adversité temporelle, le combat en vue de notre identité à conserver sans hiatus ni panne. Rester jeune, ne pas vieillir (...) "*³⁹

³⁸ Ibid., p. 67-68.

³⁹ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, op. cit., p. 88.

Si cette description colle peut-être davantage à la tendance "*physical*", le style *punk* situé à l'opposé à l'échelle épiphénoménale, n'est guère plus réjouissant. Le sourire indéfectible style "*physical*" de même que l'air de se foutre de tout style *punk* sont deux maquillages qui recouvrent et expriment une même anxiété, une même angoisse de la mort peut-être. Et la révolte dont ce dernier se dit porteur se traduit peut-être en une "aliénation" encore plus perniciose parce que justement cachée sous la façade de la contestation.

Ce qu'il faut retenir, c'est qu'en marge ou non de la société, chaque acteur se bricole avec l'alléchante constellation de signes que lui prodiguent le marché des biens de consommation, la pub et surtout les médias. A l'âge de la flottaison du sens et des valeurs, le sujet se convertit en opérateur de son existence et fait de son corps un écran où s'agencent les signes par lesquels il se situe à sa façon dans l'ambiance sociale d'un moment et d'un seul. Les signes s'envolant dans l'éphémère de leur efficacité et poussant leur acquéreur à une quête sans cesse renouvelée de lui-même.

A son talent à agencer les signes du moment sur le mode le plus personnel, repose la production de son identité et l'espérance de se faire socialement reconnaître. Par cette mise en sens (ou en signes) de soi, par la médiation d'un corps se faisant surface de projection (et non plus champ d'inscription culturelle), l'individu tente (vainement) de prodiguer quelque épaisseur à sa chair et de se donner un sentiment d'emprise, de communion avec un entourage qui n'est justement plus autre chose qu'un entourage.

4.2.4 - L'EPHEMERE DU REFUGE

" Le diable dit :

" Faites du jogging et vous vivrez éternellement "

*Gilles Carle
Le diable d'Amérique*

Dans une lettre imaginaire à Jane Fonda, Danielle Bourque écrivait :

" Le temps précieux de la vie qui nous fuit par tous les pores, il faut l'utiliser, plusieurs heures par jour, pour sculpter muscle par muscle un corps qui nous donne une seule certitude : il vieillira, mourra et pourrira (...). Je te comprends, car moi aussi, je trouve la vie absurde. Et le pire, c'est que le moyen qui t'a été suggéré pour éviter cette absurdité l'entretient de la façon la plus sûre : quoi de plus insécurisant que de miser toute son énergie vitale, tout son besoin d'exister et de se réaliser, dans la quête d'un corps sans graisse, sans ride ?... Un corps-statue, un corps sans vie : la fuite de la mort par la mort du corps "40.

Nul ne peut se soustraire au vieillissement du corps, à la marche indéfectible du temps. On ne guérit pas de la vie, c'est une maladie mortelle. Malgré l'éclat des simulacres programmés et substitués à la réalité sociale, malgré les thérapies, le sport ou les drogues, il n'est pas encore possible de figer la vie, d'arrêter le temps et d'endiguer la mort. Tout au plus pouvons nous occulter le caractère inévitable de ces vérités anthropologiques et perpétuer l'illusion, le simulacre d'une éternité tout aussi inévitablement hors d'atteinte.

⁴⁰

Danielle Bourque, op. cit., p. 16-17.

Réduit et atomisé par les conditions (a)sociales de "l'hypermodernité", en manque de repères et laissé seul devant la mort et les signes de son inéluctabilité, l'être solitaire n'est pas sans éprouver de l'angoisse envers son âge et ses rides, qui sont autant de signes de décrépitude, d'inadéquation entre l'être et le paraître et d'un destin sur lequel il n'a pas d'emprise. Il a peur de vieillir et de mourir. Et paradoxalement, il panse les plaies du vide de sens quotidien en entretenant une blessure ouverte, il conjure son angoisse du vieillissement par la mise en valeur d'un corps qui, poussière, retournera poussière.

Ce n'est pas là l'unique paradoxe. Dans son acharnement à affirmer son ego, son existence, à se voir et à se faire voir, Narcisse émet avec intensité et insistance un message de communication, appel à être aimé, aimé sans condition... mais il ne sait pas répondre à ce même message s'il lui est adressé : *"occupe-toi de toi, de ton besoin, je m'occupe moi-même de ma personne"*. Les forces de gravité du trou noir aspirent et emprisonnent tout ce qui s'en approche, y compris la lumière...

La recherche de contact, à la fois tamisée et travestie par l'investissement, par la mise en avant du corps, traduit toujours plus l'absence des autres. Quand l'identité personnelle est mise en péril par les remous incessants de sens et de valeurs, que les autres se font évanescents et que s'enraye la reconnaissance la plus élémentaire de soi, il ne reste plus que l'enveloppe charnelle pour revendiquer une volonté d'existence et de présence au monde, masquer le néant et leurrer le désespoir.

Faire de son corps un signal de reconnaissance. Triste ironie qui nous amarre à ce qu'il y a de plus périssable, de plus éphémère en nous. Mais aussi recherche éperdue d'un corps, qui est en fait celle d'une communauté perdue.

SURVEILLE TON LOOK

*Tu veux éprouver dans le regard des autres
La tolérance, la nôtre, la leur, la vôtre
Un besoin continu de s'affirmer
Sans retenue, être soi-même, aimé
La seule façon d'exister
Se régénérer pour survivre
De défier les tics journaliers
Le seul rescapé d'un bateau ivre*

Surveille ton look

*A l'indifférence des corbeaux
Déchirure de l'allure
A la divergence des héros
Le teint blême no futur
Les regards fuient la minorité s'ennuie
Vivre au milieu des sans abris
Se définir en fonction
Se définir en fonction de ses habits*

Surveille ton look

*As-tu trouvé ton chemin
Dans la négation sans lendemain
De Marilyn à Jimmy Dean
Les symboles de toute une déprime
L'espoir alterne
Les coups de mode nous interne
Arriver à banaliser une image
Un coup de vent sur les petits et les grands
Tout se superpose comme des mirages*

Surveille ton look

Bernie Bonvoisin du groupe TRUST

CONCLUSION

Chaque collectif établit à degré divers, un registre attendu des apparences corporelles. Et si les contours de notre enveloppe charnelle sont le moins problématisés, comme c'est le cas dans notre société, mieux vaut être bien nantis, car :

"loin de n'être dans sa diversité qu'un signe de différenciation individuelle, l'apparence joue un rôle dans le processus d'acquisition d'identité et de socialisation, en tant que variable déterminante et déterminée, vecteur et symbole de pouvoir "¹.

Il y a reconduction du sens par l'apparence physique. Il en a toujours été et en sera toujours ainsi parce que l'enracinement à la vie est d'abord corporel. Renier toute légitimité à l'existence même d'un registre attendu du paraître, c'est en définitive s'attaquer à cet inévitable enracinement. Les enjeux politiques sont ailleurs. L'existence n'a de réalité autre que symbolique. C'est de cette symbolique, de sa richesse comme de sa pauvreté, de son exubérance comme de son intransigeance, que procèdent points d'honneur et stigmates attachés au corps.

Les représentations du corps ne sont pas disjointes d'une représentation de la personne et de sa place occupée dans le monde. Corps et individualisme sont intimement liés avons-nous

¹ Isabelle Faivre, op. cit., p. 235.

soutenu. C'est dans la mouvance de l'individualisme occidental, dans les avancées discontinues d'un savoir à prétention scientifique, se réclamant d'une raison devenue graduellement obèse, et dans le dérapement accéléré des représentations sociales, et leur banalisation de par l'effet aplatissant des récits à *haute fidélité* existentielle mais néanmoins commerciaux, que doivent être prospectées les trajectoires empruntées par le corps.

Le corps s'attribue la belle part dans l'émergence et la consolidation d'un public consommateur d'une culture de plus en plus détachée de tout lien avec la réalité sociale. Ce jeu de signes dont le corps fait aujourd'hui l'objet, dénote un repliement encore plus fort sur l'ego. Ultime terrain de jeu de nos individualités, le corps devient alors obscène (Baudrillard) car il n'y a déjà plus de scène (sociale) derrière lui.

Arguant d'une blessure ouverte, l'ère moderne a ouvert la voie à tous les simulacres, à tous les succédanés de sens. Mais ces pratiques, de part leur caractère narcissique, ne font que rendre la crise de sens plus grave. L'ajustement du moi au monde où il naît creuse justement la fragmentation sociale, en reproduit insidieusement la stratégie mortifère.

C'est là tout le drame d'une marche vers l'individualisme qui prend l'allure d'une grossière illusion pour ceux qui découvrent avec tristesse que l'être humain se révèle vide et que la recherche désespérée au fond de soi-même ne procure pas nécessairement de vérité profonde. Curieuse socialisation, que de rendre supportable l'isolement social en faisant du moi la cible

de tous les investissements. L'auto-absorption réduit la dépendance du moi envers les autres... qui ne sont déjà plus là.

Cependant, le narcissisme n'est certainement pas l'unique veine de sociabilité contemporaine. Et tout comme de l'individualisme duquel il procède, il se manifeste peut-être de multiples façons, minant fort différenciellement le tissu social. Il va aussi de soi que l'analyse d'un seul vecteur de sens, d'un seul symbolisme, ici le corps, s'avère insuffisant à une compréhension étoffée de l'air du temps. Tout au plus pouvons nous en esquisser une connaissance approximative. Le social-historique est bien plus complexe. Réservoir de significations, l'imaginaire social se mérite bien son image de magma (Castoriadis).

La lecture présentée ne prétend donc pas à l'exhaustivité. Il aurait fallu tenir compte entre autres de ce qu'a à nous dire le corps de la femme. Cette dernière, plus que l'homme, a eu, et a toujours, pour mission sociale de se vivre en représentation. La transmutation des signes, si elle a amené une confusion des genres, n'a pas engendré d'ère unisexe. Ce qui ne veut pas dire que monsieur soit pour autant moins soucieux de son corps et de son apparence. L'hédonisme masculin se veut simplement différent et ne cesse de s'affirmer sur le marché de la mode.

Une juste compréhension de la génération des *baby-boomers* eût aussi été de mise. Confrontés à l'apparition des premiers rides, ceux-ci se font avides de produits susceptibles de maintenir l'illusion de leur éternelle jeunesse. Si le pourcentage de jeunes est appelé à décroître,

le concept jeunesse a déjà commencé à faire preuve d'élasticité. Au grand dam de leurs cadets en crise d'identité, les *baby busters*, qui ne sont d'ailleurs pas en reste, s'adonnant de plus en plus tôt à cette fabrication physique de soi, on se réclame de plus en plus d'une mode jeunesse à toute tranche de vie.

Une analyse conduite en terme de segmentation sociale eût aussi été révélatrice. S'il se veut absent du quotidien et l'objet d'un souci constant sur lequel se greffe un marché considérable de nouveaux biens symboliques pour des catégories sociales bien précises, le corps ne semble pas susciter pareil engouement parmi les couches rurales ou ouvrières (quoiqu'encore...). Ces catégories sociales semblent valoriser davantage la force ou l'endurance, qualités quotidiennement mises à l'épreuve, plutôt que la forme, la jeunesse ou le bien-être et se distinguent de ceux qui "s'écoulent trop" (Boltanski).

Le corps semble pourtant de trop dans l'ordre cybernétique émergent. Fonctionnalisé, découpé et morcelé selon une idéologie des besoins, de plus en plus relayé par des prothèses, devenu lui-même prothèse, nous ne réalisons toujours pas que la réalité de celui-ci n'est pas d'ordre rationnel mais d'ordre symbolique.

L'omnidisponibilité du corps-machine, exige de lui une parfaite linéarité. Elle en est faite la condition d'existence d'un organisme qui est pourtant caractérisé non par le tic tac, mais par une multitude de rythmes, dont l'amplitude varie de la fraction de seconde à l'éternité. Or, loin d'être terminé, le grand projet civilisateur, qui est aussi une entreprise de négation et de

nivellement des rythmes, connaît, grâce à l'information, un développement accéléré. Du tic tac pendulaire au bip bip digital, la modernité, loin de s'achever, s'accomplit selon une courbe exponentielle, passe à un mode plus "hyp".

Dans ce monde réglé au quart de tour, l'engagement physique humain ne cesse de décliner au profit de la dépense nerveuse et du stress et s'engage dans la voie de la maladie et de la sinistrose. Cette absence de chair et de sensibilité dans l'évidence du rapport au monde pousse les acteurs à une recherche, en marge du mouvement routinier de la vie, d'un mieux-être à travers le meilleur usage physique de soi qui, traversé par un faisceau de signes grâce auxquels l'acteur se situe à sa façon dans l'ambiance sociale d'un moment, répond aussi à la nécessité de restaurer un enracinement anthropologique devenu malaisé de par le travail de sape et d'artificialisation instauré par la modernité.

Il n'y a qu'à s'immiscer dans les coulisses de la science médicale : bio-technologies, prothèses en vrac, manipulations génétiques... Omnibulé par ses potentialités virtuelles, la science, l'abstraction normative pêche par un argument circulaire et matriciel, par un autodynarnisme sans fin et ne renvoie plus qu'à elle-même. C'est une métastase cancéreuse qui ne cesse de s'étendre et de s'insinuer au plus profond du vivant et d'en profaner l'intégrité humaine.

La mise à plat du corps n'est pas seulement le fruit de quelque fantasme prométhéen, elle opère aussi selon d'autres voies. S'il faut en croire Baudrillard, le contrat social ne serait plus

qu'un pacte de simulation, scellé par les médias et les systèmes d'information. Saturé d'images, d'informations, d'événements et de spectacles, le monde nouveau suggère une nouvelle forme de subjectivité où, à une époque de fascination, de vertige, d'instantanéité, de transparence et d'obscénité, chaque individu est réduit à l'état d'écran terminal, de récepteur d'un réseau de transmission. Par la séduction cool des médias de masse, nous fonctionnons de plus en plus comme les terminaux d'un réseau de communication. Sur ce modèle, l'instrumentalisation du corps privilégie l'oeil au détriment de la main et des autres sens du corps et du corps lui-même dont le champ de potentialités symboliques s'atrophie.

A prime abord, nous semblons faire face à une situation plutôt sombre. Mais y a-t-il lieu de s'inquiéter autant ? La "postmodernité" n'est-elle que l'assomption consciente d'une société devenue pur jeu de langage ? La culture se réduit-elle à un pur art combinatoire dont l'originalité ne résiderait que dans la capacité à déplacer des signes dont l'origine est oubliée ou refoulée ? Devons-nous même regretter cette décrispation ?

L'image globale du monde dans lequel nous vivons demeure encore imprécise. Mais curieusement, il semble que plus progresse l'isolement, plus il y a rapprochement psychologique et moins faisons-nous confiance aux discours sacrés, aux mouvements de masse, aux valeurs supérieures et aux utopies du passé, hiérarchiques, coercitives et souventes fois mortifères. Le narcissisme n'a peut-être pas que ses désavantages. En contribuant au processus de disqualification des grandes idéologies, il a ouvert la voie à une multiplication des façons de vivre heureux et d'atteindre le désespoir, à une plus grande liberté de choisir entre les deux et

à l'intensification des hésitations. L'essentiel est que tous ces contrastes coexistent et que la mode se soit multipliée au point où se maintient une relative tolérance de la diversité. De toute façon, il paraît inconcevable de retourner en arrière.

Par ailleurs, et cela n'est pas négligeable, si notre époque est toujours en proie à une vision très cartésienne du monde, hantée qu'elle est par la raison et le désir d'y soumettre l'organisation sociale, la circulation, impossible à contrôler, des affects continue de passer outre cette volonté. La teneur passionnelle de ces affects ne cesse de distordre la routine de l'émission et de la reconduction du sens. Le continent corps se veut une remarquable ligne de résistance aux exigences de rationalité qui placent le centre de gravité de la vie du sujet hors de lui-même, à l'intérieur de normes où il se reconnaît mal parce que ne faisant pas écho à un vécu qu'il partage avec d'autres. Appréhendé comme un membre surnuméraire à l'homme, le corps est relayé quotidiennement par des prothèses techniques qui ne parviennent toujours pas à en supprimer l'ambivalence radicale. C'est un irréductible contre quoi se heurte la modernité.

Les nouvelles pratiques du corps ne sont peut-être pas alors que fuite balbutiante. Peut-être sont-elles aussi tentative précaire, malhabile voire primaire ou errante, de donner forme corporelle à quelque'irrépressible, quoique mal assumé, élan dyonisiaque (Michel Maffesoli). Elles ont choisi la voie des simulacres et des mimes en recettes mais leur "ailleurs", avec toutes ses grossières insuffisances, est au moins un signe : une insatisfaction, un désarroi, une brèche, impuissante pourtant à formuler une contre-culture. Dans leur impuissance, et à la limite dans leur impasse même, elles n'en sont pas moins refus de visées se limitant à la docilité et à

l'ustensilité des corps. Si elles avortent et empruntent des chemins souvent dérisoires, elles laissent néanmoins entrevoir un possible. Leur irrémédiable limite est qu'elles se donnent encore comme caricatures.

A travers la revalorisation du corps, l'imaginaire prendrait-il sa revanche ? La rupture épistémologique moderne a lié leur destin en rejetant l'un et l'autre dans la même indignité, et c'est d'un même mouvement qu'ils s'émancipent. Tout concourt donc comme si nous étions confrontés à la possibilité d'épuisement (et donc d'un renouveau), de l'imaginaire social moderne et de sa "pseudo-rationnalité arbitraire". Il nous importe alors de saisir, entre l'héritage agonisant d'un monde qui ne veut toujours pas mourir et l'émergence d'un monde qui tarde à naître, ce mouvement inlassable de création de sens qui, fut-il d'une teneur inédite, anime sans cesse nos sociétés. Une autre histoire...

OUVRAGES CITES

- BARTKY, Sandra Lee, *Femininity and domination: studies in the phenomenology of oppression*, New-York, Routledge, 1990.
- BAUDRILLARD, Jean, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970.
- BAUDRILLARD, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- BAUDRILLARD, Jean, *Oublier Foucault*, Paris, Editions Galilée, 1977.
- BAUDRILLARD, Jean, *Pour une économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.
- BAUDRILLARD, Jean, " The ecstasy of communication ", dans Hal Foster, ed., *The anti-aesthetic: Essays on post-modern culture*, Bay Press, Washington, 1983, p. 126-134.
- BERGERON, Raymonde, " Les artisans de la beauté ", dans *Souffrir pour être belle*, Québec, Musée de la civilisation, Fidès, 1988, p. 187-200.
- BERARD, Pierre, " Le sexe entre tradition et modernité, XVIIe-XVIIIe siècle ", dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXVI, 1984, p. 135-160.
- BERTHELOT, Jean-Michel, " Corps et société ", dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 119-131.
- FOURQUE, Danielle, *A 10 kilos du bonheur*, Montréal, Les éditions de l'homme, 1991.
- BOZZINI, Luciano et al., *Médecine et société : les années 80*, Montréal, Editions St-Martin, 1990.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Editions du Seuil, Paris, 1978.
- CELLARD, André, *Histoire de la folie au Québec, de 1600 à 1850*, Montréal, Boréal, 1991.
- CLASSEN, Constance, " La perception sauvage. Etude sur les ordres sensoriels des enfants "sauvages "" , " Les cinq " sens ", dans *Anthropologie et sociétés*, vol. 14, no 2, 1990, p. 47-56.

CLIGNET, Rémi, " Narcissisme et anomie ", dans **Cahiers internationaux de sociologie**, vol, XVIII, 1982, p. 197- 221.

COLLECTIF, " Les " cinq " sens ", dans **Anthropologie et sociétés**, vol. 14, no 2, 1990.

COLLECTIF, **Souffrir pour être belle**, Québec, Musée de la civilisation, Fidès, 1988.

CORBIN, Alain, " Histoire et anthropologie sensorielle ", " Les " cinq " sens ", dans **Anthropologie et sociétés**, vol. 14, no 2, 1990, p. 13-24.

DESCAMPS, Marc-Alain, " Le regard de l'autre ", dans **Souffrir pour être belle**, Québec, Musée de la civilisation, Fidès, 1988.

DESCAMPS, Marc-Alain, **L'invention du corps**, Paris, PUF, 1986.

DOSTIE, Michel, **Les corps investis**, Montréal, Editions St-Martin, 1988.

DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul, Michel Foucault, **Un parcours philosophique**, Paris, Gallimard, 1984.

DUMONT, Louis, **Essais sur l'individualisme**, Paris, Seuil, 1983.

EGAN, Kelly, " The savage and the innocent ", **The Citizen**, (Ottawa), mars 1992.

ELIAS, Norbert, **La civilisation des mœurs**, Paris, Calman-Levy, 1973.

FAIVRE, Isabelle, " Autoplastie de l'apparence ou enquête sur la chirurgie esthétique ", dans **Ethnologie Française**, no 3/4, 1976, p. 233-248.

FEBVRE, Lucien, **Le problème de l'incroyance au XVIe siècle**, Albin Michel, 1968.

FOSTER, Hal, **Recodings : art, spectacle, cultural politics**, Bay press, Seattle, 1985.

FOUCAULT, Michel, **Histoire de la sexualité. La volonté de savoir**. Paris, Gallimard, 1976,

FOUCAULT, Michel, **Les mots et les choses**, Paris, Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel, **Surveiller et punir**, Paris, Gallimard, 1975.

GOUREVITCH, Aaron J., **Les catégories de la culture médiévale**, traduit du russe par Hélène Courtin et Nina Godneff, Paris, Gallimard, 1983.

HARVEY, Jean, **Le corps programmé**, Editions St-Martin, Montréal, 1983.

- HOWES, David, " Les sensations discrètes de la bourgeoisie ", " Les " cinq " sens ", dans *Anthropologie et sociétés*, vol. 14, no 2, 1990, p. 5-12.
- HOWES, David, " Les techniques des sens ", " Les " cinq " sens ", dans *Anthropologie et sociétés*, vol. 14, no 2, 1990, p. 99-115.
- KELLNER, Douglas, Jean Baudrillard; *From marxism to postmodernism and beyond*, SUP, Stanford, 1989.
- LEAVITT, John et Lynn M.HART, " Critique de la " raison " sensorielle. L'élaboration esthétique des sens dans une société himalayenne ", " Les " cinq " sens ", dans *Anthropologie et sociétés*, vol. 14, no 2, 1990, p. 77-98.
- LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.
- LE BRETON, David, " Corps et individualisme ", dans *Diogène*, no 131, 1985, p. 27-50.
- LE BRETON, David, *Corps et société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991.
- LE BRETON, David, " Corps et symbolique sociale ", dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIII, 1982, p. 223-232.
- LE BRETON, David, " L'effacement ritualisé du corps ", dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXVII, 1984, p.274-286.
- LE BRETON, David, *Passions du risque*, Paris, éditions Métailié, 1991.
- LE GUERER, Annick, " Le déclin de l'olfactif, mythe ou réalité ? ", " Les " cinq " sens ", dans *Anthropologie et société*, vol. 14, no 2, 1990, p. 25-45.
- LEVY-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.
- LOUX, Françoise, *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979.
- MAC LUHAN, Marshall, *La galaxie Gutenberg*, Paris, Gallimard, 1977.
- PERROT, Philippe, *Le travail des apparences*, Paris, Seuil, 1984.
- POISSANT, Louise, " Vénus. Version quatre-vingt ", dans *Critère*, no 37, 1984, p. 41-67.

- PROVOST, Serge, " L'individualisme narcissique ", dans *Critère*, no 40, 1985, p. 67-81.
- SAINT-JEAN, Armande, "Finie la beauté de force ! ", dans *Souffrir pour être belle*, Québec, Musée de la civilisation, Fidès, 1988, 83-96.
- SAWCHUK, Kimberly Anne, " Le marketing du corps : les couches jetables ", " Entre le corps et le soi : une sociologie de la subjectivation ", dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, no 1, 1992, 103-112.
- SHERIDAN, Alan, *Discours, sexualité et pouvoir : initiation à Michel Foucault*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1981.
- THUILLIER, Guy, *L'imaginaire et le quotidien au XIXe siècle*, Economica, Paris, 1985.
- VERMETTE, Monique, " Les miroirs de Narcisse ", dans *Critère*, no 36, 1983, p. 13-33.
- VIGARELLO, Georges, *Le corps redressé*, Paris, Editions J.P. Delarge, 1978.
- VIGARELLO, Georges, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le moyen âge*, Paris, Seuil, 1985.
- VIGARELLO, Georges, " Panoplies redresseuses ", dans *Panoplies du corps*, Traverses, no 14-15, 1979. p. 120-131.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, " Déclin et renaissance de l'imaginaire symbolique ", dans *sociologie et sociétés*, *Sociologie critique et création artistique*, vol XVII, no 2, 1985, p. 41-51.