

Bernard Andrieu¹

LE CORPS HUMAIN : UNE ANTHROPOLOGIE BIOCULTURELLE

« Franchir une frontière c'est être transformé »
Salman Rushdie
Franchissez la ligne, 2002, 392.

L'opposition Corps-Esprit, Nature-Culture est une construction occidentale dont le but est d'instaurer des oppositions entre des domaines du vécu humain afin de le constituer en disciplines séparées. « Qu'est ce que le corps ? », la première exposition du Musée du Quai Branly sous la direction de Stéphane Bretonⁱ, « disperser le corps »ⁱⁱ en disciplines concurrentes épistémologiquement produisent aujourd'hui une anthropologie physique, une anthropologie du corps, une anthropologie sensorielle, une anthropologie symétrique ou une anthropologie moniste. L'anthropologie du corps ne peut être ni naturelle, ni culturelle car elle se réduirait dans les deux excès du naturalisme strict et du culturalisme fort.

Le naturalisme, avec sa tentative de naturalisation de tous les objets des Sciences Humaines et Sociales, a cru pouvoir parvenir à une explication causale des conduites humaines sur le modèle de ce qui serait le comportement des animaux. Mais le culturalisme s'est éloigné des sciences de la nature au nom d'un antiréductionnisme afin de construire des systèmes imaginaires et symboliques d'interprétations des activités et conduites humaines en réduisant l'incorporation à une habitude non biologique.

Le maintien de l'opposition entre sciences de la vie et sciences humaines renforce le conflit entre corps naturel et corps culturel justifiant ainsi d'une part le naturalisme réductionniste qui voudrait tout expliquer par des causes génétiques et d'autre part le culturalisme déconstructiviste qui refuse toute référence à la nature en privilégiant l'étude du genre, des rôles sociaux et des institutions symboliques. Défaire le naturalisme et le culturalisme pose le problème d'une description anthropologique qui tienne compte de l'intérieur du corps de ses constituants et biologiques et sociaux. La tentation de l'émergentismeⁱⁱⁱ guette l'épistémologie du corps dès lors qu'il s'agit d'expliquer le passage de la nature à la culture. Pour éviter que l'émergentisme ne soit l'envers du réductionnisme, la précaution à prendre est de délimiter les frontières en définissant une différence de degré dans l'organisation, le développement et le fonctionnement de la matière génétique

Le corps n'est pas un objet théorique, il est matériel et sensible, interactif, mortel, sexuel,

¹ Université de Nancy, CNRS

incarné, malade... et son épistémologie^{iv} rend compte par les pratiques sur et en lui des discours et représentations et des techniques. Une épistémologie abstraite qui étudierait les concepts, les idées et les modèles indépendamment des pratiques et techniques corporelles aboutirait à une lecture des idéologies du corps comme ont pu le faire les structuralismes formalistes à travers le mythe, la parenté et le langage. La réalité du corps, comme dernière ressource repose, comme dans les travaux de Gisèle Dambuyant-Wargny, sur l'étude de la visibilité corporelle, le parcours des corps précaires, la surexploitation et la surexposition, les prises en charges et leurs effets^v.

Sortir du structuralisme ne consiste pas pour autant à refuser l'existence d'invariants corporels : E. Leach rappelle comment les parures, les parties du corps, les postures, les mouvements des membres, la vitesse des pas, la nutrition, les excréctions, et les expressions du visage sont des variations de l'universel culturel^{vi}. Les structures anthropologiques du corps humain, comme l'inceste, le rituel, l'alliance, le don, la filiation, le deuil, le genre... sont présents dans toutes les cultures même si les variations de ces invariants ont pu faire croire en une disparition des structures au prix d'un historicisme culturaliste. La principale difficulté du structuralisme anthropologique, sinon de *l'anthropologie structurale*, est de constituer l'ordre symbolique entièrement à partir de la constitution du corps de et dans le langage.

Philippe Descola^{vii}, en développant une anthropologie de la nature, entame cette critique épistémologique du structuralisme linguistique en dépassant l'opposition nature/culture, qui n'existe qu'en Occident, pour une anthropologie "post-moderne", « où l'observation de soi prend le pas sur l'observation d'autrui pour déboucher sur un solipsisme narcissique »^{viii}. Selon Ph. Descola, la « nature » telle qu'elle a été construite est à l'origine d'une cosmologie, une organisation du monde qu'il qualifie de cosmologie « naturaliste ». L'ontologie est un système de « distribution de propriétés » liant tel ou tel existant (objets, plantes, animaux, personnes). Une cosmologie est dès lors « le produit de cette distribution de propriétés ». Aussi la distinction corps-esprit n'étant pas spécifique à l'Occident, elle peut être décrite en intériorité et physicalité : « L'intériorité est ce qui donne animation et conscience à la personne, on la connaît par ses effets et on peut la déceler chez des existants non humains. La physicalité, c'est la dimension matérielle, organique, des existants humains et non humains : la forme extérieure, les fonctions biologiques... ». Une réflexion plus ample est nécessaire sur les usages et les représentations contrastés de la nature, à la fois milieu de vie pour les humains et substrat biologique de leur identité.

Descola met en évidence un « carré ontologique » qui va couvrir ainsi tous les cas de variations et de continuités entre humains et non-humains, quatre manières d'identifier les « existants » et de les regrouper à partir de traits communs dont les échos sont perceptibles sur tous les continents :

LE CORPS HUMAIN : UNE ANTHROPOLOGIE BIOCULTURELLE
Bernard Andrieu

- L'animisme : identité intérieure mais différence physique, qui prête aux non-humains l'intériorité des humains mais les en différencie par le corps. Chez les Jivaros Achuar, on peut avoir des relations sociales avec les non-humains : les femmes pouvant être les « mères » des légumes qu'elles cultivent, les hommes les « beaux-frères » des animaux qu'ils chassent. Descola rappelle que les Indiens d'Amérique, certaines tribus malaises, vietnamiennes ou les Pygmées sont aussi animistes.

- Le totémisme : identité intérieure des êtres consacrée et symbolisée par une identité physique, qui souligne la continuité matérielle et morale entre humains et non humains par des récits de fondation qui expliquent des distributions de propriétés. Tout ce qui appartient au même totem partage les mêmes traits physiques.

- Le naturalisme : différence du principe intérieur, mais identité de participation au règne physique, qui nous rattache aux non-humains par les continuités matérielles mais nous en sépare par l'aptitude corporelle. Il implique l'idée de la domestication^{ix}. Le système naturaliste de l'Occident n'est pas si « pur » que cela : intérêt pour l'astrologie (idée d'une action à distance et d'un lien entre un destin individuel et le mouvement d'un corps céleste), nationalismes, force des origines dans les processus identitaires (qui sont des formes totémiques), intentionnalités prêtées aux plantes ou aux animaux...

- L'analogisme : êtres se ressemblant, avec une carte d'identité spirituelle propre et physiquement distincts, qui tient de l'idée que le monde est un ensemble infini de singularités et, que, puisqu'on a du mal à penser ce monde, il faut trouver des correspondances par analogie. Ce système gouvernerait d'énormes ensembles comme la Chine ou l'Inde, mais existait déjà jadis chez les Aztèques ou en Europe jusqu'à la Renaissance avec les sociétés d'ordres et de castes.

Le passage d'une propriété à une autre, essentiel pour une épistémologie du mouvement des modèles, dépend de « J'essaie de comprendre les conditions, non pas historiques mais logiques, qui permettent le passage de l'un à l'autre, en prenant comme champ d'étude un arc géographique qui va du nord de l'Amérique à la Mongolie. Un indice, en même temps qu'un instrument, de cette transition, est la transformation dans le traitement des animaux. De part et d'autre du détroit de Behring, on trouve la même espèce. En Amérique, on l'appelle caribou, en Asie renne, mais c'est le même animal » (Libération, 2005, 17 nov).

Les frontières corporelles de l'anthropologie

La fabrication du corps humain^x suppose un relevé des sciences et des techniques (comme ici la biologie de la reproduction, les systèmes d'images et de régulation, les allégories et

métaphores) pour se détourner du strict contenu et dégager l'architecture du discours sur le corps. L'histoire culturelle du corps^{xi} analyse ici les coutumes sexuelles pour en dégager les conditions morales, politiques, religieuses et éthiques de la sexualité fatale ou non de la femme. Voir ce qui se cache, dévoiler l'inconnu implique pour l'épistémologie du corps d'adapter une posture de « Body criticism » comme celle de Barbara Marie Stafford qui privilégie l'image et sa vertu monstrative pour montrer ou non « accross disciplinary boundaries to confront the fundamental task of remaking the image of images »^{xii}. La périodisation^{xiii} pose le problème de la découpe temporelle à propos des variations.

Le corps est une frontière épistémologique car il n'appartient pas à une discipline spécifique. Il est un objet toujours objectivé par les sciences exactes et humaines, mais aussi subjectivé car le corps est à la fois objet et sujet. Entre deux sciences il échappe à toute définition exhaustive même si ses variations thématiques le révèlent de part en part comme objet d'étude.

Le corps ne serait pas un objet d'une épistémologie parce qu'il serait impossible d'en définir une essence, sauf à le réifier dans un concept universel alors que ses pratiques et ses techniques sont matérielles et particulières : c'est à travers la mise en jeu motrice (Parlebas), la mise en action particulière du jeu corporel (Berthelot) et la performativité (Butler) que le corps prendrait sa consistance dans l'après coup de l'agir. Le corps serait un effet du discours, des représentations, du langage ou d'une conduite de la vie physique (Defrance).

La délimitation du corps comme objet est incertaine en raison de la dispersion épistémologique des paradigmes qui en Sciences humaines et sociales l'ont constitué selon des méthodologies différentes et contradictoires. Cette dispersion épistémologique indique-t-elle une vacuité de l'objet au sens où le corps ne serait qu'un objet projectif qui deviendrait, comme l'éponge, ce que la méthodologie en ferait ? La multiplication des usages du mot « corps » pourrait accréditer cette thèse dans la mesure où l'effort de définition méthodologique paraît souvent suffire aux chercheurs des sciences humaines et sociales pour parler de l'objet « corps » sans que l'on puisse définir de quel corps on parle.

Ce trouble dans le corps, que nous soulignons dès *Le corps dispersé*, est dû à la fois à la vivacité de l'objet et à la myopie des somaticiens préoccupés de légitimation de l'objet par la constitution de disciplines thérapeutiques. La difficulté de définir le corps tient à sa progressive déconstruction par le post-structuralisme derridien et les *gender studies* qui démontrent combien sa matière n'aurait aucune objectivité et comment toute attribution de valeur ou de concept serait une projection, sinon idiosyncrasique, du moins une construction culturelle de représentations et de conventions.

Pour autant le corps n'est pas si démarcable en raison de l'absence de définition universelle

distinguant nettement ce qui relève de la nature et de la culture ; surtout devant l'interdisciplinarité des sciences de la vie et des sciences humaines et sociales, le corps mêle en sa qualité bio-culturelle des propriétés et des fonctions naturelles et environnementales dans la constitution de sa matière même. Il est dès lors difficile de dresser la carte des incorporations successives en regard de celle des fonctions actualisées lors de ces interactions environnementales.

Ce lien entre une épistémologie des frontières et une ontologie de la perméabilité sera établi dans ce qui suit.

Une anthropologie corporelle épistémologisée^{xiv}

L'épistémologie du corps pourrait, pour éviter, de détenir une position de métaconnaissance, se constituer en « bodylore »^{xv}. Selon cette thèse, le corps produit lui-même le discours qu'il tient sur lui, mais à la différence de l'idiosyncrasie nietzschéenne qui délégitime la validité objective par sa réduction aux instincts tacites et cachés, le « bodylore », à l'instar du folklore, revendique la singularité culturelle, le contexte de production et la signature perceptive du corps tenant par son sujet un discours sur ses pratiques. L'expérience de l'incarnation et du mouvement place le corps comme une pratique corporelle et comme un sujet connaissant^{xvi}. Ce retour aux sensations et aux pratiques corporelles refuse toute référence à l'essence en décrivant les situations, les performances et l'engagement.

Cette différence, non plus entre les mots et les choses, qui a pu faire passer Michel Foucault pour un nouveau fonctionnaliste, entre la matière du corps et le discours, place le corps au centre de l'épistémologie. L'épistémologie féministe a contribué fortement à révéler les caractères phallogentré et androcentrifuge de l'histoire du corps écrite par des hommes pour une version masculine des découvertes scientifiques et techniques et des événements de la vie quotidienne. Comme l'indique Michèle Perrot, il y eut dans les années 1970-90 une volonté de « rupture épistémologique »^{xvii} par l'effet d'introduction de l'objet « femme » dans les sciences humaines et sociales. Le passage de l'histoire sociale à l'histoire des femmes a d'abord été effectué par la question de la domination masculine dans l'héritage des combats féministes de l'appropriation des droits des femmes.

Mais en distinguant trois directions à la recherche française (histoire des représentations scientifiques du corps des femmes, les pratiques médicales relatives aux femmes et l'exercice du savoir et de la différence) M. Perrot indique bien le retard français quant à la méthode du genre. Le genre ne sépare justement pas ces trois directions puisque aussi bien « il ne faut pas tomber sous le charme du corps en remettant seulement en cause l'idée de corps naturel ». Ma

critique de la naturalisation des sciences humaines^{xviii} par l'éliminativisme n'était que la partie visible de l'iceberg méthodologique du genre qui a adopté des approches déconstructivistes capables d'aller au-delà de la notion de corps naturel.

La contestation de l'essentialisme repose, selon Nelly Oudshoorn, sur trois stratégies :

a) « montrer les contingences des significations de sexe et de corps dans le discours médical tout au long des siècles »^{xix} par la mise en discours, la conceptualisation divisante en corps opposé en masculin et féminin, la naturalisation de la féminité, la médicalisation de l'utérus/hystérie, la remise en cause des prénotions, la hiérarchie ontologisante des sexes, la prescience des sciences médicales sur les sciences humaines et sociales.

b) en déplaçant l'étude des pratiques exercées sur le corps des femmes, en raison même de l'émergence de la biomédecine, à l'étude des techniques qui « transforment littéralement les corps »^{xx}. Le concept de cyborg, introduit par Donna Haraway, prouve que non seulement le corps est une construction de la culture, mais que la culture construit des corps technoscientifiques qui éloignent l'homme et la femme de toute référence à la nature.

c) en montrant « comment la réalité naturaliste sur les corps est créée par les scientifiques eux-mêmes plutôt qu'elle ne s'enracine dans la nature »^{xxi}.

La déconstruction des métaphores dans les sciences du corps

La déconstruction des sciences du corps a été entamée par les philosophes du soupçon dans leur étiologie subjective. La déconstruction de l'essentialisme est-il pour autant la fin de toute référence à un naturalisme ? L'excès de la naturalisation trouve son double dans la rigueur de la dénaturalisation. S'appuyant sur une critique *gender* de la génétique (cf. Burnought) et de l'évolutionnisme (cf. D. Haraway), la dénaturalisation présuppose à juste titre que l'opposition nature/culture n'a plus de sens, ou plutôt révèle une orientation masculine de l'idéologie scientiste.

L'étude des métaphores du corps place ainsi la femme dans son corps (règles, accouchement) à travers, précise Emily Martin, le langage, les images, les dispositifs sanitaires et les lieux de travail : "Although women resist specific medical procedures such as cesarean section or anesthesia during delivery, they seem unable to resist the underlying assumptions behind these procedures : that self and body are separate, that contraction are involuntary, that birth is production"^{xxii}. A travers les pratiques corporelles réelles vécues par les femmes se découvre la construction du corps anatomique, sexuel et social par le moyen du savoir masculin^{xxiii}.

L'étude des expressions pour parler du corps (la désignation du clitoris, (cf. Laqueur), des règles, (cf. Patricia Crawford), de l'accouchement (cf. E. Martin)), n'indique pas seulement l'existence du corps et le langage, mais participe d'une technique mise en œuvre sur et dans le corps. Avec le corps, l'étude des discours, métaphores et langages, ne relève pas seulement d'un tournant linguistique des *bodies studies*. Le corps vient renouveler la fonction du langage en le désignant dans ses parties au fur et à mesure des découvertes qui l'objectivent dans les sciences du corps.

A travers son livre Nelly Oushoorn décrit l'émergence de l'endocrinologie sexuelle à travers les réseaux entre gynécologie et industries pharmaceutiques qui instrumentalisent le corps même de la femme. Dépassant l'analyse du strict laboratoire et de ses idéologies qui dirigeraient les acteurs de la science, elle montre comment "the laboratory not only reflect gender bias in society, it is the very place where gender is constructed and metamorphosed"^{xxiv}. Le corps devient lui même, avec l'institution de la recherche biotechnologique, un matériau avec un statut construit « de phénomène naturel universel »^{xxv}.

Le renversement du genre en anthropologie

L'épistémologie du corps ne peut apparaître que dans la limite de ce déconstructivisme qui révèle la dénaturalisation du corps par la détermination culturelle de ses pratiques. Le moment de distinguer la cause de ses effets, le corps de ses interprétations en situation, ne réifie pas sa matière dans une position de transcendantal. Car l'analyse de ses interprétations, sous formes de représentations, de croyances et de discours, révèle combien performance et recirculation sont le moteur de l'interprétation par le corps de sa situation, même si l'histoire des mentalités aura largement contribué à dresser l'inventaire des représentations et attitudes. La délimitation entre production herméneutique du corps et interprétation produite par le corps exige de l'Epistémologie du corps de toujours situer l'agent dans son acte corporel plutôt qu'à l'intérieur d'une représentation ou d'un discours déjà constitué. Le risque « d'ontologiser les termes de l'oppression gender »^{xxvi} transformerait l'épistémologie du corps en ontologie du corps, en refusant le caractère productif de l'interprétation du vivant vécu.

L'historisation du post-structuralisme^{xxvii} pose le problème du tournant à accomplir pour se trouver dans une posture épistémologique qui interroge le corps après sa déconstruction afin moins de proposer un *reconstructivisme* qu'une distinction de niveaux d'interprétation entre ce qui est premier, la matière corporelle, et ce qui ne cesse d'être second, ses énonciations^{xxviii} interprétatives dont les sciences humaines et sociales étudient les représentations. Car la limite de la déconstruction du corps est d'en rester à un strict culturalisme qui nierait la

dimension performative de la matière corporelle en situation historique de produire des interprétations nouvelles du vivant-vécu.

L'énonciation garantit au corps son intentionnalité herméneutique sans que l'épistémologie du corps puisse en attendre par stratégie une signification particulière : le sens corporel surprend les normes sociales, les catégories constituées et les classifications. Sans le langage, le corps ne pourrait objectiver son vivant vécu, si bien que le corps en sciences humaines et sociales^{xxix}, même s'il ne peut être étudié qu'après sa performance à partir du performé, est la seule voie possible pour l'étudier dans les matériaux qu'il produit et dans les matérialisations produites par les interprétations. Contre le monisme linguistique, la revalorisation des pratiques corporelles comme réalité énonciative doit être affirmée.

En effet, affirmer que le corps est construit assure-t-il une distinction ontologique ou épistémologique entre le corps et le processus d'interprétation ? Le risque serait de réduire le corps à un effet de surface ou à un réseau de « forces » souterraines causé par un mécanisme externe de construction culturelle, comme dans le modèle de la généalogie. Selon J. Butler, la nécessité d'un pouvoir d'inscription extérieur au corps maintiendrait l'épistémologie du corps chez Foucault dans « un mouvement logocentré »^{xxx}.

Le genre pose la question de l'essence du corps. En déconstruisant le corps de tout caractère naturel par un naturalisme qui se révèle ainsi être une idéologie construite pour instaurer et légitimer la domination masculine, l'inégalité sociale et la hiérarchie des qualités, les *gender studies* déplacent le corps des disciplines qui le constituent comme objet pour l'étudier comme objet construit. Pourquoi le corps est-il décrit sous un angle disciplinaire qui l'assujettit à la rhétorique, à l'épistémè et aux catégories conceptuelles de la discipline ? La critique de l'anthropologie raciale et ses dérivées anthropomorphiques suffiraient à prouver combien le corps (ici le crâne et ses volumes en particulier)^{xxxi} a été objectivé : ce n'est pas le corps qui est décrit par les sciences anthropologiques, c'est le discours sur le corps^{xxxii}. Non que les mesures ne correspondent pas à la réalité du corps, mais elles ont rendu le corps mesurable^{xxxiii}.

Une anthropologie historique^{xxxiv}

La liberté est au centre de la question que pose le *gender* à l'épistémologie du corps. Plus qu'une simple déconstruction, le genre ne précède pas la norme et ne possède pas d'essence discrète qui s'actualiserait selon les situations. Au cœur d'une réflexion sur la situation chez Hegel, Sartre, Merleau-Ponty et Simone de Beauvoir, Judith Butler ne renverse pas seulement la perspective essentialiste par un nouvel existentialisme. Elle pose le genre comme un moyen

d'interpréter l'histoire anthropologique des corps plutôt que comme le résultat des déconstructions culturelles, établi par les *cultural studies*. L'interprétation dépend de la performance du sujet en situation de mettre en acte le corps. Non que le déterminisme des normes corporelles ne constitue un habitus au sens de P. Bourdieu, mais cette situation historique ne saurait être jamais confondu avec la réalité du genre.

La victimisation identitaire, la réification sociale ou la socialisation historique entérinent l'interprétant au non de l'interprété, le sujet corporel par ses actions corporelles. La manière dont la culture corporelle fait accroître, par l'idéologie, en la réalité de ce qui n'est jamais que construit par des sujets pour objectiver d'autres sujets, fait oublier que le genre précède le sexe comme le pouvoir herméneutique précède l'interprétation réalisée. Le corps constitué par la société exerce bien, comme le biopouvoir chez Michel Foucault, une contrainte d'exercice du genre selon telle partition du corps. La délimitation est déjà une interprétation qui vise à occulter, Nietzsche l'analysait bien dans la généalogie de la morale, le sujet qui choisit telle interprétation à telle autre.

La différence entre être son corps (les femmes sont leurs corps) et exister dans/par son corps, produit deux types d'écriture du corps : délimiter le corps à une culture donnée sur la base des sources historiques peut conduire à la constitution d'un savoir sur les mœurs, les attitudes et les conduites sur la base d'une historicité périodisée, mais la différence d'interprétation de même item sur de mêmes périodes, voire sur de même corpus, prouve déjà que l'interprétation, comme le *gender* le révèle, précède le choix retenu, souvent présenté, comme LA version définitive : "The body is also the situation of having to take up and interpret that set of received interpretations. No longer understood in its traditional philosophical senses of « limit » or « essence », the body is a field of interpretation possibility, the locus of a dialectical process of interpreting a new historical set of interpretations which have become imprinted in the flesh. The body becomes a peculiar nexus of culture and choice, and "existing" ones body becomes a personal way of taking up and reinterpreting received gender norms"^{xxxv}.

Butler retrouve le sens nietzschéen. C'est la signification qu'on lui donne à l'occasion d'un de ces états qui le naturalise comme fait biologique ou social : "the body is an occasion for meaning, a constant and significant absence which is only through its signification"^{xxxvi}. La naturalisation du corps par les sciences du corps est une cristallisation herméneutique car "the body is never a self identical phenomenon"^{xxxvii}. Le préjudice épistémologique est de contenir le vivant vécu du sujet corporel dans des typologies, catégories et systèmes de classification nécessaires pour agir sur le corps mais participe d'une tentation de réduction sinon d'élimination de la matière herméneutique. Sur le corps la projection interprétative trouve

LE CORPS HUMAIN : UNE ANTHROPOLOGIE BIOCULTURELLE
Bernard Andrieu

dans sa dispersion épistémologique la partie suffisante pour légitimer son discours, son savoir et les actions commises en leurs noms sur le corps.

Si le corps n'est jamais un phénomène naturel, car toujours déjà interprété par la culture qui le constitue en orientant les exercices, les modes et les cycles, la conceptualisation de la non naturalité du corps n'est pas sans poser le problème du traitement épistémologique de la matière corporelle : le sang, le sperme, le lait, la maladie, la mort, l'accouchement, l'enfant... relèvent bien, comme le démontrent les historiens du genre, des pratiques et des techniques culturelles, mais leur vivacité naturelle préexiste à toute réductibilité herméneutique. Selon J. Butler "the demarcation of anatomical difference does not precede the cultural interpretation of that difference, but is itself an interpretative act laden with normative assumptions"^{xxxviii}. Retrouvant les analyses de M. Wittig, la division anatomique des sexes à la naissance servirait de légitimation à la restriction binaire de la définition du genre et à l'aliénation reproductive du masculin et du féminin. Le destin de l'hermaphrodite suffirait à démontrer cette culturelation réductive du genre en une opposition binaire de sexes.

Un exemple d'anthropologie bioculturelle : le corps bioplastique

Mais face à la déconstruction culturaliste accomplie par les *genders studies*, nous défendrons la thèse de la construction bioculturelle du corps humain afin de décrire les effets de sa plasticité et sa résilience sur sa constitution interactive avec son environnement^{xxxix}. La biocognition de l'individualité a pu définir la « substructure philosophique »^{xl} du vivant.

Du point de vue ontologique, le corps n'appartient ni entièrement à la nature, ni à la culture, car, la biologie du développement l'a confirmé depuis la formation du fœtus jusqu'au vieillissement, l'interaction entre nature et culture repose bien sur les concepts de plasticité, de recalibration et d'individuation. Le virus voudrait fermer la frontière mortifère là où le vivant, indiquait déjà Canguilhem en 1943, est poreux, perméable, interactif et modifiable.

Ainsi, l'ontogenèse et surtout l'épigenèse n'ont pu, dans une telle méthodologie, prendre en compte l'interaction environnementale, l'incorporation constitutive du schéma corporel, et l'action corporelle dans le monde. Car les sciences du développement corporel, loin de réduire l'homme à la réalisation déterministe et au conditionnement behavioriste, ont démontré, depuis les années 1930, sa plasticité épigénétique

Vivant, le corps peut, par sa plasticité et sa dynamique, définir une anthropologie bioculturelle où l'utilisation biotechnologique des mécanismes naturels révèle le corps naturel comme un stigmate et l'invention d'un soi-même comme la possibilité de faire de sa matière le lieu et le temps du sujet.

L'anthropologie corporelle, comme la psychologie corporelle, si elles sont parvenues à fonder l'esprit dans le développement du corps, n'entament pas encore le schéma corporel et l'image du corps sauf dans la clinique des modifications corporelles et autres autochirurgies du soi corporel.

Pourtant le renforcement du désir social de normalité corporelle dépasse l'esthétique objective pour, avec le clonage, l'eugénisme et l'OGM, muter le sujet par la décorporation normative et l'incarnation biosubjective de son design génétique.

Mais cette délimitation identitaire a alimenté la dénaturalisation du lien social en bénéficiant des apports somatechniques de la contraception, de la procréation, de la diététique et du génie génétique. Se démarquer des autres n'aura pas suffi pour être car désormais, les somatechniques proposent de se dessiner un nouveau corps, de reconfigurer socialement la nature, de faire du gène, du muscle ou de la peau un environnement corporel. Se distinguer des autres par sa pratique corporelle n'a pas suffi, car ne plus être soumis à la frontière naturelle délivre le sujet de ce qui serait son destin.

La chirurgie esthétique est aussi cosmétique, pour devenir une autre femme qu'en créant un nouveau corps aux coordonnées biosubjectives. En réduisant l'écart entre l'idéal du moi et le corps réel, la technoexternalisation des greffes et implants régénère le corps par l'incorporation de bioartéfacts.

La libération sexuelle et biotechnologique pourrait faire croire en l'avènement d'un corps sans frontière : le sujet. La réalisation biotechnologique des hormones a libéré le corps de la femme du déterminisme naturel des cycles. La frontière naturelle de la reproduction sexuelle a été détruite par la culture contraceptive ouvrant la séparation entre sexualité et procréation

La frontière subjective se définit par une maîtrise des cycles naturels, une construction de l'apparence corporelle et un entretien de l'économie sexuelle. « Mon corps est à moi » indique à la fois l'autre corps comme non moi et mon propre corps comme singularisant l'individu comme maître. La maîtrise a produit une conscience personnelle par les thérapies corporelles et une conscience politique par le féminisme. La conscience homosexuelle définit un nouveau territoire d'*insider* et d'*outsider* séparant les sexes et les pratiques selon la démarcation d'une identité révélée comme propre à soi-même.

Etre sans frontière corporelle, toute l'idéologie technologique de la libération sexuelle a pu le faire croire : le droit de disposer de son propre corps suffisait à garantir une propriété non seulement existentielle mais ontologique sur l'état, l'être et l'identité corporelle. La crise de l'individu incertain place le sujet devant la responsabilité de son corps, et dans le

gouvernement de ses états corporels (régulation de la santé). L'épuisement d'être soi-même, l'indéfinie poursuite de la performance sont aujourd'hui interprétés par les sociologues et les psychopathologues du travail comme des signes de dépression, de décrochage et de désinvestissement.

Se modifier indique la réalisation d'un corps sans frontière, une identité indémarcable par sa recomposition, la mobilité de ses réseaux et le mouvement incessant de sa biologie. Le corps vivant n'a de frontière que celle, apparemment, de la peau, de la mort : or le temps et le mouvement biologique transforment à chaque instant l'état et l'activité du corps.

La modification corporelle tant biologique que sociale détruit la frontière dedans/dehors, moi/monde, intérieur/extérieur. La destruction de l'idée de substance étendue par le décodage du génome et sa recodification dans les OGM et autres clones déstabilise la notion d'identité. Changer de sexe, d'état, d'existence, de partenaire ou d'organe n'est plus seulement le passage d'un pays à un autre, un voyage à l'étranger puis retour chez soi. Il n'y a plus de soi-même, la tentation de se construire sans frontière rend indécis la définition d'un corps comme le sien. Cette indéfinition du corps s'alimente des nouvelles possibilités d'augmenter l'être par son devenir biotechnologique.

Sans frontière, le corps trouve dans le bricolage biotechnologique les outils nécessaires pour modifier sa matière et produire de nouvelles formes inédites. Là où la sélection naturelle paraît avoir produit des êtres vivants, la sélection humaine produit des être vivables, inédits et génétiquement modifiés dans l'environnement. La modifiabilité du vivant favorise cette inventivité de nouvelles formes dès lors que le passeport ADN autorise le passage d'une espèce à une autre ; seuls la bioéthique et le droit international espèrent dresser des contrôles d'identité aux frontières du vivant.

Ce corps sans garde-frontière, autre qu'extérieur à lui-même, peut être indéfiniment recomposé à partir de manipulations génétiques.

Conclusion

L'émergence d'une culture somatique^{xli} dans cette épistémologie des frontières pose la question de la démarcation, car elle continue d'occuper la recherche afin de délimiter les disciplines, de préciser les bordures, définir une intersection féconde d'échanges des modèles et des concepts.

L'interdisciplinarité n'est plus seulement une mise en parallèle de variations autour d'un thème de recherche, mais devient une *intradisciplinarité* par le dialogue constructif entre les sciences de la vie et les sciences humaines et sociales.

LE CORPS HUMAIN : UNE ANTHROPOLOGIE BIOCULTURELLE
Bernard Andrieu

-
- ⁱ *Qu'est-ce qu'un corps ?*, sous la direction de Stéphane Breton, 224 pages au format 24 x 26 cm - 45 € Coédition 2006, Musée du quai Branly-Flammarion.
- ⁱⁱ B. Andrieu, 1993, *Le corps dispersé. Une histoire du corps au XXe siècle*, Paris, L'harmattan, 3ed. 2000.
- ⁱⁱⁱ F.J. Varela, 1995, « Synchronisation neurale et fonctions cognitives », in B. Feltz, M. Crommelinck, Ph. Goujon, eds., 1999, *Auto-organisation et émergence dans les sciences de la vie*, Ed. Ousia, pp. 310-329.
- ^{iv} B. Andrieu, 2006, « L'épistémologie du corps » in *Corps. Revue interdisciplinaire*, n°1 Ecrire le corps, ed. Dilecta.
- ^v G. Dambuyant-Wargny, 2006, *Quand on n'a plus que son corps*, Paris, Armand Colin, p. 215.
- ^{vi} E. Leach, 1980, *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, p. 44.
- ^{vii} Ph. Descola, 2005, *Par-delà la nature et la culture*, Paris, Gallimard.
- ^{viii} Ph. Descola, 1993, « Les écritures de l'ethnologie », *Post Scriptum, Les lances du crépuscule. Relations Juvaros, Haute Amazonie*, Terre humaine, p. 481.
- ^{ix} Ph. Descola, 1986, *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.
- ^x C. Gallagher, Th.W. Laqueur eds, 1986, *The making of the modern body: sexuality and society in the Nineteenth century*, Oxford Univ. Press.
- ^{xi} S. Kern, 1975, *Anatomy & destiny: a cultural history of human body*, Ind, Bobbs-Merrill.
- ^{xii} B.M. Stafford, 1991, *Body criticism: imaging the unseen in Enlightenment art and medicine*, MIT Press Cambridge, p. 5.
- ^{xiii} L. Gent, N. Llewellyn, 1990, *Renaissance Bodies: the human figure in English Culture 1549-1660*, London, Reaktion Book.
- ^{xiv} B. Andrieu, 2005, « L'invention de la femme engodée », *Hermaphrodite*, n° Femmes, pp. 167-172.
- ^{xv} K. Young, 1994, "Whose Body? An introduction to Bodylore", *The Journal of American Folklore*, vol. 107, n°423, p; 3-8. "The body is not simply inscribed into its discourses; it takes up its discourses...the body is alternately materialized and attenuated by its discourses" (p.5).
- ^{xvi} D. Sklar, 1994, "Can Bodylore be brought to its senses?", *The Journal of American Folklore*, vol. 107, n°423, pp. 9-22. En particulier "Embodying methode", pp. 14-18.
- ^{xvii} M. Perrot, 2000, « Chemins et problèmes de l'histoire des femmes », in D. Gardey, I. Lowy eds., *De l'invention du naturel*, p. 63.
- ^{xviii} B. Andrieu, 1999, *L'homme naturel. La fin promise des sciences humaines*, P.U. Lyon.
- ^{xix} N. Oudshoor, 2000, « Au sujet du corps, des techniques et des femmes », in D. Gardey, I. Lowy eds, *L'invention du naturel*, p. 35.
- ^{xx} *Op. cit.*, p. 37.
- ^{xxi} *Idem*.
- ^{xxii} E. Martin, 1987, *The woman in the body*, Beacon Press, p. 89.
- ^{xxiii} A. Jardine, *Gynesis*, trad. fr, Paris, P.U.F.
- ^{xxiv} N. Oudshoorn, 1990, "On the making of sex hormones : Research Materials and the production of knowledge", *Social Studies of Sciences*, p. 26.
- ^{xxv} N. Oudshoor, 2000, « Au sujet du corps, des techniques et des femmes », in D. Gardey, I. Lowy eds, *L'invention du naturel*, p. 42.
- ^{xxvi} J. Butler, 1991, "Disordely Woman", *Transition*, pp. 86-95, p. 95.
- ^{xxvii} J. Butler, 1993, "Poststructuralism and Postmarxism", *Diacritics*, pp. 2-11.
- ^{xxviii} F. Varela, 1979, *Principles of Biological Autonomy*, Amsterdam, North Holland.
- ^{xxix} B. Andrieu, 2005, *A la recherche du corps. Epistémologie du la recherche française en SHS*, P.U. Nancy, coll ; Epistémologie du corps, n°1, Pref. G. Boetsch.
- ^{xxx} J. Butler, 1989, "Foucault and the paradox of bodily inscriptions", *The Journal of Philosophy*, 601, 11 nov., pp. 601-607, ici p; 603.
- ^{xxxii} Cf. l'article de G. Boetsch et D. Chevé dans ce volume.
- ^{xxxiii} N.Dias, 2004, *La mesure des sens. Les anthropologues et le corps humain au XIXe siècle*, Paris, Aubier.
- ^{xxxiv} C. Barillon, 2004, *Les canons du corps humain au XIXe siècle*, Paris, O. Jacob, pp.105-125.
- ^{xxxv} B. Andrieu, 2005, « Etre l'auteur de son corps. Les nouveaux modèles philosophiques de la subjectivité corporelle », F. Duhart, A. Charif, Y. Le Pape eds., *Anthropologie historique du corps*, Paris, L'harmattan, pp.21-39. cf. C. Wulf. Ed., 2002, *Traité d'anthropologie historique*, Paris, L'harmattan, 1184 p.
- ^{xxxvi} J. Butler, 1986, "Sex and gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*", *Yale French Studies*, pp.35-49, ici, p.45.

LE CORPS HUMAIN : UNE ANTHROPOLOGIE BIOCULTURELLE
Bernard Andrieu

^{xxxvi} *Op. cit.*, p.46.

^{xxxvii} *Idem.*

^{xxxviii} *Op. cit.*, p.47.

^{xxxix} B. Andrieu, 2002, *La chair du cerveau. Philosophie et Biologie de la cognition*, Mons, Ed. Sils Maria, 227 p.

^{xl} J. Rosenberg, 1992, *Bio-cognition de l'individualité. Philosophèmes de la vie et du concept*, Paris, P.U.F., pp. 10-17.

^{xli} N. Dagen-Laneyrie, 2006, « Histoire de la culture somatique. A propos de *Histoire du corps* », 3 tomes, dirigé par G. Vigarello, JJ. Courtine, A. Corbin, Paris, seuil, 3 tomes in *Critique*, Paris, Minuit.