



NODUS SCIENDI

ISSN 2308-7676

Titre clé: Nodus sciendi

Tiré de la norme ISO 3297 qui définit l'ISSN et ses utilisations

VOLUME 1

COMITÉ SCIENTIFIQUE DE REVUE

BEGENAT-NEUSCHÄFER, Anne, Professeur des Universités, Université d'Aix-la-chapelle

BLÉDÉ, Logbo, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët Boigny.

BOA, Thiémélé L. Ramsès, Professeur des Universités, Université Félix Houphouët Boigny

BOHUI, Djédjé Hilaire, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët Boigny

DJIMAN, Kasimi, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët Boigny

KONÉ, Amadou, Professeur des Universités, Georgetown University, Washington DC

MADÉBÉ, Georice Berthin, Professeur de Universités, CENAREST-IRSH/Université Omar Bongo

SISSAO, Alain Joseph, Professeur des Universités, INSS/CNRST, Ouagadougou

TRAORÉ, François Bruno, Professeur des Universités, Université Félix Houphouët Boigny

VION-DURY, Juliette, Professeur des Universités, Université Paris XIII

VOISIN, Patrick, Professeur de chaire supérieure en hypokhâgne et khâgne A/L ULM, Pau (64)

WESTPHAL, Bertrand, Professeur des Universités, Université de Limoges

ORGANISATION

Publication / **DIANDUÉ Bi Kacou Parfait**,

Maître de Conférences, Université Félix Houphouët Boigny, de Cocody-Abidjan

Rédaction / **KONANDRI Affoué Virgine**,

Maître de Conférences, Université Félix Houphouët Boigny, de Cocody-Abidjan

Production / **SYLLA Abdoulaye**,

Maître-Assistant, Université Félix Houphouët Boigny, de Cocody-Abidjan

SOMMAIRE

PR. BOHUI DJÉDJÉ HILAIRE, (Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan)

« ANALYSE DE L'IMPLICITE À TRAVERS QUELQUES FAITS DE LANGUE "MÉLANGÉS" »

DR SEKA AMAN JUSTIN, (Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan)

« LES DÉPLACÉS DE GUERRE EN MILIEU URBAIN : RECONSTRUCTION IDENTITAIRE À TRAVERS L'OCCUPATION DES ESPACES PUBLICS ABIDJANAIS »

DR. COULIBALY MOUSSA, (Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan)

« DIGRESSION ET CRÉATION ROMANESQUE DANS LA TRAVERSÉE DU GUERRIER DE JÉRÔME DIÉGOU BAILLY »

PR. MADÉBÉ, GEORICE BERTHIN, Professeur de Universités, CENAREST-IRSH/Université Omar Bongo.

« INTER-ESPACE DE LA LANGUE ET IMAGINAIRE ROMANESQUE SUBSAHARIEN EN LANGUE FRANÇAISE. ESSAI SÉMIOTIQUE SUR LES NOTIONS DE FRONTIÈRE, D'INTERSECTION ET DE TRANSVERSALITÉ»

PR. DIANDUÉ BI KACOU PARFAIT (Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan)

« LA FRATRIE DES DICTATEURS : TOPOSCOPIE D'UNE GÉNÉALOGIE DANS L'IMAGINAIRE KOUROUMIEN »

DR. KAMATÉ BANHOUMAN (Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan)

« LA POLITIQUE CULTURELLE DE LA CÔTE D'IVOIRE EN QUESTION »

PR. VOISIN PATRICK, Professeur de chaire supérieure en hypokhâgne et khâgne A/L ULM, Pau (64)

« LE CORPS ESPACE CULTUREL »

PR. DJIMAN KASIMI, (Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan)

« DU LIVRE ANGLOPHONE EN MILIEU FRANCOPHONE: UNE ANALYSE DE L'INSTITUTION LITTÉRAIRE »

PR. SISSAO ALAIN JOSEPH, (Universités, INSS/CNRST, Ouagadougou)

« LES HÉROS ET LA MORT DANS LES ÉPOPÉES DE SOUNDJATA ET DE GILGAMESH »

DR. AKROBOU EZECHIEL, (Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan)
« L'IMAGE DU PERSONNAGE FÉMININ À TRAVERS LES SOLEILS DES
INDÉPENDANCES DE KOUROUMA AHMADOU: CAS DE SALIMATA »

PR. BOA THIÉMÉLÉ RAMSES, (Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan)
« MYTHOLOGIES AFRICAINES ET POUVOIR DES ORIGINES »

PR. KONÉ AMADOU, (Georgetown University)
« POUR UNE THÉORIE CRITIQUE TRADITIONNELLE DES TEXTES AFRICAINS
»

DR. DJANDUÉ BI DROMBÉ, (Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan)
« REPENSER L'ÉVALUATION DES ENSEIGNANTS DU SECONDAIRE EN CÔTE
D'IVOIRE »

DR. SYLLA ABDOULAYE, (Université Félix Houphouët Boigny-Abidjan)
« UN CADAVRE ENCOMBRANT : CRIME, POLITIQUE ET LITTÉRATURE DANS
LA BÊTE HUMAINE D'ÉMILE ZOLA »

CONTRIBUTION

Le corps espace culturel

Pr. VOISIN Patrick, **Professeur de chaire supérieure en hypokhâgne et khâgne A/L ULM,**

Pau (64)

À Léon NADJO^{† 1}

Rapprocher le corps et le concept de culture est une évidence montrée et travaillée depuis longtemps, de même que l'on sait que l'être humain vivant en société – la *polis* ou « cité » du monde grec ancien par exemple – a une double identité : l'une personnelle qui sert à l'identification individuelle et l'autre communautaire renvoyant à un tissu familial, social et politique² ; mais il n'est pas question d'approfondir ici le rapport de force ou le rapport dialectique qui s'exerce entre ces deux identités. La question que je voudrais aborder, dans le premier numéro d'une revue tournée vers le Savoir – donc tous les savoirs – et se proposant d'en être le « nœud » – c'est-à-dire le point de convergence où tout se noue –, c'est le corps comme espace culturel³.

En 1936, à partir du constat que les femmes de l'Inde moderne accouchent debout, accrochées à une branche d'arbre, pour imiter Maya, la mère de Bouddha, Marcel Mauss⁴ établit la dimension culturelle du corps humain et fait du corps moins une donnée de nature que le produit de telle ou telle culture, au point que le corps va devenir le lieu sur et dans lequel les images culturelles de telle ou telle communauté prennent corps.

Car c'est bien l'imaginaire social qui arrache le corps à son immédiateté naturelle ; chaque société, tout au long de l'histoire humaine, s'empare du corps selon ses codes propres et avec deux sortes d'exercices : des pratiques de marquage (tatouage, maquillage, circoncision...) et des techniques servant au dressage humain (techniques de la reproduction, de l'alimentation, du soin du corps...). Ces pratiques et ces techniques sont les modalités d'un conditionnement culturel du corps ; le corps est donc bien une construction culturelle et se présente comme un

¹ Né au Bénin, agrégé de grammaire, docteur ès lettres, Léon NADJO (1938-2005) a enseigné le latin à l'Université François Rabelais de Tours pendant près de quarante ans ; il incarnait la générosité de l'Afrique et j'ai eu le très grand honneur de faire partie du jury d'agrégation de grammaire qu'il présida. http://www.aplettres.org/hommage_Nadjo.htm.

² On peut renvoyer, entre autres travaux, à Jean-Pierre VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989 ; plus récemment, il y aurait *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, études réunies par Christel MÜLLER et Francis PROST, Paris, 2002.

³ Cet article prolonge et approfondit une communication (non publiée) prononcée lors de journées consacrées à Pierre BOURDIEU, à l'invitation d'Abel KOUVOUAMA son disciple, doyen de l'UFR de lettres, langues et sciences humaines à l'UPPA, Pau : « L'œuvre de Pierre Bourdieu en pratiques » – « Corps et espaces » (Pau, 29 mars - 5 avril) : <http://www.pauses.net/spip.php?article86&lang=fr>

⁴ MAUSS, Marcel, « Les techniques du corps », *Journal de psychologie*, 1936.

espace culturel en tant que tel, avec pour conséquence qu'il y a une historicité du corps.

La question qui est derrière ce constat est la suivante : est-ce pour l'affirmation de l'humain ou pour son aliénation ? Le corps subit-il ce qu'on lui fait exprimer culturellement ou crée-t-il ce qu'il exprime culturellement ? La représentation qu'on lui donne ou qu'il donne lui-même nie-t-elle l'homme ou l'affirme-t-elle ? Cette question des rapports du corps et de la culture concerne tous les champs disciplinaires et les croise ; elle ne saurait en aucun cas, par exemple, être la spécialité et le territoire du seul philosophe. C'est donc en littéraire et en antiquisant – travaillant parallèlement sur les cultures d'Afrique du Nord depuis les temps antiques – que je vais développer quelques modestes réflexions.

Tout d'abord je voudrais essayer de comprendre comment on peut légitimer sémantiquement le lien qui existe de façon patente et évidente (au sens étymologique de ces deux mots : « C'est manifeste... regardez ! ») entre le corps et la notion de culture⁵ – que l'on parle de corps écrivant, de corps pensant, de corps sentant ou de corps amoureux, au-delà du corps biologique.

En effet, le rapport serait parfait et il n'y aurait pas à en discuter si les mots « corps » et « culture » avaient le même étymon, mais ce n'est pas le cas : « corps » vient de *corpus* (par opposition à *anima* « l'âme », dans un clivage opposant tout ce qui est saisissable et tout ce qui est insaisissable) formé sur un thème indo-européen **kr(p)-es* (attesté en vieux prussien ou en vieil iranien) ; « culture » vient de *cultura* (la culture au sens physique et/ou moral : éducation, manière d'être ou de se vêtir, culte...) formé sur une racine indo-européenne **k^wel-* qui signifie « circuler autour » d'où « s'occuper de », sens que l'on retrouve dans le verbe latin *colere*.

Il reste donc à voir si et comment les deux mots peuvent fonctionner ensemble, c'est-à-dire à mettre en évidence qu'une attitude corporelle (ou une activité corporelle) révèle un état de culture ou qu'un état de culture passe par le corps. Pour cela, une vérification est possible : le rapport entre les deux mots en tant que thème et rhème ou agent et procès, autour d'une question simple : que fait le corps ? ou qui est agent d'un acte culturel ?

Prenons les deux mots latins *corpus* et *colere* et travaillons à la fois sur un axe paradigmatique et sur un axe syntagmatique. Si l'on prend le mot *corpus* comme thème ou agent, on peut lui ajouter comme rhème ou procès : *vivere* « vivre », *movere* « bouger »... ou encore *colere*, ce qui implique un procès corporel ; or c'est le rapport *corpus / colere* qui fonde le corps comme agent culturel et non plus naturel comme le rapport *corpus / vivere* ou *corpus / movere*, car *colere*, verbe polysémique, signifie tout autant : « habiter », « entretenir », « soigner », « parer », « protéger », « orner », « cultiver », « vénérer », « respecter », « honorer », « aimer »,

⁵ Ma réflexion part d'éléments développés par Pierre-Yves DUFÉU, « Corps et cultures : sémantique diachronique », *Corps & Cultures*, textes réunis par Ahmed MAROUANI et Noureddine CHEBBI, Tunis, 2011. Elle s'appuie également sur des dictionnaires tels que le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, Paris, 1960.

« pratiquer », « s'occuper de »... Il y a donc un rapport au monde à travers une activité pouvant prendre deux formes différentes : un maintien statique harmonieux ou une amélioration dynamique positive. Et les signifiés différents peuvent constituer des chaînes sémantiques : en effet, c'est parce que le corps (c'est-à-dire l'homme) habite le monde qu'il l'entretient en vénérant les dieux et en protégeant ses semblables, etc. Si l'on fait l'expérience inverse, quels sont les thèmes ou agents que l'on peut associer à *colere* ? Tous les hyperonymes ou hyponymes ayant les mêmes propriétés sémantico-logiques et fonctionnant avec *colere* : *homo* (hyperonyme animé), *servus* ou *consul* (termes plus déterminés), *Cicero* ou *Caesar* (noms propres individuels). Or, *corpus* est bien le dénominateur commun métonymique de chacun des mots du paradigme établi. Il apparaît donc un rapport sémantico-logique fondamental entre le corps et l'action de *colere* : le corps est l'un des agents possibles du procès *colere* ; et *colere* est l'une des propriétés ou activités possibles du corps.

Ainsi, faire fonctionner ensemble *corpus* « le corps » et *colere*, c'est mettre en relation *corpus* et *cultura* (mot qui est le produit d'une dérivation morphologique), le corps et la notion de culture ; on dit en linguistique que les deux lexies ont en commun un morphème hautement polysémique **col-* / **cult-* qui donne lieu à deux allomorphes : dans un cas un grammème d'infinitif pour un verbe conjugable *colere*, dans l'autre un grammème de participe futur du verbe *colere* devenu adjectif puis substantif féminin *cultura* ; autrement dit *cultura* c'est ce qui est apte à *colere* (« habiter », « entretenir », « vénérer »...) ; on a exactement le même rapport entre *claudere* (« fermer », « clore ») et *clausitura* (« clôture », ce qui est apte à clore). *Cultura* désigne donc une activité ou un procès dont le corps est l'agent avec un troisième élément que l'on va appeler cible : l'agriculture, la religion, les relations humaines... L'agent, via le procès, a pour finalité d'améliorer une cible et, à travers elle, le monde par l'une de ses parties ; le corps intervient donc dans le rapport à *cultura* comme élément synecdochique de l'être humain. Car, ce qu'il faut dégonfler c'est l'idée que le rapport juste serait exclusivement entre *mens* « l'esprit » et *cultura*... et non entre *corpus* « le corps » et *cultura*. On parlera de signification concrète de *cultura* quand le mot est associé à *corpus* « le corps », et plus abstraite quand il est associé à *mens* « l'esprit »... Mais, dans l'antiquité, cela fait-il problème ? Non, puisqu'il y a une harmonie entre le corps et l'esprit, depuis le *kaloskagathos* grec jusqu'au *mens sana in corpore sano* latin – prolongé dans l'arabe *el 'âkl essalim fi el jism essalim* ! Pour approfondir cette étude, il faudrait, comme le fait Pierre-Yves Dufeu, développer toute l'évolution des mots dans la langue française, en particulier voir comment à travers les états de la langue, qui correspondent à des états des mentalités, le corps est désengagé ou réengagé dans le procès ou processus culturel ; mais, mon objectif, dans cet article, est seulement de fonder dans la langue-mère le lien initial entre les mots « corps » et « culture ». Or, ce lien peut exister sous la double forme d'un corps agent du processus culturel ou d'un corps devenant également la cible de ce même processus. C'est alors que le corps devient espace culturel. L'histoire de la langue démontre que la culture ne saurait échapper au corps ou le corps à la culture.

Je laisserai de côté le débat judicieux qui viserait à montrer que le corps peut être évacué du processus culturel à la fois comme agent et comme cible : la culture de l'esprit par l'esprit et pour l'esprit ; ce n'est pas non plus le propos que je souhaite approfondir. D'ailleurs, l'esprit n'est-il pas un muscle capable de mots ou de

raisonnements musclés ? Ce qui est plus important, et sans engager non plus un autre débat, c'est de tenir compte à présent de la définition que donne Kant du mot *Kultur*⁶ ; il lui donne une acception collective et sociale qui éloigne donc le corps de l'état de nature pour l'inscrire dans celui de la culture ou des cultures ; le processus de culture, pour Kant relayé par les germanistes du début du XIX^e siècle en France (Germaine de Staël par exemple), n'est pas individuel mais social. L'idée est la même chez l'ethnologue et anthropologue Bronislaw Malinowski⁷ : le mot « culture » regroupe tous les phénomènes sociaux d'une société pris dans leur unité organique. La différence entre Kant et Malinowski, on le sait, est que pour le premier le mot « société » a un sens philosophique et universel, alors que le deuxième parle de sociétés individuées distinctes d'autres sociétés comparables : activité culturelle collective visant à l'amélioration morale ou intellectuelle pour l'un, ensemble de formes acquises de comportement pour l'autre. Le corps aura bien entendu plus de place comme agent ou comme cible avec des anthropologues comme Malinowski ou Mauss qu'avec un philosophe comme Kant, c'est-à-dire avec des pensées qui distinguent le mot « culture » du mot « civilisation » (terme idéologique) et du mot « nature » (ensemble des formes non acquises). Si l'on consulte le *Robert de la langue française*, le mot « culture » désignerait, avec une valeur, on le voit, plus collective qu'individuelle – et dans le cadre d'une évolution historique qu'il ne faut jamais perdre de vue –, « les aspects intellectuels propres à une civilisation, une nation » sous ses formes sociales, religieuses, politiques, économiques, linguistiques acquises dans une société particulière. Comment le corps ne s'inscrirait-il pas nécessairement dans un rapport avec une culture donnée ? Il s'agit à présent d'interroger la représentation qui en est faite ou ce qu'il exhibe lui-même.

Si l'on se penche sur la représentation du corps, c'est-à-dire, dans un premier temps, sur la représentation que l'on donne du corps, on s'aperçoit que le corps est l'un des thèmes les plus représentés dans la littérature ou dans les arts plastiques en particulier. Georges Vigarello⁸ affirme même que l'histoire occidentale se résume à celle d'une longue conquête de l'espace corporel ; et, pour Francis Prost, l'histoire de l'art antique peut se comprendre comme une histoire de la représentation du corps humain. Une foule d'exemples permettraient d'illustrer des modèles ou des typologies iconographiques interprétables par les outils efficaces d'une lecture historique que l'on peut qualifier de chrono-culturelle, celle du corps comme objet historique ; on n'hésitera pas à parler chaque fois de mise en scène du corps en adéquation avec telle ou telle culture. Les exemples abondent notamment dans le champ des cultures de l'Antiquité ; et plusieurs colloques se sont penchés sur « l'expression des corps » ou « penser et représenter le corps dans l'Antiquité », à partir de l'iconographie antique⁹ ; dans tous les cas, des représentations

⁶ KANT, Emmanuel, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784), *Opuscules sur l'histoire*, Paris, 1990.

⁷ MALINOWSKI, Bronislaw, *Les dynamiques de l'évolution culturelle* (1941), Paris, 1970.

⁸ Nous renvoyons aux nombreux ouvrages publiés par Georges VIGARELLO, particulièrement les deux grandes séries *L'Histoire du corps* et *L'Histoire de la virilité*, Paris, 2011, avec Alain CORBIN et Jean-Jacques COURTINE, mais aussi l'essai plus récent intitulé *La silhouette, du XVIII^e siècle à nos jours : Naissance d'un défi*, Paris, 2012.

⁹ BODIOU, Lydie, FRÈRE, Dominique, MEHL, Véronique, avec la collaboration d'Alexandre TOURRAIX, *L'expression des corps, Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, PUR,

iconographiques conduisent à des interprétations iconologiques qui permettent de relever des faits et des programmes d'ordre politique, éthique, religieux, économique et social.

Si l'on voulait travailler sur l'évolution de la représentation du *kouros* « le jeune homme » dans la statuaire grecque, il faudrait alors montrer que, de style archaïque en style sévère puis classique, c'est-à-dire de la posture frontale figée au mouvement violent, en passant par la représentation d'une intentionnalité ou d'une animation corporelle, l'irruption du mouvement chez le *kouros* est la traduction dans la statuaire de ce que l'on a appelé le « miracle grec » dû à des bouleversements importants dans l'histoire des sociétés : découverte de la démocratie, du concept de génie, de connaissances médicales¹⁰ ? De même, une étude des postures et des gestes, dans les représentations tant des hommes que des femmes, vêtues pour les unes et nus pour les autres, sur les monuments funéraires de l'Attique (région d'Athènes), permettrait d'éclairer les normes sociales et esthétiques, c'est-à-dire la culture athénienne¹¹ ; tout comme l'étude des représentations des valets d'armée sur les stèles funéraires du monde romain a permis de comprendre leurs fonctions et leur statut dans la culture militaire romaine¹². Les stèles funéraires, à Athènes comme à Rome, disent les identités communautaires et sociales, donc la culture qui préside¹³, mais seulement à celui qui s'est fait le regard grec ou romain en ayant pénétré le code visuel, dirait Jean-Pierre Vernant¹⁴. Le monde étrusque est principalement connu à travers les représentations qu'il a laissées de ses banquets ou de la gestuelle sportive dans les espaces funéraires¹⁵, mais les mondes grec et romain également.

Il ne faut pas oublier que chaque représentation obéit à des règles d'organisation, de référence et d'intelligibilité particulières qui s'adressent à un historien de l'art ; car les représentations figurées du corps ne reproduisent pas le corps réel auquel elles se réfèrent ; elles sélectionnent, éliminent, découpent, regroupent les éléments du réel selon l'idée que l'on se fait du réel et selon des besoins d'ordre culturel, créant ainsi des conventions de représentation ; et chaque détail ne peut être isolé de manière monosémique de l'ensemble dans lequel il s'inscrit, mais acquiert sa complexité de l'ensemble d'une scène qui fait « système ». J'en reste à ces généralités qui montrent bien qu'une culture communique à travers des représentations du corps ; et je vais finalement faire le choix d'un exemple parmi la représentation proliférante que la littérature donne du corps.

2006. PROST, Francis, et WILGAUX, Jérôme, *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, PUR, 2006.

¹⁰ PROST, Francis, « Corps primitif, corps archaïque. Anthropologie et archéologie de la représentation corporelle en Grèce ancienne », *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, PUR, 2006.

¹¹ BECTARTE, Hélène, « Le corps féminin dans l'art funéraire attique des époques archaïque et classique : un inventaire et quelques pistes », *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, PUR, 2006.

¹² MORIN, Anne, « La représentation des valets d'armée romaine sur les stèles funéraires : quelles interprétations de leurs fonctions et de leur statut ? », *L'expression des corps*, PUR, 2006.

¹³ HOFFMANN, Geneviève, « Ordre et variété dans la gestuelle des monuments funéraires attiques de l'époque classique », *L'expression des corps*, PUR, 2006.

¹⁴ VERNANT, Jean-Pierre, *La Cité des images, religion et société en Grèce ancienne*, Paris, 1984.

¹⁵ JANNOT, Jean-René, « Gestes de banqueteurs », et THUILLIER, Jean-Paul, « Gestuelle sportive en Étrurie et à Rome », *L'expression des corps*, PUR, 2006.

Il est évident que la littérature, sous la plume d'un auteur (plutôt que d'un scripteur) et en rapport avec une situation culturelle particulière, modèle le corps réel et imprègne de son imaginaire propre la représentation de celui-ci. Dans ce cadre artistique, un exemple parmi tant d'autres encore me semble plus pertinent : la pratique du « blason » au XVI^{ème} siècle, avec sa continuité jusqu'au XX^{ème} siècle. Le corps représenté va se trouver au centre d'un *agon* « combat » culturel entre deux influences majeures : pétrarquisme et sensualité d'un côté, influence platonicienne et idéalisme de l'autre.

Je rappelle que le « blason » est un court poème sur le mode de l'apostrophe, célébrant une partie du corps féminin, surgissant tardif au XVI^{ème} siècle du « dit » médiéval. Roland Antonioli¹⁶ explique : « À Ferrare où le ressuscite Marot, exilé vers la fin de 1535, il va prendre la forme exclusive de l'éloge (ou inversement du vitupère, comme on dit à l'époque) du corps féminin. Pendant une quinzaine d'années, les poètes français rivalisant avec Marot, vont faire rêver sur les beautés du corps de leurs belles amies réduit à l'absolu d'un détail qui devient monde. » Parmi les quatre tonalités qui ont été empruntées pour le blason ou son envers qu'on appelle le contre-blason (le ton sensuel et voluptueux ; le ton grossier ou grivois ; le ton courtois ; le ton spirituel), je retiendrai l'écart qui existe entre le traitement pétrarquiste¹⁷ et le traitement néoplatonicien ou ficinien¹⁸.

Dans cet écart, le blason le plus intéressant est bien l'un des cinq qu'a écrits Maurice Scève¹⁹, « Le Front »²⁰, avec sa quête d'absolu dans l'amour, le lien entre le microcosme et le macrocosme (la femme Monde), mais, surtout, l'impossibilité d'éteindre tout à fait toute sensualité ; car, s'il s'agit d'atteindre l'absolu, la loi du genre est de passer par l'exaltation du corps féminin ; d'où le choix du front, symbole de l'intellect, mais qui ne peut faire oublier son environnement immédiat le plus sensuel : les yeux et les cheveux ! Autrement dit, le blason de Maurice Scève traduit la dialectique du double choix entre pétrarquisme et platonisme au XVI^{ème} siècle ; et le corps apparaît bien comme un espace culturel dont la représentation procède de ou invite à des choix culturels – et pas seulement en termes de poésie amoureuse –, entre la femme médiatrice et révélatrice de la connaissance universelle, de la vie et de la mort – donc à adorer dans l'éternité –, et la femme sujet et/ou objet de jouissance – donc à consommer *hic et nunc* avant qu'elle ne vieillisse... et sans modération ! On parlerait aujourd'hui d'un choix de société ou de philosophie de la vie ou de vision du monde, entre attrait pour l'idéalisme (valorisation des qualités morales et intellectuelles) ou attirance pour l'érotisme (valorisation des seules qualités physiques et sensuelles), entre conception morale et religieuse du corps – donc platonicienne et chrétienne – comme tombeau, tentation et péché, ou conception matérialiste et jouissive du corps – donc

¹⁶ ANTONIOLI, Roland, in *Le corps de la femme : du blason à la dissection mentale*, Jacques André éditeur, 1989.

¹⁷ PÉTRARQUE (1304-1374). Œuvres : <http://fr.wikisource.org/wiki/P%C3%A9trarque> ; Projet Pétrarque : <http://petrarch.uoregon.edu/>

¹⁸ Marsile FICIN, philosophe humaniste qui a traduit les œuvres de Platon et de Plotin au XV^{ème} siècle à Florence.

¹⁹ *Les Blasons anatomiques du corps féminin*, Paris, 1543 ; <http://cgi.stanford.edu/~dept-fren-ital/rbp/?q=node/218>

²⁰ Maurice SCÈVE, « Le Front » : <http://cgi.stanford.edu/~dept-fren-ital/rbp/?q=node/117>

épicurienne et hédoniste – comme source et expérience du plaisir ! Deux cultures se déchirent ainsi le corps ! Une culture du « ça » et une culture du « surmoi », une culture et sa contre-culture.

L'on pourra rétorquer que la représentation du corps peut être le produit d'une élaboration individuelle et d'une construction personnelle, associant des parts conscientes et inconscientes, des strates réelles ou fictives, qui dépassent tout enracinement culturel et s'en détachent même parfois... Pourquoi pas également la potentialité d'un lieu du corps qui se situerait entre le culturel et l'a-culturel²¹ ? Certes ! Parler du corps ou représenter le corps implique une part nécessairement subjective, consciente ou inconsciente, liée à la sensibilité, aux préférences, à l'histoire et à l'évolution de chaque personne. Mais est-ce bien tenable de limiter la représentation du corps à cela ? Non, car la dimension subjective n'est pas détachable des situations culturelles dans lesquelles elle existe : le sujet naît dans une culture, se situe par rapport à des cultures et se construit dans une ou plusieurs cultures.

L'autre représentation du corps dont il faut s'occuper est la représentation qu'il exhibe lui-même, que cette représentation ait été infligée par autrui à un corps ou qu'elle ait été choisie par celui ou celle qui dit : « C'est mon corps. » Le corps est donné à voir ou se donne à voir par une multitude de signes qui deviennent des outils de lecture à signification profondément sociale et culturelle : gestes, attitudes, postures..., mais aussi – puisque j'envisage le corps comme espace culturel – tatouages, scarifications, peintures corporelles, excisions... qui touchent à l'intégrité même du corps et qui le marquent culturellement à vie d'une manière ineffaçable, indélébile, incorporée. Tous ces éléments sont propres à chaque culture et diffèrent d'une culture à une autre, loin d'une quelconque universalité, et ils impliquent la nécessité de lexiques selon les périodes et les lieux, parce qu'ils sont produits par des sociétés qu'il faut d'abord connaître pour que le décodage soit possible. C'est ce que l'on appelle le « langage somatique » ; le corps social fait le corps humain à son image et l'on peut remplacer le *séma soma* platonicien²² (« le corps est le tombeau de l'âme ») par un *soma séma* (« le corps envoie des signes »).

Il est largement admis par les spécialistes que le corps antique est un corps créé par ceux qui l'éduquent, pas seulement encadré mais fabriqué ; ainsi la forme du corps est-elle le reflet du processus culturel voire civilisationnel qui s'opère sur lui – mais pas toujours pour lui ! Pris entre un inné initial et un acquis constituant son histoire, le corps est l'espace où s'affirme une façon de penser le monde. Le champ qui permettrait d'illustrer cela est immense... une fois de plus ! Je laisserai ainsi l'éducation du corps féminin ou de celui de l'éphèbe dans le monde grec. De manière plus pointue, il y aurait la fabrication de l'athlète par un protocole qu'on appelait « gymnastie »²³ ou du chanteur citharède par le travail de l'abstinence

²¹ Cette question a été envisagée par Ines MOATAMRI, « Le corps dans la poésie française contemporaine : entre le culturel et l'a-culturel », *Corps & Cultures*, Tunis, 2011.

²² JOUBAUD, Catherine, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne : étude à partir de Timée*, Paris, 1991 ; FONTANILLE, Jacques, *Soma et Séma. Figures du corps*, Paris, 2005.

²³ BRULÉ, Pierre, « Le corps sportif », *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, PUR, 2006.

sexuelle et de l'infibulation²⁴. Je choisirai le tatouage qui me donnera l'occasion d'ouvrir la réflexion au monde arabo-musulman.

Le psychanalyste Didier Anzieu voit dans le tatouage, qui est attesté dès les peintures pariétales et sur les momies égyptiennes ou les idoles sculptées, une matérialisation de la barrière symbolique que joue la peau ; il parle de prothèse cutanée qui s'ajoute à un « moi-peau »²⁵. Par le tatouage, le corps devient le reflet d'une identité culturelle ; il n'est plus produit de la nature mais de la culture, que ce soit pour s'inscrire / être inscrit ou se démarquer / être démarqué, puisque l'opération de tatouage peut être choisie ou imposée. Le corps devient interface entre soi et autrui pour exprimer soit l'appartenance à une culture ou à une contre-culture, soit l'exclusion par rapport à telle ou telle culture ; dans tous les cas, le tatouage participe au fonctionnement social ; il est un moyen de communication qui a son langage, ses signes et ses codes, pour faire parler le corps en termes de valeurs et produire du sens²⁶.

Dans l'Antiquité, le tatouage (ou pointillage) n'était pas un ornement corporel dans les sociétés réalisant le modèle dit de la « cité-état » (Mésopotamie, Égypte, Hittites, Phéniciens, Grecs, Romains) ; en revanche on le trouve sous cette forme dans des sociétés dites semi-étatiques (chefferies ou petits royaumes) et dans des sociétés sans État (sociétés reposant sur le lignage) : Nubie, arrière-pays syro-palestinien, Thrace ; on possède d'ailleurs de nombreux témoignages grecs (vases et textes) sur les femmes Thraces tatouées, qui trouvent aujourd'hui leur prolongement dans une tradition de tatouage danubien-balkanique. Le tatouage était plutôt un marqueur corporel, coercitif et/ou d'identification, d'appartenance sociale, religieuse, ethnique... donc culturel, qui transformait le corps en espace culturel et qui était considéré comme une pratique barbare. Qu'il s'agisse des Grecs ou des Romains, des païens ou des chrétiens, le tatouage, imposé ou choisi, sur le front, sur le bras ou sur le torse, exhibait qu'on était esclave, prisonnier de guerre, criminel, gladiateur, Galle (prêtre eunuque de Cybèle) ou chrétien (malgré les interdictions répétées des Papes de l'Église catholique, Adrien au VIII^{ème} siècle par exemple)... Les soldats et les mauvais garçons se firent tatouer pour affirmer leur virilité, mais, pour rentrer dans le rang de la vie civile, il n'était pas rare que l'on se fit détatouer. Il suffit de lire Platon (*Lois*), Hérodote (*Histoires*), Pomponius Mela (*Chorographia*), Suétone (*Vie de Caligula*), Végèce (*De l'Art militaire*), Aetius d'Amida (*Principes d'art médical*) ou Procope de Gaza (*Opuscules rhétoriques et oratoires*).

Signe tégumentaire, le tatouage réfère à quelque chose, et la peau prend la parole, processus inverse du verbe qui s'est fait chair ; son absence elle-même peut être analysée comme une prise de position culturelle ; par exemple Le Lévitique dit :

²⁴ VENDRIES, Christophe, « Abstinence sexuelle et infibulation des chanteurs dans la Rome impériale », *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, PUR, 2006.

²⁵ ANZIEU, Didier, *Le Moi-peau*, Paris, 1985 (concept élaboré dès 1974) ; *Didier Anzieu : le Moi-peau et la psychanalyse des limites*, ouvrage collectif, Paris, 2008.

²⁶ Deux articles abordent cette question de façon très pertinente et fournissent quelques éléments à ma réflexion : RENAUT, Luc, « Le tatouage féminin dans les sociétés anciennes et traditionnelles : beauté, sexualité et valeur sociale », traduit en allemand « *Die Tradition der weiblichen Tätowierung seit dem Altertum : Schönheit, Liebesspiel und soziale Wertschätzung* » dans *Der schöne Körper. Mode und Kosmetik als Topos der Kulturwissenschaften*, Annette Geiger (Hg.), Köln, Böhlau Verlag, 2008 ; VIGUIER, Emma, « Corps-dissident, Corps-défendant. Le tatouage, une "peau de résistance" », *Amnis*, 9, 2010.

« Vous ne vous ferez pas de tatouage », puisque l'enveloppe charnelle, créée à l'image de Dieu, ne peut être altérée que par sa volonté. En ce sens, l'Occident chrétien a largement développé le tatouage (en particulier au fer rouge) comme signe incarné de l'a-socialité, de la criminalité et de l'infâme : esclaves, détenus, prostituées, ennemis de la foi... Mais l'on peut distinguer trois valeurs culturelles du tatouage : le tatouage stigmaté de mort sociale et de dépossession de toute identité au groupe ; le tatouage comme instituant sacré, social et identitaire d'appartenance ; et le tatouage comme affichage assumé d'un comportement transgressif voire activiste pour affirmer sa différence, exprimer sa révolte et matérialiser son opposition à un ordre religieux, social, moral ou politique. Le tatouage est donc bien, sous ces trois versions – en tant que symbole d'infamie infligée, de reconnaissance attribuée ou choisie et de marginalisation assumée –, une marque tégumentaire culturelle qui condamne, qui valide ou qui ré-origine, disant, de manière métonymique et métaphorique à la fois, l'ordre du monde qui s'impose au corps biologique. Il y a une autre catégorie de tatouage que je n'ai pas mentionnée : les tatouages thérapeutiques et prophylactiques, mais l'on conviendra qu'ils relèvent clairement aussi du culturel, médical ou superstitieux en l'occurrence ; quelle différence y a-t-il avec un tatouage disant une appartenance culturelle et jouant le rôle de phylactère social ? Aucune.

Pour Malek Chebel²⁷, « le corps est un élément actif du conditionnement social et culturel. [Il est] un support de mémoire, une sorte d'archive vivante qui permet à l'observateur de mesurer le degré d'acculturation de la société où il est immergé » ; il écrit qu'au Maghreb le corps est un « corps textuel » et un « pur produit culturel » à partir d'un corps qui à la naissance est un « terrain en friche ». On pourrait en étudier les mimiques, les positions, la gestuelle, que ce soit en contexte religieux, social, familial ou dans l'application particulière de la séduction selon la dialectique subtile du dit et du non-dit du corps (par exemple l'œillade « fer de lance de la séduction au Maghreb »). Mais je continue à explorer la question du tatouage, celle du corps-écrit, du corps « lieu privilégié pour une véritable inscription sociale ritualisée, pour une graphie aux significations symboliques et aux effets normatifs », au point que l'on peut parler de « parchemin épidermique », voire d'une carte d'identité au groupe grâce à l'écriture tégumentaire. Ainsi, un corps sans ses marques socialisées et socialisantes désignerait un corps hétérodoxe, sans loi donc hors-la-loi, d'où le rituel absolument nécessaire du tatouage de la mariée qui a valeur de sceau délivré par la communauté, de certificat de nubilité. À l'instar d'une poterie sortant décorée du four après avoir été tournée, une jeune fille qui a pris ses formes est parachevée par le tatouage ; elle peut porter et donner la vie comme la poterie porte et donne la nourriture ; cette assimilation existe aussi en Afrique Noire (chez les Ga'anda du Nord-Est du Niger ou chez les Mafa et les Bulahay du Nord-Cameroun). Le tatouage serait ainsi la dernière touche que la culture ajoute sur l'ouvrage de la nature devenu progressivement le sien. Malek Chebel se penche en particulier sur la calligraphie de la formule inaugurale du Coran inscrite en épigraphe sur le pubis des femmes de Benghazi ; il parle alors d'*ex-libris* d'appartenance.

Il serait trop long de détailler la symbolique de la localisation du tatouage sur le corps, jusqu'à constituer une cartographie, mais chacune a son nom et son sens : intersourcilier, sur le nez, sur la joue, sur le menton, sur le cou, sur la poitrine, sur le

²⁷ CHEBEL, Malek, *Le corps en Islam*, Paris, 2012.

dos, sur l'épaule, sur toutes les parties allant du bras aux doigts ou de la cuisse aux pieds ; le tatouage sus-pubien appelé *snisla* (« chaînette ») suggère que l'amant est épris d'amour pour sa bien-aimée ou que celle-ci l'enchaîne : il lance un appel ou déclare prisonnier ! De même il y a une temporalité du tatouage, la petite fille se transformant en fille à marier au fil de tatouages successifs ; ou encore il y a une spatialisation sociale du tatouage effectué individuellement ou en groupe, dans la communauté ou à l'écart, selon un protocole séparation / marginalisation / agrégation qui en fait un rite de passage culturel. Si l'on se transporte en Papouasie ou aux Îles Fidji, on retrouvera de semblables pratiques de tatouage des parties sexuelles comme rites culturels. Le corps est véritablement texte social ou religieux donc culturel. Le corps tatoué fonctionne comme la « mémoire tatouée » d'Abdelkébir Khatibi²⁸. Et il serait intéressant d'évoquer les actions violentes des extrémistes religieux en Tunisie contre les potières berbères de Sejnane qui décoorent les statuettes de terre cuite qu'elles fabriquent de tatouages à l'image de ceux qu'elles portent elles-mêmes ; ces tatouages remontent à l'ère pré-islamique et sont condamnés non par le Coran lui-même mais par les *hadith* émis par des juristes.

Ce qu'il fallait affirmer, pour concevoir le corps comme espace culturel, n'était-il pas le caractère inattaquable de ce que le corps fait indéniablement l'objet tantôt de représentations tantôt d'inscriptions culturellement établies et marquées, d'où le corps comme espace d'enjeux, pris en otage par les cultures – à moins que celles-ci ne lui offrent une voie d'épanouissement ? La représentation du corps, celle que l'on fait du corps mais aussi celle que le corps exhibe lui-même, articule toujours un savoir multiple, langagier, artistique, social, éthique, politique, religieux, philosophique... qui fait que l'énonciation individuelle et subjective du corps via une expérience subjective voire intersubjective – par la voix poétique, par le pinceau du peintre ou par le ciseau du sculpteur – s'inscrit dans un ou plusieurs univers de références communs et dans une ou plusieurs traditions ou cultures partagées. Le corps est donc un référent qui devient un signifié dans le creuset où interagit l'ensemble des référents. Et, en même temps, c'est la dimension personnelle et affective qui fait du corps représenté, non une construction achevée par rapport à telle ou telle culture donnée, mais un travail historique *under construction*, variant d'un sujet à un autre au sein d'une même culture ou dans l'interculturalité. Considérons en même temps que cette culture qui marque le corps de son empreinte peut aussi bien être un état de culture *in progress* – élaboré par un ordre social, religieux, économique, politique... – qu'un héritage ou une tradition historique venant du passé. Mais il est indéniable que le corps est une instance déterminante de l'organisation sociale, en tant qu'espace culturel : il est marqué par la société et il l'explique en retour. On passe à son sujet de la corporéité (version biologique du corps), qui est une « réité », à la corporalité (version expressive du corps), qui est une « oralité ».

Il y a donc un corps en soi qui ne peut échapper à devenir un corps pour et par autrui, dans une évolution qui aboutit à la construction individuelle capable de déborder la culture pour forger l'identité d'un corps-objet ou d'un corps-sujet. Le

²⁸ KHATIBI, Abdelkébir, *La Mémoire tatouée*, Paris, 1971.

corps est à l'interface du culturel et de l'individuel ; n'est-ce pas l'être singulier pluriel dont parle Jean-Luc Nancy²⁹ : « “Les uns avec les autres” : ni les “uns”, ni les “autres” ne sont premiers, mais seulement l’“avec” par lequel il y a des “uns” et des “autres”. L’“avec” est une détermination fondamentale de l’“être”. L'existence est essentiellement co-existence. Non seulement co-existence de “nous” (les hommes), mais de tous les étants (il faut de tout faire un “monde”). Être-avec, ou s'exposer les uns aux autres, les uns par les autres : rien à voir avec une “société du spectacle”, mais rien à voir non plus avec une inexposable “authenticité”. »

Dès lors, dans cette hybridité du corps, à la fois individuel et culturel, intime et social, chacun est libre de penser que le corps peut échapper ou non à tout ancrage ou à toute délimitation d'ordre culturel. Tout est donc question de raccord, de montage, de « couture ». Or, il est intéressant de savoir qu'entre le mot latin *cultura* et le français moderne « culture » il y a eu un stade de la langue, en ancien français, où « culture » se disait « couture ». Francis Prost se réjouit ainsi de constater, à propos du monde antique, que « fruits de l'anthropologie historique des années 70, les recherches se fixent comme objectif de révéler dans les transformations physiques ou dans toutes les représentations corporelles une forme des changements sociaux, un indice des mutations identitaires des communautés, ou encore un écho des ruptures ou des continuités qui structurent la grande Histoire. Les relations au corps, loin d'être déterminées par des mécanismes simplement biologiques ou psychologiques, par une histoire purement naturelle, semblent s'inscrire au contraire dans une construction sociale, économique et culturelle, dont on mesure aujourd'hui le très haut degré de complexité. »³⁰

Patrick VOISIN, agrégé de grammaire, professeur de chaire supérieure dans les classes préparatoires littéraires aux Écoles Normales Supérieures de Paris et Lyon. Auteur de *Il faut reconstruire Carthage. Méditerranée plurielle et langues anciennes*, Paris, 2007, et *La Valeur de l'œuvre littéraire, entre pôle artistique et pôle esthétique*, Paris, 2012 (liste non exhaustive) ; contact : patrick-voisin@wanadoo.fr.

²⁹ NANCY, Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Paris, 1996.

³⁰ PROST, Francis, *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, PUR, 2006.