



HAL
open science

Les spatialités du corps : Des pratiques ordinaires aux expériences extrêmes

Francine Barthe-Deloizy

► **To cite this version:**

Francine Barthe-Deloizy. Les spatialités du corps : Des pratiques ordinaires aux expériences extrêmes. Géographie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2010. tel-00878586

HAL Id: tel-00878586

<https://theses.hal.science/tel-00878586>

Submitted on 30 Oct 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Francine BARTHE-DELOIZY
Volume inédit
HDR
Sous la direction de Guy Di Méo
Professeur à Bordeaux III
2010-2011

VOLUME III

LES SPATIALITES DU CORPS
DES PRATIQUES ORDINAIRES AUX EXPERIENCES EXTREMES

Ici,

Ce travail est dédié à Georges, Anaïs et Victor
Carole et François
Embarqués en géographie malgré eux.

Ailleurs,
À mes frères brésiliens
Angelo et Marcelo

...sans oublier Exu, celui qui ouvre le chemin
Ogâ !

SOMMAIRE

Introduction générale	7
Première partie Le corps obscur objet du savoir géographique	9
Introduction	17
Chapitre 1 : Les apories du corps	23
Chapitre 2 : Le corps pivot du monde, les dimensions géographiques du corps	37
Chapitre 3 : Etat de l'art sur la question du corps en sciences humaines et sociales et en géographie	59
Conclusion	79
Deuxième partie Les expériences extrêmes corps/espace le franchissement du miroir	83
Introduction	85
Chapitre 4 : Les sports extrêmes : Eros et Thanatos confrontés aux possibles géographiques	89
Chapitre 5 : Transes et possessions : Des corps sous l'emprise des Dieux	127
Conclusion	173
Troisième partie L'arrière cuisine intellectuelle du chercheur Positions et propositions méthodologiques	179
Introduction	181
Chapitre 6 : Le terrain : un espace pour la méthode	191
Chapitre 7 : Les postures de la recherche	207
Conclusion	234
Conclusion générale	237
Bibliographie	251
Table des cartes, schémas, figures, photos	269
Table des matières	273

INTRODUCTION GÉNÉRALE



« Into the wild » : le film réalisé par l'ombrageux Sean Penn, président du festival de Cannes, est présenté sur la Croisette lors du printemps pluvieux de 2008. Au milieu des strass et des paillettes, des flots de champagne et des petits fours, le monde entier fait la connaissance d'un jeune homme de 22 ans mort dans un vieil autobus, le Fairbanks 142, abandonné à quelques encablures du Mont Mac Kinley en Alaska ! Cette odyssee tragique est tirée d'un fait divers qui a eu lieu en 1992. Un journaliste de la revue « *Outside* », Jon Krakauer, en a fait un livre dont est tiré le scénario du film.

Menant une enquête précise sur les pérégrinations du jeune homme, il conte par le menu sa rupture avec son milieu familial, une famille de la moyenne bourgeoisie sans histoires de la côte Est, sa décision

de « prendre la route » à la manière de Jack Kérouac, sa fascination pour la Nature sauvage et sa haine de la société de consommation américaine. On retrouve dans ses maigres affaires personnelles, des livres de Tolstoï, de Thoreau, de Jack London dont il a soigneusement souligné quelques passages, une carabine de petit calibre, un ouvrage sur la flore locale, une vieille paire de bottes (on apprendra plus tard que c'est le routier qui l'a déposé aux abords de son camp, voyant l'état inadapté de son équipement, qui les lui a offertes) et 5 bobines de photos non développées qui serviront à l'identifier. Aucun papier d'identité, aucune carte, aucune boussole...

Trois semaines après son décès des chasseurs découvrent son corps momifié au fond d'un sac de couchage. L'autopsie révèle qu'il est mort de dénutrition et vraisemblablement empoisonné par des baies sauvages toxiques qu'il a confondues avec une espèce comestible. Dans un rayon de 5 à 8 kilomètres, des refuges bien équipés lui auraient permis de survivre.

Les réactions des lecteurs d'*Outside* ne tardent pas à se manifester. Pour les vieux briscards d'Alaska, le jeune Chris Mac Candless est mort parce qu'il était idiot et arrogant : « L'envergure de ses aventures est si minable qu'elle en devient pathétique. Il squatte un vieil autobus à quelques kilomètres de Healy, fait cuire des écureuils et des geais, confond un élan avec un caribou, chose pourtant difficile... Un seul mot pour qualifier ce type : incompetent ! » Alors que pour ses proches le discours est tout autre : « Il n'était pas fait pour ce siècle. Il recherchait l'aventure et la liberté. En venant en Alaska Mac Candless désirait marcher sur une terre vierge, découvrir un point blanc sur la carte. Mais en 1992, il n'y avait plus de points blancs sur les cartes, ni en Alaska ni ailleurs. Alors Chris trouva une manière élégante : il supprima la carte tout simplement. C'est dans son esprit, à défaut d'autre chose, que la *terra* resterait *incognita*. » (Jon Krakauer, 1996.)

A la manière d'une parabole, cette histoire aux échos universels nous permet d'entrer dans le champ moins fantaisiste ou moins tragique (c'est selon) d'un travail d'habilitation à diriger des recherches. A première vue, le rapport ne semble pas évident et pourtant, tous les ingrédients sont là : un jeune homme américain fait le choix de se retirer du monde. Attiré comme un aimant par le Nord, la solitude et la vie sauvage, il conçoit sa retraite sans tenir compte des contingences matérielles les plus banales : se nourrir -il n'emporte que 3 kilos de riz mais 15 livres dans son sac à dos-, se protéger du froid -pas de vêtements adaptés mais un appareil photo- et aucune connaissance du milieu -en voulant se nourrir avec les plantes locales il s'empoisonne, il n'a pas de carte- dans lequel il survivra malgré tout 15 semaines. Il a voulu « faire corps avec la nature » en oubliant le sien.

C'est en servant de ce fait divers que nous proposons une réflexion portant sur le corps en géographie. Nous montrerons que le corps, présenté comme le prolongement de notre parcours de recherche se positionne d'un point de vue épistémologique et méthodologique dans le champ scientifique de la géographie. Le but ici est de regrouper et de mettre en perspective les lectures et des recherches de terrain déjà effectuées, d'en montrer la cohérence et le prolongement par un projet de recherche concret.

Explorer les replis du quotidien ici et ailleurs : le premier point d'ancrage

Tout a commencé dans un jardin public, un lieu banal et tellement ordinaire qu'il ne méritait pas à l'époque (en 1989) que l'on s'y intéresse. Les seules recherches portaient sur l'esthétique, les styles, mais rien sur les pratiques, les gens, les usages que l'on en faisait. Ce premier travail de thèse a conduit à mettre en évidence une typologie des usages que l'on pouvait y rencontrer. A partir de l'identification de ces pratiques deux champs de recherches se sont dessinés qui ont constitué, au fil des années qui ont suivi, les questionnements des travaux : le premier s'imposait comme une évidence, il concernait les pratiques, leur évolution et surtout les subtilités, toutes les stratégies mises en œuvre pour jouer et se jouer de l'espace approprié. Ainsi s'est peu à peu dessinée une palette d'activités qui, prises individuellement, méritait qu'on s'y intéresse de plus près. Les jeux pour les enfants, la promenade des personnes âgées, sortir son chien, casser la croûte, faire du sport, se donner rendez-vous en amoureux.

Chacune d'entre elles renvoyait à des lieux, à des images, à des appropriations particulières où la Nature jouait un rôle. La Nature : ce fut le deuxième point d'ancrage de ces recherches. De quelle nature parle-t-on ? Quelles sont les qualités, les vertus qu'on lui accorde ? Se résumant-elles à une couleur, le vert ? Une odeur, celle de l'herbe coupée, à l'ombre portée par des arbres, à des fleurs, des parterres ? Autant de questions posées qui renvoyaient toujours l'interlocuteur interrogé à sa vie, ses souvenirs et à une image contraire à celle de la ville, une image en négatif. La Nature est le contraire de la ville et pourtant force est de constater que le jardin comme le parc public appartiennent à la ville, la définissent et la proposition peut même s'inverser car sans Nature, sans les grands parcs et jardins publics point de ville. Cette proposition énoncée lors de colloques rassemblant les professionnels du paysage où les élus étaient nombreux a beaucoup agacé et dérangé, comme s'il était impossible d'admettre que la Nature est imaginée, produite et consommée par la société, que chaque société a sa Nature et qu'il convient de ne pas confondre Nature, environnement ou milieu .

Des pratiques des parcs et jardins en France et en banlieue parisienne, la curiosité et le champ des recherches se sont étendus à d'autres cultures, d'autres pays : Le Brésil, l'Iran, L'Allemagne. Pourquoi ces pays-là et pas d'autres ? Les circonstances, les rencontres avec les chercheurs étrangers expliquent ces choix qui peuvent de prime abord apparaître comme aléatoires. Il n'empêche que c'est à partir de cette thématique que les recherches se sont déployées vers d'autres centres d'intérêt. Le pique-nique, le naturisme, le Candomblé... mais le point d'ancrage du parc public demeurait solide. C'est la raison pour laquelle, derrière l'apparente variété de ces thèmes d'études, ces centres d'intérêt ont toujours été tissés ensemble. Les objets ont changé comme les terrains mais les formes d'observation ou de réflexion, le centre des préoccupations restaient toujours les mêmes : s'intéresser à l'ordinaire des pratiques de la nature.

Mais l'ordinaire des uns peut paraître exceptionnel pour les autres. L'exemple le plus caricatural à cet égard concerne le naturisme et la pratique de la nudité collective. Et ce sont toujours les observations conduites dans les parcs qui l'ont démontré : à Berlin personne ne s'étonne aux beaux jours de voir les familles toutes générations confondues prendre le soleil totalement nues, alors qu'en France cette pratique serait considérée comme une extravagance et sanctionnée par la loi. L'ordinaire ici est donc considéré comme insolite ailleurs. Au Brésil, à Salvador de Bahia, personne ne s'étonne de voir dans les jardins publics du Campo Grande, ou à Dique de Tororo des rubans rouges accrochés aux arbres, des assiettes ou des bouteilles de cachaça déposés à leur pied. On interroge, on cherche à comprendre...la réponse est toujours lapidaire : c'est sacré, c'est Candomblé. L'héritage de l'esclavage africain a laissé des traces et il faut alors partir en quête d'explications. L'Iran nous a fait découvrir que manger dehors signifie bien autre chose que la simple installation d'un pique-nique à la campagne. Il est finalement toujours question de cette même transposition entre un ordinaire d'ici qui se transforme en originalité parce qu'il se passe ailleurs. Autant de thèmes abordés et d'enquêtes réalisées pour trouver des réponses. L'exploration de ces figures banales du point de vue de celui qui est d'ici suscite souvent une curiosité pour celui qui est d'ailleurs, c'est là toute l'ambiguïté du travail du chercheur en sciences sociales. Cela nous permet de revenir sur cette contradiction supposée entre ordinaire et extraordinaire, entre la banalité de certaines pratiques et le fait qu'on puisse les considérer comme extrêmes.

Partir du quotidien et s'échapper vers l'extrême

Explorer les replis du quotidien signifie porter un regard sur la proximité en même temps que sur l'immédiat. Ces pratiques du quotidien jouent le rôle de trompe-l'œil, c'est un « allant de soi » qui cache des subtilités. Plutôt que de déchiffrer, ce qui supposerait, comme dans le cas d'une partition de musique, la connaissance préalable d'un code, toutes ces recherches ont été envisagées comme un décryptage. Celui-ci suppose une déconstruction puis une reconstruction progressive d'un texte brouillé par la fausse clarté des évidences. Tout ceci a fait l'objet de plus de dix années de recherches. Elles nous conduisent aujourd'hui vers d'autres perspectives qui prennent le contrepied de ce parti pris. Il ne s'agit plus de rendre intelligible ce qui se cache sous l'ordinaire mais, au contraire, d'aller débusquer des situations extrêmes, hors normes, singulières, et de monter ce qu'elles nous disent des rapports que les sociétés entretiennent avec l'espace. Ces situations ont été choisies parce qu'elles sont exceptionnelles, ce qui signifie qu'elles concernent un petit nombre

d'individus, mais elles produisent toutes une sorte de fascination. Ces exemples nous parlent de nouvelles spatialités qui engagent le corps dans les sociétés contemporaines.

C'est en partant de l'ordinaire des pratiques du corps autrement dit du routinier, du banal et du répétitif que nous proposons un focus sur des expériences extrêmes. Nous avons choisi de nous intéresser à deux types de relations corps/espaces extrêmes (il y en aurait bien d'autres). Ces choix correspondent à des centres d'intérêt qui datent de quelques années et que nous avons découverts en réalisant nos terrains d'enquêtes. Le premier nous transporte aux marges de l'écoumène, dans des vides hostiles et inhospitaliers : la haute montagne, les déserts climatiques, les océans. Ces lieux attirent les conquérants d'un nouveau genre qui sollicitent les potentialités du corps jusqu'à la limite des possibles physiologiques. La quête de l'exploit, du record met en tension un espace et un type de corps hors norme, elle caractérise la jeunesse du monde blanc capitaliste. Ainsi ces conquérants de l'impossible se déploient dans le monde entier, partout où ils peuvent en découdre avec les éléments, partout où ils trouvent des éléments à la hauteur du défi qu'ils se lancent à eux-mêmes par l'intermédiaire des possibilités de leur corps. Le deuxième exemple concerne une autre forme d'extrême, celle de l'emprise au corps qui se manifeste au cours de voyages extra-corporels, lors de cérémonies de trances et de possessions dans le monde Caraïbe ou au Brésil avec le Vaudou ou le candomblé. Ces expériences géographiques bien qu'elles soient fort différentes ont un grand nombre de points communs. Le premier est marqué sans conteste par une certaine originalité, ce qui les définit d'ailleurs comme étant extraordinaire. Les sports extrêmes comme les cultes de trances et de possessions font appel à la mondialisation et nécessitent de la mobilité, du déplacement. Les espaces qu'elles mettent en scène (et en action) sont tous « limites », autrement dit à risque, ils ont tendance à devenir virtuels et sont traités comme des hyperspaces qui se délitent et se désobjectivent. C'est d'ailleurs à ce titre qu'il convient de les considérer comme des caisses de résonance de la société contemporaine postmoderne. Ces expériences font l'objet d'une forte médiatisation grâce à des films de documentaires ou des images, elles sont installées comme des produits médiatiques. Elles se situent sur les marges du monde. Cet éloignement peut être mesuré en termes de métrique mais elles sont aussi insolites et leur éloignement procède aussi et tout autant du mystère.

Le corps comme perspective plutôt que comme objet

Une science se définit-elle par un ou des objets qui lui seraient propres ? Cela pose la question du rapport objet/ discipline. Si l'on s'en tient aux discours des géographes jusqu'à une période très récente, le corps ne semble pas être un objet d'étude spécifique à la géographie alors que pour d'autres sciences comme la médecine ou la philosophie pour ne citer que les plus évidentes, il apparaît comme central. Mais peut-on distinguer et qui est géographique de ce qui ne l'est pas en se référant au seul discours savant que les géographes énoncent sur leur discipline ? L'épistémologie contemporaine a considérablement élargi son champ d'analyse, et ce ne sont plus seulement les objets et les concepts, mais aussi les pratiques, les valeurs, les attendus spirituels, les horizons, les imaginaires qui sont considérés comme dignes d'intérêts par les épistémologues.

Ces premiers principes étant posés, il convient de revenir sur cette articulation objet/discipline. S'il paraît évident que la géographie s'est dotée historiquement

d'objets qui lui sont propres, il n'en demeure pas moins que les sciences humaines et sociales en général partagent le même objet : l'étude de la vie de l'homme en société et dans l'espace qu'ils produisent. Ce qui les différencie c'est la perspective qu'elles adoptent pour analyser cet objet. Faire entrer le corps d'un point de vue ontologique dans la discipline nécessite un retournement épistémologique, cela suppose dans un premier temps de sortir du modèle positiviste analytique qui appréhende les objets de recherche comme des choses, parce que le corps ne peut pas être considéré comme une chose. Dans un deuxième temps l'entrée par le corps en géographie nécessite une démarche constructiviste et systémique. En effet, si on admet que chaque science sociale s'intéresse à tous les phénomènes mais selon un angle particulier, c'est cette sensibilité à un certain type de rapport aux choses qui définit son objet.

Le principe est admis, chaque science définit son objet et ses méthodes propres, si on replace ce postulat dans le domaine qui nous intéresse, on aboutit au résultat suivant : il y a autant de corps que de domaines d'études, ce qui a pour conséquence de faire voler en éclat l'unité du concept. L'affaire s'avère donc plus compliquée qu'elle n'en a l'air ; et vu sous ce prisme, le corps devient multiple, ambigu, voire une fausse évidence : « *Il n'est pas une donnée sans équivoque mais l'effet d'une élaboration sociale et culturelle.* » (Jean-Marie, Brohm, 2001). Il y aurait donc autant de sociétés que de corps possibles, comme les langues ou les religions. Roland Barthes confirme également cette affirmation lorsqu'il écrit dans *Fragments d'un discours amoureux* :

« *Quel corps ? nous en avons plusieurs : Le corps des anatomistes et des physiologistes, celui que voit et que parle la science... mais nous avons aussi un corps de jouissance fait uniquement de relations érotiques, sans aucun rapport avec le premier ...* » (Roland Barthes, 1973).

Le problème n'est pas de savoir si la réflexion géographique au sujet du corps est subordonnée ou pas aux autres sciences sociales, le problème est de comprendre en quoi la géographie propose une perspective originale sur cet objet corps partagé par tant de disciplines. En quoi le corps instruit-il la spatialité ? Les choses (mais le corps est-il une chose ?) ne possèdent pas naturellement la propriété d'être ou pas géographiques, elles sont susceptibles de le devenir selon la manière de les regarder et de les interroger. Nous faisons l'hypothèse que le corps possède une fonction heuristique de première importance pour appréhender l'espace et la société, en reprenant la définition de la géographie actuelle qui postule que la géographie concerne l'étude de la dimension spatiale des faits sociaux. En cela nous utilisons les résultats des sociologues, des anthropologues ou des historiens qui considèrent le corps comme un fait social, voire « un fait social total » vocable utilisé par Marcel Mauss (bien qu'il ne définisse pas cette attribution pour le corps au moment où il publie ses travaux). Pour lui, contrairement à la biologie, à la psychologie, la sociologie doit s'intéresser à des hommes totaux, c'est-à-dire à des hommes concrets qui sont à la fois corps, conscience individuelle et collective.

Le corps une spatialité primordiale

Accoler corps et géographie suscite des séries d'interrogations mettant en jeu le corps et la société, le corps et l'espace comme l'espace du corps, l'individu et le groupe, la nature et la culture. Le corps étant perçu à la fois comme le lieu et le moyen de l'inscription du social sur l'individu mais également le résultat même de cette inscription. Eric Dardel contribue à apporter un premier élément de réponse dans son ouvrage *l'Homme et la terre* publié en 1952. Il aborde le concept de spatialité primordiale avant celui de géographicité qui viendra plus tard.

« Dans sa situation concrète, l'homme réalise sa présence par rapport à un environnement auquel il est présent... Être, c'est être situé, et en tant que tel se distinguer d'un ensemble de choses extérieures auxquelles, néanmoins, dans le même temps on se relie : Il y a là l'élément d'une « spatialité primordiale », qui se distribue en « relations concrètes de direction et de distance ». C'est ici que naît la première Géographie ». (Dardel, 1952)

Géographiquement parlant, cela veut dire que les points cardinaux, mais aussi les centres et les périphéries, les discontinuités de l'espace, les proximités, les éloignements ne sont pas seulement des notions abstraites, mais correspondent à une sorte de vérité qui partirait du corps et que l'on nommerait expérience spatiale.

Placer le sujet, l'acteur, l'individu au centre de la recherche

Il s'avère nécessaire de régler ce paradoxe avant d'aller plus avant. Les travaux de Norbert Elias nous fournissent les éléments qui nous permettent de résoudre le problème. Pour lui, il n'y a pas opposition entre l'individu/personne et la société, « l'individu est socialement constitué et ne signifie pas unité biologique insécable ayant une âme ou une personnalité indépendante de la société ». L'individu/personne est une des dimensions (avec la dimension spatiale, sociale, culturelle et symbolique) de la société. Il doit être appréhendé en tant qu'élément d'une configuration, en lien avec des processus sociétaux, il doit être appréhendé comme un processus. Nous ne nous épuiserons pas dans une rhétorique stérile qui consisterait à choisir entre l'individu ou la société, les deux objets étant donnés ensemble. L'individu est pleinement social et la société est la résultante des actions individuelles.

Cet essai a pour objectif de démontrer que le corps intéresse aussi la géographie et les géographes, qu'il est au centre de processus qui organisent et structurent l'espace qui l'environne ou lui donne un sens. Il apparaît donc indispensable d'appréhender le corps non pas comme un objet isolable mais inséré dans des milieux divers et dans ses activités. Pour mener à bien cette démonstration nous proposons de nous appuyer sur des postulats qui sont imbriqués et demandent à être articulés de manière réflexive. Ce sont ces trois postulats que nous retrouverons au fil de notre démonstration.

Le corps constitue une des dimensions de l'analyse géographique. Il en est l'élément fondateur, celui de la première expérience spatiale. Le corps comme première enveloppe ou volume s'inscrit dans l'espace et y occupe une place -sa place-. Il semble en effet nécessaire de partir des spatialités du corps que l'on aborde ici comme un outil, ceci afin de mieux appréhender les modalités de leur mise en pratique, de leur mise en scène. Elles se déclinent à partir de la très grande échelle,

celle du corps. En partant du postulat énoncé par M. Merleau-Ponty que le corps est une perspective sur le monde et même le point de vue de tous les points de vue :

« Le corps est notre moyen général d'avoir un monde, la perception de l'espace c'est être corps noué à un certain monde et notre corps n'est pas d'abord dans l'espace il est à l'espace. »

Le corps comme présence au monde est une forme universelle et objective à laquelle sont soumis tous les êtres humains. À ce titre il doit être considéré d'abord comme un organisme vivant, objet et sujet d'une écologie humaine (Di Méo 2009). Il porte et détermine les sens, les connections avec l'espace et ses interfaces : lithosphère, atmosphère, biosphère. Il convient donc d'interroger les rapports qu'entretiennent mutuellement l'espace et le corps. Car c'est bien l'espace qui définit la place des corps les uns par rapport aux autres et en relation avec les autres. L'espace interdit l'ubiquité des corps. Les spatialités du corps nécessitent aussi le recours de la très petite échelle, celle du monde et nous analyserons les processus de médiation du corps dans/avec l'espace qui contribuent dans un système de relations réciproques à l'émergence des concepts de corporéisation de l'espace (Anne Fournand 2008) et de cosmisation du corps (homologie corps/monde) défini dans les travaux d'Augustin Berque (2003). Les pratiques ordinaires et plus encore les expériences extrêmes auxquelles les corps sont confrontés serviront de fil conducteur dans le cheminement de cet essai. Ce sont des révélateurs qui mettent en évidence les interférences (les corpo-spatialités) entre corporités et spatialités.

Le corps s'appréhende comme une médiation entre soi et les autres, entre soi et l'espace, les lieux ou le monde. Le corps doit être considéré comme un fait social parce qu'il est travaillé par des normes, des codes, des cultures. Ces résonances du corps dans le champ spatial se conçoivent à l'échelle du territoire ou des lieux. A travers le corps ses pratiques et ses expériences se dessine une géographie incarnée. L'étude des pratiques et des usages des territoires apparaît comme une nécessité pour stabiliser ces entités volatiles que sont le corps, l'espace et le temps. On a choisi ici d'appuyer notre propos sur des recherches déjà effectuées. Le fil rouge qui nous conduit est toujours celui du corps et du système de relations qu'il entretient avec le territoire et la thématique est articulée autour de la notion d'ordinaire. Cela suppose une certaine banalité mais aussi un enchevêtrement de « rituels », de répétitions, dont la fonction est de régir les relations entre les hommes et le monde. À ce titre, les modalités du corps comme des territoires n'échappent pas à un effet de transparence. A cette familiarité inhérente à l'ordinaire s'ajoute une temporalité, celle du quotidien.

C'est à partir de ces positions de recherche que nous nous saisissons du corps, conçu comme une interface qui met en tension d'une part la variable corps (l'individu, la personne ou le groupe social) confronté à l'espace par un premier processus de médiation, d'autre part par le jeu de l'incorporation du social et du spatial, « l'*embodiment* » des anglo-saxons, le système de relation social/spatial par l'intermédiaire du corps conduit à un processus de fusion. Il semble qu'il y ait là un double dépassement du social vers l'espace et du social se faisant avec l'espace dans une relation de coproduction réciproque.

Avant de rentrer dans le vif du sujet, il convient de préciser que ce travail n'a pas la prétention de traiter toutes les occurrences du corps mis en perspective avec la géographie. Il est conçu comme l'aboutissement des recherches entreprises depuis une vingtaine d'années. Elles ont d'abord porté sur des pratiques ordinaires de la Nature pour s'étendre ensuite à d'autres thématiques. Un lien cependant les relie toutes les unes aux autres : le corps. On distinguera ainsi deux niveaux d'analyse qui se croisent et se mêlent. Un premier niveau critique et épistémologique, et un second niveau plutôt réflexif associé à un champ de thèmes à explorer. Le but ici ne consiste pas à adopter une démarche qui pourrait être celle d'un manuel, mais plutôt d'organiser une réflexion sous la forme d'un essai.

La première partie de cet essai a pour objectif de présenter les fondamentaux du corps qui nous semblent utiles pour la géographie et les géographes. Elle commence par un élagage nécessaire du champ sémantique. De quoi parle-t-on lorsqu'on prononce le mot corps ? Quel est ce corps partagé par tant de disciplines ? À quels savoirs renvoie-t-il ? Quel intérêt peut-il présenter pour les géographes ? Ceci nous conduira à proposer un état de l'art sur la question du corps dans les sciences sociales et en géographie plus particulièrement. Il semble en effet nécessaire de partir des spatialités du corps que l'on aborde ici comme un outil afin de mieux appréhender les modalités de leur mise en pratique ou de leur mise en scène. Elles se déclinent à partir de la très grande échelle, celle du corps. Dans cette partie du travail, nous proposons comme préalable une lecture clinique des fondamentaux du corps, l'investigation portera entre autre sur les dimensions géographiques du corps. On montrera comment et pourquoi le corps instruit la spatialité, en insistant toujours sur le fait que la corporéité est prise dans toutes ses dimensions. L'enveloppe charnelle, la chair intime, n'étant jamais dissociée de ses composantes sensibles, elles-mêmes travaillées par les composantes culturelles (idéelles, symboliques, mythiques.) Cette première partie a pour objectif d'ouvrir l'analyse sur le corps dont nous nous saisissons comme une boîte noire.

La deuxième partie nous transporte à une autre échelle, elle s'intéresse au corps pris dans les rets des injonctions normatives des idéologies ou des religions. Elle concerne des expériences géographiques qui relient corps et espaces dans des contextes « extraordinaires » ce qui signifie plus précisément que ces expériences sortent de l'ordinaire au sens où elles mobilisent à la fois des potentialités du corps hors norme comme des conceptions de l'espace ou du monde particulières ou insolites. A travers des exemples choisis dans des systèmes idéologiques différents, on montrera que la notion d'extrême fait écho à celle de contrôle, contrôle effectué à la fois sur le corps mais aussi sur l'espace. De nombreux exemples nous sont venus à l'esprit en construisant cette thématique, qu'il nous a fallu laisser de côté, par exemple les corps voilés de la femme en terre d'Islam, assignée à résidence dans l'espace domestique, mais enfermée dehors sous le voile ou encore les corps emprisonnés, parqués, dans les prisons ou les camps de réfugiés, mais aussi les corps en attente dans les lieux de rétention ou les forêts no man's land ou encore les corps transformés en arme de guerre par les kamikazes islamistes. Tous ces exemples traitent à leur manière d'une emprise au corps par l'espace et c'est en ce sens qu'on peut les qualifier d'extrêmes, à la fois dans leur rapport au vivant et aux normes physiologiques mais aussi dans leur rapport à l'espace. Placé dans des situations extrêmes (qui renvoient à sa survie ou à un rapport à l'espace contraint) le corps est au premier plan de l'affrontement entre science et idéologie, liberté et contrainte. Nous avons choisi délibérément de traiter cet aspect à travers deux exemples d'expériences

géographiques extrêmes : Elles concernent la quête des espaces extrêmes par l'exploit, des jeunes issus de milieux favorisés du monde blanc capitaliste et les cérémonies de transes et de possessions, des voyages extra-corporels dans la religion animiste brésilienne du Candomblé. Ce développement consiste donc à mettre en tension un type de rapport corps/espace marqué par un dépassement du corps par l'espace comme de l'espace par le corps.

La troisième partie nous installe dans l'arrière-cuisine intellectuelle du chercheur, on s'intéressera dans ce développement aux différentes méthodes et aux concepts mobilisés dans l'ensemble des recherches déjà effectuées ou celles à venir. Quelles sont les postures, les contextes, les types de raisonnements qui demandent à être mobilisés pour le géographe qui s'empare du corps comme objet de recherche ? Il nous est également paru indispensable d'évoquer quelques expériences vécues sur le terrain, conçues ici comme un espace pour la méthode. Cette dernière partie sera l'occasion de présenter, comme le préconise les indications données par le CNU la position épistémologique et méthodologique de nos travaux déjà réalisés ou à venir, d'en préciser la dimension pluridisciplinaire et internationale, d'en dégager la spécificité et la pertinence. Enfin en conclusion nous aborderons les pistes potentielles pour des recherches à venir.

Pour mener à bien ce parcours, des pratiques ordinaires vers des expériences géographiques de l'extrême nous partons du postulat que le corps est resté en dépit de sa présence/connaissance (dont l'étymologie signifie naître avec) familière, une *terra incognita*. Il nous faut donc, comme le suggère Marcel Mauss, pénétrer sur ces terres en friche car « *On est sur que c'est là qu'il y a des vérités à trouver : d'abord parce qu'on sait qu'on ne sait pas, et parce qu'on a le sens très vif de la quantité des faits.* » (Mauss, 1936, 1950,1980).

PREMIÈRE PARTIE

**LE CORPS OBSCUR OBJET
DU SAVOIRGÉOGRAPHIQUE**

I. LE CORPS OBSCUR OBJET DU SAVOIR GEOGRAPHIQUE ?

Introduction : Quelle place pour le corps en géographie ? Les fondamentaux

S'attaquer frontalement à la question du corps dans une perspective géographique n'est pas une démarche anodine. On s'étonne d'ailleurs de voir tous les contournements, les figures de style, et autres ruses sans doute inconscientes qui ont permis aux géographes de parler des sociétés humaines sans jamais à aucun moment évoquer la question du corps. Comment une science qui s'intéresse aux relations entre les sociétés et l'espace, entre les hommes et la nature a-t-elle pu faire l'économie du corps ? Il y a là matière à réflexion ! En considérant le corps comme une évidence, ou comme une ombre portée toujours là mais fantomatique, il nous semble que des enjeux essentiels à la géographie sont passés sous silence, occultés. Le corps demande à être mis en pleine lumière car il permet de mieux appréhender des questions cruciales dont les géographes doivent se saisir. Impossible aujourd'hui de court-circuiter le corps sous peine de passer à côté de toutes les dimensions de l'espace des sociétés. Nous proposons dans cet essai de revenir sur quelques fondamentaux qui concernent cette matérialité humaine quelque peu oubliée. Les questions du sujet, de la personne, de l'individu, du sensoriel et du vécu, de la sexualité ou du genre concernent en premier chef les géographes et la géographie et toutes ces questions ne peuvent être approchées que par le corps. Il convient donc de lui (re) donner la place qui lui revient.

Il convient dans cette première partie d'identifier les éléments nécessaires à une meilleure compréhension des dimensions du corps, de son rôle dans la construction des rapports sociaux et de la place qu'on lui attribue au sein de la discipline géographique et plus généralement dans le champ des sciences humaines et sociales. Cela suppose en préalable de partir sur le sentier de l'étymologie. Notre démarche consiste donc à isoler certains éléments en fonction de critères que nous estimons pouvoir servir au discours géographique. Je présente ici ma démonstration en me permettant un détour qui peut sembler extravagant, il fait référence au travail sur le corps que le sculpteur Auguste Rodin a formidablement mis en évidence dans son œuvre. Comme tous les artistes Rodin travaillait dans son atelier à partir de modèles vivants qu'ils dessinaient avant de les modeler dans la terre. Une fois la sculpture réalisée, le grand maître procédait de deux manières : Il déconstruisait le tout en éléments disparates (ce qu'il nommait marcottage), des bras, des jambes, des mains, des têtes, des troncs servaient ensuite à élaborer une nouvelle sculpture. Le deuxième mode opératoire consistait à composer des groupes à partir d'un exemplaire unique, en changeant l'orientation ou le profil, de façon à présenter un maximum de point de vue, cette technique qui répond à la figure du paragon permet ainsi au spectateur contemplatif d'avoir l'illusion qu'il tourne autour de la figure. C'est bien ce jeu du tout composé de parties et de l'illusion qu'elle produit qui est à l'œuvre dans l'approche du corps entreprise dans ce travail.

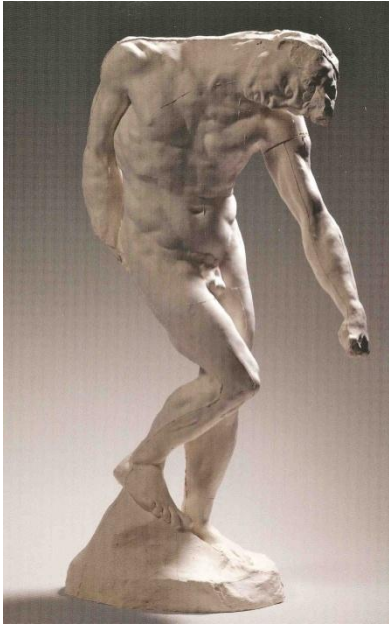


Figure 1 : Adam, la grande ombre, le modèle

Mais revenons à Rodin : en 1878 il s'attaque à une de ses plus grandes créations, *La porte de l'enfer*, inspiré par Dante, il multiplie les dessins en simplifiant volontairement les formes. Il veut figurer des ombres anonymes, sans « corps physiques », sans possibilité d'agir qui se meuvent dans l'espace.¹ La porte est couronnée par la sculpture des trois ombres, qui est le résultat de l'assemblage d'une seule et même sculpture qu'il a présentée en 1878 au Salon intitulée : *La grande ombre*, ou en 1881 sous le nom d'*Adam*.

©Les trois photos sont tirées du catalogue de l'exposition de Quimper (2010)
Rodin, Les Ombres



Figure 2 : les désespérants, les vaincus

Le groupe sculpté n'a plus rien à voir avec sa figure de référence, seuls les critiques d'art les plus avertis identifient ce travail de réplique. Pour le spectateur du Salon, la force narrative de la composition est impressionnante, d'autant qu'elle est appuyée par la sentence de Dante écrite sur le fronton : « *Vous qui entrez laissez toute espérance* » Mais il y a encore plus intéressant : déplacée du contexte de la porte, c'est-à-dire descendue du monde des morts à celui des vivants, *Les trois ombres* sera exposée lors de l'exposition Rodin de 1900 sous un autre nom : *Les vaincus*, et en 1902, au Salon de la Société nationale des Beaux Arts les ombres deviennent *Les désespérants*².

¹ Auguste Rodin, *L'art. Entretiens réunis par Paul Gsell*, Grasset, 1911

² Rodin, *Les ombres*, Catalogue de l'exposition, Somogy, éditions d'art, musée des beaux-arts de Quimper, 2010. Les trois photos sont tirées du catalogue de l'exposition

Figure 3 : La porte de l'enfer, couronnée par Les trois ombres

Ce recours à l'acte de création en sculpture nous installe de plain-pied dans notre propos. Le corps, sous toutes ses formes, dans toutes ces acceptions et ses définitions a fait l'objet d'une multitude d'approches ; ce qui nous importe ici c'est de montrer que chaque science s'en est saisi pour en faire un argument irréfutable, une sorte de preuve par le corps, la géographie comme les autres, il nous reste maintenant en adoptant le même principe que Rodin (certes modestement) à créer à partir d'éléments préexistants, le corps de la médecine, des artistes, des psychanalystes, des historiens, des anthropologues un corps qui non seulement soit utile à la géographie en tant qu'outil méthodologique ou conceptuel mais qui simultanément la révèle, car nous avons bien conscience que ce n'est pas la géographie qui révèle le corps mais l'inverse.



Malgré la somme de connaissances considérable accumulée sur le corps, il ne nous semble pas inutile d'identifier les fondamentaux nécessaires à une analyse géographique. La première étape de ce travail consiste à interroger le(s) sens du mot corps. Cette démarche en apparence anodine présente en effet quelques difficultés. En premier lieu, de quoi parle-t-on lorsque nous prononçons ce mot ici ou ailleurs ? De la personne, de l'individu, du sujet, d'un personnage, d'un mort, d'un vivant, d'un animal, d'une chose (le corps céleste par exemple) ? Cette première question en appelle une seconde, le corps n'est pas l'apanage de la géographie, loin s'en faut, il est même partagé par de nombreuses disciplines qui en font un usage particulier, en le définissant du même coup par rapport à ses usages. Dès lors, se définit-il pour toutes les sciences de la même manière, parmi elles les sciences humaines et sociales en ont-elles une approche particulière ? Ce premier chapitre tourne donc autour des occurrences du mot corps et de ses apories. Nous verrons en effet qu'il existe bien des ambiguïtés autour de ce mot.

Dans un deuxième temps, nous présenterons un état de l'art sur la question du corps dans les sciences sociales, cela renvoie à la question suivante : qui parle du corps, de quelles manières et à quelles fins ? Et nous nous interrogerons sur l'absence ou le peu d'intérêt de cette question pour les géographes. Quelles en sont les explications ? Pourquoi, comme l'évoque Guy Di Méo dans un article récent (2009) le corps représente-t-il un impensé de la géographie sociale ? Enfin pour terminer cette première partie consacrée au fondamentaux du corps en géographie, à la manière d'un plaidoyer nous nous intéresserons aux dimensions géographiques du corps, afin de répondre à la question suivante : comment et pourquoi se servir du corps en géographie ?

Mais avant de présenter ces fondamentaux il ne nous semble pas inutile de replacer très rapidement le corps et ses occurrences dans le contexte historique très général des sociétés occidentales. La conception que les sociétés se font du corps est mouvante, ambiguë et évolutive, c'est sans doute ce qui explique les difficultés à le définir. Une chose est sûre, en occident du moins, le mot corps est associé à l'histoire du sujet, à l'émergence de la notion de personne et à celle de l'individu. On peut résumer très succinctement dans cette introduction l'héritage de la place du corps dans le champ scientifique.

Le monde grec antique introduit la question du corps et le souci de soi, favorisant les pratiques corporelles. Philosophes, médecins et artistes fixent les principes diététiques, ablutions, jeux et gymnastiques, ils érigent une culture du corps. (Detrez, Jacquet). La sculpture de soi prend valeur esthétique et morale, fondée sur le clivage corps/âme. Plus tard, la pensée chrétienne, met le corps à distance. L'heure est à l'introspection, à la culpabilisation, à une conception doloriste de l'effort et à un report du bonheur dans l'au-delà d'une temporalité. Le souci de soi est avant tout celui de l'âme (Le Breton, Ehrenberg). La nécessité d'assumer un destin individuel se prépare. Le XIXe siècle est celui des savoirs systématisés de la technique conquérante, de la rationalité appliquée aux activités humaines et du positivisme. Des sciences en plein essor inventent des statistiques, des machines enserrant le corps dans un réseau de mesures, l'éduquent le comparent le testent, le programme pour des rendements optimisés utiles à l'usine ou au stade (Vigarello). Le corps est conçu comme une mécanique. La postmodernité de la fin du XXe siècle affirme les notions d'individualisme et de narcissisme, c'est le temps du culte du corps sous toutes ses formes, devenu un des signifiants majeurs de notre société. (Le Breton, Brohm, Boëtsch, Baudry). Le corps est devenu un signe d'identité mais il subit toujours les influences conjuguées de la culpabilité judéo-chrétienne et de la rationalité instrumentale du XIXe siècle.

Document 1
Confusion autour du mot corps : cérémonie des Césars Paris 2009

Lors de la cérémonie des Césars fin février 2009 animée par le sémillant Antoine De Caunes, le monde du cinéma est réuni dans ses plus beaux atours pour récompenser les meilleurs acteurs, réalisateurs, monteurs, scénaristes, films. Pour la circonstance l'académie a invité le comédien américain Dustin Hoffmann afin de lui attribuer un prix pour l'ensemble de sa carrière. Appelé à la tribune, il prononce des remerciements et toute sa gratitude envers le public français. Il parle en anglais pendant qu'un traducteur prononce en simultané et en voix off son discours.

Après les congratulations d'usage Dustin Hoffmann se lance dans un discours portant sur la difficulté pour les acteurs de se mettre au service d'un texte et des désirs du réalisateur ..jusque-là le traducteur suit au mot près le discours puis tout s'emballé... Il explique ensuite que chaque acteur a au fond de lui un corps (a corpse) celui de son personnage, qu'il doit faire vivre. Le traducteur hésite et traduit « corpse » par corps.

Antoine De Caunes intervient et précise en anglais -« body or corpse ? » vous voulez vraiment dire cadavre ? Mais ce n'est pas très réjouissant ça Dustin ? » Panique du côté du traducteur qui reprend : « chaque acteur a, au fond de lui, un cadavre à qui il doit donner vie ».

Dustin Hoffmann reprend la parole en anglais en prenant garde de ne pas prononcer le mot corps et il insiste : « Oui, le personnage que nous devons incarner est bien quelque chose comme un fantôme, quelque chose de mort, une enveloppe vide, un peu comme un sac et c'est par notre travail que nous allons le faire revivre. Lorsque le film est terminé c'est un peu comme un deuil et on attend le prochain rôle pour vivre à nouveau ».

Stupéfaction et gêne à peine retenue dans la salle !

On envoie la musique puis la rétrospective hagiographique du grand acteur pendant que celui-ci est invité à retourner à sa place.

CHAPITRE 1

LES APORIES DU CORPS

Par une sorte d'anthropomorphisme spontané, nous identifions le corps au corps humain en oubliant la très grande variété des formes qu'il peut revêtir. L'homme pourtant ne possède pas le monopole de la corporéité, même si le corps humain fait figure d'archétype. Le terme peut aussi désigner le rassemblement de plusieurs corps individuels, souvent dotés d'une existence légale propre. Il y a aussi des corps immatériels, habités par des fantômes, des esprits, des démons ou des anges. Il y a aussi des personnes qui ont deux corps, comme les rois au Moyen Âge, incarnés à la fois dans leur corps biologique et dans le corps permanent du souverain.

Dans le champ du langage familier, on trouve ainsi l'usage du mot corps pour désigner aussi bien les corps terrestres que les corps célestes ou gazeux, le corps humain ou le corps animal, des corps vivants, des corps inertes... Mais il existe aussi des corps immatériels, spirituels, sociaux comme le corps glorieux, le corps médical, le corps enseignant, le corps politique et la liste n'est pas exhaustive !

On remarque donc que la sphère d'extension du concept de corps ne se borne ni aux seuls être humains, ni aux seuls organismes vivants et le passage du singulier au pluriel ne fait que multiplier les difficultés. Il convient donc de trouver un plus petit dénominateur commun pour débiter cette investigation. Celui-ci pourrait se résumer à l'idée suivante : le corps implique l'idée d'une totalité qui rassemble le multiple sous l'unité, qu'elle soit vitale, mentale ou sociale.

L'ambiguïté et la polysémie du mot corps s'articule sur trois registres. Le premier concerne un état du corps : celui des vivants ou des morts, cette première approche permet de faire un tour d'horizon sur le statut de cette « chose », le cadavre. Entouré de soins attentifs, il pose un problème de place et l'arsenal des rites et des techniques funéraires mis en œuvre dans toutes les cultures rend compte de ces préoccupations. Une deuxième ambiguïté demande à être levée : celle qui concerne le corps humain en rapport avec celui de l'animal, car l'homme n'a pas le monopole de la corporéité. Nous verrons que le statut de l'animal définit en creux celui de l'homme et que les normes permettant d'établir cette distinction ont été mises au service d'idéologies qui ont justifié de nombreuses formes de discriminations dont l'esclavage, pour ne citer que la plus évidente. Enfin, la troisième ambiguïté relevée concerne le corps comme assemblage. Le corps est-il unique ou multiple ? Est-il seulement une mécanique, un organisme dont les anatomistes ont démontré la complexité lorsqu'ils parlent de l'humain ? Faut-il le placer du côté de la nature comme le laisse penser le vocable de « nature humaine » ?

Corps vivant et dépouille mortelle

L'étymologie latine de *corpus* pose d'emblée une première ambiguïté car il désigne aussi bien le cadavre que l'organisme vivant. Le corps renvoie donc à ce qui est et ce qui n'est plus, à l'être et au non être, à la vie comme à la mort. Si cette définition est opératoire dans toutes les langues latines (*corpo* en italien, en espagnol ou en portugais) il n'en va pas de même en anglais où le vocable de *body* fait référence au corps vivant alors que *corpse* renvoie au cadavre. En allemand *leib*, le corps vivant, se distingue du *körper* qui ne l'est plus. Le terme de cadavre désigne le corps de l'homme une fois que la vie l'a quitté, c'est donc la mort qui transforme le corps en cadavre. Ceci a une conséquence directe, le corps est devenu « une chose » qui, comme le rappelle L.V Thomas « n'est rien d'autre qu'une masse de protéines en voie de pourrissement et de minéralisation » (1980) qui semble susciter une horreur universelle car elle est vouée à la putréfaction.

Et pourtant, un cadavre n'est pas rien ! Et ceci pour des raisons bien différentes. La première concerne la place qu'on lui attribue, cela suppose qu'il appartienne, qu'il soit réclamé par ses proches, car devant lui il s'agit d'adopter une conduite qui « met la culture en demeure d'élaborations symboliques et pratiques » (Philippe Ariès, 1976). Les rapports avec la mort sont donc variables et marqués par la diversité des usages des représentations ou des attitudes. La seconde concerne le rôle qu'il a joué dans la lente élaboration de la modernité accompagnée de son corollaire : l'émergence de la notion d'individu ou de personne. Les investigations faites sur le cadavre à la Renaissance en Europe par les artistes ou les médecins ont contribué à faire émerger, grâce aux autopsies et plus généralement aux progrès des connaissances anatomiques, la notion d'organisme humain. Les cadavres ayant servi aux premières autopsies, n'étaient demandés par personne contrairement aux autres. Ce sont donc ces cadavres, parce qu'ils étaient anonymes, qui ont paradoxalement contribué à l'élaboration de la définition moderne du corps.

Partant de cette constatation, il nous semble donc judicieux de nous arrêter sur cet état du corps qui renvoie à la mort, car l'homme est le seul animal qui sait qu'il va mourir et que cela peut arriver à tout instant. Pour Claude Lévi-Strauss, le traitement accordé aux morts « *fait advenir l'humain au même titre que le maniement de l'outil ou le langage... On ne peut se dispenser de faire participer, aussi discrète que soit cette participation, les uns avec les autres à la construction de la réalité, dont découlent pratiques et théorie de l'existence, usages et visions du monde.* » (1976). L'exploration du statut accordé au cadavre et du monde funéraire qui lui est associé nous semble donc indispensable dans ce contexte car il est impossible de penser la vie, la vie sociale entre autre, sans référence à la mort. En effet, celle-ci n'est pas un phénomène stable toujours et partout identique.

Disparaître, s'en aller, tirer sa révérence, être rappelé à Dieu, rejoindre le boulevard des allongés ...toutes ces expressions évoquent le décès mais aussi et en même temps l'absence du défunt. Elles montrent que la mort est une modalité autre et mystérieuse d'une présence au monde et qu'elle est assimilée à une forme amoindrie d'existence qui a aussi ses besoins. Le souvenir est là aussi pour prouver qu'il existe toujours une pratique commune celle de préserver une certaine continuité au delà du décès.

Cette continuité s'établit par l'instauration de rites codifiés qui renvoient à des lieux : levée du corps à l'hôpital ou au domicile, visite à la famille du défunt (avec des différences notables entre le monde rural ou urbain), port du deuil, de certaines couleurs. (Le noir s'impose comme une évidence dans le monde chrétien, le blanc pour la religion juïque, rouge pour l'Inde), fleurissement des tombes, banquets, cérémonies collectives (le soldat inconnu à l'Arc de triomphe, par exemple), journées de deuil national ...Comme le signale Guy Di Méo dans l'introduction d'un des cahiers de l'ADES consacré aux espaces de la mort (2009) : « *La mort hante l'espace géographique... Cette toile de fond, cette véritable trame idéale du tissu géographique et social que façonne la mort, donne souvent naissance à des formes spatiales très concrètes* » (page 5).

L'attitude adoptée à l'égard du défunt rend compte de cette difficulté à accepter la mort en tant qu'absence de vie ; c'est la raison pour laquelle les sociétés se sont ingénies à humaniser la mort par des soins accordés au corps des défunts. La vue du cadavre est réputée difficile à soutenir et il est livré à la thanatopraxie qui s'efforce de le rendre présentable en effaçant ce que la mort a de plus disgracieux. Le mort est ainsi maquillé, coiffé, habillé, et installé dans une position qui s'apparente à celle du sommeil. Il est ensuite couché dans un cercueil, lui-même mis en scène dans une pièce décorée pour la circonstance (bougies, fleurs, couronnes, parfums) où les visites pourront avoir lieu. Le corps est ainsi remis sur le devant de la scène avec des variantes suivant les traditions.

Les travaux engagés sur ce thème depuis les années 1970 par les chercheurs en sciences sociales montrent que dans le monde contemporain, on assiste à une déritualisation et à une occultation des signes de la mort. Ceci se marque par des réactions d'évitement dans le but de ménager le moral des proches. Les cérémonies sont simplifiées, le deuil est de moins en moins porté. Pour Norbert Elias par exemple (1975).

« La mort est devenue quelque chose de privé qui relève d'une désocialisation, la déritualisation comporte une dimension inquiétante. L'individualisation des sociétés modernes fragilise l'homme face à la mort de sorte que celle-ci n'est plus circonscrite, elle risque de devenir envahissante et impossible à dépasser ».

En voulant éviter la mort ou en la mettant à l'écart, on se met en porte-à-faux par rapport à une des dimensions essentielles de la condition humaine. Pour Philippe Ariès (1976) « La mort apparaît comme une injustice, une absurdité, elle est de ce fait vécue en catimini lors de manifestations brèves» l'expérience

directe de la mort est devenue rare. La place attribuée au cadavre se définit aussi par des lieux, des territoires, ce sont les archipels des morts évoqués par Jean-Didier Urbain dans un ouvrage consacré aux cimetières et aux rites funéraires (1985). Que faire de la dépouille ? On distingue selon les cultures des procédés techniques destinés à contrer, détourner ou supprimer le spectacle de la mort : détruire, isoler ou conserver le cadavre. Cet arsenal de techniques funéraires a pour conséquence une emprise au sol plus ou moins importante qui ne va pas sans poser des problèmes de gestion, d'entretien et de cohabitation avec les vivants. L'enterrement ou l'incinération, pour ne citer que les deux techniques qui nous sont les plus familières se traduisent par des logiques d'occupation et d'organisation de l'espace bien distinctes. C'est sans doute une des explications qui contribuent à mieux comprendre l'engouement récent pour l'incinération (en augmentation constante depuis une vingtaine d'années et choisie par les familles dans plus de 25% des cas). L'urne funéraire, les cendres dispersées dans des lieux symboliques chers au défunt ou l'installation dans une niche d'un *colombarium*, atteste, des mutations en cours qui disent la place attribuée au cadavre.

Cependant, et paradoxalement, ce déni valable pour les morts qui nous sont proches est battu en brèche par un engouement très récent pour le cadavre assassiné (mais aussi le malade ou la maladie) omniprésent dans les séries policières, qu'elles soient françaises ou américaines. Depuis quelques années en effet on constate une fascination morbide pour le crime et son élucidation grâce au cadavre. C'est grâce à lui et aux techniques scientifiques les plus performantes que les nouveaux héros du monde postmoderne (médecins légistes, et autres experts des brigades scientifiques) tirent leur épingle du jeu. L'occultation de la mort et sa privatisation, l'ambiance feutrée et recueillie propre aux cérémonies funéraires du monde réel s'opposent à une mise en scène incandescente et syncopée d'un cadavre qui a des choses à dire, c'est grâce à lui que le coupable sera démasqué. Etrange retournement de situation !

Document 2 : Le droit au respect des cadavres (dépêche A.F.P 12.02.2009)

Avril 2009, dépêche de l'AFP : Depuis le 12 février 2009 à Paris, l'exposition « Our body » présente 17 cadavres de Chinois, hommes et femmes, entiers ou disséqués. Les corps sont préservés par plastinisation, une technique qui consiste à remplacer les liquides organiques par du silicone. Cette exposition anatomique est arrivée en France après un passage aux Etats-Unis, en Allemagne et en Espagne où 30 millions de visiteurs l'ont déjà vue. Deux associations de lutte pour les droits humains assignent les organisateurs de l'exposition, pour obtenir l'interdiction de cette manifestation. Le 1er avril, lors de l'assignation devant le tribunal, la société organisatrice souligne le caractère pédagogique et scientifique de la manifestation en face, les associations arguent qu'elle porte atteinte aux droits humains. Dans son ordonnance, le juge des référés du tribunal de grande instance de Paris, Louis-Marie Raingeard a estimé que cette exposition représentait "une atteinte illicite au corps humain" et que les "découpages" des corps qui sont proposés, ainsi que "les colorations arbitraires" et "les mises en scène déréalisantes" manquent de "décence". "L'espace assigné par la loi au cadavre est celui du cimetière", rappelle le magistrat dans sa décision, considérant que "l'objectif commercial" poursuivi par les organisateurs "porte une atteinte manifeste au respect qui est dû aux cadavres ».

Le corps mis à plat en Europe

Le cadavre a permis, grâce aux dissections, de déconstruire l'idée d'un corps humain conçu comme une mécanique, comme « un tout ». Une science, l'anatomie s'est constituée à partir du modèle d'un corps mort, immobile, disséqué, bref sur l'image du cadavre. En ouvrant le corps, en le décomposant, l'anatomiste le réduit à une simple somme ou agencement de parties, un agrégat articulé d'organes. L'ensemble des actes de l'anatomiste (ouvrir, disséquer, observer, dessiner, nommer et ordonner les organes) renvoie à une figure allégorique de la science qui confère à la représentation anatomique le pouvoir d'arrêter le réel sur un modèle du corps. C'est de la période des premières dissections de cadavres que date la distinction qui s'opère entre le corps, la chair et l'âme.

Les médecins et les artistes ont été les premiers à poser les premiers jalons d'un concept fondateur : celui d'organisme humain. Il faut remonter aux prémices de la pensée grecque du III^e siècle de notre ère pour trouver les origines de la science anatomique. Les techniques d'embaumement avaient permis l'élaboration des savoirs sur le corps par les savants de l'école d'Alexandrie. A partir de ces manuscrits grecs, les médecins des califats de Bagdad et de Cordoue procèdent aux premières dissections, Elles sont suivies plus tard, au XIV^e siècle, en Europe occidentale, par l'examen des cadavres, considéré comme un exercice permettant de mémoriser les descriptions anatomiques des textes anciens.

C'est dans l'Europe du quattrocento, dans les universités de Padoue, Florence et Venise que les premières dissections ont lieu « sur les cadavres de condamnés dont le corps n'était réclamé par personne » (l'autorisation est donnée par le pape Sixte IV en 1472). Léonard de Vinci apparaît comme un précurseur. Il dissèque une trentaine de cadavres. Il est suivi de Vésale que l'on peut considérer comme le premier anatomiste. La publication de son énorme traité : *De corporis humani fabrica* de 1543, 700 pages et 300 planches gravées, réduit l'homme à sa condition d'écorché et de squelette. La *fabrica* démontre page par page comment chaque organe contribue au développement harmonieux de la vie. Le premier livre concerne le squelette responsable des positions et des mouvements, au fil des volumes, les os s'habillent de muscles, de nerfs et de différents organes le tout couronné par le cerveau qui n'arrive que dans le dernier chapitre. L'écorché de Vésale est la démonstration de l'homme de la Renaissance, propriétaire de son corps qu'il campe face à un monde maîtrisé. Du XV^e au XVI^e siècle, tous les grands noms de la Renaissance fréquentent assidûment les amphithéâtres des écoles de médecine (Mantegna, Titien, Michel Ange), le pape lui même (Sixte IV) reconnaît l'anatomie comme une discipline « utile et nécessaire à la pratique médicale et artistique », en 1472, Clément VII confirme cette autorisation, argumentée en 1566, en réponse à la question de Charles IX : « Est-il permis à un chrétien de disséquer des cadavres humains ? ».

Vésale a 30 ans en 1543 lorsqu'il publie *De humani corporis fabrica* à Bâle, cette oeuvre monumentale est considérée comme une bombe dans l'histoire de l'anatomie.

Elle apparaît la même année ou Copernic publie *De revolutionibus orbium coelestium* qui affirme que la terre n'occupe pas le centre de l'univers.

Vésale présente les corps disséqués de manière spectaculaire, rappelant comme c'est le cas dans cet exemple qu'ils ont été suppliciés. Suite à la parution de la *Fabrica*, les réactions hostiles ne tardent pas.

Vésale fait une dernière démonstration publique à Padoue en 1543, puis il brûle tous ses documents scientifiques, ses livres et ses travaux et abandonne sa chaire de professeur.

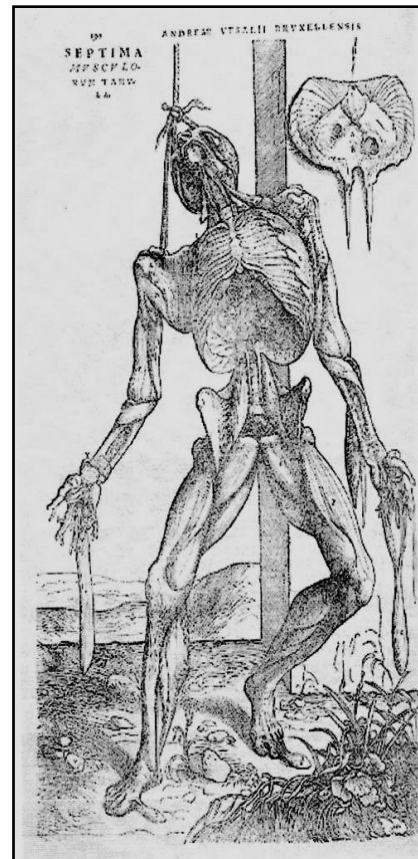
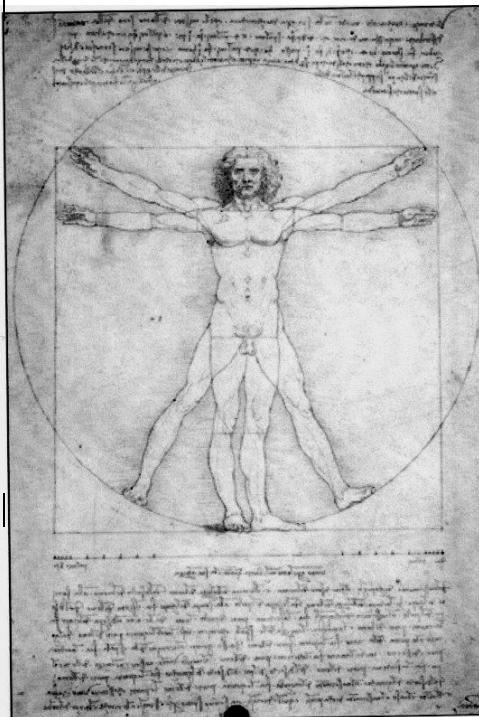


Figure 4 : Vésale, planche tirée de « De humani corporis fabrica », 1543

Figure 5 : Léonard de Vinci, Circa 1490 : "l'homme de Vitruve" Galerie de l'Academia, Venise, 344x245 mm



Les proportions idéales du corps humain : L'homme inscrit dans un cercle et dans un carré, réalisé sur le même dessin par Léonard de Vinci (1452-1519), illustre un passage du livre « *De Architectura* » de Vitruve (Marcus Vitruvius Pollo, I^{er} siècle avant notre ère). Léonard présente un homme qui est la synthèse de deux figures sur un même corps central en ne dédoublant que les membres supérieurs et inférieurs. Ce dessin d'anatomie inscrit l'homme dans le domaine scientifique. Il est devenu une icône utilisée comme logo de nombreux congrès médicaux, ou d'entreprises (Manpower, société de travail en intérim).

« L'homme a été appelé par les anciens microcosme, et certes ce terme est bien employé car, de même que l'homme est un composé de terre, eau, air et feu, de même le corps de la terre. Si l'homme a les os, support et armature de la chair, le monde a les rochers comme support

de la terre. Si l'homme porte le lac du sang ou le poumon se gonfle et dégonfle dans la respiration, le corps de la terre a son océan qui lui, croît et décroît toutes les six heures en respiration cosmique. Si les veines partent de ce lac de sang en se ramifiant dans le corps humain, de même l'océan remplit le corps de la terre d'une infinité de veines d'eau. » (Léonard de Vinci, vers 1490)

A partir de cette date, le corps n'est plus autre chose que lui-même et les anatomistes peuvent partir à la conquête du secret de la chair. La distinction entre le corps et la personne humaine se réalise à cette époque ; avant, l'homme était relié au cosmos, il était inscrit symboliquement dans l'univers et n'était pas isolable du monde et des autres. Pour David Le Breton (1990), ces dissections ont contribué à installer la dualité moderne corps/esprit en séparant la personne de son corps. Il évoque une « mutation ontologique » décisive (p. 47), c'est le passage du « être au corps » au « avoir un corps » qui consacre l'individualisme. « Avec les anatomistes, le savoir anatomiste, le corps est mis en apesanteur, dissocié de l'homme, il est étudié pour lui-même comme réalité autonome. » (p. 48). Le corps devient ainsi une limite entre la personne et le reste du monde, entre les individus, il est séparé de l'espace, du cosmos.

Entre le XVI^e siècle et le XVII^e siècle avec l'entreprise des anatomistes une voie est ouverte qui légitime le savoir biomédical naissant. Ce savoir devient l'apanage plus ou moins officiel de spécialistes et on aboutit à deux visions du corps qui se polarisent : l'une qui le met à distance, le corps devient différent de l'homme qui l'incarne, Descartes utilise pour le démontrer la métaphore de la mécanique.

Figure 6 Rembrandt : La leçon d'anatomie du Docteur Tulp (1632) 169,5 cm - 216,50 cm La Haye Mauritshuis Museum



Dans l'amphithéâtre de la guilde des chirurgiens à Amsterdam, Rembrandt met en scène la dissection du cadavre de Aris Kindt, voleur fraîchement pendu puis dépendu par le Docteur Tulp. À ses côtés, on trouve cinq bourgeois de la ville d'Amsterdam et deux confrères. La lumière du tableau émane du corps allongé, il éclaire les visages qui se penchent sur lui. Le regard savant porté sur ce corps définit un espace symbolique, celui qui sépare le corps de chair et de sang du cadavre que l'on va disséquer et celui-ci n'est plus qu'une chose soumise à la curiosité.

Ailleurs, en Orient : le corps, champ spatio-temporel

Autorisons-nous une courte incursion en Chine, qui nous permet de décentrer notre regard sur l'histoire de la connaissance du corps. Sortir de notre point de vue européen-centré a l'avantage d'ouvrir des perspectives qui nous semblent intéressantes, même si nous n'épuiserons pas le sujet. Dans le contexte médical taoïste, les termes les plus employés pour désigner le corps sont « *shen* » qui implique le dynamisme et le mouvement, et le terme *xing*, qui fait référence au corps matériel, à la forme visible; il est souvent opposé au *qi*, le "souffle", invisible, émanation de toute chose en constante évolution (dictionnaire explicatif des noms-*shiming*- p.101). Dans la civilisation chinoise, le corps est un territoire à défendre, un espace clos, délimité et orienté, dont la peau forme une barrière et établit la limite entre l'intérieur et l'extérieur, l'individu et l'autre, le corps et son environnement. La forme visible est dessinée selon un schéma général tripartite analogue à celui que nous connaissons en Occident, distinguant la tête, le tronc et les membres. Cependant, le besoin de délimiter un espace a incité à exclure les membres, qualifiés parfois d'extérieurs. Cet espace corporel comprenant donc avant tout la tête et le tronc est d'abord divisé en deux parties par l'axe vertical de l'épine dorsale, ou en quatre avec l'ajout de l'axe horizontal de la taille délimitant le haut et le bas du corps. Ce découpage symétrique gauche/droite ou haut/bas correspond certainement à la division la plus archaïque associée à celle de *yin/yang*. Cette représentation du corps s'impose en Chine entre le V^e et le I^{er} siècle avant notre ère, elle fait écho à un système d'interprétation du monde qui renvoie à une théorie générale des correspondances entre la nature, l'homme et la société.



Figure N° 7

Représentation du devant du corps depuis la trachée artère jusqu'au méat urinaire, avec, à l'intérieur, les principaux viscères et réceptacle : le poumon, le cœur, le foie, la rate, le gros intestin, la vésiculaire biliaire, l'estomac, l'intestin grêle, la vessie, dans *Hua Tua xuanmen neizhao tu* (Texte illustré de l'intérieur du corps, selon *Hua Tuol*, p. 19).

Un corps unique et multiple

Parmi toutes les ambiguïtés qui entourent le corps, il en existe une qui semble difficile à démêler, elle concerne son intégrité, son unicité et soulève des paradoxes. Elle est soulignée dans le dictionnaire dirigé par Bryan Turner (1984 « Le corps est un organisme matériel, mais aussi une métaphore : c'est le tronc, séparé de la tête et des membres, mais c'est aussi l'individu (dans la parenthèse deux termes intraduisibles en français : *as in anybody and somebody*). » Si le *corpus* implique bien l'idée de totalité qui rassemble le multiple sous l'unité, il subsiste toujours ce « halo sémantique » autour du *corpus* (signalé par les deux dictionnaires sur le corps, Michela Marzano, 2007 et Bernard Andrieu, Gilles Boetsch, 2008), l'idée d'un ensemble non entièrement organique, assemblage à la fois moteur et sensitif, actif et passif. Mais réduire le corps à cet assemblage ne nous semble pas non plus satisfaisant, dans le sens où il ne permet pas de rendre opératoire dans une perspective géographique la saisie de toutes les dimensions du corps et des spatialités que cela implique. Un détour par la phénoménologie nous semble indispensable pour compléter de manière satisfaisante l'approche de ce concept.

Le corps propre, la chair intime de Merleau-Ponty

La phénoménologie est un courant philosophique qui se réclame de la méthode inventée par E. Husserl au début du XIX^e siècle. Elle se caractérise par une exigence descriptive de retour aux choses mêmes. Le compte rendu phénoménologique implique une neutralité descriptive primordiale. On peut ainsi indéfiniment interpréter les phénomènes (le corps peut en être un) comme des choses ou/et comme des sensations. Merleau-Ponty, dans son ouvrage fondateur, intitulé *Phénoménologie de la perception*, enrichit le concept de corps par celui de « corps propre ». Pour lui, le corps propre est incarné, il définit une manière d'être au monde, c'est même le pivot du monde. Il instruit un type de spatialité, celle du corps qui n'est pas celle d'une simple chose qui occuperait l'espace. Le corps propre de la phénoménologie n'est pas n'importe quel corps. Il n'est pas une chose extérieure qu'on s'approprie, n'est pas transférable à autrui, il se dit au singulier : « c'est mon corps », un corps de chair intime opposé à tous les autres et en cela il fonde le principe d'altérité parce qu'il définit autrui.

« Chaque type de perception forme un monde complet. Chaque perception est une auto-organisation du monde. La perception de l'enfant n'est pas celle de l'adulte. La perception de l'adulte n'est pas celle du malade. Chaque structure de la perception permet de penser une organisation spontanée qualifiable en terme de monde » (page 173, 1945).

A ce titre, il détermine une sphère vécue de la personne, par définition subjective, qui correspond à la sphère de l'ego. Nous retenons de cette approche du corps par la phénoménologie, comme dimension sous-jacente de l'existence sociale, une base conceptuelle et méthodologique particulièrement intéressante pour la géographie. C'est ce que signale Méлина Germes (2008) :

« Le monde émerge à la conscience personnelle seulement par l'intermédiaire des perceptions sensorielles, seulement par l'exercice du corps, sa confrontation dans l'espace aux stimuli, aux objets, aux configurations, aux autres corps. Le monde n'existe que parce que l'on a un corps capable d'expérimenter le monde – à savoir temps, espace et altérité ».

Le schéma corporel

Cette subjectivité est renforcée et en quelque sorte épaissie par la notion de schéma corporel qui apparaît comme indissociable du corps propre. Ce schéma ou image du corps structure et stimule le corps propre de Merleau-Ponty. Ce ne sont plus les philosophes mais les neurobiologistes et les psychanalystes qui se sont saisis de ce concept. Pour Paul Schilder, contemporain de Freud (1886-1940), le schéma corporel est l'image tridimensionnelle que chacun a de soi-même. Ses travaux à visées thérapeutiques avaient pour objet de démontrer que le modèle postural du corps se construit dès la naissance par une imbrication du corps et de la psyché (ou de l'inconscient pour Freud) et non comme un assemblage de deux entités différentes. Pour lui, la perception que le sujet a de lui-même, par la peau (le chaud ou le froid), par les organes sensoriels (les sons, les images, les couleurs, les odeurs, etc..) se réalise dans un incessant va-et-vient entre corps et psyché, les deux se rencontrent, s'entremêlent, se modifient l'un l'autre. L'image du corps dans sa forme achevée est bien une unité mais cette unité n'est pas rigide, elle est modifiable.

L'individu est au monde, non pas un monde où les choses sont données de manière figée au départ mais un monde se construisant et se déconstruisant. Les objets externes peuvent être intégrés à l'image du corps. L'image du corps dépasse les frontières de l'anatomie, un bâton, un chapeau peuvent en faire partie, par ailleurs les objets qui dans leur histoire ont eu un rapport avec le corps gardent toujours en eux quelque chose de la qualité d'image du corps. Tous les exemples ont un facteur commun : l'espace, celui interne ou environnant du modèle postural, l'image du corps est capable de prendre en elle des objets et de se répandre dans l'espace. Entre notre image du corps et autrui il y a un échange continu car toute identification est d'abord identification d'image de corps. A la suite de ses travaux, qui furent traduits en 1968 en français, Françoise Dolto, puis Gisèle Pankow accentuent et enrichissent les distinctions ébauchées par Schilder. Pour la célèbre psychanalyste « le schéma corporel est un vivre charnel au contact du monde physique ». (Dolto, 1984). Le schéma corporel est en principe le même pour tous les individus de l'espèce humaine, l'image du corps par contre est propre à chacun, elle est liée au sujet et à son histoire. Elle conclut que l'image du corps se structure grâce à la communication entre sujets. « Le sujet habite son corps, c'est l'être là de l'individu. » (Dolto, 1984) Bien que très éloignées du propos géographique, ces avancées scientifiques nous permettent d'appréhender les débordements du corps dans son environnement.

Les facettes du corps

Philosophes, thérapeutes, médecins livrent ainsi une somme considérable de conclusions sur le corps, chacun ayant une visée particulière. Ils aboutissent à des conclusions qui convergent vers des principes centraux que nous devons utiliser et mettre à profit en géographie : La relation du corps au monde devient le mode central de la connaissance de soi et des autres. Il présente de multiples facettes et revêt plusieurs dimensions : symbolique, idéale, mythique mais aussi physiologique, mécanique, kinesthésique et toutes ces dimensions s'imbibent de représentations sociales. Les natures du corps se rassemblent autour de ces axes mais il n'en demeure pas moins un objet toujours médiatisé par les cultures. Le corps habite l'espace plus qu'il n'y est inclus et enfermé. Il y a consonance entre le corps et le monde naturel et culturel, ce qui présuppose que dans le corps même il y ait une unité, d'une part entre les cinq sens, d'autre part entre ces sens et le mouvement, c'est à dire le sens kinesthésique et enfin entre cette sensori-motricité et la parole. On peut dire que nous voyons des sons, entendons des couleurs, comme les couleurs retentissent sur notre corps comme être au monde. Il y a un empiètement, un enjambement constant entre voir, toucher, entendre, le visible et le tactile. Le corps est justement fait d'équivalences et de transpositions intersensorielles. Dans un même moment je suis un corps, une étoffe tonique intercorporelle qui ne résulte pas seulement des seuls contacts musculaires mais aussi des sons du langage. Le corps et la frontière que constitue sa peau seraient ainsi la démarcation concrète entre l'inné et l'acquis, entre la nature et la culture, l'individu et la société.

Le corps est socialement construit, mais paradoxalement, par le jeu de la culture sur la nature, le corps redevient ce langage « par lequel on est parlé plutôt qu'on ne parle » (Bourdieu, 1979). Il n'est pas de comportement ou d'acte humain qui ne soit de quelque façon corporel. S'il n'y a de présence des uns aux autres que corporelle dans les relations face à face, cela ne signifie nullement que lors des interactions les plus habituelles nous existions les uns pour les autres en tant que corps. C'est plutôt le contraire qui est vrai, sauf en des circonstances particulières comme les relations érotiques (mais même dans ce cas, rien n'est moins sûr). En général, situer l'autre comme une personne revient en quelque sorte à passer par-dessus sa réalité corporelle, pour saisir une parole dans les émissions sonores de la bouche, un regard dans l'apparence d'une paire d'yeux. Seul ce qui est ressenti comme excès : laideur, beauté d'un visage, nudité là où l'on attendait un vêtement, etc. réintroduit le corps dans l'interaction, et il y est comme un corps étranger. (Jean Pierre Albert, 2007). Au même titre que la Nature, le corps n'est donc pas « naturel » mais social et socialisé.

Corps humain et corps animal

Longtemps le corps a été considéré comme l'expression naturelle de la personne, comme si le corps livrait l'individu dans sa nudité première, dans un état de nature. Pendant très longtemps, la distinction entre corps humain et corps animal s'est fondée sur un principe qui n'avait rien à voir avec le corps, à savoir la présence de l'esprit pour l'humain et son absence pour l'animal. Comme si le corps humain, considéré en lui même indépendamment de son

esprit, ne portait pas de signe intrinsèque de sa différence et avait besoin d'un supplément d'âme pour se définir en tant qu'humain. Doté du geste et de la parole le corps humain se distingue de celui de l'animal par toute une série de caractéristiques physiques dont l'inventaire n'a pas fini d'être dressé : bipédie véritable, libération de la main, capacité crânienne. Que les différences s'estompent ou s'accusent en fonction des espèces animales auxquelles il est comparé, il n'en demeure pas moins un être singulier et requiert une approche spécifique.

Pendant plusieurs siècles, l'esprit ou l'âme ont sauvé le corps de son animalité, et nous avons pris l'habitude de nous placer au sommet dans l'échelle de la nature quelque part à mi-chemin entre l'animal et Dieu. Nous sommes des êtres doués de raison, d'un langage qui permet d'établir un système de relations fondé sur la loi plutôt que la force. Cette évidence qui a prévalu dans les sociétés occidentales n'a aucun sens dans les cultures animistes ou c'est l'inverse qui se produit, les animaux, dotés d'une intériorité semblable à celle des humains « ces sortes d'humains déguisés que sont les animaux et les plantes se distinguent des hommes par leurs vêtements de plumes, de poils, d'écaillés ou d'écorce (Descola, 2005) Selon les cas le corps est une caractéristique fondamentale ou superficielle de la nature humaine.

La frontière entre l'homme et l'animal fit l'objet de nombreux débats. Du côté de l'homme, que penser ? Dans quelle catégorie, inscrire les femmes, les enfants, les « sauvages » qui furent longtemps considérés comme des êtres sans âme. La controverse de Valladolid en 1550 hésita à admettre au sein de l'humanité certaines peuplades sauvages. Du côté animal la chose s'avéra aussi compliquée car deux évidences d'opposaient. Pour Linné, homme religieux du XVIII^e siècle l'homme est un animal, il en prend acte dans son ouvrage *systema naturae*. Il classe l'homme dans l'ordre des primates, parmi les quadrupèdes anthropomorphes. Buffon s'appuie sur les mêmes principes et insiste sur les ressemblances troublantes qui existent entre les grands singes et les hommes. Entre les deux, la frontière est difficile à établir. L'animal c'est l'autre, celui dans lequel nous sommes forcés de reconnaître, au moins en partie, notre corps mais auquel, « grâce à Dieu » qui nous a fait à son image ou à la faveur d'un destin naturel heureux nous sommes infiniment supérieurs parce qu'il n'est que corps et instinct et que nous sommes raison, liberté et toutes ces choses que l'animal ne saurait atteindre. Ce qui nous distingue de l'animal c'est l'intériorité, l'âme, la différence morale. Ainsi le XVII^e et le XVIII^e siècle analysent et classent le corps humain selon des analogies de formes. Puis au XIX^e siècle, on passe du discours de la nature au discours de la vie en général où le corps humain se trouve enserré dans de nouvelles limites ; celle de la temporalité (la mort), est associée à celle de l'altérité-animalité.

On s'est donc servi du corps pour établir une hiérarchie entre animal et homme et une hiérarchie entre les hommes (Staszak, *La place de l'animal : Espaces et sociétés* N° 110-111). Les critères sont multiples ; qualitatifs comme la couleur de la peau ou quantitatifs selon les différentes mesures définies par l'anthropométrie. Ils ont servi à définir ce qui était considéré comme la véritable humanité (à partir du modèle de l'européen blanc chrétien), de ce qui ne l'était pas, à savoir des versions plus imparfaites dont le niveau d'animalité ou de

bestialité faisait figure de critère discriminant. Au XIX^e siècle une étude scientifique de l'homme est entreprise faisant largement usage de la mesure : avec la phrénologie de Gall et la physiognomie de Lavater l'anthropologie naissante s'empare du corps. Ainsi, on s'est servi des différences du corps comme indices pour justifier l'appartenance ou pas à l'humanité, pour légitimer les exclusions et les asservissements. Ce que nous pourrions résumer par cette citation de Montesquieu dans *l'esprit des lois* : « On ne peut se mettre dans l'idée que Dieu qui est un être sage ait mis une âme, surtout une âme bonne dans un corps tout noir. »

Cette question se retrouve au centre de tous les débats au XIX^e siècle. Les savants entreprennent une étude scientifique de l'homme qui vise à restituer un maximum d'informations dans des domaines aussi variés que leurs capacités physiques, intelligence, mœurs, origines, et leur histoire. L'œuvre de Pascal Broca y figure en bonne place. Fondateur institutionnel de l'anthropologie en France, il s'applique à distinguer, dans ses travaux sur la physiologie du cerveau, la pensée intellectuelle de la pensée sensitive. Il attribue au cerveau gauche le siège du langage et aux lobes frontaux la raison mais aussi la vision. Il situe à l'opposé, dans les lobes postérieurs, le siège des instincts et des émotions comme celui de l'odorat. Il croit enfin constater que le cerveau des hommes blancs possède un gros lobe frontal, preuve qu'il est un être doué de raison, alors que celui des races « nègres » et des femmes, êtres dominés par leurs émotions, possède un lobe occipital plus développé.

Commence alors le règne de la mesure anthropologique (sur laquelle nous reviendrons), une approche quantitativiste répondant aux fameux critères de « reproductibilité » et « répétabilité » chers au positivisme scientifique. L'anthropologie acquiert le statut de discipline scientifique capable de découper l'humanité en autant de taxons basés sur le morphotype (Lanteri-Laura, 1994 ; Dias, 2004). Pour Gilles Boëtsch, il s'agit d'un discours idéologico-scientifique qui « vise à zoologiser une partie de l'humanité (de fait, les autres). Les anthropologues ont cru, en passant de la description au calcul, se situer dans le champ des sciences expérimentales en sortant de l'intuitif et de l'incertain : ils demeuraient dans un modèle normatif, une logique raciologique » (2008).

Longtemps le corps a été considéré comme l'expression naturelle de la personne qui livrerait l'individu dans sa nudité première, dans un état de nature, tantôt décrié au nom de la suprématie de l'âme ou de la raison et la culture, qui distinguerait l'homme de l'animal.

Cette première proposition a pour inconvénient de nommer le corps à la manière d'un fétiche, c'est à dire en omettant l'homme qui justement incarne ce corps, cette formulation dualiste évoque la notion d'un corps qui n'entretient que des relations implicites supposées avec l'acteur dont il fait indissolublement corps pour David Le Breton le corps n'est pas une nature, il n'existe même pas. « On n'a jamais vu un corps on voit des hommes ou des femmes on ne voit pas des corps. » (1992). Le corps semble aller de soi, mais rien finalement n'est plus insaisissable.

Se saisir du corps en tant que géographe suppose de s'arrêter sur une succession de définitions qui engagent chacune à sa manière un corps-type, chaque fois différent et pourtant il s'agit toujours du même mot. C'est sur ce point qu'insiste Bernard Andrieu :

« Dès lors que le corps n'est plus naturel, ou du moins que la représentation individuelle et sociale du corps le définit comme entièrement culturel et technique, le corps pourra être déconstruit et reconstruit de manière infinie. Déjà le cerveau partiellement et le corps dans sa totalité sont remplaçables comme les pièces d'un mécano biologique...notre attachement mental à la subjectivité substantielle nous entretient dans cet imaginaire de l'unité du moi, du corps-propre qui produit l'illusion d'une indépendance mentale par rapport à notre état biologique. »

Le corps est donc un objet pluriel, non pas parce que les corps sont nombreux mais parce qu'ils sont reconstruits par les différentes lectures disciplinaires. Dès lors qu'en est-il de la géographie ? De prime abord il semblerait que le corps ait été oublié par les géographes. Quelles en sont les raisons ? Le prochain chapitre se donne pour objectif d'interroger l'oubli, l'omission ou la discrétion du corps dans la géographie.

CHAPITRE 2

LE CORPS, PIVOT DU MONDE :

Introduction : les dimensions géographiques du corps

Peut-on interroger le corps pour mieux comprendre la dimension spatiale des sociétés ? Comment penser le corps en géographie ? En apparence, le corps se manifeste par des aspects à la fois universels et spécifiques. Il est un objet familier, mais à la différence des autres objets familiers, nous ne pouvons nous en séparer, il appartient au domaine du concret et de l'immédiat mais en même temps il est spécifique car produit d'une expérience culturelle. Le corps naturel n'existe pas, il est toujours socialisé. Aborder le corps en géographie nécessite donc une démarche qui privilégie un angle de visée particulier, celui des spatialités que nous appréhendons comme pivot du monde et spatialité primordiale en reprenant les termes définis par Merleau-Ponty. Dans le chapitre qui suit, nous privilégions une des dimensions du corps, la dimension kinesthésique, polysensorielle et cognitive. Cette matérialité du corps dont nous allons parler est à considérer comme double, d'une part elle est agie par des énergies massives : les éléments, les métabolismes, on mange, on respire, on se reproduit, d'autre part elle est mue par des énergies fines, les informations données par les sens. C'est cette double constitution du corps organique qui est directement liée à l'organisation spatiale. Cet ensemble de dispositifs [étroitement interconnectés] rendant possible l'interface entre l'individu et le monde extérieur, le corps muni de ses cinq sens, de sa motricité et de ses fonctions élémentaires, c'est bien ce corps là qui nous intéresse, parce qu'il est à la fois le premier « objet » géographique et surtout le premier « acteur » humain de la géographie. Le corps est le premier acteur par lequel l'individu appréhende l'espace, construit sa spatialité et s'insère dans les sociétés-territoires. Les conceptions que chaque individu se fait du danger ou du plaisir, de l'éloignement ou de la proximité, de l'hostilité ou de l'hospitalité de son environnement, du bien-être ou de la maladie... passent obligatoirement par le corps. Et encore convient-il de ne pas oublier tout l'immense corpus construit autour du « matériel » par « l'idéal », cette partie « essentielle » du corps humain, objet/sujet que la géographie et le géographe ne peuvent pas (ne doivent plus) ignorer.

Cela suppose que nous considérons le corps d'abord en tant qu'espace, qui occupe un volume, qui a des capacités, des déterminations, des besoins, des désirs. Les géographes qui se sont intéressés au genre, eux ont privilégié une approche du corps dans ses dimensions sexuées, c'est en partant de cette focale qu'ils ont mis en évidence la construction sociale des rôles masculins et féminins. La dimension matérielle et charnelle du corps, sur laquelle nous nous arrêtons, n'exclue pas pour autant le jeu des interactions sociales comme l'influence des faits de cultures. Cela nous permet simplement une entrée en matière commode pour poursuivre notre démonstration, qui en partant des pratiques quotidiennes, nous conduit à la notion d'expériences extrêmes sur lesquelles nous reviendrons dans la deuxième partie.

Nous partons du postulat qu'un système de relations réciproques entre corps et espace contribue à un élargissement des perspectives en géographie. Le corps

n'est appréhendé ni comme sujet, celui de la phénoménologie, ni comme objet, celui de Descartes et des positivistes, mais comme un « corps spatial » au sens ou le définit H. Lefebvre (1974).

« Le corps spatial, produit et production d'un espace, en reçoit immédiatement les déterminations : symétries, interactions, réciprocitys d'action, axes et plans, centres et périphéries, oppositions concrètes, c'est-à-dire spatio-temporelles. La réunion de ce corps ne s'attribue ni à la réunion de parcelles en un dispositif, ni à une nature indifférente à l'espace. Cette matérialité vient de l'espace, de l'énergie qui se déploie et s'emploie. Cette composition du corps organique se lie elle-même directement à l'organisation spatiale. »

Cela suppose de considérer le corps ni comme un milieu interne (celui des anatomistes, que nous avons vu à l'œuvre précédemment, qui s'opposerait à un milieu externe l'environnement, le milieu), ni comme une mécanique occupant cet espace par fragments ; autrement dit il s'agit ici de dépasser le rapport contenu/contenant. L'homme possède l'espace en lui, le corps en tant que spatialité implique l'espace et le construit. Cette proposition remet en cause le fait que l'espace serait une sorte de vide rempli par la vie sociale, les hommes, leurs activités et modifié par lui. Cet espace n'est pas transformé en vécu par un sujet mais produit en même temps qu'il est approprié. Les processus d'évaluation de l'espace par le corps prouvent qu'il n'y a pas préexistence de l'espace à la société ou à la nature, ce n'est pas un point zéro, un contenant qui attendrait son contenu ; l'espace est d'abord et avant tout qualifié par le corps. La spatialité du corps crée une relation universelle d'extériorité. Les rapports des deux espaces, celui du corps et celui de l'extérieur, sont liés. Il ne peut pas y avoir d'espace s'il n'y a pas de corps.

Nous devons également considérer les spatialités du corps à l'échelle du corps lui-même, le corps en tant qu'espace possède des attributs identiques comme n'importe quel autre espace, c'est-à-dire qu'il possède une substance, une métrique et une échelle. Enfin les spatialités du corps impliquent, au niveau de l'individu comme des groupes, une spatialité qui se construit dans l'action et cette action produit en retour une dynamique de l'espace. Chaque action qui par définition engage le corps, procède de la spatialité et le produit. Cela signifie donc que l'espace ne peut en aucun cas être considéré comme étant à part, ou comme un contenant neutre, ni comme une surface de projection des rapports sociaux. L'espace, par l'intermédiaire du corps, est une réalité construite dans l'action spatiale. Entre espace et spatialité, entre corps et espace, un dialogue s'instaure, il prend des formes variées, l'action en est une parmi d'autres.

Le corps en tant qu'organisme vivant est situé dans le temps et dans l'espace ; en tant qu'objet spatio-temporel, il est soumis à des lois physiques et chimiques telles que la gravitation, l'aérodynamique, la cinétique... Mais il est aussi un volume qui occupe un espace et, à ce titre, il est d'abord résistance et obstacle à tout ce qui s'oppose à son extériorité ; la pesanteur en est une, comme la pression sous-marine ou l'altitude en sont d'autres. Notre corps est un corps physique, matériel qui a des limites physiologiques dont le dépassement entraîne la mort. Ainsi, les températures extrêmes, la raréfaction de l'air,

l'altitude, le vacarme constituent autant de paramètres qui peuvent menacer la vie, ce sont des données brutes liées à composition de l'atmosphère ou de la lithosphère.

Comme tout organisme vivant, le corps humain a des besoins primordiaux, il doit se nourrir, respirer, boire, éliminer, se reproduire et ce corps humain-là est fragile, il peut être mis à mal par les forces physico-chimiques du monde, on peut donc dire qu'il est une forme universelle objective à laquelle sont soumis tous les êtres humains indépendamment des critères de religion, des faits de cultures, de couleur, de peau, de sexe. Les conditions de la corporéité à la surface de la terre définissent des possibles géographiques, c'est-à-dire des limites au-delà desquelles la vie est mise en danger. La première concerne les échanges nécessaires entre extérieur et intérieur, la respiration par exemple est une des nécessités vitales de l'organisme humain. Cela signifie très concrètement que l'homme sans le recours à la technologie, c'est-à-dire sans le recours à des prothèses qui pallient la carence en air, ne peut respirer en très haute altitude à cause de la forte teneur en oxygène comme il ne peut pas respirer sous l'eau. La pression atmosphérique, les températures extrêmes, la puissance des rayonnements solaires sont autant de données qui peuvent apparaître comme menaçantes pour l'organisme humain. Les modifications des conditions climatiques ou atmosphériques au-delà d'un certain seuil de tolérance de l'organisme humain peuvent mettre en péril la vie parce que cela modifie le fonctionnement interne du corps. Il n'est pas question ici de considérer l'homme comme une espèce zoologique dans laquelle le biologique serait le socle explicatif principal et les autres facteurs accessoires. A priori, ces données de bases imposent un rapport au monde qui dicte ses propres logiques, elles ont fixé les limites de l'écoumène. On s'est souvent demandé où se trouvaient les limites de l'écoumène et des réponses contradictoires ont été proposées. Si l'ensemble de l'espace peuplé de la planète est un fait incontestable comme le sont les potentialités du corps humain qui ne peut survivre que sous certaines conditions, le problème vient du fait qu'on a voulu savoir où il s'arrêtait, où étaient ses limites. Cette ambivalence du terme conduit en fait à confondre discontinuités, vides humains et limite de l'écoumène, comme si on mettait d'un côté l'espèce humaine et de l'autre des systèmes physiques, des écosystèmes. Les travaux d'Augustin Berque sur le sujet remettent d'aplomb cette ambiguïté. L'écoumène pour lui c'est :

« L'ensemble et la condition des milieux humains...répétons ici que l'écoumène est une relation : la relation à la fois écologique, technique et symbolique de l'humanité à l'étendue terrestre. Elle ne se borne pas à la matérialité de l'étant physique. Cette relation que nous avons à la terre, fonde notre humanité même, elle en est la condition »(2003). Dans l'écoumène, les choses n'existent jamais en soi mais toujours en tant que ressources, contraintes, risques ou agréments, autrement dit sous un certain rapport qui change au cours de l'histoire et selon les cultures. Dans l'écoumène, les choses n'acquièrent leur réalité qu'en rapport à l'existence humaine.

Le déterminisme comme le possibilisme est une attitude épistémologique (Lévy-Lussault, 2003) qui postule qu'un phénomène quelconque obéit à une ou des déterminations, autrement dit qu'il s'explique par une chaîne de causalités,

cela implique par voie de conséquence une vision mécaniste et univoque de l'explication. S'il est incontestable que le corps humain est soumis à des contraintes liées au milieu dans lequel il se trouve, il n'est pas pour autant déterminé par celui-ci, autrement dit les températures, les pressions, la composition de l'air, etc. ne sont pas des facteurs suffisants pour expliquer des vides ou des pleins humains à la surface de la terre. Le concept d'écoumène est à cet égard intéressant à questionner. Tout le monde s'accorde pour dire que l'écoumène est l'espace habité de la planète. Cette définition est conforme à l'étymologie grecque *oïkos* qui signifie « maison ». Max Sorre, dans les fondements de la géographie humaine, rappelle cette définition mais il parle dans la même page des limites de la terre habitée et habitable, ce qui n'est pas la même chose. Le même déplacement s'opère pour Daniel Noin qui définit l'écoumène comme : « *L'espace qui se prête à la vie permanente des collectivités humaines* ». C'est là que les choses se gâtent, car il y a eu glissement entre le mot habité et habitable et il ne s'agit pas de la même chose.

Ce processus a été défini par Augustin Berque (2003) à propos du paysage par le terme de trajection que nous réutilisons afin de mieux explorer les mesures du corps, car en effet, on y retrouve les éléments de l'analyse de cette trajectivité. Pour Augustin Berque, il y a chevauchement de l'objectif et du subjectif, en l'occurrence ici le corps se définit à la fois comme matériel et immatériel. L'opposition classique qui met en tension deux pôles, le subjectif et l'objectif, la démarche classificatoire et rationalisante d'un côté et de l'autre, la démarche subjective qui prend en charge le rapport que chacun d'entre nous entretient avec l'espace ne tient plus. Le corps dans ses potentialités, ses dimensions représente un rapport objectif et concret à l'espace, abordé par le sensible (compris ici aussi dans le sens sensoriel) ne signifie pas absence d'objectivité ou de logique. Les hommes se servent de leur corps comme d'un schème informé par un rapport sensible concret et incarné. En utilisant le corps comme mesure, nous mettons du corps dans le milieu où nous agissons et c'est en ce sens que nous lui appartenons. En retour celui-ci portera les marques de cette action. C'est la raison pour laquelle, d'après l'auteur, il convient de dépasser la catégorisation sujet/objet. Le milieu humain, l'écoumène se fonde sur une relation, sur la trajection de notre corporéité. L'homme possède l'espace en lui, le corps en tant que spatialité implique l'espace et le construit.

Ces possibles ont été identifiés, cartographiés, analysés par les géographes, ils ont servi le discours déterministe ou possibiliste qui postule que les lois de la nature sont déterminantes pour les hommes. Etudier les résonances du corps dans le champ spatial réactiverait-il ce vieux débat ? Ce qui nous semble intéressant à développer à partir de cette thématique du corps n'est pas de mettre en évidence ce qui est régulé par le biologique, mais de comprendre le jeu des improvisations, des négociations, des ruses plus ou moins astucieuses qui, en partant du corps et de ses déterminations biologiques, conduisent à la production de l'espace par le social.

Le corps humain dans sa dimension écologique appartient au domaine du vivant et, à ce titre, il est soumis à des rythmes biologiques (nuit/jour par exemple) et à une temporalité. Ces cycles biologiques s'inscrivent également

dans le temps long, celui justement de la vie humaine qui commence à la naissance et s'achève avec la mort. Chaque étape de l'existence de l'être humain se manifeste par des effets sur le corps. La taille se modifie, les apparences du corps changent, comme l'apparition du système pileux et des caractères sexuels à l'âge adulte, développement des capacités de reproduction, de la résistance à l'effort, diminution de la masse musculaire avec la vieillesse. La corporéité est liée au temps et au mouvement, elle produit une forme provisoirement visible au temps qui passe (les rides, les stigmates).

« La corporéité est inséparable de la temporalité, le temps est la réalité vécue même du corps, son horizon de possibilité c'est bien sur le vieillissement, avec les signes irrécusables de l'altération, du délabrement, de l'usure qui est la signature absolue de la temporalisation du corps parce que le temps ronge le corps comme l'érosion creuse le relief. Le corps est donc le lieu de l'aliénation, de la déréliction primordiale parce que le corps nous échappe de partout dans la maladie, la folie, le sommeil, l'épuisement, ou l'irréversible vieillissement qui débouche sur la mort. » J.M. Brohm.

Pour installer le propos du développement qui suit, nous partons du principe que l'espace n'est pas le contexte dans lequel se déploie le corps, l'espace c'est d'abord mon corps, le pivot du monde pour reprendre la formule de Merleau-Ponty. Nous proposons de développer cette partie en partant du corps, et des différentes modalités de ses dimensions spatiales, celles-ci ayant servi à établir un rapport d'échelle entre les sociétés et le monde. Ces mesures ont été à l'origine de la production de normes qui se sont appliquées à l'espace en partant du corps et nous concluons ce chapitre en montrant qu'à rebours, une fois ces normes mises en place à partir du corps, elles se sont également appliquées au corps.

Dans cette perspective, il convient donc de s'interroger sur ce qui nous semble être primordial en tant que géographe : les spatialités du corps. Arrêtons-nous sur le terme de spatialité (Lévy-Lussault, 2003), c'est-à-dire sur la dimension spatiale d'une réalité sociale. Dans ce cas précis, le corps est considéré comme une réalité, qui n'est pas uniquement sociale mais aussi biologique. Ceci représente le socle à partir duquel on peut envisager les spatialités du corps, il joue un rôle de premier ordre, celui de descripteur et d'analyseur de l'aspect spatial, parce qu'il sert à différencier le monde selon trois modalités : La situation, l'information et la relation.

La situation : un corps spatialisé et spatialisant

La situation est une des modalités des spatialités du corps, au même titre que n'importe quel objet géographique. Il est d'emblée à considérer comme double. *Primo*, il situe l'individu par rapport à son environnement immédiat et *secundo* par rapport aux autres. L'individu se situe par rapport à son corps, grâce à des mécanismes complexes sensori-moteurs et cognitifs. Le corps permet donc à l'individu, à la personne, d'être situé grâce aux déterminations spatiales du corps. Le corps, parce qu'il est situé, est à la fois spatialisé et spatialisant. Cela implique une série d'agencements complexes d'un ensemble de configurations

en interaction, le corps propre, l'enveloppe charnelle accompagné de son appareillage sensoriel et psychique occupe un espace concret, un volume ; le corps est substance et comprend à ce titre dans son contenu et pas seulement dans sa forme un ensemble de qualités spatiales. Le corps crée l'espace ; en ce sens, il est le fondement de la première expérience spatiale, c'est une borne, une première enveloppe qui s'inscrit dans l'espace qui occupe une place, sa place dans un environnement. La spatialité du corps crée une relation universelle d'extériorité. Les rapports des deux espaces, celui du corps et celui de l'extérieur, sont liés. Il ne peut pas y avoir d'espace si il n'y a pas de corps, le corps en mouvement habite l'espace, le corps n'est qu'un élément dans le système du sujet et de son monde. Il y a deux vues sur moi et sur mon corps : mon corps pour moi et mon corps pour autrui coexistent dans un même monde. C'est l'idée que développe H. Lefebvre (1974) :

« Il s'ensuit pour un corps vivant (à l'instar de l'araignée ou du coquillage, etc.) les lieux fondamentaux, les indicatifs de l'espace, sont d'abord qualifiés par le corps. L'autre est là, devant l'Ego (corps devant un autre corps) impénétrable, sauf à la violence – ou à l'amour. Objet d'une dépense d'énergie, agression ou désir. Mais l'externe est aussi interne, en tant que l'autre est aussi corps, chair vulnérable, symétrie accessible. Sur le tard, dans l'espèce humaine, les indicatifs se quantifient. La droite et la gauche, le haut et le bas, le central et le périphérique proviennent du corps en acte. Ce qui qualifie semble-t-il ce n'est pas seulement le geste, mais le corps entier. L'espace qualifie en fonction du corps, cela veut dire qu'il détermine en fonction de ce qui le menace ou le favorise...Pour ces corps, devant eux, autour d'eux, l'espace nature et l'espace abstraction ne se séparent pas. Chacun situe son corps dans l'espace et perçoit l'espace autour de son corps» (Page 243).

Ce corps situé définit l'individu par rapport à l'Autre, l'individu par rapport au groupe, il localise et inscrit l'individu dans un processus culturel. Il fixe donc les limites entre l'extérieur et l'intérieur, entre soi et autrui. Le sujet est situé par rapport aux déterminations spatiales du corps, la verticalité, la latéralité, la symétrie. Il est en face du monde, ce qui implique une distinction entre un haut et un bas, une partie gauche et droite, un proche, un lointain, c'est-à-dire un espace orienté.

L'ancrage d'un sujet normal se réalise comme une figuration topographique et par conséquent spatiale du corps. Ces faits suggèrent que la localisation de nos organes notre orientation dans l'espace et d'une manière générale la connaissance topographique de notre corps devraient être assurées par une sorte de carte mentale ou de mini-atlas cérébral découlant de l'association des sensations cutanées avec les sensations visuelles correspondantes.

La verticalité de l'espèce humaine est liée à la capacité du corps à déterminer où il se trouve dans l'espace, il s'agit d'un mécanisme compliqué de rétroaction et de mémoire musculaire, étudié par les anatomistes et les spécialistes de l'oreille interne. Ces mécanismes compliqués informent le sujet en permanence sur la position de son corps dans son environnement. Il y a bien un jeu d'influence réciproque qui va du corps à l'espace et de l'espace au corps. Lorsque les conditions ou les caractéristiques de l'environnement sont

modifiées, comme la nuit absolue ou un grand vacarme par exemple, les mécanismes de repérage du corps dans l'espace sont perturbés et les effets de ces modifications ont des incidences non seulement sur le corps (cécité, vertiges, par exemple) mais aussi sur la perception du temps. Les expériences conduites pendant plusieurs mois par Michel Siffre rendent compte de ces effets de l'environnement sur le corps et son appareil sensoriel.

Document 3 : Michel Siffre et son horloge de chair

(Source : Michel Siffre, *Hors du temps* 1963)

En 1962, à 23 ans Michel Siffre, étudiant en géologie, fait l'expérience de l'univers de la claustrophobie dans les ténèbres absolues du gouffre du Scarasson. L'idée lui est venue à la Cité U, au milieu d'une nuit de discussion : il profitera de l'isolement pour étudier son rythme veille/sommeil (nyctéméral) en l'absence de tout repère temporel. Le protocole sera très simple. Une ligne téléphonique le reliera à une équipe de veille, en surface. Il appellera à chaque coucher, à chaque réveil, à chaque repas. Aucune indication ne lui sera donnée sur le temps réel, le temps des horloges. L'expédition doit finalement durer deux mois. Il ne sera prévenu que lorsque cette durée sera écoulée.

L'absolu inconfort de sa situation l'écrase dès l'instant où ses compagnons retirent l'échelle qui le reliait à la surface (c'est lui qui a voulu s'épargner la tentation de sortir sur un coup de tête de son piège volontaire). Par ce froid glacial, l'humidité se condense dans la tente et imprègne tout : tapis de sol, lit de camp, sac de couchage. Il n'a qu'un petit réchaud qu'il n'ose pas allumer la nuit de peur de s'intoxiquer à l'oxyde de carbone, ses chaussons en duvet se transforment en éponges dans la tente et en sabots de boue au dehors. Mais ce désastre matériel n'est rien face au vertige dans lequel il s'enfonce, plongé dans une obscurité totale : *« J'avais l'impression d'être immobile, et pourtant je me savais entraîné par le flux ininterrompu du temps, écrit-il. Le temps était la seule chose mouvante dans laquelle je me déplaçais, j'essayais de le cerner, et, chaque soir, je savais que j'avais échoué. »* S'endormir devient son seul plaisir, ses réveils des moments déprimants :

« J'hésitais longtemps, les yeux grands ouverts dans une obscurité totale, me demandant si je dormais ou non ; j'espérais toujours que je dormais encore, mais, au bout de quelques instants, je me rendais compte que j'étais bien réveillé. Alors, résigné, je pressais le bouton qui rompait l'unité de la nuit. Ma lampe s'éclairait. Je sortais aussitôt mon buste du duvet, me penchais hors du lit et tournais la manivelle du téléphone. »

Sa mémoire le trahit. Il est incapable de se souvenir de ce qu'il faisait l'instant d'avant. Les CRS, qui l'écoutent parfois à son insu, lui diront qu'il a remis jusqu'à dix fois de suite le même disque de Luis Mariano. Il pensait, chaque fois, qu'il venait de le poser sur le pick-up... Comment évaluer le temps écoulé ? Comment savoir s'il a veillé deux minutes ou trois heures ? Comment estimer son heure de réveil ? Michel Siffre tente d'écouter ses sensations : s'il se sent reposé au réveil, il estimera avoir dormi dix heures plutôt que deux. S'il a faim, il jugera la matinée écoulée. Mais, toujours, ces sensations entrent en conflit avec l'évaluation de l'heure qu'il doit consigner dans son journal. Entre le temps subjectif et le temps physiologique, l'explorateur flotte dans un espace inconnu. Vertigineux.

Le 14 septembre 1962, lorsque, au téléphone, le CRS de veille annonce à Michel Siffre la fin de l'expérience d'isolation temporelle, il pense qu'on lui ment pour le faire sortir plus tôt que prévu : il se croit le 20 août. Les veilleurs de surface le détrompent, et un

incroyable échange a eu lieu avec le spéléologue. L'espace d'une conversation de « 5 minutes », qui en réalité en a duré 20, Michel Siffre comprend tout ce qui lui était arrivé pendant ces deux mois d'angoisse. Ses « journées » étaient beaucoup plus longues que ce qu'il évaluait. Il pensait s'être ennuyé quelques heures, il avait en fait veillé jusqu'à 14 ou 18 heures d'affilée. Il « déjeunait » donc à la fin de la « matinée ». Quand il se couchait pour une « sieste » (évaluée à une heure ou deux), puis veillait un « après-midi » et « dînait », il réalisait en fait un deuxième cycle veille/ sommeil. Le temps qu'il percevait s'écoulait presque deux fois moins vite que le temps réel : au bout de deux mois, il avait vingt-cinq jours de retard sur l'horloge ! Une horloge interne réglait la durée du cycle veille/sommeil de Michel Siffre. Mais, n'en connaissant pas l'existence, son esprit avait été incapable d'en percevoir le tic-tac.

La station debout par exemple, résultat du long processus d'homínisation, imprime sur la terre des logiques d'organisation, hormis le fait qu'elle a permis le développement du volume du cerveau, la station debout implique une orientation primordiale. Le sujet est situé par son corps dans le monde, ceci implique une distinction entre un haut un bas, un devant et un arrière, un proche et un lointain, l'espace est donc orienté en fonction et à partir du corps. Cette détermination primordiale de la posture humaine a des conséquences sur la latéralité, la gauche et la droite et la symétrie. Elle renvoie également à la pesanteur, à la force de l'attraction terrestre. Lorsque les principes de cette verticalité sont remis en question, tout le système d'organisation de la vie biologique et sociale fait l'objet de nouvelles modalités. On citera deux exemples pour illustrer cette proposition. Les voyages dans l'espace, montrent combien l'absence de pesanteur conduit les scientifiques à inventer des solutions pour régler des conséquences de cette remise en question de la verticalité du corps humains. Le corps des astronautes perd en masse musculaire, ils doivent à leur retour faire l'objet d'une rééducation pour réapprendre à marcher, la position couchée pour le sommeil demande des adaptations ingénieuses, enfin, chaque geste, y compris les plus anodins, comme s'alimenter ou se laver demandent une réflexion et des recherches ingénieuses pour régler les problèmes. Le blocage des toilettes pendant le vol de la navette Challenger, a par exemple, donné des sueurs froides pendant plusieurs nuits aux ingénieurs de Cap Canaveral. En dehors de l'aspect anecdotique de cette fonction perturbante mais pourtant nécessaire du corps humain, les images retransmises sur ces vols dans l'espace montrent également que la verticalité impose un type de rapports sociaux, fondés sur la confrontation en face à face et dans un système ouvert, dans le contexte très particulier et confiné d'une navette spatiale, les modalités des rapports sociaux, ici sur le mode flottant, demandent à être reconfigurés.

Le corps est situé, il est de quelque part, il interdit l'ubiquité il ne peut pas être là et ailleurs en même temps. Cette évidence mérite à peine d'être évoquée, sauf que dans certaines circonstances, il y a bien un espace qui est occupé par deux corps qui n'en font qu'un. Elles sont exceptionnelles et indiquent précisément une situation fusionnelle, les raisons sont de deux ordres, soit cela renvoie à des relations affectives puissantes, comme cela pourrait être le cas pour un nourrisson ou un enfant avec un adulte proche, dans les rapports amoureux ou à l'opposé dans les situations agressives de combat.

L'information : être en prise avec le monde

Le corps est aussi un formidable outil d'information. En premier lieu, il informe le sujet sur les qualités de son environnement immédiat, la perception du froid, de la chaleur, mais aussi des besoins élémentaires comme la fatigue ou la faim passent d'abord par le corps. C'est par le médium de mon corps que je reçois, perçois et produis des informations. Ainsi le corps se définit comme un moyen, concret, pratique, technique d'être en prise avec le monde. La forme, la posture, les gestuelles, toutes les interactions entre le corps et le social apportent des éléments d'information qui donnent à comprendre qui est l'Autre. Le vêtement est particulièrement intéressant à cet égard, puisqu'il joue un double rôle informatif : *primo*, il protège, autrement dit, il est une forme de réponse apportée à une perception sensorielle extérieure, la température par exemple, ou l'hostilité d'un milieu (une végétation urticante, ronces, rayonnement solaire intense), *secundo*, il sert de médium pour communiquer ; l'uniforme en est le raccourci le plus immédiat (la religieuse, le militaire, le chirurgien etc..) ; il donne des indications sur les métiers, les goûts esthétiques, le genre ou l'appartenance à des tribus au sens ou Maffesoli les définit (les punks, par exemple). D'autres informations sont directement portées et diffusées par le corps, il en est de même pour les gestuelles (les manières de se saluer, par exemple), le regard, etc. Elles sont toujours en prise directe avec les cultures, ce qui signifie que les réponses diffèrent selon les cultures. L'exemple le plus simple concerne la réponse à la chaleur associée à un fort rayonnement solaire. Dans les régions tempérées, l'exposition au soleil et la dénudation du corps signalent le temps libre et les vacances. Au maillot de bain (vêtement) correspond un étalement du corps (posture) en un lieu (la plage) et un temps (la journée, aux heures les plus chaudes). Pour les Touaregs du désert soumis à un rayonnement et à une chaleur intense, la réponse est à l'opposée : le corps est entièrement recouvert par des vêtements de laine afin de produire un isolement maximum, les activités sont réduites aux heures les plus chaudes.

Ce premier type d'information concerne davantage les gestuelles, les habitudes ou les attributs du corps. Si nous considérons le corps en tant que spatialité qui implique l'espace et le construit, il convient de mettre en évidence un autre processus, celui de la mesure ; car le corps donne la mesure aux choses, concrètes ou abstraites, il établit un rapport de proportions et met en place un ordre. C'est ce qu'évoque précisément Georges Devereux (1967) :

« La perception, l'interprétation correctes de la réalité sont à la fois facilitées et entravées par la tendance de l'homme à se considérer lui-même, son corps, son comportement et ses façons de sentir, comme archétype, ou du moins comme prototype de ce qui est humain et à modeler sur lui l'image du monde extérieur. Il construit pour lui-même un modèle de soi plus ou moins inconscient plus ou moins idéalisé, dont il se sert ensuite comme pierre de touche, d'une norme ou d'une ligne de base pour apprécier les autres êtres et même les objets matériels. » Georges Devereux 1967, 2^e édition 1980, Flammarion, *De l'angoisse à la méthode*.

Le corps donne la mesure aux choses mais il tout autant mesuré, répertorié,

évalué. Ces normes permettent d'objectiver, de rationaliser, d'établir des équivalences, entre le monde des hommes et celui des choses. Il permet à la fois de classer, de hiérarchiser, de comparer. Ces opérations se réalisent dans le sens du corps au monde et du monde au corps. Nous allons analyser dans les pages qui suivent ces processus d'évaluation, où corps et monde sont imbriqués. Nous aborderons ensuite un autre type de modalité d'évaluation celui de la différence, de la distinction qui s'opère en fonction d'autres normes fixées par le corps, mesures qui ne sont pas toujours de l'ordre de la métrique. Enfin, nous verrons que les géographes, grands utilisateurs de mesures, ont mis en place un arsenal d'outils statistiques appliqués au corps, ce qui n'a en rien exclu d'autres utilisations du corps plus discursives. En effet, l'analogie du corps et de l'espace se retrouve au détour de nombreuses figures de style, métaphores qui n'en finissent pas de conjuguer les relations corps/monde. C'est que le corps permet de comprendre, autrement dit de prendre avec soi, l'espace qui l'environne. Quelles en sont les raisons ?

La première et la plus évidente concerne le fait que le corps humain est un formidable outil d'information, il n'est pas (seulement) un objet de la culture d'appartenance ou des processus sociaux, il est médiateur avec l'espace, au sens où il sert d'intermédiaire entre le monde et l'homme, c'est un repère. C'est la borne de référence de tout être humain (M. Merleau Ponty). Chaque individu se réfère, se situe par rapport à lui. Le corps dispose le sujet au centre des choses, il le désigne, il l'identifie. Le corps comme présence au monde est une des formes universelles objectives à laquelle sont soumis tous les êtres humains ; à ce titre, c'est le premier point de vue que les hommes peuvent adopter sur le monde comme c'est à partir de lui qu'ils vont s'inscrire et se graver sur la terre.

Les hommes se sont donc servis du corps, de certaines parties du corps ou de leurs capacités sensori-motrices, pour évaluer le proche et le lointain, compter, établir des proportions entre le grand et le petit, se repérer ou pour bâtir. Le corps s'impose comme une évidence, comme un principe universel, une sorte d'idiome, un langage qui convertit le corps en quelque chose d'autre : En temps, en distance, en proportion, en le projetant à l'extérieur vers le monde. Le corps a donc des dimensions et occupe une place, sa place. Il donne le « la » et met le monde au diapason en lui imprimant sa dimension. C'est sans doute la raison pour laquelle ; on s'est aussi servi du corps ou de ses parties comme d'un outil efficace pour toiser, évaluer, hiérarchiser. Le corps a ses propres mesures, une hauteur, un volume, un poids : elles ont servi de références à tous les modèles de l'habiter humain, quelques soient les formes, les périodes, les cultures. Les espaces domestiques, mais aussi les temples, les cathédrales comme les centres directionnels d'affaires aujourd'hui ont été conçus, aménagés en fonction de ses dimensions. La monumentalité des palais, les élévations sur plusieurs centaines de mètres de certaines tours dépassent par leur gigantisme les mesures de l'homme mais elles signalent par un geste fort la puissance du pouvoir sous la forme d'une métaphore architecturale. Les tours les plus gigantesques, les palais les plus somptueux disposent en leur sein de pièces qui tiennent compte de la dimension corporelle.

Document 5 : Le corps et la démesure : *Atlas* (collection Farnèse)

Atlas, est un mot cher aux géographes, il désigne deux choses très différentes : Un personnage mythique qui se révolte contre l'autorité de l'ordre divin et un livre dont les pages successives présentent les différentes parties du monde. Sous ce mot, deux modes de présentation du monde qui se combattent et s'opposent, le plat et la sphère, la légende et l'image. Nous nous saisissons de la légende pour mieux comprendre les rapports qui se tissent entre corps et mesures.



Atlas, littéralement, signifie « celui qui porte » ; la statue représente le corps du titan, qui ressemble en tous points dans sa morphologie, ses proportions et sa posture à un homme. Il porte une charge considérable sur ses épaules : la sphère céleste. La nuque écrasée par le fardeau, le visage fatigué et sillonné par des rides profondes, Atlas paye un lourd tribut, celui d'avoir voulu se révolter contre Zeus et il doit en payer le prix. Ce bloc de marbre de plusieurs tonnes est l'image même de la démesure. Les dimensions de la statue sont monumentales 1,91 m le globe a une circonférence de 2,03 m ; les proportions de la sculpture comme le sujet représenté installent le propos dans un domaine hors normes. La virtuosité du sculpteur (anonyme) l'est aussi. A partir d'un bloc de pierre, il arrive, grâce à maîtrise de sa technique, à la dextérité de ses gestes, à faire émerger de la roche, le corps douloureux de vieil Atlas. Mais pour cela, il doit ruser avec les accessoires. Atlas porte, selon un modèle figuratif courant à l'époque, un manteau qui tombe librement de son épaule gauche, qui permet d'équilibrer le jeu des forces en présence, ses bras sont dirigés vers le haut, pliés pour mieux soutenir sa charge. La jambe gauche est fléchie par

l'effort tandis que le genou droit est calé et prend appui sur une roche pyramidale, ce qui permet d'offrir à la statue une stabilité. La posture corporelle est vraisemblable mais la situation décrite reste de l'ordre du symbole et s'inscrit dans le mythe. Le ton est donné, les principes de réalités sont bousculés par le jeu des proportions. Les choses ne sont plus à leur place, l'ordre de l'univers a été bouleversé. L'infiniment petit, l'homme, a saisi « à bras le corps » le ciel, l'infiniment grand. Outil scientifique et pédagogique remarquable, l'*Atlas* de la collection Farnèse donne à voir l'état des connaissances géographiques des hommes de l'Antiquité car est sans doute issu du catalogue d'Hipparque ; cette sphère est la plus précise et la plus ancienne qui nous soit parvenue depuis l'antiquité grecque. Elle résume à elle seule l'œuvre de Ptolémée.

Quand le corps devient mesure ou la reproduction du modèle de soi

La racine du mot « mesure » viendrait du terme indo-européen *méti*, *mati* ou *metis* (en grec) qui signifie combinaison mentale. Cette combinaison mentale consiste à mettre en place un système d'équivalence, entre corps et espace. Rappelons à cet égard que ce système d'équivalence se retrouve dans l'étymologie même du mot « espace » qui provient du latin *spatium* qui désigne à la fois le pas et le temps du pas (I. Lefort, P. Pelletier 2006). C'est donc à partir d'un modèle de soi, partant du corps que les sociétés humaines se sont

appropriées le monde. Ce modèle intervient même, comme le précise Georges Devereux, dans la métrologie et la numérotation.

« Le rôle du modèle de soi est évident dans la métrologie et la numérotation. Des unités de mesure comme le pied ou le pouce sont basés sur les dimensions du corps, inversement le yard est un terme argot anglais pour le pénis. Toutes les unités pour mesurer la longueur et la circonférence sont fondées sur les dimensions du corps humain. Le système décimal est basé sur le fait que nous avons dix doigts. Dans l'inconscient comme pour les romains (Plutarque, les questions romaines N° 2) le nombre 2 symbolise généralement la femme (deux seins), tandis que 3 symbolise l'homme (le pénis et les testicules). Certains concepts, tels celui de paire et vraisemblablement aussi celui de symétrie sont inspirés par la forme du corps humain qui sert éventuellement de procédé mnémotechnique. Sur un plan plus général, Ferenczi a souligné depuis longtemps qu'on a tendance à voir dans toutes les cavités des symboles du vagin et dans toutes les protubérances des symboles du pénis. »

Figure 8 : Cosmographie de Pietrus Apianus, Anvers, 1574, Societa geografica italiana



Amours arpenteurs.
Bibliothèque Nationale, Paris;
photo B.N.
Cosmographie de Pietrus
Apianus par Gemma Frisius.
Anvers, C. Plantin, 1574.
Photo Societa Geografica
Italiana.

Le corps devient mesure par une série d'opérations, de mécanismes de traduction qui vont de l'espace au corps et du corps à l'espace et qui s'effectuent ensemble. La mesure est d'abord une transposition du réel, mais elle est aussi comparaison et opération mentale. Ces trois pôles (transposition, comparaison et opération mentale) partent du cognitif pour se projeter vers le monde. Le dictionnaire de la géographie (2003, Levy-Lussault) nous apporte un éclairage sur le sujet. D'après les auteurs, la mesure est une ruse, autrement dit une manière habile de transformer le réel en autre chose : en

unité de temps, de distance, de poids, de fatigue...la ruse en question est évoquée comme une combinaison mentale qui consiste à utiliser le corps comme système d'équivalence. Ce qui signifie rapporter, projeter le corps vers le monde, cela peut prendre des formes multiples, mais elles suivent toujours les mêmes logiques, elles partent du corps pour aller vers l'extérieur, ce sont des valeurs cognitives. Les processus les plus courants consistent à utiliser la

partie pour le tout ; ainsi un fragment de corps, le pied, le pouce, le pas, la brassée, la poignée... servent à désigner un ordre de grandeur. Mais d'autres capacités sensorielles ou motrices peuvent être mobilisées, la fatigue, par exemple peut représenter un indicateur pertinent pour évaluer la journée de travail (on pense par exemple aux journaux de l'Ancien Régime), le temps qu'on met à parcourir une distance avec une charge, etc. Les exemples foisonnent mais il convient de ne pas oublier dans toute la panoplie des outils l'arsenal sensitif. Si la vue s'impose comme une évidence, il n'est plus à démontrer que l'acuité visuelle est un outil d'évaluation de premier ordre, l'ouïe l'est aussi comme la voix (la portée de voix par exemple), ou l'odorat et le toucher. Toutes ces capacités sensori-motrices représentent de formidables outils de mesure qui ont servi, selon les cultures et les périodes de l'histoire, de système d'équivalence. Il y a bien eu passage et projection du corps vers l'extérieur. Les éléments du corps servent à mettre en place un système d'évaluation de la distance, de l'infiniment grand à l'infiniment petit, du proche et du lointain

La mesure est aussi une comparaison, entre la réalité et un objet concret et prédéterminé ou par extension avec une série d'objets abstraits. C'est donc à partir du corps humain, de ses dimensions, de son volume, de ses capacités et potentialités sensori-motrices, que les sociétés humaines ont désigné un ordre de grandeur. Cette comparaison entre une réalité, le corps et des objets extérieurs, concrets ou abstraits n'est possible que par une projection du corps dans l'espace comme de l'espace vers le corps.

Si le corps a servi à donner la mesure au monde en établissant un système de normes reprises par les mathématiques ou recyclées par le biopouvoir (Foucault, 2004) en retour le corps a été mis sous le boisseau de la mesure, en étant toisé, répertorié, il a largement contribué à la construction de savoirs fondés sur l'exclusion, la stigmatisation, la racialisation. En passant du corps mesure au corps mesuré, on a mis en relation des normes biologiques avec des normes sociales, autrement dit il y a eu déplacement du corps normal au corps normatif. C'est ce que rappelle M. Marzano dans le dictionnaire qu'elle a dirigé à l'occurrence du mot norme :

« La notion de norme désigne la règle, la loi mais aussi le modèle et l'idéal. Les normes ne sont pas absolues mais contextualisées, parfois difficiles à saisir ; elles sont alors perçues au travers de l'anormal qui les distingue et crée la démarcation. Elles sont des conventions et des références qui entretiennent un rapport dialectique avec ce qui les contredit. La norme est régulatrice mais aussi source de conflits, de crainte et de sanction. On distinguera 3 facteurs fondamentaux de conformité aux normes : la peur de la sanction et de l'exclusion sociale, l'intériorisation de la norme, l'identification à un groupe, à une communauté, à un réseau. La norme est une contrainte comme un processus de socialisation par intériorisation des modèles normatifs. La notion de norme est fondamentalement dialectique, elle est enchâssée dans le contexte elle signifie autant par ce qu'elle délimite que par ce à quoi elle oppose. Les frontières du normal ne cessent de se déplacer entraînant avec elle celle, de l'anormal, du marginal. »

La technicisation du corps humain, assortie des typologies statistiques qualitatives ou quantitatives, renvoie à une réalité pour la science rationaliste garante de la scientificité. La statistique est au service du pouvoir politique, on doit l'analyser comme un langage statistique, système de signes destiné à assurer une reproduction d'un état composés de sujets dotés de rationalité ; les catégories statistiques produisent et donnent des présentations purement abstraites qui décorporalisent les réalités. De nombreux auteurs ont démontré comment la statistique est ancrée au politique. La statistique et ses multiples valeurs, normes moyennes, taux, nombres, probabilités serait garante de l'objectivité mais elle n'est pas pour autant garante de neutralité des idéologies qu'elle véhicule ; la statistique est garante du discours scientifique, elle relève fondamentalement nous dit le dictionnaire de géographie, de la propension occidentale à transformer toute chose en objet. La statistique est garante de l'objectivation, non de l'objectivité.

La relation : Le corps, médium d'interaction et de communication dans l'espace

Nous venons de voir que le corps n'est pas un objet passif de la culture d'appartenance ou des processus sociaux, il est médiateur avec l'espace selon trois modalités : c'est un référent, un repère ; il permet à chaque membre d'une société de se situer dans l'espace, de se désigner, de s'identifier en tant que sujet en tant que matérialité de soi. Cette médiation constitue un espace animé, extension de celui du corps. Pour un corps vivant, les lieux fondamentaux, les indicatifs de l'espace sont d'abord définis par le corps ; ce qui les qualifie ce n'est pas seulement le geste mais le corps entier. Espace qualifié par le corps cela veut dire que le corps se détermine en fonction de ce qui le menace ou ce qui lui apporte du bien-être, du plaisir. Les gestuelles, les actes, les discours sont organisés donc ritualisés et codifiés, ils ne se déplacent pas seulement dans l'espace physique, celui des corps, ils engendrent des espaces produits par eux et pour eux. Il nous faut maintenant insister sur une troisième modalité sur laquelle les géographes ont leurs mots à dire : le corps est médiation, entre soi et soi car corps et conscience ne se séparent pas (le corps propre), entre soi et les autres. Le processus de médiation implique deux points de vue, celui de l'individu, de son savoir et de ses représentations qui se construisent à partir de son corps propre et un deuxième point de vue qui regroupe le champ des savoirs et représentations par le corps. C'est ce que résume G. Di Méo (2009) : « *Dans les deux cas, savoir, perception et représentation peuvent s'entendre, pour chacun en regard de son propre corps comme celui des autres. On comprendra que ces images de soi et des autres, impliquant le corps, participent grandement à l'identification individuelle comme à la production des modèles de distinction sociale et spatiale* » (page 11).

Pierre Bourdieu, en définissant le concept d'*Habitus* propose une approche de ce système de médiation corps/espace ; pour lui il y a incorporation des codes sociaux par assimilation et accommodation. Pour lui, la culture corporelle d'un groupe, d'une société n'est pas réductible à un ensemble de règles prescriptives extérieures auxquelles les individus se conformeraient consciemment. Le concept d'*habitus* est précieux à cet égard, il permet de comprendre comment s'exerce la médiation entre des conditions objectives

d'existences propres à un groupe et les comportements que chaque individu a tendance à adopter dans sa vie quotidienne, apparemment librement selon ses goûts. « *L'habitus peut-être ainsi définit comme le principe unificateur et générateur de toutes les pratiques. Les techniques du corps ne sont qu'un élément de cet ensemble cohérent transférable d'un domaine à un autre, une application, une translation au domaine corporel d'un principe commun.* » (La domination masculine). L'*habitus* représente donc un système de normalisation des corps qui se justifie par la nécessité de transmettre à chacun un ensemble de normes communes visant à conjuguer de manière harmonieuse la conservation et le développement du corps humain et du corps social. La société dicte ses conduites et sanctionne les écarts. Il ne s'agit plus (seulement) pour le corps de vivre mais de savoir vivre, de laisser aller mais d'apprendre à se tenir (Vigarello, le corps redressé) à retenir, c'est le polissage, la politesse, la civilité nécessaire au maintien de la cohésion sociale. Ce système de médiation complexe entre corps et espace s'apparente à un système de signes pour Baudrillard, le corps lui-même est à considérer comme un « réservoir » de signes, cela signifie donc qu'il convient d'analyser les usages du corps comme un langage et comme dans le langage, le lien entre le signifiant et le signifié est arbitraire et relève d'une institution.

Le corps humain est donc le résultat d'un chassé-croisé permanent entre des aptitudes génétiques et leur développement historique. Il n'actualise qu'une partie des potentialités et se fige très vite dans un ensemble de comportements dictés par les besoins, les désirs et le milieu environnant sans épuiser la gamme des possibilités. Pour la géographie, cette perspective est intéressante dans la mesure où elle nous éloigne de l'ombre portée par le déterminisme. Marcel Mauss dont nous aurons l'occasion de reparler plus tard, avait été un des premiers à insister sur la nature conventionnelle des postures des gestes et des conduites, pour lui cela n'était en rien l'expression d'un déterminisme physiologique mais plutôt de l'ordre d'une nécessité sociale variant au gré des us et des coutumes.

En quête de la bonne échelle :

L'étude des pratiques et des usages apparaît nécessaire pour stabiliser ces processus volatiles qui mettent en tension le corps, l'espace et le temps. Dans cette perspective ? Il convient de trouver la bonne échelle d'analyse afin de procéder à un recentrage de notre propos. Dans ce chapitre ? on s'attachera à démontrer en jouant sur les concepts de lieu, territoire ou réseau comment s'établissent les processus de co-construction permanente entre le corps et l'espace qui l'environne. Celle du corps et de son environnement immédiat. On envisage le corps en tant que résultat des processus sociaux et comme un instrument identitaire individuel reflétant les liens entre individu et société et en tant que spatialité fortement socialisée. Il n'est pas un implicite dans l'analyse des territoires, il en est le niveau de base. Comme le précise David Le Breton ? Le corps est d'abord un moyen d'individuation. Dans sa relation au territoire, le corps engage donc l'individu mais aussi la personne qui se définit essentiellement par la relation, le rôle social, guère pensable sans le corps. C'est par son corps que la personne existe dans le monde, non seulement comme partie anonyme et indifférente au monde, mais aussi comme sujet

concret, unique et singulier. C'est avec son corps que chaque homme est éprouvé, perçu, senti, connu par autrui et s'éprouve lui-même, ce qui est de l'ordre de la relation n'est pas matériel mais subjectif, toute relation est donc incarnée c'est-à-dire réflexive et corporelle, subjective et matérielle, immatérielle et physique, avec tout ce que cela comporte d'extériorité et de non soi.

Lieux et territoires permettent d'évaluer l'articulation qui se produit entre l'espace sensoriel et l'espace social. Le rapport au territoire se reflète dans un rapport à l'autre ou aux autres. On a choisi ici d'appuyer notre propos sur des recherches déjà effectuées, ce qui signifie que cette démonstration n'a aucune prétention à l'exhaustivité, il s'agit juste de montrer concrètement à partir d'exemples précis comment le territoire et le corps s'articulent, se conjuguent dans toutes leurs composantes dans un système d'influences réciproques. L'analyse précise de ce processus nécessite quelques précisions : on peut envisager le rapport du corps au territoire sous deux angles. Soit on procède à l'analyse en partant du corps vécu, ce qui aboutit à la notion de pratiques comme le naturisme ou le shopping par exemple (M Germes, 2008). Soit on considère que le corps est une partie constitutive et objective du territoire, ce qui induit une perspective descriptive et on évoquera : Le centre naturiste ou la rue commerçante. L'échelle mobilisée est celle de la métrique du corps, suffisamment proche pour qu'on puisse analyser ce qui se passe à sa proximité immédiate (jeu des gestuelles et des postures corporelles). Nous choisirons deux exemples, le premier propose une entrée par le corps vécu dans la pratique naturiste, le second considère le corps comme partie prenante des territoires à travers l'exemple de la grande surface et du consommateur. Ces deux exemples ont été choisis à cause de leur caractère excessif : Pour le naturisme, cela implique du point de vue du corps une pratique de la nudité collective en plein air non conforme aux usages sociaux habituels (et à la loi). Pour la grande surface, l'originalité vient du fait que l'ensemble de l'espace commercial est pensé, conçu et organisé pour favoriser la consommation d'achats en fonction d'un modèle comportemental, ce lieu dédié à la consommation ne laisse rien au hasard et joue sur tous les tableaux sensori-moteurs du consommateur en se servant des recherches les plus sophistiquées des sciences comportementales.

Le centre naturiste ne peut se concevoir que sur le mode de la fermeture, à cause de la loi qui interdit l'exhibition sexuelle (code pénal 1984), il s'apparente donc à une forme de *gated community*. A l'intérieur du centre, les modes de communications, les interactions entre naturistes s'organisent donc en fonction de cette donnée initiale : le corps est nu, implicitement ou plutôt dans le discours officiel naturiste cela renvoie à une vieille utopie : Tous nus donc tous égaux ! Si on peut supposer que l'égalité sociale se réalise par la nudité, il n'en va pas de même pour d'autres types de marqueurs (corporels et sociaux) qui sont immédiatement lisibles sur et à partir du corps. L'âge en est un, la morphologie, la musculature et le bronzage aussi. Ainsi d'autres valeurs que celles qui prévalent dans le monde extérieur se mettent en place. Les nouveaux arrivants sont immédiatement identifiés par la blancheur de leur peau, les sportifs pour leur musculature, les naturistes au long cours qui pratiquent toute l'année par leur peau boucanée.

Mais l'absence de vêtement ne règle pas pour autant la question des codes de civilité, au contraire. Toutes les interactions, les gestuelles et les comportements des naturistes montrent des stratégies d'évitement et d'individualisation beaucoup plus fortes que chez les « textiles ». Si le tutoiement est de rigueur, un signe de familiarité et de proximité, en revanche dans les manières de se dire bonjour sont beaucoup plus distantes et on évite toujours de se toucher. Alors qu'on s'embrasse volontiers entre collègues ou amis, ici on évite. Les postures des corps sont également très codées, les femmes comme les hommes ont des regards horizontaux qui évitent se porter sous la taille, les gestes de familiarité, les embrassades, les accolades sont toujours évitées. Des distances de « sécurité » se mettent en place à la manière de ce que décrit E.T. Hall, les rapports de proxémie évitent la distance intime de quelques centimètres, y compris entre adultes de la même famille, afin d'éviter toute connotation sexuelle, elle est réservée entre parents et enfants. La distance personnelle (de 50 cm à 1 mètre) est celle qui me semble la plus compliquée à gérer chez les naturistes, parce que les récepteurs immédiats, à distance courte du corps comme la peau, les odeurs, les sons peuvent « envahir » la sphère intime, c'est la raison pour laquelle les situations d'interface entre naturistes sont toujours marquées par une absence de gestuelle désordonnée ou trop expressive ; en résumé, on se contient. La distance que Hall qualifie de sociale, d'ordre de quelques mètres, se négocie d'une autre façon. Pour ne pas empiéter sur la bulle de l'autre, la solution choisie passe par les sons, on produit de la distance et de l'éloignement par le silence.

Ce schéma est visible sur les plages, en dehors du fait qu'elles soient beaucoup moins occupées que les plages textiles, chacun s'inscrit dans son propre espace d'abord en marquant son propre lieu par du matériel, ce qui se remarque aussi sur les autres plages mais avec le bruit en moins, chacun s'absente à l'autre. On assiste donc à une fabrication d'un territoire hyper individualisé à partir des modes de relations entre corps nus. A l'intérieur d'une sphère globale, le centre naturiste, on observe relativement peu de fluidité entre les corps, chacun fabrique son *no man's land* personnel. Mais ce schéma est bouleversé lorsque des intrus pénètrent dans cet ordre.

Figure 9 : La plage de la Jenny au mois d'août : chacun dans sa bulle

Photo©F.Barthe



**Document 5 : Groupe de mâles textiles en vue :
Scène de la vie ordinaire sur une plage naturiste, été 2003**

La saison d'été bat son plein. Sur la plage du centre naturiste de la Jenny, les densités d'occupation de la plage sont très élevées mais rien à voir avec ce qu'on peut observer au même moment sur la plage du Porge distante d'à peine 5 kilomètres de là. Les familles se sont égrenées sur le sable, certaines ont installées des tentes ou des paravents pour se protéger du vent. La mer, toujours dangereuse, est montante et les courants de baigne redoutables. Les 4 maîtres nageurs sauveteurs naturistes (MNS) embauchés par le centre pour la saison, veillent au grain, jumelles en bandoulière et les palmes à portée de mains, ils déplacent régulièrement les fanions indiquant aux baigneurs les limites du périmètre surveillé. Le gros du public s'est massé autour du véhicule tout terrain des MNS. A quelques mètres de là, de jeunes surfeurs en combinaison s'entraînent sur les vagues les plus hautes. Déployées sur les deux kilomètres de plage, les familles vaquent à leurs occupations estivales : on joue aux raquettes, on édifie des châteaux de sable en vue du prochain concours, on ramasse les coquillages, les cerfs-volants sont à la fête. A l'horizon, des kilomètres de plage vide. Cet ordre tranquille et habituel est soudain troublé.

Il s'agit d'un groupe de cinq personnes difficiles à identifier. Ils viennent de la plage du Porge à pied. La nouvelle ne semble produire aucun effet sur les activités entreprises, mais le signalement est donné. La chose est imperceptible, elle se manifeste d'abord par l'arrêt du bruissement des conversations et par les regards qui se tournent tous en direction du groupe qui arrive...On suit sa progression. Il se rapproche et on peut distinguer plus précisément la composition du groupe. Ce sont 5 jeunes gens, en shorts longs, serviette de plage négligemment jetée autour du cou. Où vont-ils ? La direction qu'ils ont prise ne fait aucun doute. Ils cheminent en chahutant vers la plage de la Jenny mais au-delà, et jusqu'au cap Ferret, c'est encore 8 kilomètres de vide qu'il va leur falloir parcourir. Ils ont maintenant passé les premiers naturistes puis le groupe des surfeurs et se rapprochent de la zone des baigneurs la plus fréquentée. Leur pas

s'est ralenti, mais ils continuent toujours leur marche. Ils ne regardent pas vers la plage mais se regardent entre eux.

C'est que le malaise s'est installé, maintenant, ils abordent la partie la plus peuplée et ils se trouvent confrontés à des regards amusés. Toutes les activités se sont arrêtées pour les regarder passer, ce sont des centaines de paires d'yeux qui les observent, un silence accompagne leur progression car on arrête de parler à leur passage. Ils sont devenus un spectacle. Ils n'iront pas plus loin et n'arriveront jamais jusqu'à la baignade surveillée. Les MNS naturistes, ont ostensiblement ajusté leurs jumelles en leur direction, ils rebroussement chemin. Les activités reprennent, à peine troublées par cette tentative d'incursion du monde extérieur.

Cette scène de la vie naturiste se répète fréquemment sur de nombreuses plages, partout où il peut y avoir confrontation entre des codes et des usages différents, entre textiles et naturistes. Ce que nous avons pu observer sur cette plage revêt un intérêt méthodologique de premier ordre parce qu'il nous permet d'appréhender la manière dont les groupes se saisissent de leur spatialité pour produire du comportement social. Dans ce cas précis, on constate que les naturistes mettent en place de façon non concertée, non raisonnée un système de protection. Chacun à sa manière, les adultes des familles par un regard appuyé, les MNS en montrant ostensiblement que le groupe est intrusif dans un ordre établi. Il s'agit bien là de mettre à nu et de stigmatiser les intrus.

La grande surface représente un exemple idéal mais sur un autre registre des modes de relations corps/espace. Dans cet univers dédié à la consommation, tout l'espace est conçu et pensé en fonction d'une connaissance précise des comportements des consommateurs. À l'inverse du centre naturiste qui fonctionnait sur le mode de bulles plus ou moins autonomes, l'objectif de la grande distribution est la fluidité. Tout doit répondre à ce critère, il ne doit jamais y avoir de rupture : ainsi les accès aux parkings ; le passage d'un rayon à l'autre, la circulation à l'intérieur des rayons, tout doit glisser, rouler, s'écouler sans heurts. Seul le consommateur, en apparence, est libre de la conduite de son caddy, de ses arrêts pour choisir un produit, et de son redémarrage pour aller vers un autre rayon. Mais tout ceci n'est qu'illusion, car les aménagements de la grande surface sont tous conçus en fonction d'un prototype de consommateur dont les qualités sensori-motrices, psychologiques et les comportements sont habilement étudiés en fonction des avancées de la recherche en psychologie comportementale. Si le consommateur vient librement faire ses courses hebdomadaires, il ignore souvent (de moins en moins) qu'une stratégie est mise en œuvre pour qu'il ressorte avec un caddy rempli de produits qu'il n'avait pas eu l'idée d'acheter. Il s'agit dans ce cas-là d'une manipulation par l'espace des capacités sensori-motrices et psychologiques du corps en jouant sur des pulsions primaires et sur des modèles de comportement fondés sur le genre. Comment s'y prend-on ?

En jouant tout d'abord sur un paradoxe : favoriser la circulation grâce au caddy qui limite un épuisement physique qui permet du même coup d'augmenter le temps de la visite. Sachant que les femmes sont en grande majorité les clientes de ces grandes surfaces et qu'elles sont moins aptes à porter des charges lourdes, si les caddies sont supprimés cela signifie qu'elles achèteront moins. Le deuxième intérêt du caddy concerne la déambulation à l'intérieur du magasin, en effet, chaque grande enseigne dans le monde entier fonctionne sur le même

mode : avant d'arriver aux rayons alimentation, ce pourquoi la majorité des clients viennent faire leur course, il faut passer d'abord par tous les autres rayons, où l'on propose les affaires, les soldes, les prix cassés, etc. Il s'agit la plupart du temps de l'entrée de la grande surface, elle est décorée, mise en scène de manière monumentale et suit les temporalités du calendrier annuel en l'anticipant selon une alternance répétitive : rentrée des classes au mois d'août, Noël au mois d'octobre, le blanc au mois de janvier, suivi des soldes, pâques, le début de l'été marquée par l'entrée des barbecues, mobiliers de jardins, tondeuses à gazon, puis soldes, rentrée des classes, etc. Une fois entré dans le lieu, c'est tout l'appareil polysensoriel du corps qui est sollicité. La musique (beaucoup moins utilisée aujourd'hui qu'autrefois) était choisie en fonction d'un rythme lent ou soutenu pour accélérer ou ralentir la déambulation, les odeurs de viennoiserie sont prévues pour être diffusées à certaines heures (fin de matinée et fin d'après-midi) pour susciter l'appétit et donc déclencher un acte d'achat. La disposition des produits dans les rayons n'est pas non plus faite au hasard, les produits les moins chers se trouvent soit en bas, soit en haut ; à la hauteur moyenne, celle qui concerne le mouvement de balayage du regard se trouvent les produits les plus chers, la même stratégie de mise en hypervisibilité pour ce que les spécialistes de la grande distribution nomment l'effet « tête de gondole ».

Dans le système de circulation qui conduit des rayons centraux (plus larges, plus lumineux, en quelque sorte des avenues) aux rayons perpendiculaires (des rues de moindre importance) des points d'arrêts, c'est que la circulation du caddy dans la grande surface a été pensée comme la circulation automobile, les bifurcations vers les rayons spécifiques se marquent par des ruptures dans le rythme de la marche, c'est ce qui explique qu'on sollicite à ce moment-là et dans cet endroit précis un type d'achat d'impulsion. Mais il y a plus intéressant, les rayons sont également conçus et décorés en fonction des genres. L'allée consacrée au bricolage, aux accessoires de voitures comme le stand réservé aux produits techniques ou aux appareils multimédias ne font l'objet d'aucune décoration particulière, en revanche on y trouve (plus) souvent des conseillers. Il en va différemment du rayon lingerie, ou du carrousel des bijoux qui mobilisent souvent une mise en scène particulière. La plus fréquente consiste à changer le revêtement du sol, le parquet remplace alors le béton peint, on passe ainsi sans trop s'en apercevoir d'un univers à un autre. Pour montrer l'impact que peuvent avoir ces aménagements sur les actes d'achat je me servirai d'un témoignage raconté par un architecte travaillant pour une marque de la grande distribution. Les gestionnaires de l'enseigne avaient constaté que les chiffres de vente du rayon lingerie baissaient de manière importante sans qu'ils puissent se l'expliquer.

Le jeune architecte d'intérieur fut donc mis à contribution pour identifier la cause du problème et y remédier. Après une étude très minutieuse des chiffres, il mit en évidence le fait que la baisse des ventes correspondait au moment où le rayon poissonnerie avait changé de place. La corrélation entre les deux faits n'avait pas de sens, puisque les deux rayons se trouvaient l'un et l'autre quasiment à l'opposé du magasin, alors qu'avant ils étaient plus proches en distance. Une fois sur les lieux, il se rendit compte qu'à cause de son déplacement le rayon poissonnerie était maintenant visible du rayon lingerie

alors qu'avant bien que plus proche, il ne l'était pas. Pour vérifier son hypothèse il procéda à une enquête auprès d'une vingtaine de clientes qui refusaient de s'arrêter devant la lingerie, l'explication était toujours similaire : « ça sentait mauvais, il y avait des odeurs de poissons ». A partir de cette constatation, la direction du magasin fit fermer la perspective donnant sur la poissonnerie sans changer le rayon de place, et les ventes de la lingerie ont repris. Cette courte histoire montre que, sans en avoir conscience, l'appareil sensoriel, ici la vue, a eu une incidence sur l'odorat, l'ensemble du dispositif a déclenché une réaction de rejet vis-à-vis d'articles qui évoquent à la fois l'hygiène et l'intimité. Nous sommes là dans des interactions extrêmement fines, qui supposent une connaissance parfaite du comportement, du corps, des gestuelles, des interactions à la fois au niveau individuel (on cible la clientèle, l'exemple le plus connu est la ménagère de moins de 50 ans) mais aussi collectif dans la gestion de la circulation ou des flux. Le corps dans ce cas est manipulé, pris en otage.

Ces deux exemples bien que choisis dans des registres fort différents mettent en évidence un processus toujours identique, qu'Anne Fournand (2008) dans sa thèse avait identifié sous le vocable de corpo-spatialité ; ce processus se déroule en trois étapes qui au final produisent et enrichissent la notion déjà opératoire de lieu ou de territoire. Le tableau ci-dessous en propose une synthèse.

**Tableau 1 Les modes d'interaction corps/espaces :
Synthèse à partir de l'exemple naturiste et de la grande surface**

Les étapes	Exemple 1	Exemple 2
Niveau de base Donnée brute Spatiale et temporelle	Le rivage Bord de mer Belle saison	Hangar aménagé dans une zone commerciale Du lundi au samedi de 9h à 20h
Temps 1 Corporisation de l'espace	La plage Le centre naturiste	Le centre commercial L'hypermarché
Temps 2 Spatialisation du corps	Activités de vacances ordinaires, sports, plage. Deux modes de spatialisation : intime et familiale dans l'espace domestique, collective plage et dans le centre.	Acte volontaire décision, aller faire ses courses Déambulation codifiée et normée Circulation linéaire avec rupture de charges (parking arrivée et départ)
Temps 3 Corpo- spatialité (Terme défini par A.Fournand dans sa thèse)	Structures proxémiques en bulles, gestuelles, comportements et interactions codées fondées sur le regard, pas de fluidité, rupture et marquage du territoire de l'extérieur : fermeture du centre : <i>gated community</i> . Territoire étanche (barrière, carte ou passeport naturiste) de l'intérieur marquage de la distance intime et personnelle Réaction collective de d'exclusion (passive et pacifique) à l'égard d'intrus.	Conception et aménagement du lieu en fonction des normes comportementales : odeurs, musiques, lumières, couleurs, matières et kinesthésiques et ergonomiques : hauteur des rayons, caddy Fluidité entre extérieur et intérieur A l'intérieur Glisse, rupture évitée sauf pour déclencher des actes d'achats. Ambiances et univers créés, passage en douceur entre les univers par la lumière ou le décor

CHAPITRE 3

ETAT DE L'ART SUR LA QUESTION DU CORPS EN SCIENCES HUMAINES ET EN GEOGRAPHIE

Il faut bien nous sortir des apories du corps pour avancer dans la démonstration, en faisant l'inventaire rapide des différentes définitions du corps ; on a vu que cela permet de définir en même temps des champs disciplinaires. S'il apparaît comme une évidence que les artistes, les médecins, puis ensuite les psychologues, les psychanalystes ont enrichi toutes les données sur le corps, les sciences dites humaines et sociales arrivent également en bonne place (mais un peu plus tard) ; la raison s'impose comme une évidence : l'homme et la société, l'homme dans la société est l'objet de leurs investigations et la géographie, à laquelle on rajoute la dimension spatiale, en fait partie. Mais un problème épineux demeure : comment passer de l'homme au corps, comment intégrer la corporéité à l'espace, comment appréhender les spatialités du corps dans toutes leurs dimensions idéelles, matérielles, subjectives, sociétales. Il nous faut partir en quête de ce corps là et d'emblée il est insaisissable, qui est cet homme ? Mais force est de constater qu'à première vue il est le grand absent du propos géographique. C'est ce que souligne Guy Di Méo dans un article de 2009. Il estime qu'il s'agit d'un impensé de la géographie sociale (de la géographie tout court ?) à savoir « *une réalité toujours présente dans son propos mais jamais explicitée ni évoquée dans les problématiques, les théories et les méthodes construites par les géographes* ». Mélina Germes (2008) constatait la même absence du corps en géographie, pour elle, cette absence porterait sur le fait « *Qu'il serait un simple point dans l'espace, relevant d'une échelle trop réduite pour être pertinent, n'ayant pas la capacité de structurer l'espace, trop fragmentaire pour permettre une compréhension du monde social...Il resterait confiné à ces domaines et serait fondamentalement étranger à l'approche géographique* ».

Impensé, grand absent...Sans aucun doute, les pages qui suivent ont pour objectif de partir sur les traces de ce corps oublié ou plus précisément occulté. A travers le brouillard des indices laissés ici et là par les géographes on s'attachera à montrer que certaines voix (pas des moindres et pas seulement géographiques) se sont élevées pour combler ce manque. S'il est effectivement incontestable que les géographes n'ont questionné le corps comme objet de recherche que fort tardivement, point sur lequel nous reviendrons, ils ont néanmoins produit des discours implicites sur le corps qui nous livrent des indices passionnants à la fois sur la géographie, sur le corps utile pour le géographe mais aussi sur le corps du géographe. Notre analyse portera donc en premier lieu sur cet implicite.

Le positivisme et le corps dans les sciences sociales : en géographie, le corps un impensé ?

Du côté de la géographie, l'analyse des modes de description et d'interprétation de ce qui fait « vaut » pour le corps (les hommes, les habitants, les sociétés...) permet une lecture de l'évolution de la discipline et de ses grandes ruptures épistémologiques. La géographie vidalienne puis postvidalienne évoque un corps qui est différent de celui de la géographie humaniste, qui s'oppose résolument à celui de la géographie quantitative. Ainsi, les modes de description, d'utilisation du corps deviendraient des marqueurs, les sociologues emploieraient le terme d'analyseur, des transformations de la géographie. Cette thématique que nous n'épuiserons pas pourrait faire l'objet à elle seule d'une recherche.

Le deuxième implicite concerne le corps, de son côté aussi il y a matière à réflexion. Loin d'être absent du discours géographique, par le jeu des figures de style, on le retrouve dans de très nombreuses descriptions car il apparaît comme un outil commode pour évoquer les éléments du relief, les paysages ou les milieux, grâce à l'usage de mots tels que : gorge, bassin, croupe, mamelon, chevelu, ombilic, etc. (Berdoulay, 1982). Il sert aussi de modèle interprétatif pour expliquer des phénomènes tels que l'espace urbain (le cœur, les artères, les poumons, la circulation sanguine). Mais la métaphore ou l'analogie ne sont pas les seules modes d'utilisation du corps, on le retrouve également objectivé et transformé en taux, en courbe, en pyramide. L'utilisation de la statistique a été une source inépuisable de données qui a neutralisé, objectivé le corps. L'usage de ces indicateurs, empruntés à la démographie signifient le corps, ils renvoient le plus souvent à trois des structures dynamiques fondamentales de l'humanité : la sexualité, l'alimentation, la mort.

Comparaison, analogie, métaphores, par le jeu de transferts sémantiques d'un sens propre à un sens figuré, les mots signifiant le corps humain ou ses fonctions se voient annexés à des objets terrestres. Rien d'étonnant donc à ce que les géographes (mais les romanciers aussi comme les poètes) les aient utilisés. Luc Bureau, en 2009, en fait même l'objet d'un livre : « *Terra erotica* », il s'emploie avec malice à faire l'inventaire de tous les mots de la géographie désignant au sens propre l'une ou l'autre des parties du corps humain ou certaines de ses fonctions. Ses conclusions servent d'argument pour étayer l'idée qu'il défend dans son ouvrage, idée selon laquelle : « *Notre relation à la terre et au monde est fondamentalement une relation de désir, de sensualité, d'amour diffus : bref une relation érotique...C'est érotiquement que l'homme habite la terre* » (page 9). L'idée est insolite, même s'il est difficile d'adhérer en totalité à sa démonstration, (les arguments ne sont pas développés ici car ils sortent de notre propos). Cela étant il aboutit à une conclusion qui nous intéresse. Le discours géographique est imprégné des mots du corps tout comme les mots de la géographie s'agrippent au corps.

Enfin, dernier point, le déterminisme géographique, voire le possibilisme, qui postulait que les déterminations du milieu avaient une influence ou expliquaient les grands traits de la différenciation spatiale des hommes sur la terre, demande à être considéré comme relevant aussi de la question du corps (implicitement, certes). Les exemples foisonnent dans les manuels scolaires, en voici quelques-uns.

Document 6 : Manuel du cours élémentaire dirigé par Paul Poncin, inspecteur général de l'enseignement secondaire (Armand Colin, 1918)

Chapitre Massif central : « *Ainsi le Massif central est comme fractionné en divers sens. Les habitants n'ont jamais formé un tout organisé, ils appartiennent à plusieurs types parmi lesquels on distingue surtout les arvernes grands et blonds venus du nord et les arvernes petits et bruns du Cantal, originaires du midi. Les uns et les autres sont disséminés dans de nombreux hameaux et sont presque tous des petits cultivateurs. Ils émigrent volontiers pour se livrer à des petits métiers (chaudronniers, colporteurs, charbonniers, journaliers agricoles etc.) mais leur émigration n'est que temporaire. Fortement trempés par leur rude climat, ce sont des travailleurs robustes ; ils sont probes, ingénieux, économes (page 32).*

Document 7 : Manuel du cours supérieur dirigé par Paul Poncin (1918)

Chapitre Vallée du Rhône et plaines de méditerranée : Habitants et villes

« *Un si grand nombre de races diverses se sont mêlées sur les bords du Rhône que ses habitants diffèrent singulièrement entre eux. Le climat aidant, ils vivent dehors volontiers, se promènent, causent entre eux sur la place publique ou sur le cours. Dès Lyon la vie urbaine s'affirme avec énergie et s'échauffe à mesure qu'on approche de la mer. (Page 37)*

Document 8 : Manuel de 5^e Hatier, 1948 (Cité par Pascal Clerc, 2003)

« *Dans la zone équatoriale, en raison de la chaleur constante, de la pluie continue, de l'exubérance de la végétation, l'homme se développe difficilement. La forêt tropicale est caractérisée par un véritable écrasement des races humaines. Il n'y a là que des races primitives les plus chétives et les plus arriérées du globe.*

Ces modes d'utilisation du corps n'en font pas pour autant un objet légitime pour la science géographique, il reste cantonné au rôle d'outil et doit à ce titre servir utilement le discours. C'est par l'intermédiaire des genres de vie que l'attention se porte de façon significative sur le corps. Initiateur du possibilisme, Vidal et ses successeurs portent une attention méthodique « *Sur les sociétés humaines, leur nourriture, le vêtement, l'habitation, les instruments, les armes, bref sur l'ensemble des objets dans lesquels s'expriment leurs habitudes, les dispositions et les préférences de chaque groupe* » (1902, p.14). Mais il n'en demeure pas moins qu'il y a comme l'évoque Guy Di Méo « *un effacement du corps de l'univers conceptuel de la géographie, la rançon de ce qu'elle doit en tant que discipline scientifique construite à la modernité du XIX^e et XX^e siècle* » (2009) ; cet effacement s'est produit par une série de mécanismes de transposition qui partent toujours d'une posture surplombante du géographe.

Ces mécanismes s'opèrent dans le contexte précis de la tradition positiviste qui fonde les sciences modernes, lorsque le grand partage de méthode et d'objets s'est réalisé entre les sciences de la nature ou de la culture, le corps s'est retrouvé ainsi « classé » dans la catégorie culture. Mais de quel corps les sciences humaines vont-elles se servir ? Pour les anthropologues, la rupture fut très nette et chacun dût choisir son camp. Dès 1859, la société d'anthropologie de Paris sous la férule de Paul Broca se confine aux recherches anatomiques, physiologiques et démographiques, alors que la société d'ethnographie de Paris, fondée par Léon de Rosny, se spécialise dans l'investigation des faits religieux et linguistiques. L'écart ne cessera de grandir entre ces deux pôles. La géographie qui se fonde en tant que science un peu plus tard en conjuguant à la fois les faits naturels et les faits humains, au sein de la même discipline se trouve confrontée aux mêmes dilemmes pour le pendant humain. Sur la question du corps, elle réplique le clivage de l'anthropologie/ethnologie naissante. Le corps est à la fois rabattu sur le versant nature en tant qu'organisme vivant, peuplant la terre au même titre que d'autres organismes et étudié en tant que tel. Vidal, en 1911, insiste sur cet aspect en précisant que « *le nom de géographie humaine qu'on préférera sans doute à celui d'anthropogéographie mis à la mode par Frédéric Ratzel, recouvre une des questions qui ont le plus anciennement préoccupé l'esprit humain : celle des rapports réciproques de la terre et de l'homme* ». L'autre versant du corps, reprend les principes de l'ethnographie (ethno-géographie) en mettant l'accent sur les singularités, le folklore, les coutumes, les religions voire les races.

Les ouvrages de Jean Brunhes et son élève Pierre Deffontaines perpétuent cette tradition. *La géographie humaine* sous-titrée essai de classification positive, de J. Brunhes est publiée en 1942, et présentée par l'auteur comme : « *Une science d'observation et se conçoit comme une taxinomie des formes d'occupation de la surface de la terre selon les besoins de l'homme (se nourrir, se vêtir, se déplacer). La géographie doit être attentive aux hommes, à ce qu'ils vivent, ce qu'ils produisent comme à ce qu'ils font* » (1911).

Revenons quelques instants aux origines de ce débat : A la fin du XIX^e siècle, géographie physique et géographie humaine définissent les nouveaux principes d'une « géographie moderne », véritable science de la terre et non plus seulement description de la terre. Ratzel, en 1882, publie le premier volume de son anthropo-géographie dans lequel il fixe une ligne de principes généraux qui est reprise plus tard par J. Brunhes et M. Sorre, ces principes aboutissent à la naissance du concept d'écologie humaine, fondée sur deux idées principales : le peuplement humain est un revêtement inégal de la terre, un « fait de surface » ; les hommes doivent être regardés comme une sorte de force naturelle qui existe ici et qui est rare là. Voici ce qu'en dit J Brunhes dans « *La géographie humaine* » (1942) :

« *Ratzel a vu les hommes comme réalités recouvrant des parcelles de la surface terrestre, revêtement vivant digne de l'observation du géographe au même titre que le revêtement végétal ou le repeuplement animal. Il a vu des groupes humains et les sociétés humaines se développant toujours dans les limites d'un certain cadre naturel (Rahmen), occupant une place précise sur le*

globe (Stelle) et ayant toujours besoin, pour se nourrir, pour subsister, pour grandir d'un certain espace (Raum)» (Page 16).

Pour J. Brunhes, les faits de géographie humaine demandent à être classés par ordre de complexité croissante : « *De la géographie des premières nécessités vitales (besoins physiologiques fondamentaux, manger, dormir, se vêtir) jusqu'à la géographie politique et dans son sens le plus général à la géographie de l'histoire* » (page 18). Sans le dire explicitement J. Brunhes, pose la question de la relation existant entre les besoins élémentaires du corps humain et les principes de modification permanente de l'espace géographique. « *Le fait humain comme force appliquée à la transformation de la surface de la terrestre se manifestera comme facteur explicatif et coopérant de chacun des résultats visibles et tangibles de cette œuvre transformatrice. L'homme n'est nulle part sans rien faire ; en tout lieu pour le moins, il mange il dort ; en tout lieux, il inscrit son passage par des empreintes qui sont par excellence l'objet de nos études propres* » (page 40).

Cette précision mérite qu'on s'y arrête, en effet, loin d'évacuer la question du corps, la géographie classique s'en saisit sous le prisme des activités, ce qui compte ce sont deux grands principes qui valent pour les sociétés humaines : la connexité et l'activité. Ainsi J. Brunhes, dans son chapitre consacré à la géographie des premières nécessités vitales, aborde la question de l'alimentation et de la nourriture des sociétés humaines.

« Quant à la nourriture, elle est constituée de produits végétaux ou animaux, produits qui proviennent tous d'êtres occupants une place à la surface du globe. Bien mieux, les animaux terrestres dont se nourrissent les hommes se nourrissent de végétaux ou d'autres animaux qui se nourrissent eux-mêmes de végétaux. C'est non seulement à la géographie générale de la vie que se rattache la géographie de l'alimentation, mais à la géographie spéciale des végétaux. A l'origine et en principe, à travers les transformations plus ou moins lointaines, on doit retrouver en presque toute nourriture humaine une parcelle du revêtement végétal de la terre. Les repas d'un être humain représentent donc, d'une manière directe ou indirecte « la tonte » d'une étendue plus ou moins restreinte du tapis végétal naturel ou cultivé » (Page 19).

Les nécessités vitales engagent donc, au-delà du corps lui-même et de ses besoins physiologiques primaires un réseau de complémentarités entre le milieu ou la Nature et les hommes qui, par leurs activités, modifient la surface de la terre. Le fait humain (*via* le corps et ses nécessités vitales) devient dès lors une variable explicative, un élément visible et tangible de premier ordre. Toutefois, à l'instar de Vidal, J. Brunhes, comme M. Sorre s'emploient à prendre des précautions afin de ne pas sombrer dans les affres du déterminisme ; c'est ce que précise J. Brunhes à propos des relations qui peuvent s'établir entre la carte générale des pluies et celle de la population : « *Nous avons voulu non seulement les rapprocher mais permettre de les comparer par la superposition de l'une à l'autre. Ces deux ensembles de faits, pluies et peuplement seront considérés ici comme fournissant les facteurs fondamentaux, premiers et presque brutaux, du jeu infiniment varié des causes*

et d'effets qui aboutit à revêtir la surface de notre globe d'une multitude de traces et d'empreintes humaines » (page 43).

Le travail qu'il conduit ensuite grâce à la fondation Albert Kahn sur les archives de la planète, atteste simultanément d'un grand intérêt pour les genres de vie ou les faits de culture qui se rapprochent des travaux ethnographiques. Pierre Deffontaines, dans les années 30, continue sur cette lancée en insistant sur l'anthropologie physique. La collection qu'il dirige chez Gallimard décline les différentes approches de l'homme toujours en rapport avec un type de milieu ou son habitat (L'homme et la forêt en 1933, L'homme et la montagne en 1935, L'homme et la maison en 1939). L'essai d'écologie humaine de Max Sorres, publié en 1943, finalise cette approche biologique du corps ; pour lui « *la première tâche de la géographie humaine consiste dans l'étude de l'homme considéré comme un organisme vivant soumis à des conditions d'existence et réagissant aux excitations reçues du milieu naturel* ». En 1948, dans les trois volumes des fondements de la géographie humaine, il propose le terme « d'écologie humaine ». Maurice Le Lannou en 1948, dans son livre consacré à l'homme habitant perpétue cette tradition.

Aufinal et quelques soient les avancées proposées par les postvidaliens, le corps apparaît comme un argument commode pour renforcer un paradigme qui postule que la géographie, science à la fois naturelle et humaine, a pour objet les relations entre les sociétés et leur milieu. Le corps, suivant les approches, est tantôt utilisé pour ses caractéristiques physiques, biologiques, physiologiques (écologie humaine), tantôt pour illustrer la grande variété des adaptations possibles à des contingences sociales, des techniques ou des savoir faire (genres de vie, ethno-géographie, anthro-géographie, géographie de la population).

La géographie humaine élaborée comme discipline scientifique se place résolument du côté de la culture et a cherché à se légitimer en tant que science, en décrivant, analysant des comportements rationnels. Pour les géographes cela aboutit à un double parti pris : soit on parle du corps comme d'une mécanique biologique inscrite dans une mécanique environnementale plus vaste, l'écoumène, soit on évoque les capacités, liées à l'intelligence, à l'esprit de l'Homme pour optimiser les potentialités de l'espace qu'il produit, qu'il aménage, qu'il parcourt. En effet, le projet scientifique dans lequel s'inscrit le chercheur est fondé sur la dualité esprit/corps, la science est du côté de la raison, et c'est ce qui définit sa légitimité et son objectivité. Si le chercheur sort de cette dimension rationnelle et se met du côté du corps, il devient subjectif et par la même occasion perd de sa légitimité scientifique. C'est sans doute la raison pour laquelle le géographe en tant que scientifique produit une connaissance désincarnée où le corps n'a pas sa place sauf si celle-ci est objectivée. En recherchant une légitimité scientifique, la géographie classique s'est définie comme une science d'abord naturelle, puis humaine, elle a ensuite mis en évidence des structures spatiales et ces structures sont devenues des objets géographiques. En recherchant des lois, puis des modèles, elle a de fait évacué la dimension corporelle des Hommes.

Un exemple d'assemblage de deux discours où il est question implicitement de corps, ici le milieu naturel sert d'élément explicatif pour comprendre les sociétés, alors que l'approche ethnographique est convoquée pour renforcer la description des éléments du milieu naturel.

Document 9 : Extrait de la nouvelle géographie moderne des cinq parties du Monde par Charles de Varigny (1902) tome IV :

A propos de la République du Pérou :

« L'indien du Pérou est triste et dans sa tristesse l'on sent une race déchue, opprimée pendant des siècles, courbée sous le joug espagnol.... Au-dessus de l'indien fataliste et résigné, du chinois envahisseur et du nègre qui disparaît, la race blanche, constitue une double caste que séparent d'infranchissables barrières. D'une part l'aristocratie intellectuelle, le savoir, la fortune, l'influence et le pouvoir ; de l'autre l'ignorance et la pauvreté. Dans ce pays des contrastes, il semble que l'organisation sociale se modèle sur le relief du sol, que les transitions fassent défaut entre les classes comme elles font défaut entre les zones où l'oasis fertile confine à la stérilité, où Lima la ville riche, élégante et policée, voit se dérouler par-delà de son enceinte un désert monotone et dénudé » (page 1355).

Le corps sacrifié sur l'autel du positivisme ou évidence oubliée comme l'évoque David Le Breton (1990) ? Ce qui nous intéresse dans le travail que nous avons entrepris à propos de cet état de l'art sur le sujet c'est justement de mettre en évidence ces processus de camouflage, ou plutôt d'escamotage du corps dans la discipline. Une série de mécanismes sont mis en œuvre, voyons lesquels.

- Le premier consiste à **dépersonnaliser et désocialier le corps**. Celui-ci échappe à la notion de personne, d'individu, de sujet. Il n'a pas de sexe, pas de genre, on parle en revanche des hommes de façon générique, le masculin ayant valeur universelle (la tradition demeure jusqu'à aujourd'hui ; une des questions aux concours de l'enseignement CAPES et agrégation est intitulée : Nourrir les hommes). Les hommes, les habitants, les sociétés, sont décrits d'un certain point de vue, celui du géographe, un homme, blanc, européen. Ainsi, jusque dans les années 1960 de nombreux ouvrages de géographie adoptent un discours résolument colonialiste et raciste. Les corps des nègres, ou des colonisés déshumanisés sont décrits comme des animaux. Cette posture surplombante conduit à une naturalisation, essentialisation, floklorisation, voire racialisation de l'Autre. En témoignent ces quelques exemples puisés dans la littérature géographique du XVIII^e siècle aux années 1930.

Document 10 : Dictionnaire géographique portatif ou description des quatre parties du monde (traduit de l'anglais par M. Vosgien, chanoine de Vaucouleurs, 1723, éditions Didot).

« Les lapons n'ont que quatre pieds et demi tout au plus. Ils ont le visage pâle et basané, le corps noir et comme roux, l'estomac large, le ventre petit, les cuisses et les pieds menus, et très propre à la course (ils vont quelques-fois plus vite que les loups et les rennes) la tête grosse, le front grand et large, les yeux bleus, enfoncés et chassieux, le nez court et plat, les cheveux courts, droits, drus et noirs. Ils sont coléreux et brutaux, fort paresseux et très superstitieux quoiqu'ils ayent la plupart embrassé le christianisme. Ils vivent très longtemps, sans que leurs cheveux blanchissent et sans avoir besoin de médecins. Le grand âge ne les empêche pas de courir dans les bois et les monts. Ils ne portent ni chemise ni linge et sont habillés fort singulièrement. Au lieu de pain et farine, ils ont des poissons secs. » Page 290

Document 11 : Emile Félix Gauthier dans les siècles obscurs du Maghreb, 1927 (cité dans les géographes français, 1975, M Larnauje).

« Tel serait à peu près, dans ses traits généraux, le milieu physique, qui aide à comprendre l'histoire du Maghreb. Mais le milieu n'est pas tout, il faut prendre en considération la race. Le Berbère, qui a cette curieuse impuissance à exister collectivement, est un très bel individu. Ce n'est pas un type humain bien déterminé, il y en a de gigantesques et d'autres tout petits, quelques-uns sont blonds et d'autres sont presque nègres. Cette race est un pot pourri au moins aussi extraordinaire que n'importe quelle autre. Ces hommes physiquement bien doués, on a quelquefois supposés qu'ils étaient moins bien intellectuellement. C'est une question délicate car pour nos humanitaires, c'est un blasphème que de parler de races inégales ; et en ce moment précis, la théorie du surhomme sombre dans un océan de sang. Pourtant l'homo Europæus, d'une part et d'autre part le pygmée par exemple, semblent bien être des sous-espèces zoologiques, entre lesquelles il y a vraiment gradation.

Document 12 : Manuel Hachette dirigé par A. Meynier, 1939 : A propos de la population britannique :

« Cette communauté d'hommes, vivant isolés dans leurs îles, s'est créée une civilisation commune, un tempérament commun qui distingue les anglais partout dans le monde. Sauf les irlandais qui sont en grande majorité catholiques, les britanniques sont des protestants. Dans leur vie sociale et leur vie privée, ils règlent leur morale sur les préceptes de leur religion. Un autre trait de leur mentalité s'exprime dans leur goût pour la liberté, et pour l'initiative privée, et dans leur défiance pour la réglementation de l'État. Parmi leurs habitudes les plus chères, l'étranger remarque leur goût pour les exercices physiques. Sitôt établis aux colonies, un Français, a-t-on dit, trace un jardin, retourne la terre, sème légumes et fruits : un anglais fonde un tennis, un golf ou un champ de courses ; aussi l'accuse-t-on parfois de mépriser les travaux de l'esprit. Profondément attaché à ses habitudes, notamment à sa nourriture, l'Anglais en voyage a la réputation de mal s'adapter aux mœurs des pays traversés » (page 188).

- Le second mécanisme a pour effet de l'**objectiver, de le désyncrétiser**. Le corps est renvoyé à une gamme de comportements, de fonctions biologiques ou écologiques, il est réduit selon les circonstances à des potentialités, des aptitudes, des compétences. Dénombrements, comptes et décomptes, usages

d'instruments multiples produisent l'éclatement, la fragmentation et la dispersion du corps, ces opérations le transforment en graphes, nuages de points, équations statistiques (Baridon & Guédron, 1999 ; Barbillon, 2004). Le corps se prête par nature à ces manipulations précises et pointilleuses le qualifiant à la décimale près, il devient alors un objet privilégié de la science. Le modèle occidental du corps reste tributaire de l'explication causale, c'est le corps-machine de Descartes, machine hydraulique dont le cœur est le moteur, les poumons la pneumatique, etc.

Mais ce corps-là masque celui, réel et charnel, de l'être humain qui ne se divise pas, celui de l'individu, justement. Arrêtons-nous un instant sur un des indicateurs utilisé dans tous les manuels pour traiter d'un problème classique de la géographie de la population : le taux de fécondité. Il renvoie au sexe d'un individu, une femme, à ses capacités reproductives (donc à une sexualité), à un nombre d'enfants, le tout construit et traversé par des forces vives, des formes de parenté (exogamie ou endogamie). Le fait d'avoir des enfants assure le nombre d'hommes (démographie) et la redistribution des gènes à chaque génération (génétique) ; et pourtant, toutes ces déterminations restent muettes sur les pratiques sexuelles et sexuées dépendantes des prescriptions et proscriptions sociales. Le résultat de ces bricolages produit des hybrides qui laissent toujours les jeunes élèves perplexes lorsqu'on leur annonce qu'en Allemagne le taux de natalité est 1,2 enfant par femme. Cette curieuse information aboutit à la question suivante : À quoi peut ressembler cette mère allemande qui fait des enfants aussi étranges ?

Il en va de même pour les taux de mortalité, qui réduisent la mort, processus bio-culturel, médié et construit dans la pluralité des relations sociales à un objet insaisissable, en faisant « comme si » il n'y avait pas d'avant (vieillesse, soins palliatifs, place des anciens dans la société, gestion de la mort), pas d'après (rites funéraires, deuil) et rien autour (cimetières, expertises, thanatologie). Un extrait d'un texte de Pierre George (1989) présente un bon exemple de cette neutralisation des corps par l'outil statistique démographique.

Document 13 : Les hommes sur la terre à propos des taux de fécondité.

« L'évolution quantitative de la population du monde, en général d'un continent ou d'un pays en particulier, est un phénomène lourd, chargé de force d'inertie. Les données sont généralement simples, puisqu'il s'agit de l'écart entre le nombre de naissances et celui des décès, symbolisé par la différence entre les taux de natalité et de mortalité (nombre de naissances et de décès pour 1000 habitants). Une première modulation résulte de la répartition par âges des décès, la mortalité infantile, en particulier, exerçant le même effet global qu'une diminution de la natalité. Mais la donnée de base, dont la variation est plus difficile à saisir, à prévoir est la fécondité, c'est-à-dire en terme numérique, le nombre d'enfants mis au monde par chaque femme (page 16).

- Le troisième mécanisme procède de sa **décontextualisation- désatialisation**. L'homme, l'habitant, la société, qui intéressent le géographe et la géographie sont posés dans un cadre physique, un milieu, ils occupent un espace. Jeté devant le regard du géographe, ils sont observés, comme un contenu prenant

sa place dans un contenant. Ce processus explique pour une grande part les descriptions cliniques dont les géographes ont fait grand usage. Les fourmilières d'Asie, les masses, les peuplements de vides ou de pleins rendent compte de cette dé-spatialisation. Autre point gênant : L'échelle du corps, elle apparaît bien encombrante, car trop réduite, trop fragmentaire pour permettre la compréhension des logiques qui président à l'occupation de l'espace. Le corps de ce fait est évacué dans sa propre dimension spatiale ; en tant que tel, il ne fait l'objet d'aucun intérêt.

Une première inflexion : le corps, l'outil, le geste

Ce panorama rapide nous permet d'établir une sorte de niveau de base à partir duquel la question du corps est appréhendée sous le prisme d'un positivisme bien établi. Ce corps-là est celui de la modernité (de la Renaissance au XIX^e siècle), modèle fondé sur le clivage hérité de la philosophie grecque qui isole le *cogito* du *soma*, l'esprit de la chair, l'homme de la société et du monde dans lequel il vit. Ce corps, mis sous le boisseau de la mesure est contesté et remis en cause dès le début de XX^e siècle, C'est par ce constat que s'ouvre le dictionnaire du corps en trois volumes : « *Le XX^e siècle, a inventé le corps* » (J.J. Courtine, 2006). Quelques penseurs y sont présentés comme les fondateurs d'une théorie sur le corps qui bousculent les certitudes positivistes. La philosophie, et en particulier la phénoménologie allemande avec Husserl, et Heidegger et française avec Merleau-Ponty et Sartre, a joué un rôle prépondérant dans la prise en considération du corps comme « être au monde » et dans son entrée dans le champ des sciences sociales. Les travaux des sociologues, anthropologues, historiens et de quelques géographes qui s'engagent dans le sillage de cette ouverture proposée par la phénoménologie ont tous un point commun : montrer que le corps n'est pas un objet neutre, qu'il n'est pas morcelable et requiert une approche qui nécessite le recours à toutes les composantes du corps, matérielles, idéelles, symboliques, kinesthésiques.

La notion de corps propre de Merleau Ponty que nous avons défini dans le chapitre précédent, ouvre une brèche qui est reprise plus tard par les sciences cognitives avec entre autre les travaux de Georges Lakoff et Mark Johnson (A. Berque, 2007). Tous les travaux issus de cette approche phénoménologique abordent la question du corps de manière holistique, ce qui signifie que cela ne concerne pas seulement les mécanismes du cerveau, c'est la nature même de la pensée qui relève de la corporéité. Celle-ci se déploie sur le mode métaphorique selon les principes de la réalité incarnée. En d'autres termes, cela suppose que notre corps pense, qu'il n'est pas isolé mais nécessairement inscrit dans son rapport à l'environnement physique et social. Le corps habite l'espace plus qu'il n'y est inclus et enfermé, il y a consonance entre le corps et le monde naturel et culturel ; tout ceci implique que dans le corps même il y ait une unité, d'une part entre les 5 sens, d'autre part entre ces sens et le mouvement c'est à dire en fait le sens kinesthésique et enfin entre cette sensori-motricité et la parole. On peut dire que nous voyons des sons, entendons des couleurs comme les couleurs retentissent sur notre corps comme être au monde. Il y a un empiètement, un enjambement constant entre voir, toucher, entendre, le visible et le tactile. Ce sont justement ces

équivalences et transpositions qui sont au centre de nouveaux intérêts de la part des chercheurs.

Les prémices d'une entrée du corps dans le champ des sciences sociales concernent les interrogations quant à l'universalité des sensations. Contre les ethno-sociologues ou socio-biologistes qui dans une perspective darwinienne postulaient que les sentiments et leurs manifestations relevaient d'universels biologiques. Les émotions, les sentiments renvoyant à la nature et à l'instinct ou à des *stimuli* extérieurs. Georges Simmel avait ouvert la voie en posant l'existence d'une sociologie des sens en 1912.

Dans son sillage, dès 1934, Marcel Mauss entreprend ses travaux pionniers sur les « techniques du corps » qui désignent « *les façons dont les hommes sociétés par sociétés, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leurs corps* » (1950). En 1934, Mauss présente ses techniques du corps. Il envisage le corps comme un instrument au service des techniques différenciées dans le temps et dans l'espace. Le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme. M. Mauss observe et décrit les différentes utilisations que les hommes et les femmes font de leur corps. Se faisant, il contribue lui aussi à instrumentaliser le corps mais il met également en évidence l'aspect culturel des habitudes corporelles, questionnant nombre de gestes jusqu'alors considérés comme ordinaires donc non dignes de l'intérêt du chercheur. A partir d'une analyse minutieuse de l'héxis corporelle, Mauss fait émerger le concept d'*Habitus*, dont il présente la définition dès 1934 :

« J'ai donc eu pendant de nombreuses années cette notion de la nature sociale de l'habitus. Je vous prie de remarquer que je dis en bon latin, compris en France, « habitus ». Le mot traduit, infiniment mieux qu'« habitude », l'« héxis », l'« acquis » et la « faculté » d'Aristote (qui était un psychologue). Il ne désigne pas ces habitudes métaphysiques, cette « mémoire » mystérieuse, sujets de volumes ou de courtes et fameuses thèses. Ces « habitudes » varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges. » (Mauss, 1934, p. 368-369).

Cet angle d'attaque du corps sera repris et enrichi plus tard par P. Bourdieu. Avec Mauss, le corps devient le point d'interaction entre le social et le culturel, il devient médiation. Philippe Descola (2001), dans sa leçon inaugurale prononcée au collège de France, rappelle l'importance de la contribution de Mauss à cet égard : « *Ce qui frappe chez M. Mauss c'est la récurrence de la notion de totalité comme s'il avait voulu exorciser par ce terme la fragmentation d'une œuvre immense et rappeler ainsi son aspiration constante à atteindre la combinaison des plans individuels et collectifs à travers la singularité d'une expérience où se révélerait dans toute leur complexité le jeu des institutions et leur mode spécifique d'assemblage* » (page 3). C'est le fameux fait social total qui fait écho à ce que Mauss appelait l'homme total c'est-à-dire l'homme envisagé sous ses aspects à la fois biologiques psychologiques et sociologiques, une totalité qui doit être étudiée en tant que telle.

Emmanuel Leroy Gourhan, contemporain de Mauss, s'engage sur la même voie (malgré quelques profonds désaccords) en partant de l'outil et du geste. Préhistorien et paléoanthropologue renommé, il tente une synthèse à la fois sociologique, ethnologique et biologique de l'homme pris dans toute l'épaisseur du temps. Pour lui, l'homme ne peut jamais être regardé comme un individu isolé mais comme un corps socialisé. A travers les liens qui s'opèrent entre le geste, l'outil et l'artisan, il en cherche la cohérence d'ensemble. La première partie de ses travaux consiste à montrer que le développement de l'espèce humaine ne commence pas par le cerveau mais par les pieds. Le développement du cerveau est corrélatif à la station verticale qui a permis la libération de la main. Pour Leroy Gourhan, l'étude du geste, de l'expression du corps, du langage et l'expression de la face doivent se faire simultanément. Ce qui s'oppose à la distinction entre l'âme et le corps. Dans ses deux livres, il rend compte d'une double libération, celle des contraintes génétiques qui lient l'outil à l'espace dans le domaine des actes, celle du vécu de la pensée à travers le langage dans le domaine de la symbolisation, l'outil apparaît comme une véritable sécrétion du cerveau.

A sa suite, en 1939, Norbert Elias montrait comment le moindre geste est le produit d'une évolution historique et comment les comportements qui nous paraissent universellement partagés, naturels, ces attitudes les plus personnelles, les plus intimes s'inscrivent dans un processus général qu'il nomme « processus de civilisation » et ce processus de civilisation est fondé sur le regard. Celui-ci individualise le sujet et le place sous les regards croisés des autres, intériorisés et transformés en discipline personnelle. Sous les effets de cette auto-contrainte le corps se façonne. Les travaux de Norbert Elias nous fournissent les éléments qui permettent de surmonter le problème. Pour lui, il n'y a pas opposition entre l'individu et la société, « *l'individu est socialement constitué et ne signifie pas unité biologique insécable ayant une âme ou une personnalité indépendante de la société* ». L'individu est une des dimensions (avec la dimension spatiale, sociale, culturelle et symbolique) de la société. Il doit être appréhendé en tant qu'élément d'une configuration, en lien avec des processus sociétaux ; en conséquence, l'individu doit être considéré comme pleinement social tout comme la société est la résultante des actions individuelles.

En géographie, l'exception : la géographicit  de Dardel

Elles sont évoquées dans les travaux d'Eric Dardel essentiellement dans son ouvrage de référence : l'homme et la terre, qui ne suscita qu'un très faible intérêt à sa sortie en 1952. Eric Dardel fut un des premiers géographes à faire implicitement référence à la phénoménologie de Husserl et Heidegger, sans doute en raison de son entourage personnel. Pour lui, la géographie doit restituer le sens des mondes par définition vécus, inséparables des hommes concrets qui leur confèrent un sens. Dardel pense la g ographicit  de l'homme, il aborde le concept de spatialité primordiale avant celui de g ographicit  qui viendra plus tard. On peut considérer que Dardel fut un des pionniers de l'approche phénoménologique du corps en géographie, même s'il faut bien convenir que le corps charnel, ou plus précisément le corps propre, tel que le

définit Merleau-Ponty, plus tard intervient peu dans sa présentation du destin de l'homme sur la terre.

« Dans sa situation concrète, l'homme réalise sa présence par rapport à un environnement auquel il est présent. » Être, c'est être situé, et en tant que tel, se distinguer d'un ensemble de choses extérieures auxquelles, néanmoins, dans le même temps, on se relie : Il y a là l'élément d'une « spatialité primordiale », qui se distribue en « relations concrètes de direction et de distance ». C'est ici que naît la première « Géographie » (Dardel, 1952).

En partant de cette notion de spatialité primordiale, cela signifie que géographiquement parlant, cela veut dire que les points cardinaux, mais aussi les centres et les périphéries, les discontinuités de l'espace... ne sont pas seulement des notions abstraites, mais correspondent à une sorte de vérité qui partirait du corps et que l'on nommerait expérience spatiale. Pour autant, les travaux de Dardel suggèrent davantage le corps et n'en font pas un objet d'étude à part entière ; ceci s'explique sans doute en raison du recours à la phénoménologie de Husserl ou Heidegger qui définit l'être au monde par le biais de la conscience et non pas l'expérience comme le développa Merleau-Ponty plus tard.

Au final, au début des années 60 quelques voix se sont fait entendre dans les sciences sociales et elles bouleversent les certitudes positivistes. En géographie, Dardel fait figure d'exception et son ouvrage est quasiment passé sous silence. Il faut attendre l'heure du tournant géographique et les nouvelles postures de la géographie humaine ou l'homme sujet, l'homme acteur est placé en premier plan pour envisager de se saisir du corps. Reste néanmoins à surmonter un obstacle épistémologique, la géographie en tant que sciences sociales a pour objet l'étude de la dimension spatiale des phénomènes sociaux. Elle s'est donc intéressée traditionnellement aux Hommes, aux sociétés, ou aux groupes sociaux en tant que collectif et lorsqu'on parle du corps, on parle de l'individu, être singulier, il convient donc (re)donner au sujet, à l'individu, la personne, l'acteur, une place centrale. Accoler corps et géographie suscite des séries d'interrogations mettant en jeu le corps et la société, le corps et l'espace comme l'espace du corps, l'individu et le groupe, la nature et la culture. Le corps étant perçu à la fois comme le lieu et le moyen de l'inscription du social sur l'individu mais également le résultat même de cette inscription.

Deuxième inflexion : rythmes, interaction sociale, proxémique, représentations

Cette posture qui consiste à placer le sujet, l'acteur au centre des préoccupations des recherches en sciences sociales est un des critères qui signale l'émergence de la géographie humaniste dans les années 1970. *« Ce mouvement doit son appellation à un souci de remettre les être humains au centre de la géographie humaine, position dont ils avaient été délogés, selon de nombreux géographes, par les mathématiques fonctionnelles et la géométrisation du courant spatialiste » (P. Gould, et U. Strohmayer, 2004).*

C'est au cours de cette période que la corporéité fait son entrée dans les sciences sociales et en géographie. Même s'il faut bien admettre que les discours des géographes humanistes contiennent de multiples contradictions et oppositions.

Cependant, tous s'accordent sur le fait qu'il existe un mouvement général et cohérent fondé sur un point de vue critique à l'égard de la science géographique pratiquée jusque-là. C'est ce que résume fort bien Pocock :

« Quoiqu'il soit possible d'en trouver les origines dans l'école vidalienne de géographie humaine et dans la sociologie urbaine de Park, ses véritables débuts remontent aux années 70 en réaction contre le positivisme logique, la quantification à outrance et les explications mécanistes, déterministes, réductionnistes, d'une géographie sans hommes » (1984 page 139).

En géographie, cette tendance se manifeste par des approches différentes. Renée Rochefort, une des mères fondatrices de la géographie sociale en France, est une des premières à montrer dans sa thèse : *Le travail en Sicile* (1962), que les conséquences du travail se lisent sur les corps, aux États-unis, les travaux de Lowenthal, 1961, L.F. Tuan en 1971, E. Relph en 1970 et Anne Buttimer se sont efforcés de promouvoir une entrée par la subjectivité et les acteurs en ayant recours à la phénoménologie. En 1969, Anne Buttimer lance un plaidoyer dans ce sens dans la revue *Archives et comportement*.

« La phénoménologie constitue une invitation à nous mettre à l'écoute de l'expérience directe des choses, à nous pénétrer du monde vécu et à rendre explicites les valeurs implicites dans nos genres de vie et nos genres de pensée. Nous avons acquis la ferme conviction que de telles préoccupations pourraient indiquer la voie d'une existence plus authentique et permettre l'éclaircissement critique des données quotidiennes. Nous pouvons nous demander à juste titre où cette aventure nous a conduit jusqu'ici et quel bilan on pourrait tirer des efforts déployés jusqu'à maintenant dans les sciences humaines et en géographie. Enfin, il conviendrait de situer la portée du défi lancé par l'avenir. » (Phénix, Faust et Narcisse, revue, vol 5 N° 2 p 91-97). Anne Buttimer reprend la notion classique d'homme-habitant en utilisant les travaux de Merleau-Ponty, elle est une des premières à analyser le rapport entre corps et espace à travers la notion de rythmes.

En dépit de toute la variété des démarches du courant humaniste, P. Da Costa. Gomes (1997), dans un article consacré à la modernité de la géographie, montre que deux types prédominants émergent en géographie : l'étude de l'espace vécu et l'humanisme phénoménologique. L'espace vécu privilégie les images des lieux, le sentiment d'appartenance, l'expérience esthétique. Le corps est saisi indirectement par une approche sensible (Armand Frémont 1976).

A la même époque, les travaux de sociologues américains mettent en évidence d'autres types de liens possibles entre l'espace et le corps entre les spatialités et la corporéité. Ils se focalisent sur les attitudes corporelles, les gestes, les

regards, les déplacements... Tous ces processus anodins constituent le matériel de base pour explorer la notion d'interaction. Erving Goffman et Edward T. Hall montrent que les interactions sociales, dans leurs aspects les plus concrets, permettent une interprétation des échanges sociaux. Ces travaux sont à considérer comme les premiers jalons ; ils apportent des clés de lecture et d'interprétation importantes pour deux raisons. En premier lieu, parce qu'ils insistent sur la spécificité du corps envisagé dans son individualité, en second lieu parce que le corps est appréhendé comme modulateur de son environnement, percevant et agissant en fonction d'interprétations, donnant du sens à cet environnement.

C'est sur le langage corporel qu'Erving Goffman concentre son attention : « *Le matériel comportemental ultime est fait des regards, des gestes, des postures et des énoncés verbaux que chacun ne cesse d'injecter, intentionnellement ou non, dans la situation où il se trouve.* » (Goffman, 1974). Pour lui, le corps individuel est doté d'une réactivité créative qu'on peut détecter à travers une analyse des interactions qui se jouent en public (1973, 1991). Le monde social devient ainsi le résultat de ces interactions, de leur enchevêtrement et de leur combinaison au quotidien, au cours de comportements routiniers et d'évènements exceptionnels. Un ordre normatif préside à la répétition des mêmes gestes qui trahissent son incorporation. Ces interactions configurent également des espaces sociaux : selon la manière dont elles se combinent, s'enchevêtrent et se répondent ou s'ignorent, dont elles prennent place dans un espace, elles lui donnent une figure particulière et originale. Les dispositifs matériels sont investis et parfois détournés par les configurations corporelles qui s'y déploient. Le monde social est donc constitué par une accumulation d'interactions dont la dimension corporelle est fondamentale. La corporéité est une des pièces des mécanismes de reproduction, voire de discussion, d'un ordre social. L'intérêt d'une telle conception de l'espace social et de la démarche empirique et anthropologique qu'elle sous-tend est de permettre une ouverture quant à l'usage et la qualification des espaces ; de nouvelles catégorisations deviennent possibles.

E. T. Hall, dès 1966, a commencé à travailler sur les « bulles autour du corps » qui le conduisent à définir plus tard ce qu'il nomme les structures proxémiques. Il insiste sur la dimension culturelle des sensations par une analyse qui se réalise à l'échelle du groupe social d'appartenance. Ces bulles décrivent les distances socialement acceptables et culturellement produites, entre deux corps selon le type de relation et la situation dans laquelle ils sont engagés. À travers les jeux de distances, portés par les gestes et tenues corporelles, ils constituent une production corporelle d'espace. Son idée est reprise et enrichie par Abraham Moles et Elizabeth Rohmer (1978) : pour eux, la distance au corps individuel est travaillée dans le cadre d'un jeu d'influences réciproques entre un corps et un espace matériel. Ce sont autant de « coquilles » qui se forment un peu à la manière d'enveloppes autour de son propre corps et ce, en permanence. A. Moles postule que l'homme divise l'espace en 8 coquilles qui vont de la peau au monde : « *L'homme situé en un lieu défini ici et maintenant divise instinctivement l'espace qui l'entoure en couches successives, selon des critères liés aux perceptions ou aux actions. Nous les appellerons 'coquilles de l'homme'* » (Moles, 1995). Ils laissent cependant de côté la potentialité de

configuration spatiale que recèle la multitude des corps ou la diversité des interactions corporelles.

Malgré l'incontestable intérêt de ses travaux menés par des sociologues ou des anthropologues, force est de constater que le contexte géographique est souvent assez peu mobilisé, ils seront néanmoins réutilisés plus tard, épaissis et enrichi dans le cadre de travaux conduits par des géographes.

Le corps comme moyen de communication avec le monde, associé à la notion merleau-pontienne de corps propre, conduisent certains géographes à se focaliser sur le lieu ou le sens du lieu (*sense of place*). Ainsi, E.C. Relph (1976) et surtout Y.F. Tuan (1974) insistent sur le volet affectif du rapport à l'espace à travers le concept de « *topophilia* ». Le corps est alors pris en compte comme un facteur de différenciation de l'attachement au lieu par le filtre des perceptions. Pour Tuan le lieu « *incarnates the experience and aspirations of people* ». Mais on constate le même manque, l'expérience corporelle proprement dite, la dimension charnelle matérielle du corps manque à l'analyse.

Au final on ne peut que constater pour cette période le faible apport des géographes sur cette question du corps. Jusque dans les années 80-90 quelques recherches conduites en géographie sociale ou culturelle marquent une entrée discrète, le corps fait une entrée par la petite porte ou plutôt par la fenêtre avec le paysage (La *veduta* des peintres de la Renaissance), en mettant en évidence le rôle d'une capacité sensorielle du corps, en l'occurrence la vue. Le paysage, après les années 70 a été redéfini en tenant compte de sa dimension sensible et culturelle. Le paysage, dont on annonçait la mort, le sujet est abordé dans de nombreux articles dont un écrit par Richard D'Anzio au titre sibyllin : *Au secours le paysage revient !* était considéré comme subjectif, un leurre pour une science, car le point de vue de l'observant porteur d'une culture apportait un biais, « subjectivait » l'analyse. C'est avec les concepts de médiance et de trajection, développés dans les travaux d'Augustin Berque : « *Être humains sur la terre* » (1996), « *Le sauvage et l'artifice au Japon, les japonais devant la nature* » (1997) que le corps fait une entrée remarquée en « *Écoumène* » (2000) développe et enrichit ces deux concepts. Pour A. Berque, la relation entre le corps appréhendé dans toutes ses dimensions et le monde se réalise du monde au corps par ce qu'il nomme une cosmisation du corps, mais aussi du corps au monde, ce qui aboutit pour l'auteur au concept de somatisation du monde.

Cette décennie apparaît fructueuse et de très nombreux travaux de géographes attestent de l'intérêt porté au corps, mais il est appréhendé sous un prisme particulier. Le premier exemple que l'on pourrait citer à ce propos concerne une approche par les sens. La sensorialité relève elle aussi de la corporéité et met l'accent sur l'interaction avec l'environnement. La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût sont mobilisés pour la perception de l'espace entourant le corps (Rodaway, 1994). Certaines pratiques sont étudiées en fonction de ces modalités sensorielles ; la plus étudiées est la marche ou la flânerie (Sansot, Augoyard, Di Méo, Germes, Thomas).

Les odeurs ou les goûts font également l'objet de nombreux travaux, même s'il faut bien convenir que l'aspect sensoriel du goût ou de l'odorat n'est pas directement mis en rapport avec le corps mais davantage avec les lieux ou les cultures. Les publications de J.R. Pitte et Gilles Fumey attestent de ce parti pris. L'odorat fait figure de tard-venu ; en 1995, un colloque organisé au château de Pierrefonds sur ce thème aboutit à la publication d'un ouvrage du même titre, dirigé par J.R. Pitte et R. Dulau en 1998. Il s'ouvre sur ce constat éloquent :

« Le sujet paraîtra farfelu. Y aurait-il une géographie de n'importe quoi ? Oui sans doute : tout ce qui contribue à personnaliser un lieu, tout ce qui se répartit dans l'espace, qu'il s'agisse de réalités matérielles ou de représentations, tout peut faire l'objet d'analyses géographiques (page 7).

À la lecture de ces quelques lignes qui marquent l'entrée des odeurs dans la géographie, on constate l'évocation largement implicite fait au corps. Pour autant, malgré cette discrète entrée en scène des capacités sensorielles du corps, on apprend que dès 1950 André Siegfried avait au cours d'un vibrant plaidoyer à la revue de Paris intitulé « géographie des couleurs et des sons », alerté la communauté scientifique sur « des domaines de la géographie encore mal explorés ». Il faut attendre la fin des années 90 pour voir son vœu exaucé grâce à une série de travaux qui ont pour objet, dans un premier temps, les bruits et les vibrations, puis ensuite les ambiances et les espaces sonores. La publication d'un numéro d'Espaces et sociétés en 2003 consacré à ce thème ouvre de nouvelles perspectives en posant les sons et les ambiances sonores comme « instrumentation de la sociabilité » (J.F. Augoyard). Suivant cette perspective, Claire Guiu et Yves Raibaud continuent sur cette lancée.

Il manquait à ce tableau encore lacunaire une entrée charnelle du corps. Il n'émerge dans le monde francophone qu'au début des années 2000 en écho aux géographes féministes anglo-saxonnes qui travaillent sur les *gender-studies* dont Judith Butler est une des figures pionnières. Tous ces chercheurs ont un point commun : ils envisagent le corps en dépassant la pensée rationaliste occidentale qui fonctionne sur des oppositions binaires telles que corps/esprit, homme/femme, intérieur/extérieur. Leur approche est résolument dynamique, corps et espace sont analysés ensemble dans toutes leurs dimensions matérielles mais aussi discursives. L. Nelson et J. Seager (2005) présentent le corps comme « pierre angulaire » des nouvelles perspectives de la théorie féministe. « *Le corps n'est pas une seule localisation ou échelle, c'est davantage le concept qui dérange les dichotomies naturalisées et embrasse la multiplicité de sites matériels symboliques, certains localisés aux interstices de l'exercice du pouvoir, sous différents aspects* » (page 2).

A partir des années 90, la géographie féministe glisse des préoccupations pour le genre vers des thématiques centrées sur le corps ; c'est ce qu'attestent les titres des ouvrages comme ceux de D. Massey : *Space, place and gender* en 1994, *Body Space-destabilizing geographies and sexuality* en 1996 ; de N. Duncan et S. Pile en 1996 intitulé : *The body and the city*, de S. Pile en 1996, enfin *Place through the body* de H.J. Nast et S. Pile en 1998. Tous ces auteurs montrent comment les relations spatiales s'articulent pour composer le corps et composer le lieu à travers le corps. « *Petit à petit, les corps deviennent*

relationnels, territorialisés par les échelles, les frontières, la géographie, la politique, la géopolitique. Corps et lieux sont ainsi formés à partir de la production des inscriptions spatiales, à partir des relations de pouvoir. Corps et espaces sont tissés ensemble dans un réseau de relations sociales et spatiales qui forment et sont formés par des sujets incarnés» (page 4).

Les recherches effectuées par R. Longhurst (2001) en Nouvelle Zélande et P. Moss et I. Dyck (2002) au Canada explorent encore davantage les articulations corps et espaces. Pour elles, non seulement le corps devient un objet central du propos géographique mais elles proposent d'aller au-delà pour aboutir à une géographie incarnée (*embodiement*). R. Longhurst développe son propos en partant d'études de cas précis : la femme enceinte dans l'espace public, les hommes blancs hétérosexuels dans les toilettes et la salle de bain, les codes vestimentaires dans les CBD. A partir de ces différents exemples, elle aboutit à l'idée que les limites entre corps et espaces matériels sont fluides ce qui remet en cause les frontières qui peuvent s'établir entre les sphères intimes et publiques. Les limites entre corps et espace ne sont donc ni séparables, ni stables. Dix ans plus tard, Anne Fournand, dans sa thèse : *Expériences du corps, expériences de l'espace, une géographie de la maternité et de l'enfantement* (2008) s'appuie sur ces positions de recherche et propose le terme de corpospatialité pour identifier ces nouvelles modalités du rapport corps/espace.

Conclusion

Pour clore ce chapitre consacré à l'état de l'art sur la question du corps dans la discipline géographique, nous proposons un essai de typologie consacré aux articulations corps/espace et aux travaux qui leur ont été dédiés. Il convient d'abord de préciser que toutes ces recherches sont récentes et datent pour les plus anciennes d'une dizaine d'année ; qu'en second lieu, elles font très souvent référence aux recherches effectuées dans le champ des *gender studies* anglo-saxonnes, comme si elles étaient les seules possibles. S'il est indéniable que l'anglais est devenu la langue de référence internationale, il convient cependant de ne pas omettre ce qui peut être produit ailleurs.

En 2005 et 2006, deux ouvrages d'un grand intérêt ont été publiés sur le thème qui nous intéresse. « *A persistência da raça, ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral* » (La persistance de la race, essais anthropologiques sur le Brésil et l'Afrique australe), l'auteur Peter Fry s'intéresse à la formation des stéréotypes corporels et déconstruit la notion de race. Plus importante encore, en 2006, « *Las otras geografías* » une publication volumineuse de 557 pages en espagnol passait à peu près inaperçue en France. Les deux auteures Joan Nogué et Joan Romero partent du constat que la géographie académique, telle qu'elle est pratiquée actuellement n'a qu'une faible incidence sur la société et qu'elle ne répond pas aux inquiétudes des hommes et des femmes qui y vivent. La question du corps, « *El cuerpo* », est abordée dans la quatrième et dernière partie du manuel, en un zoom ultime « *Porque nos lleva al último nivel del zoom, el del cuerpo convertido en espacio.* » Le corps converti en espace est traité en trois chapitres qui reprennent les grandes tendances des recherches actuelles, telles qu'elles sont abordées dans les sciences sociales en France. Le premier chapitre est consacré au corps comme marchandise ; au

fil des pages les auteurs démontrent qu'il y a incorporation de l'image et de l'identité du corps et qu'il devient un modèle pour le pouvoir et un enjeu dans les relations de pouvoir. De nombreuses citations renvoient à Michel Foucault et Pierre Bourdieu. Le second a pour titre : Sexe, genre et lieux ; l'auteure, Maria Prats, y aborde les apports les plus récents sur la lecture du genre en relation avec la sexualité. Le troisième thème est consacré aux territoires homosexuels urbains comme lieux de dissidence ; enfin, le chapitre 26 qui clôt l'ouvrage traite d'une géographie du handicap en partant des avancées récentes de la géographie de la santé.

En France, ce sont les travaux de sociologues, philosophes ou anthropologues qui servent d'appui aux réflexions des géographes qui se saisissent du corps, les plus cités sont : B. Andrieu, P. Baudry, G. Boëtsch, P. Bourdieu, D. Le Breton, M. Foucault, G. Vigarello. Cette proposition de typologie s'appuie sur les productions scientifiques récentes.

On identifie ainsi trois types de démarches mettant en jeux des interactions/ articulations entre corps et espaces. Le premier type de démarche impliquant corporéité et spatialité privilégie l'espace ou les lieux, ou plutôt devrions-nous dire partent de l'espace ou des lieux. L'idée est de montrer à partir d'espaces précis que ceux-ci acquièrent une corporéité. On peut citer dans cette première catégorie les travaux de J.P. Augustin sur le sport (2007), ceux d'Emmanuel Jaurand sur les plages (2004, 2005), les nombreux articles et ouvrages portant sur la rue, (Djemila Zeneidi, 2002, 2010, Guy Di Méo, 2010, D. Laplace, 2009, S. Miaux, 2008, T. Paquot 2006), les actes du colloque sur les espaces domestiques dirigés par B. Collignon et J.F. Stazack (2001), l'ouvrage de Rachel Thomas portant sur les milieux ambiants (2005). La thèse soutenue par Olivier Milhaud consacrée aux prisons et au milieu carcéral bien que n'étant pas consacrée exclusivement à cette thématique s'intéresse aussi à la question du corps en partant de l'enfermement. Enfin, la géographie de la nudité (2003), comme l'ouvrage que j'ai dirigé sur le pique-nique (2008) appartiennent à cette catégorie. L'entrée par les pratiques est souvent privilégiée, l'objectif est de démontrer comment les espaces, la ville, la rue, la plage se composent et se recomposent par le jeu des interactions entre corps et espaces.

Le second type de démarche part du corps qui *« doit être vu comme la plus petite unité de la géographie, sur laquelle peuvent s'inscrire pouvoir et résistance. C'est une carte de signification, une représentation de la masculinité et de la féminité, et une forme de référence qui permet aux cultures dominantes supposées désincarnées de désigner certains groupes, en général les autres. Ainsi la figure du corps peut être une métaphore pour comprendre les relations socio-spatiales de la culture contemporaine »* (Mayhew 2004). Il doit être considéré comme un espace qui possède sa spatialité propre, mais aussi comme un générateur d'espaces ou de systèmes spatiaux. *« A la fois source et medium de connaissance sensible et intellectuelle, de perception et de représentations, de communication et d'interaction sociale, de savoir sur l'espace et par l'espace* (G. Di Méo, 2009). En conséquence, en tant que fait social, il ne peut être réduit à un objet isolé. Les différents auteurs qui ont privilégié cette approche montrent qu'il est envisagé comme le résultat d'un processus de construction et le moyen d'une reproduction sociale (Bourdieu,

1980 et 2002 ; Boltanski 1971 ; Lussault 2007) ou comme signe d'identité (Le Breton 1990 et 1999). Le corps demande à être appréhendé de différentes manières. La plus « visible » concerne les apparences ; dès lors, le corps devient un support, constamment sollicité dans la vie sociale en tant que signe d'une identité physique visible. Cette apparence fonctionne parfois comme un support de stigmatisation, en fonction des catégorisations et des valeurs attribuées à chaque catégorie dans un contexte social donné (genres, couleurs de peau, handicaps, âges). La dimension sexuée du corps et ses rapports à la construction, stigmatisation, exclusion des espaces est une autre piste dans laquelle se sont engagés de jeunes chercheurs à travers la question du genre. (C. Hancock, M. Blidon, N. Boivin, S. Louargant). L'intérêt porté aux *post colonial studies* ou aux *subalterns studies* (C. Chivallon, B. Collignon) qui font écho aux travaux anglo-saxons se saisissent du corps pour interroger le concept d'altérité. *Les géographies anglo-saxonnes* parus chez Belin en 2001 sous la direction de J.F. Stazack, B. Collignon, C. Chivallon, C. Hancock et B. Debarbieux ont très certainement contribué à ouvrir ce champ. Citons enfin les ouvrages consacrés au mouvement, à la vitesse ou à la mobilité du corps, comme le numéro 70 de la revue *Géographie et cultures* : « *Corps urbains, mouvement et mise en scène* » (2009) dirigé par Sylvie Miaux ainsi que l'article de François Ascher (2004) « *Les sens du mouvement. Modernité et mobilités dans les sociétés urbaines contemporaines* » ou l'article de Thierry Paquot paru dans la revue *Urbanisme* (2002) : « *Redonner de l'espace au corps* ».

Enfin, la dernière approche part du postulat que corps et espaces sont une même substance et en co-construction simultanément. C'est sur ce point qu'insiste Michael Landzelius (2001) dans un des chapitres de son ouvrage intitulé : *Body-space reciprocity*

« Geography is concerned with the triad of economy, society and culture as spatialized and the themes discussed above suggest that this spatialized triad must be understood through the body. The question of the geographical specificity of the body thus concerns the ways in which spaces emerge and are shaped interdependently with bodies » (Page 289).

C'est sur cette réciprocité corps/espace que les recherches nous semblent les plus prometteuses. Quoiqu'il en soit, en 2010, peu de chercheurs géographes français ont tenté ce genre d'incursion. Nous avons choisi pour illustrer notre propos de partir des recherches conduites par Mélina Germès (2008), Anne Fournand (2008) et Guy Di Méo (2009). D'un point de vue méthodologique et conceptuel, l'hypothèse défendue est la suivante : le corps en tant que medium d'interaction et de communication dans l'espace (G. Di Méo) configure des espaces sociaux. Le monde social est le résultat de ces interactions, de leur enchevêtrement et de leur combinaison au quotidien, au cours de comportements routiniers ou d'évènements exceptionnels. Ainsi, La corporéité deviendrait une pièce maîtresse d'une nouvelle conception de l'espace social (M. Germès). Pour Anne Fournand, la nature de l'espace change lorsque le corps change, comme celui de la femme enceinte. Cela suppose donc de reconsidérer l'interface entre corps/espace non pas comme une limite mais en terme de fluidité. Ces postulats reposent sur un constructivisme corporel qui définit la corporéité comme une dimension omniprésente et structurante de la

vie sociale (M. Germe). Cela signifie que l'une des dimensions du monde social est corporelle et que la corporéité est constitutive des espaces sociaux. Le terme de corpo-spatialité inventé par A. Fournand nous semble particulièrement pertinent pour avancer dans cette direction de recherche. Il ne nous paraît pas inutile pour conclure ce chapitre, de proposer une grille de lecture, qui aurait pour objet l'analyse des types de relations mettant en jeu corps et espace. C'est à peu de chose près la conclusion à laquelle aboutit G. Di Méo dans son article : L'individu, le corps, la rue (2009).

« Ces implications du corps dans l'espace et de l'espace dans les corps, la rencontre **empathique**, **indifférente**, ou **conflictuelle** des corps dans l'espace du quotidien ne constituent-elles pas des clés de lecture et de compréhension de l'espace social ? » (Page 15).

Conclusion de la première partie

Nous proposons dans la deuxième partie de ce travail d'en explorer la dimension extrême. Ce sont les formes dialogiques entre corps et espaces qui nous intéressent particulièrement et les formes de corpo-spatialités qu'elles produisent.

Au cours d'un séminaire de recherche intitulé « *Le corps dans l'espace public* » conduit par Myriam Houssaye-Holzschuch, j'avais amorcé cette réflexion sans pouvoir la conduire à son terme. Pour clore ce chapitre, je livre les quelques éléments de cette typologie qu'il conviendrait d'affiner et d'accompagner de protocoles méthodologiques plus aboutis.

On peut d'emblée identifier une des formes dialogiques déjà largement étudiée, celle qui concerne le jeu des corps dans la ville associé à des pratiques telles que la marche à pied, la flânerie, la promenade (Sansot, 1996 ; Zeneidi, 2009 ; Paquot, 2008 ; Laplace-Fricau, 2008). A travers cet exemple se dessine une forme de corpo-spatialité marquée par une fluidité entre corps et espace. (Longhurst, Fournand). Cette fluidité amplifiée par des extensions matérielles, trottoir roulant, téléphone portable, et les accessoires tels que les rollers, le skate ou les valises à roulettes (Lussault ; Andrieu) se transforme alors en « glisse ». Cette première forme de dialogue et de corpo-spatialité que l'on peut qualifier de conforme, pacifique ou empathique offre le reflet à un moment donné d'un mode de sociabilité, travaillé par la culture, des valeurs, des *habitus*. Cela implique la mise en place de normes, de codages spatiaux et corporels admis, intégrés, tolérés. On les retrouve dans des espaces ouverts, tels que les espaces publics la rue, les centres commerciaux, les plages (mais aussi dans les lieux fermés qui se définissent par des fonctions spécifiques) ; cinéma, salle de spectacle, centre naturiste et toutes les formes de « *gated communities* ». Dans ce cas précis, les normes qui fonctionnaient de manière implicites dans l'espace public deviennent explicites voire contraignantes. Pour ceux qui sont à l'intérieur, elles font l'objet d'un consensus et ne remettent pas en cause ce rapport corps/espace fondé sur l'empathie, pour ceux qui sont à l'extérieur, il en va différemment. Il n'y a plus fluidité mais blocage et rupture.

Cela nous conduit à un deuxième type de corpo-spatialité, fondée sur des formes de dialogues corps/espaces marquées par la contrainte, le conflit, l'exclusion, voire la stigmatisation. Cela produit toujours au niveau de l'espace une rupture, une fermeture, un marquage. Dans ce cas, les relations corps/espace impliquent des formes variables de rugosité, il n'y a plus fluidité mais identification et distinction du corps dans l'espace, l'espace étant lui-même marqué. Cette dialectique se lit à partir du corps et de l'espace ; c'est le cas pour les femmes islamiques voilées dans l'espace public, l'enfermement des corps dans la prison, les réfugiés dans les camps, les prostitué(e)s dans les quartiers spécialisés des grandes villes, les lieux de drague des gays ou des lesbiennes, etc. Les critères retenus pour cette catégorie sont à la fois d'ordres spatiaux et corporels, ils ne peuvent être dissociés.

La troisième catégorie implique un dysfonctionnement du dispositif corpo-spatial, qui se manifeste par une fusion « cathartique » corps/espace, ce qui signifie précisément que dans ce cas le corps charnel d'un individu est dilué dans l'espace.



Photo ©www/festivaldujazzquebec

Figure 10 : Foule tranquille au festival international de Jazz, Québec 2009

Ces situations s'observent partout où les rassemblements mobilisent une densité telle qu'il y a effacement de l'individu, lorsque le collectif prend corps (dans le pire des cas écrasement) au profit de la masse. Il y a alors débordement voire saturation de l'espace. Les pensées et actions de chaque membre d'une foule sont tous orientés vers le même but, les réactions sont donc davantage guidées par des émotions ou des *stimuli* comme la peur, la colère ou la joie. Ces situations s'observent lors des grandes lieses populaires ; dans ce cas, il y a communion et le collectif forme alors une seule et même entité, le « eux » est devenu « nous » dans une sorte de communion qui se manifeste par des gestuelles (la Hola des matchs de football, l'allumage des briquets ou des portables, lors des concerts, etc.). La foule s'observe à des

échelles diverses, dans l'espace public (La libération de Paris en 45, Les Champs Elysées en 1998, Madrid en 2010), dans un stade, un terrain vague, une friche industrielle, (Woodstock, *rave parties*), une rue lors d'événements culturels (concert, spectacles).

Les réactions des foules présentent des aspects prédictibles et même modélisables mathématiquement. La plupart du temps, les autorités ont recours à une gestion qui s'apparente à celle de la mécanique des fluides, toute

turbulence ou rupture dans l'écoulement des flux demande une réponse efficace et surtout rapide pour permettre à nouveau une bonne fluidité de la foule. Dans les cas contraires, cela conduit à des drames et à un nombre impressionnant de cadavres. L'exemple le plus significatif et le plus régulier concerne le pèlerinage de la Mecque. Chaque année, des accidents provoquent la mort des fidèles. Depuis 1990, date à laquelle 1426 pèlerins avaient trouvé la mort, environ dix mille policiers sont déployés dans le secteur de Mina (rite de la lapidation de Satan). Ils reçoivent le renfort de 2000 membres de la Garde nationale pour le temps des cérémonies. Cela n'a pas empêché une panique au cours de laquelle 244 personnes ont trouvé la mort en 2004.

Figure 11 : Foule paniquée à la love parade de Duisbourg (juillet 2010)

Photo ©directmatin



Plus récemment, en juillet 2010, au cours de la *love parade* de Duisbourg en Allemagne, 21 jeunes trouvaient la mort (13 filles, 8 garçons) et 342 étaient blessés lors d'une bousculade au passage d'un tunnel de 30 mètres de large sur 200 mètres de long, unique point d'accès au lieu de la fête. Les premiers résultats de

l'enquête montrent que le site choisi, une ancienne gare de triage de fret, était trop petit et qu'il ne pouvait accueillir que 250 000 personnes, alors qu'à la *love parade* ce jour là on comptait 1 million et demi de personnes.

Ces faits divers impliquent un type de corpo-spatialité spécifique ou le corps contraint par l'espace du fait de la densité se comporte comme une particule élémentaire appartenant à un milieu continu (il s'agit du terme précis utilisé en physique de la mécanique des fluides). Selon les circonstances, il est soumis à des turbulences, des dérivations, des blocages ou à un écoulement laminaire comme n'importe quel phénomène de cinématique. On pourrait également ranger dans la même catégorie, les rapports pathologiques impliquant le corps et l'espace pris à l'échelle de l'individu. Cela concerne ce que certains auteurs anglo-saxons nomment : les maladies spatiales (agoraphobie, claustrophobie, vertige). En 2004, dans la revue *Cultural geographies* Paul Carter, écrivait un article intitulé « *Repressed spaces, the poetics of agoraphobia* » et « *Phobic geography, the phenomenology and spatiality of identity* ». Il mettait en évidence le caractère genré de ces manifestations phobiques qui concerne plutôt les femmes, en insistant sur le fait qu'il s'agissait d'une forme de réaction somatique à des sociétés marquées par la domination masculine.

Toutes ces formes de dialogues corps/espaces et les corpospatialités qu'elles produisent représentent des perspectives passionnantes pour des recherches à

venir. Il conviendrait dans cette logique de nouer des liens interdisciplinaires encore peu usités aujourd'hui, avec les collègues des neurosciences, les psychiatres ou les psychanalystes, les spécialistes de la géographie de la santé ayant très peu exploré cette dimension.

DEUXIÈME PARTIE

LES EXPÉRIENCES EXTRÊMES

**CORPS/ESPACE
LE FRANCHISSEMENT DU
MIROIR**

II. LES EXPÉRIENCES EXTRÊMES

CORPS/ESPACE LE FRANCHISSEMENT DU MIROIR

Introduction

La deuxième partie de cet essai est consacrée aux expériences géographiques extrêmes. Elle nous transporte à l'échelle des continents et des aires culturelles. Elle s'intéresse au corps pris dans les rets d'injonctions normatives, un corps sous l'emprise des idéologies. Les idéologies se définissent comme des systèmes d'idées, de jugements et de valeurs qui possèdent des capacités organisatrices d'un groupe humain et des pratiques de ses membres. Il est important de souligner (Christian Ruby, 2003) « *...que les idées ne sont pas désincarnées, elles entrent en conflit, ont une puissance sociale par la pratique* ». L'objectif de ce développement consiste à mettre en évidence les processus qui contribuent à l'incorporation ou à la projection de valeurs incarnées par le corps sur l'espace. A partir de deux exemples : les pratiques des sports extrêmes dans les sociétés occidentales et les cérémonies de transes et de possessions des religions animistes africaines transplantées dans l'aire latino-américaine et caraïbe. Il s'agit pour nous de franchir une étape supplémentaire dans les rapports corps/espace, d'affiner davantage le concept de corpo-spatialité que nous venons d'évoquer dans la partie précédente. Nous proposons donc d'aborder une nouvelle thématique qui rend compte des rapports corps/espace selon des formes et des modalités extrêmes. Pourquoi ?

La première raison est d'ordre méthodologique, et nous aurons l'occasion d'y revenir dans la dernière partie de cet essai consacrée à la méthodologie. L'extrême représente une posture de recherche au sens où cela consiste à interroger les attitudes, les pratiques, les comportements les plus limites, les plus excessifs. L'excès comme la limite sont des indicateurs d'un certain ordre, d'une norme. S'interroger sur l'excessif ou le hors normes a pour effet de définir par défaut la norme et l'ordinaire. La seconde raison tient au fait que les expériences géographiques que nous avons choisi de traiter sont révélatrices des sociétés dans lesquelles nous vivons. Ces exemples nous parlent de nouvelles spatialités qui sont en accord avec les sociétés contemporaines ; elles rendent compte des relations que ces sociétés adoptent à l'égard du corps comme de l'espace, elles nous permettent par la même occasion de changer notre regard sur l'espace des sociétés, sur la conception d'une géographie tranquille et stable. Il nous faut donc prendre le risque de bousculer les certitudes qui postulent qu'il y a un ici et un ailleurs, un autrefois et un maintenant, des relations entre le corps et son environnement, identiques pour tous, immuables, incontestables. L'ordinaire suppose l'instauration d'habitudes routinières, répétitives, une certaine stabilité. Chaque chose y est à sa place.

S'intéresser à l'extrême suppose le franchissement d'une frontière qui sépare le réel du possible et cela ne va pas de soi.

Le corps est pétri de spatialités et l'espace est fait de corporités. Dès lors, confronté à la notion d'extrême, il nous faut partir en quête de ce corps extrême. De quelles spatialités est-il constitué ? À quels modes de relations renvoie-t-il ? Comment la question de la distance entre ce monde-ci et ce corps- là se règle-t-elle ?

La quête de l'extrême est fondée sur trois pôles qui se superposent à des discours, et ces discours aboutissent à des formes de corporité. Chez les sportifs de l'extrême comme chez les adeptes des transes et possessions, le corps est présent partout, les échappées vers l'extrême supposent une maximalisation de la réalité spatiale, le corps dans cette affaire est le passeur, le médiateur, de cette relation/fusion avec l'espace. Cette quête commence par un défi, réservé à des initiés, qui se pose d'abord en termes de distance : il faut atteindre les extrémités de son corps, les extrémités du monde, les extrémités de soi.

- **Atteindre les extrémités de son corps.**

De prime abord, les limites pour atteindre les extrémités de son corps semblent simples. Pour les sportifs de l'extrême, elles se posent en terme physiologiques. Au-delà d'un certain seuil, le corps est mis en danger, c'est la mort qui crée la limite. C'est du dépassement de ces limites et les relations ambiguës qui se jouent avec la mort que naissent les notions d'exploit, ou de performances sportives. Dans le cas des transes et des possessions, les extrémités du corps sont dépassées par des expériences de « sortie de corps » pour se rendre dans d'autres mondes, celui des ancêtres ou des esprits. Pour atteindre ces extrémités, le corps est préparé lors de rituels.

- **Les extrémités du monde.**

Les limites du monde ont été définies depuis les débuts de la géographie par un concept, celui d'écoumène ou monde habité par les Hommes. Cela étant, cette définition n'apparaît pas comme très opérante pour les sportifs de l'extrême ; ce qui importe, c'est d'en découdre avec non pas le monde mais la nature dans tout ce qu'elle a d'extrême par rapport aux capacités corporelles. C'est donc du côté de la nature sauvage (wilderness), hostile et inhospitalière (au sens où tous les superlatifs sont convoqués, le plus haut, le plus grand, le plus froid, etc..) que l'on va fixer les attributs de l'extrême. Cela se traduit par la conquête des grands espaces, des vides, des marges, sous la forme d'un combat. Pour les adeptes du Candomblé, héritiers de la traite de l'esclavage, l'extrémité du monde c'est l'Afrique, la terre des ancêtres, le lieu où se trouve encore les divinités. Ce sont les rituels de transe et de possessions qui règlent la question de la distance entre le monde des hommes et celui des dieux. La nature devient surnature.

- **Les extrémités de soi**

Atteindre les extrémités de soi mobilise deux approches radicalement différentes du corps et de la corporéité. Pour les sportifs de l'extrême, le corps est considéré comme un attribut, il est dissocié de la personne, il n'est plus qu'une enveloppe, c'est une machine, qu'il faut entraîner, épuiser, dépasser. On n'est pas un corps, on a un corps. Il faut, « s'éclater », se dépasser, s'affronter. Ces relations au corps font écho à un idéalisme et à un individualisme qui s'inscrivent dans des formes de domination/soumission. Les extrémités de soi sont conquises par l'action et marquées par le dépassement. Le second discours s'oppose catégoriquement à ce modèle. Dans les cérémonies de transes, le corps mystique est préparé au grand voyage par des rituels bien établis, la transe suppose un oubli, une absence, un départ hors de son corps, qui s'effectue selon un rythme précis, connu, contrôlé. Aller à l'extrémité de soi suppose qu'on abandonne son corps afin qu'il puisse devenir le temps de la cérémonie celui de sa divinité.

Pour aller vers ces extrémités, il faut franchir le miroir et ce franchissement s'opère grâce à ces expériences. Le miroir représente un point d'interrogation, le centre de la question. Arrêtons-nous sur ce terme : Le miroir selon le *Robert Historique* dérive du latin *mirari* qui signifie être étonné, surpris. Rapporté à la thématique des expériences extrêmes, que pouvons-nous en tirer comme enseignement ? Que tout passe par le corps, qu'il est un moyen formidable d'expression sensorielle et qu'il sert de système de répercussion, de caisse de résonance. Cela produit de nouvelles représentations, de nouveaux statuts à l'espace et de nouveaux rapports corps/espace. Avec le corps extrême, nous franchissons une étape supplémentaire dans les corporalités de l'espace. Il y a bien jeu de miroir, jeu d'illusion entre ces deux propositions réelles et possibles. Le passage de l'autre côté du miroir signifie que les choses changent d'échelle, qu'elles ressemblent aux choses familières mais il y a des surprises. Le miroir, c'est l'envers du décor, la face cachée qui insère un espace dans un autre espace, le corps est mis en abyme. Qu'allons-nous découvrir de l'autre côté : Rambo chez Alice au pays des merveilles !

CHAPITRE 4

LES SPORTS EXTREMES

EROS ET THANATOS CONFRONTES AUX POSSIBLES GEOGRAPHIQUES

I

La notion de corps extrême suscite l'intérêt des chercheurs en sciences sociales depuis quelques années (David Le Breton, Gilles Boëtsch, Patrick Baudry, Jean-Marie Brohm). Dans l'introduction du colloque présentant « Le corps extrême dans les sociétés occidentales » (2005), Oliver Sirost insiste sur le fait que le terme de corps extrême est de plus en plus courant aujourd'hui.

« Depuis l'aube des temps, l'homme est confronté à ses limites corporelles et la société est société dans l'intégration et l'acceptation des facultés du corps, mais aussi dans les morphologies que le social façonne, que ce soit dans la chair ou dans les imaginaires. Pourtant, l'appellation corps extrême est de plus en plus usitée aujourd'hui pour décrire une sensibilité, un esprit du temps. »

Il convient toutefois de souligner que la notion d'extrême associée à l'individuation contemporaine du corps, au surpassement de soi, au risque, à l'aventure qui semble caractériser les sociétés postmodernes, a des racines très anciennes. Dans le monde archaïque de la Grèce antique, Ulysse, déjà, affrontait les limites du monde connu, faisant ainsi figure de pionnier de l'extrême.

L'étymologie nous apprend que le mot extrême est d'abord rapporté à l'histoire du corps, au XIIIe siècle période à laquelle le mot *estreme* fait son apparition, il est utilisé en association avec le mot geste, passant de *la gesta* (action divine) à la *gestus* (caractère excessif proche du monde animal). L'extrême se pare alors d'un double sens, au féminin (la geste), il signifie une histoire glorifiante qui raconte des hauts faits de héros ou de personnages illustres et dans ce cas précis il est associé à *estreme*, alors qu'employé au masculin, le geste désigne simplement une activité corporelle, un mouvement extérieur du corps. L'extrême naît à ce moment là de la dissociation des deux occurrences du geste. *Estreme* désigne alors ce qui est extérieur, ce qui termine un espace. Hors des limites du monde connu, il y a les monstres fantastiques et les démons, l'extrême de cette époque se résume à la manifestation exceptionnelle de forces d'éléments naturels. Le décor est donc planté et jusqu'à aujourd'hui c'est l'action glorifiée par le récit qui définit les pratiques extrêmes.

Document 14 : XIII^e siècle : L' « extrême » orient et ses monstres
D'après le récit de Marco Polo

Figure 1

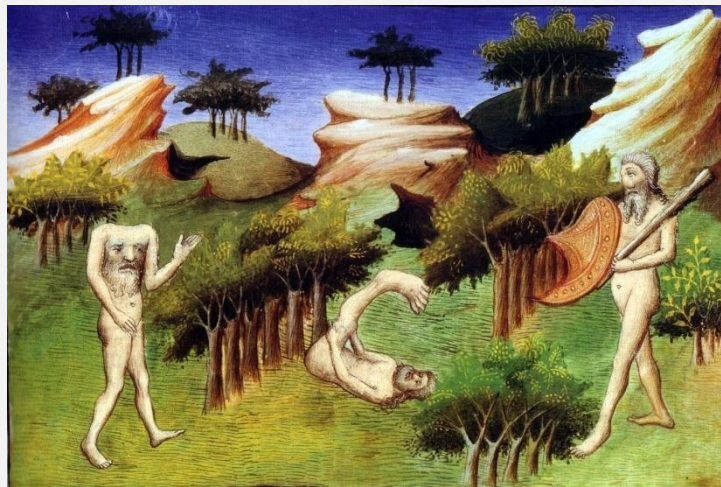


Figure 2



Le Livre des Merveilles ou devisement du Monde
(Paris Bibliothèque nationale manuscrit français 2810)

La notion d'*extreme* s'illustre de façon magistrale dans le *Livre des Merveilles* ou *Devisement du monde* de Marco Polo, témoignage historique et aventure vécue pendant la deuxième moitié du XIII^e siècle. Marco Polo, marchand vénitien, a exploré un monde inconnu à l'époque. L'extrême orient décrit par le voyageur a pris un autre visage sous la plume des enlumineurs. Ils transposent dans leur vocabulaire iconographique traditionnel ce qu'ils n'avaient jamais vu et qu'ils avaient peine à imaginer à la lecture du texte. Ces deux figures ont été choisies parmi les 84 miniatures du manuscrit original de la bibliothèque nationale. La figure 1 correspond à l'épisode du voyage localisé à l'est du lac Baïkal. « *Les gens qui y habitent sont appelés Merkit et sont gens très sauvages* ». La suite du récit concernant la région fait état « *d'un pays où l'on trouve en maints lieux de nombreux esprits fantastiques que le jour et surtout le nuit, on entend parler dans les airs* ». L'attention de l'enlumineur semble s'être concentrée sur le terme de « sauvages ». La figure 2 illustre ce que Marco Polo nomme la province de Caragian (Nord du Yunnan). Après avoir remarqué la richesse et fertilité de la région, l'auteur décrit des espèces de grands serpents « *effroyablement énormes et féroces* ». Le peintre a peuplé de monstres infernaux un paysage où les espaces boisés alternent avec des rochers.

Le corps de l'explorateur au service de la conquête coloniale

Un des avatars du corps extrême se retrouve dans la figure de l'explorateur. Cet aventurier d'autrefois pourrait tout à fait être l'ancêtre des sportifs de l'extrême postmoderne. Dès la fin du XVIII^e siècle mais surtout au XIX^e siècle avec la colonisation, l'explorateur devient un héros pour le grand public. Officiers, civils, médecins ou missionnaires se confrontent à une nature inhospitalière, (le blanc sur les cartes). L'explorateur est lui aussi au-delà des limites puisqu'il dépasse les mondes connus et civilisés pour entrer dans les mondes vierges et dangereux. C'est un fusible vivant de la colonisation et le public est avide de ses aventures. Les supports iconographiques, dessins, puis photos des couvertures d'une certaine presse (L'Illustration, par exemple), rendent compte du courage et de la ténacité de ces héros. Tous les messages passent par le corps, le meilleur vecteur imagé pour toucher les lecteurs. Si le personnage central est bien l'explorateur, il est toujours planté dans un décor composé de sauvages, d'animaux, d'une flore exubérante ou désertique. La pénétration est toujours le fil conducteur de l'histoire, difficulté de la progression, nature hostile, la nature extrême est la constante des récits. Les marécages succèdent aux forêts vierges imprenables, les déserts aux oasis, les montagnes aux pluies diluviennes, mais l'explorateur parvient toujours à dompter le milieu. Il illustre l'audace, la volonté, le courage. Il est le héros capable d'accomplir des exploits hors du commun parce qu'il est porté par une mission qui le dépasse : civiliser, pacifier. Cela requiert l'effort, la souffrance, le sacrifice. Pour Pascal Blanchard (2005), l'explorateur du XIX^e siècle est un modèle utile de martyr, dont le corps représente une sorte d'allégorie pour la propagande coloniale. Porté par son destin, la foi en son pays et en sa mission civilisatrice, pour atteindre son but, il est prêt à risquer sa vie, à transcender son corps et ses capacités physiques. C'est un surhomme.

Ces corps extrêmes (à l'image du Christ ?) au service des idéologies se retrouvent une constamment dans toutes les sociétés. Chaque siècle voit son lot de modèles de martyrs utiles. Les marins qui traversèrent les océans, les grands découvreurs, de Christophe Colomb à Bombard et jusqu'à E. Tabarly, les aventuriers explorateurs, les sportifs aujourd'hui, voire les kamikazes l'Al Quaïda ou du Hezbollah, tous portent de manière récurrente l'idée du sacrifice humain. Seule change l'idéologie qui les anime. C'est l'esprit qui guide l'héroïsme. Grâce à la puissance de l'esprit (mais on peut aussi dire le mental, la volonté...) ils peuvent tous atteindre des buts qui semblent inaccessibles au commun des mortels et transcender leur corps.

Jouer avec les limites

Les chercheurs qui s'intéressent au thème des conduites à risques (D. Le Breton, P. Baudry, G. Boëtsch) s'accordent à reconnaître que le corps extrême a quelque chose à voir avec la mort. Il produit un comportement ordalique (dont l'étymologie du vieil anglais *ordal* signifie jugement), motivé par un besoin de jouer avec la mort pour revitaliser son existence. Ce que les psychologues nomment « une appétence traumatophilique » s'apparente davantage à un déni de la mort qu'à une destruction de soi. D'après David Le Breton (2007) il s'agirait même de la lutte la plus efficace contre la mort. Les motifs des adeptes de l'extrême s'expliquent par une quête du plaisir, d'un renouvellement du goût

de vivre, d'une vie intense, d'une échappée de l'existence ordinaire par la mise en danger.

« A défaut de trouver en soi le jeu de vivre, il s'agit de jouer son existence contre la mort pour donner un sens à la vie. Le contact symbolique avec la mort annule la pesanteur de l'existence pour en faire une décision propre ; il permet d'exister de son propre chef et permet de se réapproprier une existence perçue comme un emprunt. Le fait d'échapper à la mort fait accéder enfin à un sentiment plus consistant de soi. » (David Le Breton, Dictionnaire du corps, sous la direction de M. Marzano, page 241).

Le corps extrême est une forme de l'excès et joue avec les limites, ses propres limites. L'injonction est toujours la même : se dépasser, ce qui signifie aller au-delà des possibilités physiologiques, psychologiques et kinesthésiques du corps. Or ce qui nous intéresse ici concerne le fait que le dépassement de soi-même se réalise toujours en fonction d'un défi qui met en jeu un espace, toujours présent quelque soit la situation. Cet affrontement n'est pas une volonté dissimulée de périr mais, à l'inverse, une volonté de vivre enfin, une manière de sauver sa peau. Il y a là une ambivalence. L'engagement dans l'action, la quête de l'adrénaline, la recherche d'intensité d'être est une accroche avec le monde, avec le réel. Toutes ces conduites extrêmes se rejoignent dans la même sollicitation symbolique de la mort pour relancer l'existence, ou savoir si elle vaut la peine d'être vécue (Le Breton, 1999). Ce qui compte, c'est vivre avec intensité la puissance de l'action. C'est la raison pour laquelle ces pratiques touchent des individus socialement bien intégrés mais qui s'efforcent de fuir la routine, la sécurité d'un emploi du temps. Le corps extrême se définit en position d'extériorité dans son rapport au monde. Il procure l'assurance de dominer les éléments.

Encore faut-il trouver des espaces qui soient à la hauteur de ces défis ou de ces attentes ! Car à l'évidence, il ne peut y avoir de corps extrême sans mise en scène, sans spatialisation (la valorisation de l'extrême ne se gagne pas dans les couloirs du métro, ni dans les jardins publics). Au corps extrême fait toujours écho un espace extrême. On s'attachera à montrer en quoi ce rapport au corps associé à la performance, au dépassement de ses limites physiologiques, à la dilution de soi, définit un rapport au monde et produit des espaces qui entrent en conformité avec les défis infligés au corps. Il existe bien une double perspective à la notion d'extrême, celle du corps qui interroge l'altérité/la norme, celle de l'espace qui convoque la quête de limites géographiques. La tension qui existe dans ce rapport corps/espace est toujours marquée par l'inédit, le spectaculaire et la violence. C'est sans doute ce qui explique la fascination que ces comportements suscitent.

L'extrême : un assemblage subtil du capital corporel et du capital spatial

Les sports extrêmes sont apparentés à des conduites à risques, ils impliquent le danger qui met en jeu la vie (ou la mort), ils renvoient à la fragilité et à la vulnérabilité du corps. Cet exemple se place résolument dans le champ contemporain. En effet, dans le monde libéral capitaliste se dessine depuis environ une trentaine d'années ce que les sociologues ont appelé : « la

génération sensation » (B. Andrieu, D. Le Breton, J.M. Brohm). Pour cette population marginale au départ, peu nombreuse et issue de milieux sociaux favorisés ou de milieux géographiques spécifiques (Les montagnards ou les marins par exemple) le corps est à la fois un terrain d'expériences qui permet de vivre une situation extrême et une manière d'explorer les facettes mal connues de la personne. Nous proposons d'y ajouter (en nous servant des travaux de Pierre Bourdieu) une autre dimension : celle de capital corporel. En effet, au même titre que le capital économique qui comprend un patrimoine et des compétences, l'individu utilise les moyens dont il dispose pour maximiser des résultats conformes à ses désirs. Il bénéficie d'un potentiel plus ou moins élevé d'endurance ou de résistance par exemple, qu'il convient de valoriser par des exercices réguliers, des entraînements, des préparations pour mieux supporter la fatigue, le froid, la chaleur, la soif, etc. Le credo du héros de l'extrême se résume à une formule qui se lit dans les deux sens : « être soi, c'est se dépasser ». Dans cette perspective, il ne s'agit pas d'être son corps mais de l'investir comme on investit un capital. Il convient dès lors de maîtriser ce véhicule de soi-même pour qu'il serve le projet d'être soi.

« Le corps prend alors le statut d'un matériel qu'il faut maîtriser qu'il faut apprendre à connaître et à dompter pour être performant, efficace, rentable » (P. Baudry, 1991).

Ce capital corporel fait l'objet d'investissements et de stratégies de valorisation ; ils prennent la forme de rituels qui mobilisent un rapport à l'espace et s'expriment par des rites de séparation : du travail, de la voiture, de la vie familiale mais aussi des rites de marginalisation et de mise à l'écart qui s'avèrent nécessaires lors des entraînements : interdits alimentaires, de la sexualité. L'adepte des sports extrêmes est un héros solitaire, au même titre que le cow-boy du western, autre figure légendaire confrontée à un espace à conquérir. Il est seul face à son défi. Cet assemblage de rituels nécessite un hyper contrôle qui renforce le mécanisme d'une individuation, elle est séparante et asociale. La maîtrise de soi suppose l'absence d'autrui, la négation de toute altérité. Ce corporéisme est analysé par Yves Le Pogam (2003) comme une croyance en une réappropriation du corps par une mise en rituel de l'individu par lui-même. Les pratiques extrêmes transforment le corps de l'individu jusqu'à la limite biopsychologique du sujet. Les capacités naturelles de l'individu définissant une plasticité plutôt qu'un déterminisme inné, le sport extrême rejoint le projet des sciences biologiques en dépassant la nature par la mise en culture du corps.

Il est intéressant, dans la perspective qui nous intéresse ici, de mettre en relation ce capital corporel qui bénéficie de tous les attributs conformes à son modèle économique (travail, spéculation, rente), avec la notion de capital spatial. Celui-ci comprend des ressources, un patrimoine de lieux, de territoires et de réseaux appropriés et une compétence pour les gérer et pour en acquérir d'autres. Voici la définition qu'en donne Jacques Lévy dans le dictionnaire de la géographie (2003) :

« Le capital spatial comprend un patrimoine et une capacité à le faire fructifier grâce à des compétences. Le portefeuille patrimonial d'un individu est constitué de l'ensemble des espaces sur lesquels il a acquis une capacité d'usage qui n'allait pas de soi et dont il peut tirer profit. »

La mise en équation des capitaux corporel et spatial dessine une configuration dans laquelle le corps se définit comme une entité fermée, contrôlée, dure, c'est ce que confirme D. Le Breton (1990) : *« La définition moderne du corps implique que l'homme soit coupé du cosmos, coupé des autres, coupé de lui-même. Le corps est le résidu de ces trois retraits »*, un corps au service d'une volonté, d'un désir, d'un rêve, d'une passion, un corps machine, un corps technique.

« Le héros, l'homme ou la femme hors du commun est peut-être moins un être singulier qu'une forme de représentation d'un rapport passionné au monde, qui appelle l'excès, la dépense, l'exploit, le risque. Et tout cela non pas forcément pour un résultat en vue d'un but. Mais comme mode d'existence, comme moyen de vivre, de s'éclater. Mais que signifie donc cette course inhumaine à la performance-course ? Inhumaine au sens précis qu'on a indiqué plus haut c'est à dire sans autre. » (Patrick Baudry, 1991)

Le capital spatial quant à lui est polymorphe mais il doit entrer en conformité avec les exigences requises pour le défi à relever. Les espaces à conquérir remplissent des conditions finalement assez simples. Elles entrent dans des logiques assez similaires à celles qui ont motivés les premiers grands explorateurs. L'idéologie était différente, les valeurs conformes au contexte de l'époque : christianiser, civiliser, coloniser, combler les blancs sur les cartes. Mais ces espaces à conquérir se définissaient avant tout comme des vides.

L'irrésistible attraction des vides : les marges de l'écoumène

Que reste-t-il comme vides aujourd'hui sur la planète ? Peu de choses finalement. Les lieux n'ayant jamais ou peu été appropriés correspondent à des espaces hostiles, inhospitaliers. C'est là où les contraintes sont les plus importantes, là où l'espèce humaine a les plus grandes difficultés à installer une vie permanente parce que les conditions de vie défont les lois physiologiques du corps (respiration en altitude, pression atmosphérique, températures excessives, sécheresse, etc.) Ces espaces extrêmes, objets de la convoitise des adeptes de l'extrême, se lisent sur un planisphère. Ils correspondent aux densités humaines les plus faibles (voire à l'absence totale de vie). Les exemples sont assez peu nombreux. Ce qui reste des étendues glacées ou des forêts profondes, les déserts climatiques (froids ou chauds), les immensités océaniques, les hautes montagnes, les zones de pentes supérieures à 45°, l'atmosphère. Voici le théâtre sur lequel se calquent les pratiques extrêmes, sur ces zones inhospitalières. Surmonter ces contraintes suppose des conditions physiques hors du commun et implique la performance : les ingrédients de la fabrication du héros moderne sont là. Son credo se résume à cet aphorisme : aller jusqu'au bout du possible et de ses possibilités.

Les exploits des héros de l'impossible prennent des formes récurrentes qui impliquent toujours un rapport à l'espace et au temps, à la nature, à la distance ou à la métrique. Les plus fréquentes sont **les traversées** ou les tours : des espaces désertiques des pôles au Sahara, des océans (courses de type marathon ou *trail*, tour du pôle nord, traversée de l'Antarctique, de l'équateur, tour du monde à la voile en solitaire, à contre-courant, etc.). Il s'agit aussi **des ascensions**, conquête des sommets les plus hauts, des parois les plus vertigineuses, **des descentes**, dans les airs : parapente, voltige aérienne, saut à l'élastique, parachutes, dans les vagues : *surf, kyte surf, body board*, etc. surf, des torrents ou des rivières : *kayak, canyoning*, de la pente la plus forte : *snow-board, free ride* ...et la liste n'est pas close. L'objet de cette réflexion n'est pas de faire un catalogue des difficultés à surmonter. En revanche, il est important de souligner que cela mobilise toujours l'emploi de superlatifs et une logique de surenchère : les sommets, les vagues, les pentes sont à prendre, à défier et à dominer. Ces pratiques sont aujourd'hui labellisées « sport d'aventure ». Elles mettent en scène un rapport passionnel à la nature dans ce qu'elle a de plus excessif, de plus compulsif. La singularité du champion, la valeur de l'exploit servent ensuite de modèle, elles sont dupliquées et recyclées dans le grand public. La diffusion de ces pratiques *via* une presse spécialisée, des documentaires, des films aboutit à la construction d'un imaginaire géographique (B. Debarbieux).

Patrick Baudry (1991) a étudié précisément le lexique des mots d'accompagnement des photographies qui rendent compte de ces exploits, ce qui les caractérise est de l'ordre de ce qu'il nomme une « brutalité érotique ». Les termes s'apparentent à un discours thanato-érotiques et se classent sous trois registres : celui de la violence guerrière, apocalyptique et sacrificielle (abîme, apocalypse, duel, gladiateur, clash), celui de l'action combative, énergique, de toutes les formes de défis que supposent un usage extrême de soi (frisson, provocation, gonflés, frénésie, délire, grisant, stupéfiant), enfin celui du sacré comme expérience limite ou plutôt comme expérience d'un dépassement des limites (nirvana, enfer, chaos, flash, prodigieux).

Remis en perspective avec un rapport au monde et à l'autre, le type de relations qui s'engage entre le sujet adepte des sports de l'extrême et l'espace qu'il s'approprie est du type de la confrontation (par le défi) : la pente, le sommet, la vague, le désert sont à conquérir. Il faut les faire « tomber ». Il s'agit donc d'un combat à mener qui renvoie à soi-même. Le corps, lieu identitaire, se définit comme un espace dur, travaillé, entraîné. Il s'apparente à la mécanique décrite par Descartes. Le « mental » y joue le rôle d'un moteur et l'énergie celui du carburant. On comprend mieux dans cette perspective l'importance considérable attribuée aux additifs corporels, aux prolongements et prothèses du corps : La planche, le *snow-board*, les bouteilles d'oxygène, le parachute, parapente, le GPS mais aussi les équipements spécifiques, les aliments lyophilisés et les médicaments.

Document 15 : L'exemple de Jeanmi Asselin, directeur de rédaction de Glénant presse, Vertical et Alpirando (magazines titres que s'arrachent les passionnés de montagne) est éloquent à cet égard. Alpiniste chevronné il est parti 25 fois en Himalaya et a tenté 5 fois l'Everest. Il y retourne en 2003 pour l'anniversaire Everest 50 (de mars à fin mai). A son départ, il dit : « J'ai approché le sommet de si près il faut que j'en finisse avec cette cime. Je ne règle pas mes comptes mais je vais au bout de mon conte de fées. » . Son idée est de constituer des cordées mixtes Sherpa/occidental. Le budget s'élève à un million d'euros, l'équipement est composé de 3 km de cordes, 26 téléphones satellites, 100 bouteilles d'oxygène, 50 tentes, un studio de montage TV, une station satellite... un direct télé est envisagé.

La transposition spatiale du corps extrême, les gradients d'une corpo-spatialité.

Le corps apparaît comme une butée contre laquelle il faut lutter, s'arracher. C'est une limite à franchir et cette limite se confond avec l'interdit, l'impossible, l'inédit. (Le Breton, Baudry). On la conçoit comme ce qui délimiterait un monde fini, une sorte de frontière qu'il faudrait pouvoir franchir afin de conquérir de nouveaux territoires. Il convient donc, dans cette situation, de se dépasser pour être (enfin) soi-même. Le corps servirait donc d'unité de mesure pour s'auto-évaluer face à des forces qui le dépassent. Il s'agit bien d'un combat. Cette soif d'absolu prend des formes violentes et convoque le ciel, l'eau, la terre dans leur expression la plus excessive. Revenons un instant sur ces formes passionnelles de rapport à la nature si toutes engagent une forme de corpo-spatialité marquée par l'excès, on observe toutefois une évolution dans les rapports entre corps et Nature, une sorte de gradient qui se cristallise aujourd'hui sur ou à partir du corps. Nous prendrons l'exemple de la montagne et de l'himalayisme pour illustrer notre propos.

Entre les grandes premières et aujourd'hui, ce n'est pas seulement le récit de la conquête qui a changé, c'est l'image de la montagne, de ses forces et de ses dangers qui se sont aussi transformées. On distingue dans cette mémoire de l'aventure, trois temps. Le temps des grandes conquêtes, de l'initiation et de la consécration par l'aventure. La proximité des cieux et des cimes en font un lieu sacré, hors du temps, le sommet est un défi à relever, une hauteur conquise sur soi-même qui sert à mettre en scène la puissance des États. Le planté du drapeau sur les sommets représente le geste (la geste) symbolique de la conquête de l'homme sur la montagne. Au début des années 1950, les expéditions sur les cimes de l'Himalaya provoquent une surenchère, il faut aller toujours plus haut (les plus de 8000) et dépasser sans relâche les sites qu'on a gagné. La montagne est vaincue mais elle reste malgré tout le lieu privilégié de l'hyperbole.



Figure 12 : Le drapeau français planté sur l'Annapurna

Le sportif de l'extrême est irrémédiablement associé à l'espace qu'il a conquis. La projection des valeurs attribuées au champion est transférée à l'espace, voire à la nation. Si les sommets à plus de 8000 mètres de l'Himalaya sont devenus célèbres, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont les plus hauts mais parce qu'ils sont devenus les symboles du courage des alpinistes (parfois disparus) qui les ont conquis. Ils servent par la même occasion de métaphore pour glorifier la patrie. La conquête de l'Annapurna en 1950 conduite sous la direction de Maurice Herzog est vécue comme la poursuite et la revanche de

1950 : Herzog et Lachenal montent le drapeau tricolore sur le plus haut sommet jamais conquis par l'homme...

l'expédition française de 1936 au Karakoram celle-ci s'était soldée par un échec du à l'arrivée prématurée de la mousson. Le patron de la Fédération française de la montagne, de l'époque, Lucien Devies ne voulait pas laisser le champ libre aux britanniques et aux allemands, auteurs d'une trentaine d'expéditions dans l'Himalaya. De retour en France, les vainqueurs deviennent des héros nationaux et la victoire, un phénomène de société (Maurice Herzog devient ministre des Sports).

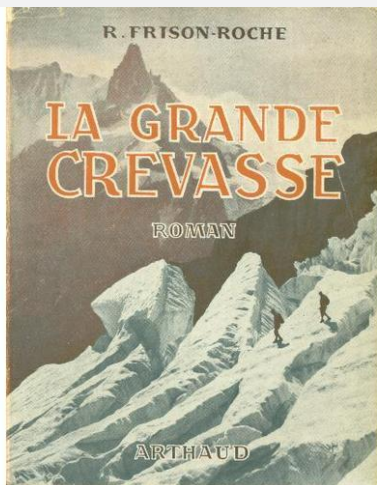
La fabrication du héros national s'est construite à partir d'une sacralisation de la montagne, l'Himalaya et ses sommets à plus de 8000 mètres deviennent la Mecque de l'alpinisme mondial qui dès lors, appartient à ceux qui veulent bien la prendre.

Autorisons-nous un détour : qu'en est-il de ceux qui vivent sur cette montagne, quel est le point de vue du côté népalais ? Pour les Sherpas, les porteurs accompagnant toute expédition, la montagne aussi est sacrée. Les *Mikaru*, nom donné aux étrangers qui signifie « yeux blancs » doivent nécessairement participer à la cérémonie de prières faite à la montagne pour recevoir l'autorisation des dieux de la gravir. En dehors du fait qu'il s'agit d'un travail bien rémunéré et réservé à une élite issue de certaines vallées, une question simple fut souvent posée à des chefs d'expédition. Maurice Herzog rapporte une partie de ce dialogue lors de l'expédition qu'il conduisit sur l'Annapurna. Les conditions étaient épouvantables, certains alpinistes en très mauvais état et pourtant il n'était pas question de renoncer. D'où la question du Sherpa : « Pourquoi tu veux aller au sommet de la montagne ? » Décontenancé Herzog répondit : « parce qu'elle est là ! ». Ce court dialogue met en perspective deux visions du sacré qui renvoient à une manière de concevoir la montagne. Pour le chef d'expédition Maurice Herzog, le défi à relever consiste à planter le drapeau français au sommet de l'Annapurna à plus de 8000 mètres d'altitude. Les membres de l'expédition sont tous des montagnards aguerris, volontaires, ils se sont entraînés pour cela, leur corps, martyrisé jusqu'à l'insoutenable (Herzog ainsi que d'autres membres de l'expédition auront les doigts gelés et amputés) est seulement l'outil qui permettra de vaincre le sommet. Dans l'autre cas, celui des Sherpas, la montagne est habitée par les dieux, il faut leur rendre hommage lors d'une cérémonie sous peine de voir l'expédition tourner au désastre. Dans les deux cas, il y a bien processus de sacralisation, mais il ne produit pas les mêmes effets. Si l'Everest est considéré comme La Mecque pour les Alpinistes les plus chevronnés du monde, il l'est aussi pour les Sherpas, bouddhistes en tant que refuge de la déesse *Miyolangsangma*. Deux versions d'une sacralisation de l'espace qui produisent des rapports au corps, à la conquête et à l'héroïsme antinomiques.

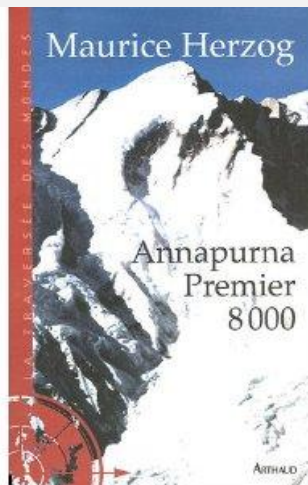
A partir des années 80, le discours change, les ascensions des plus de 8000 mètres ne sont plus animées seulement par la conquête, les himalayistes doivent réaliser des performances de plus en plus techniques, le nouveau héros est devenu l'ingénieur de son corps, la montagne ne sert qu'à restituer l'ingéniosité de l'homme. Les ascensions se réalisent sans oxygène, dans des temps de plus en plus courts, on enchaîne des sommets les uns à la suite des autres. Ce qui est au centre du discours rapporté dans les récits d'aventure, ce sont les relations ambiguës du substrat corporel avec les conditions extrêmes, souffrance, défaillance sont au cœur de ce qui se joue entre le héros solitaire et le défi qu'il s'est lancé, le corps c'est l'adversaire et le partenaire. Dans un rapport de fusion mais aussi de disjonction, l'espace est devenu un descripteur de la conquête sur soi. Il y a là un basculement, l'espace est rabattu sur le corps qui devient dès lors le personnage principal des ouvrages ou des documentaires qui rendent compte des exploits.

La comparaison des couvertures des livres d'aventure est très éloquente, les titres choisis pour raconter les conquêtes de la montagne attestent de ce basculement. Si dans les années 50-60 c'est la montagne et les solidarités entre hommes qui sont d'abord évoquées (Roger Frison Roche : *La grande Crevasse, La piste oubliée, Bivouacs sous la lune, Premier de cordée*, Maurice Herzog : *Annapurna Premier 8000*), les photos choisies pour illustrer les unes de couverture mettent en scène un rapport de proportion écrasant entre l'homme et le milieu qu'il va conquérir, la montagne en est le personnage principal, l'homme est minuscule. A partir des années 80, les titres insistent d'abord sur la figure du héros et ses singularités : *Seule dans le vent des glaces* ou *Conquérant de l'impossible* sont deux titres qui sont centrés sur les individus ; en revanche on ne sait pas grand-chose de ce qu'ils ont réalisé comme exploit. C'est d'abord le personnage qui apparaît sur les unes de couverture et dans des proportions inversées.

Document : 16 Evolution des unes de couverture de quelques best-sellers de l'exploit
Autrefois : La montagne est un décor majestueux et menaçant, ses proportions sont écrasantes, les hommes y sont minuscules ou absents.



1948



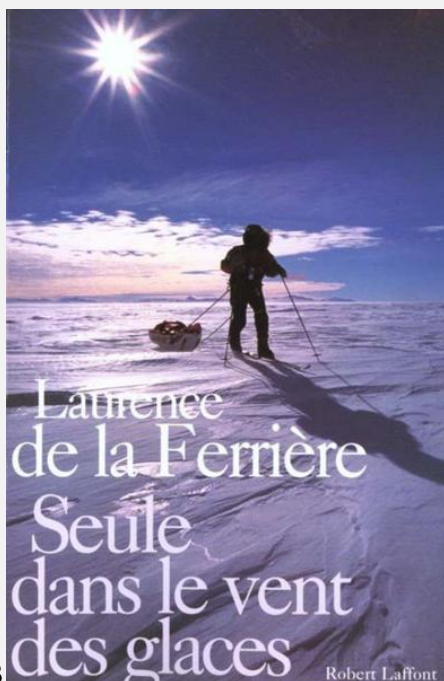
1951

Aujourd'hui :

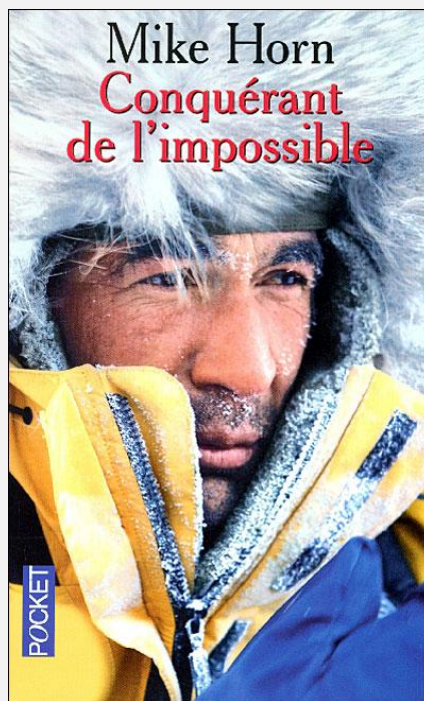
Le héros est présenté en majesté

Les titres insistent sur la solitude et l'exploit du personnage, mais aucune indication n'est donnée sur ce qu'il a réalisé. Photo 1 traversée de l'Antarctique, photo 2 tour du pôle nord.

(Ils ont été seuls à vaincre l'adversité, mais il a bien fallu qu'un photographe soit là pour immortaliser la scène !)



2003



2005

Deux portraits pour une figure, celle du héros solitaire : une corpo-spatialité fondée sur le combat

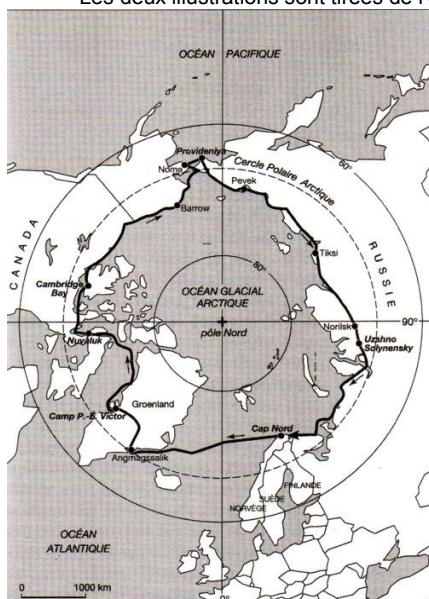
Le héros de l'extrême, des temps postmodernes se définit avant tout comme un solitaire, ce qu'il recherche c'est l'inédit, mais aussi (donc) le spectaculaire car il ne peut partir à l'aventure que grâce à des sponsors qui l'aident à monter ses expéditions. Les exemples ne manquent pas et la dernière en date est une jeune hollandaise de 14 ans (la plus jeune) qui tente la traversée de l'Atlantique à la voile (Aout 2010). Nous présentons ici deux portraits sélectionnés en raison de leur côté archétypal. Encensés par la critique et reconnus par la presse spécialisée, ils nous serviront à montrer qu'à travers la figure du héros solitaire de l'extrême plusieurs attitudes sont possibles mais ce qui nous intéresse davantage dans cette démonstration c'est qu'ils déploient chacun à leur manière un type de corpo-spatialité différente.

Le premier est justement Mike Horn, le conquérant de l'impossible, présenté en couverture de son ouvrage ci-dessus, le second est Marco Siffredi, mort en dévalant l'Everest sur son *snow-board* à 23 ans. A partir de ces deux exemples, nous verrons ensuite comment, à partir de leurs exploits singuliers, ces expériences se transforment en pratiques sportives « à risque » réservées à une élite, puis en sport de masse pour finir enfin sous forme de logo dans les rues du monde entier.

Premier portrait : Mike Horn
Une figure : le pionnier
Une corpo-spatialité combative
Un aphorisme : « Fautes de terres vierges restant à découvrir, c'est le territoire humain que j'explore ».

Figure 13 : Tour du pôle Nord : 20 000 km en 3 mois

Les deux illustrations sont tirées de l'ouvrage de M. Horn



Mike Horn est né en 1966 en Afrique du Sud, il a suivi des études universitaires et en 1990 il quitte l'Afrique du sud pour l'Europe où il travaille en tant que moniteur de ski et guide de *rafting* et de *canyoning*. Considéré comme un aventurier de l'extrême, il a publié 3 ouvrages consacrés à ses exploits dont le dernier : *Conquérant de l'impossible* paru en 2005. C'est un spécialiste des traversées, après un tour du monde de l'équateur, il cherche de nouveaux défis à relever, lorsqu'il décide de s'attaquer au tour du pôle Nord.

« Après mon tour du monde de l'équateur, j'ai cherché un nouveau défi à relever, avec trois critères d'exigence : la nouveauté, le niveau de difficulté, qu'il soit au moins équivalent et surtout que personne ne l'ait fait. L'exploit physique ou sportif ne suffit pas à me motiver. J'ai besoin d'ouvrir une voie, de défricher de nouveaux territoires.

Autrement, le mot aventure perdrait son sens. Mon choix s'est vite porté sur le cercle polaire arctique. En termes de kilomètres la distance est certes plus courte que l'équateur mais le niveau de difficulté compense largement cet avantage. Les froids extrêmes, les mers glacées, la banquise, les crevasses et les montagnes à franchir, la sauvagerie des ours polaires forment un environnement où les techniques de survie sont différentes de la jungle tropicale ».

Mike Horn parcourt en 23 mois 20 000 km à pied, en kayak, en trimaran, en traîneau tiré par un parachute ascensionnel. Dans son livre, ou de très nombreux passages sont consacrés à la description de ses conditions de vie et des difficultés qu'il rencontre pour surmonter le froid, c'est surtout à partir de son corps et des épreuves qu'il subit que le lecteur prend la mesure de son exploit. Les descriptions sont précises, cliniques, presque médicales.

« Le thermomètre plonge...le blizzard fait place au brouillard givrant, qui se transforme en brouillard de glace. Si le froid sec est supportable, cette humidité glaciale pénètre jusque sous la peau et prend possession des muscles. D'autre part, pendant que je marche, ma sueur gèle presque aussitôt et forme une couche de glace entre mon maillot et la peau. Je commence à geler, au sens littéral du terme et le phénomène s'accroît dès que je m'arrête. »... « Moins quarante. J'ai beau marcher en y mettant toute mon énergie, ma température corporelle ne cesse de baisser. Moins cinquante. Je me réveille, le nez collé à mon sac de couchage par la buée de ma respiration transformée en glace. Moins cinquante six, mon sang s'épaissit. J'ai du mal à plier les genoux en marchant ; j'ai l'impression de bouger au ralenti. Je respire difficilement, l'air me brûle et j'ai peur que mes alvéoles pulmonaires ne gèlent ». Il évoque d'ailleurs très explicitement ce rapport existant entre son corps et sa quête d'aventures, pour lui : « Faute de terres vierges restant à découvrir, c'est le territoire humain que j'explore ».

Figure 14 : Mike Horn entre Arctic Bay et Pelly Bay



Un photographe et un cameraman ont été présents sur une partie de la traversée. Les images montrent toujours l'immensité et l'hostilité de la nature rapportées à la taille de l'homme et à son effort. Les commentaires de l'image sont à la mesure de l'exploit. « J'ai réussi à relier Arctic bay à Pelly Bay, au sud du golfe de Boothia, un parcours que personne n'avait jamais réalisé en plein cœur de l'hiver arctique. Après ce que je viens de traverser, je suis fier d'être encore en vie ».

La relation qui s'établit avec l'espace à conquérir est de l'ordre du combat, il s'agit d'une logique guerrière. L'appropriation se réalise sur le mode d'un rapport soumission/domination. Ce binôme se retrouve souvent chez d'autres sportifs de l'extrême. Il apparaît comme nécessaire de trouver dans la nature un défi à la hauteur de son ambition

corporelle. Le dépassement corporel des sportifs de l'extrême n'est pas qu'une pratique sportive, c'est un état d'esprit marqué par le goût du dépassement des limites. L'ennemi c'est soi-même, plus que l'autre ou la nature.

Les sensations éprouvées du côté du corps sont de l'ordre d'une logique de la fermeture. Il devient la frontière de l'identité, alors que l'univers, lui, est hors limite. Les prouesses techniques, les entraînements, la capacité d'endurance, de résistance transforment le corps en une chose dure. Il prend le statut de matériel qu'il faut maîtriser, qu'il faut apprendre à connaître et à dompter pour être performant, efficace, rentable. C'est la toute puissance du corps sur/dans un espace maîtrisé grâce à la performance.

L'immensité de ce désert glacé devient un pur obstacle à dominer ou qui devient prétexte à se dominer. C'est ce que dit explicitement Mike Horn : « *Le risque et le danger stimulent l'imagination en posant de nouveaux problèmes à résoudre* ». Dans cette configuration, on comprend mieux que la nature (extrême) soit toujours décrite sans complaisance et sans hypocrisie. Cette nature extrême est un monde hostile et impitoyable ou plutôt rendu et perçu comme tel, mais elle se définit aussi comme un monde juste, ne recelant aucune des cruautés ou des complaisances dont la société abonde « elle ne pardonne pas ». Ses réponses sont à la hauteur des insuffisances de l'individu à son égard, ce qui en passant est une manière élégante de poser la royauté de l'individu qui ose s'y confronter. La nature extrême sait reconnaître les siens, elle dit le vrai sans tergiverser. Le discours sur l'hypocrisie, des relations sociales sur la fausseté des individus, le goût de la solitude est un leitmotiv chez les adeptes en quête d'une nature amplifiée et mythifiée. Ici, pas de faux-semblants mais une évaluation rigoureuse de ce que l'on est, et pas seulement dans l'épreuve mais comme sujet/individu. C'est dans cette perspective que s'engage un véritable corps à corps (face à face ?) avec la nature. Le corps étant considéré comme lieu, ultime refuge de l'identité.



Deuxième portrait : Marco Siffredi
Une figure : l'acrobate
Une corpo-spatialité ludique
Un aphorisme : « J'aime la liberté, la liberté extrême, c'est mon éthique. Mon but est de rester en vie le plus longtemps possible »

Figure 15 : Portrait de Marco en 2003

Photo@www//marcosiffredi

Le Mozart du snow-board, Le Rimbaud des neiges...

Marco Siffredi est né à Chamonix en 1979, il appartient au monde des *free riders*, adeptes du *snow-board* extrême. Ses défis se concentrent sur la descente de couloirs vertigineux aux pentes toujours supérieures à 40°. Ses premières tentatives ont lieu au pied du Mont Blanc, pour ensuite se porter sur la Cordillère des Andes et enfin vers les sommets de

l'Himalaya de plus de 8000 m où il s'attaque à des descentes qui n'ont jamais été réalisées avant lui. Personnage charismatique et extravagant, (sa chevelure est teinte suivant les circonstances en blond, rose ou vert), son « look » jeune n'est pas habituel dans le monde fermé de la haute montagne. Dès 1999, il fait l'objet de nombreux reportages, de films, de vidéos. Véritable icône dans le monde de la *free ride*, les journalistes rivalisent d'imagination pour le qualifier ; il est respectivement : Mozart du *snow-board*, Petit prince des cimes, Rimbaud des neiges. On le présente comme le nouveau James Dean (parabole de la fureur de vivre) pour sa génération. Un film lui est consacré : L'étoile filante et un ouvrage au titre sibyllin : La trace de l'Ange.

Ce qui étonne le monde de la haute montagne, outre ses acrobaties spectaculaires et sa prise de risque extrême, c'est sa désinvolture. Il s'amuse, il vit sa passion, et ne renonce à aucun de ses rêves : « *Si tu veux pas jouer un peu, il faut pas aller en montagne. Quoi qu'il arrive tu joues un peu. Quand ça passe pas loin, ça te met un coup de froid et tu te dis que tu n'es pas grand-chose. Ça te remet bien à ta place, c'est pas mal.* »

Antoine Chandellier, journaliste, suit sa carrière dès le début et rapporte ces propos dans les tribunes du Dauphiné libéré: « *Marco avait une allure un peu diabolique avec ses pantalons baggy et son look de surfeur ; il détonnait dans le milieu plutôt classique de l'alpinisme. C'était un garçon déterminé et sensible, un type entier qui ne se vendait pas, le héros d'une génération. Un as de la glisse*».

Paris Match, gazette avide d'images chocs, dépêche un journaliste, Jacques-Marie Bourget pour ne pas rater ce phénomène : voici ce qu'il en dit : « *Je m'apprêtais à rencontrer un fumeur de pétard et je vais découvrir un alpiniste. Ce fut l'un des moments les plus ahurissants de mon existence. J'ai été frappé par la pureté du personnage. Il venait de réaliser un exploit incroyable, la descente du Nant Blanc en surf, 1000 m pour une pente moyenne de 55 degrés, avec des passages à 60, des goulottes, des barres rocheuses... Une démarche d'artiste dénuée d'arrogance, d'intérêt mercantile. Impossible d'oublier que ce gamin joue sa vie, comme s'il jouait à cache-cache avec la sérénité apparente d'un pêcheur à la ligne... »*

En 2001, il descend le couloir de Norton (face nord de l'Everest) en franchissant des pentes à plus de 60° ; d'inclinaison, deux heures et demie plus tard, il rejoint le camp de base à 6400 m. C'est un exploit inédit.

Comme pour tous les pratiquants de sports extrêmes, Marco considère son corps comme une pure mécanique, il s'est entraîné et le défi qu'il se lance à lui-même nécessite du matériel, les bouteilles d'oxygène nécessaires à la respiration à cette altitude, son *snow-board* et les fixations qui lui poseront des difficultés lors de cette descente, une aide technique (celle du Sherpa qui l'accompagne), et une rigueur absolue dans sa gestuelle. Le déroulement de la descente de ce couloir est présenté ici en temps réel. Les commentaires qui accompagnent ce récit ont été saisis dès l'arrivée au camp de base par un journaliste. En deux heures et demie, il accomplit pour la première fois avec un *snow-board* ce que le skieur français Jean Affanasief avait réalisé à ski en 1979.

Document 17 : Récit d'une performance : La descente du couloir Norton (Everest)

Il part du Camp IV à 2h00 du matin avec 3 bouteilles d'oxygène (mais il n'en gardera qu'une), à 6 h00 il atteint le sommet à 8848 mètres où il attend pendant une heure et demie Lobsang Sherpa qui monte sa planche. Son commentaire à ce moment là est déjà une provocation :

« J'les ai tous mystifiés à la montée avec 3 litres (une bouteille). L'oxygène c'est top power"».

Il a chaussé et s'équipe pour la descente (avec une bouteille d'oxygène) et à 8h 00 il s'élançait. Mais sa respiration est trop irrégulière et il doit renoncer à utiliser l'oxygène.

"Pour la descente c'est impossible avec le système que j'utilisais, sinon tu vois pas ou tu descends. Pour utiliser l'oxygène, il faut avoir une respiration régulière, alors en descendant, t'oublies."

Le dialogue qui suit montre combien l'équipement est essentiel à la réussite de sa descente. Son discours est professionnel, précis, le vocabulaire utilisé comme les expressions forment un mélange hybride, à la fois technique et branché, parfois difficile à comprendre pour le profane, mais Marco ne s'adresse pas aux profanes !

"Le drop dans la face nord, c'est d'abord l'arête sur 50 mètres et après, tu balances. Et puis, à 8700 mètres, le bad. J'ai pété une sangle de fixation sur mon pied avant. Sur trois sangles, c'est évidemment celle du milieu, la plus importante, qui a lâché. En plus je n'avais pas de laserman avec moi (gros couteau suisse). J'étais à 8700, j'avais fait 150 mètres. J'étais un peu vert. Heureusement, mon sherpa était encore au dessus de moi. Il est venu m'aider et, avec son laserman, on a pu détacher la sangle du haut pour remplacer celle du milieu."

Marco repart après quelques minutes. La partie à venir est plus délicate.

"A 8700 ça attaque les parties sérieuses. Tu traverses au milieu des cailloux. J'en ai surfé un peu (rires) et puis après tu atteins le couloir. C'est un couloir de 1700 mètres qui débouche à 7000. De 8700 à 8300 c'est assez raide pour l'altitude, c'est du 45-50. Après de 8300 à 7000 c'est du 40-45, mais si tu pars, tu t'arrêtes pas. Il y a une barre à 8300 où j'aurais du poser un rappel mais j'ai décidé de tenter et c'est passé."

J'ai fait un petit holy d'un mètre et tac, lorsque je tombe dans le couloir, je déclenche une petite plaque à vent. J'ai fini la barre dans la coulée sur 30 mètres. J'étais un peu sur le cul, genre front side, mais j'ai réussi à m'arrêter et je l'ai passée. J'ai perdu un piolet dans l'histoire et là, t'es pas à 4000, j'avais pas le courage de remonter. J'ai pris une broche à glace pour le remplacer et je suis reparti."

Après, de 8300 à 7000, c'est un grand couloir avant la traversée pour rejoindre le col nord. J'ai marché 50 mètres pour remonter jusqu'au col (7000 mètres) et après direct jusqu'au camp de base avancé à 6400 mètres. Ben ouais, c'est ça mon pote, avec un snow tu le redescends dans la journée l'Everest ! Je suis bien content. Content de rentrer à la maison. Well done!"

En 2002 il décide de s'attaquer une nouvelle fois à l'Everest pour « s'offrir » le couloir de Hornbein à 8500 m, une descente redoutable avec des pentes à plus de 50°. Il s'est élancé à 14h et il n'est jamais revenu. Les recherches sont effectuées pour le retrouver. La trace du jeune homme disparaît à 8500m les himalayistes soulignent qu'au dessus de 8000 m, personne ne survit plus de 30 heures sans oxygène, sans une couverture de survie et un réchaud.

A travers l'exemple de Marco, autre type de héros solitaire, c'est sur le geste et l'esthétique intégrée comme style de vie qu'on se focalise, il y a là véritablement un processus de colonisation de soi qui s'opère par la séduction. Il combine de façon subtile, la virtuosité, la difficulté, l'habileté, le savoir et les transforme en quelque chose de sensationnel et d'inédit. C'est en cela que cette forme de corpo-spatialité étonne, l'extrême qui, jusqu'alors était vécu et perçu comme un choix dramatique et vertigineux se dissout dans le frisson et la désinvolture. Subversion et révolte (celle de la jeunesse) s'associent au rêve et à l'amusement. Malgré son extravagance, et une manière carnavalesque d'envisager l'exploit, Marco appartient, au même titre que Mike Horn, à la catégorie des héros de l'extrême pour laquelle la relation du corps au monde et du monde au corps, la corpo-spatialité se pose en termes de moi ou rien.

Finalement, la quête des sensations, le désir d'aller au bout de ses rêves, de ses désirs... se résume, si on considère objectivement et d'un point de vue géographique les logiques des sports extrêmes, à l'équation suivante : régler le problème de la distance par différents types de mobilités, à condition que celles-ci engagent des sensations et convoquent des espaces superlatifs : le plus haut, le plus hostile, l'inclinaison de la pente la plus forte, la vague la plus haute, le désert le plus chaud ou le plus froid, etc. Ce qui compte, c'est l'inédit, le spectaculaire et la volonté d'en découdre avec les éléments, avec plus fort que soi. La pratique des sports extrêmes s'effectue sur le registre de la provocation, elle ne se pose pas en terme de l'être avec mais de l'être en face. C'est un combat qui laissera sa trace dont la plus fréquente prend la forme d'une liste assez longue de disparus (dans le vocabulaire des sports extrêmes, on ne prononce pas le mot mort).

Dans ce système d'affrontement corps/lieu se joue une réciprocité étrange. Le sommet, la vague, la pente se prêtent à des jeux de projection, d'anthropomorphisation ; on transfère sur eux des qualités, des humeurs, des caprices propres à un autre corps (souvent féminin mais pas toujours).

Une configuration nouvelle se dessine alors dans ce contexte, si le corps est considéré comme un lieu et qu'il est confronté à un autre lieu (la pente, le sommet, la vague, le désert, la traversée, etc.) Se produit alors une sorte de télescopage qui prend des allures de tectonique. Les défis lancés à la nature alimentent cette logique, comme le souligne Patrick Baudry (1991) :

« Le héros, l'homme ou la femme hors du commun, est peut-être moins un être singulier qu'une forme de représentation d'un rapport passionné au monde qui appelle l'excès, la dépense, l'exploit, le risque et tout cela non pas forcément pour un résultat en vue d'un but mais comme mode d'existence comme moyen

de vivre, de s'éclater. Deux comportements apparemment contradictoires qui fonctionnent ensemble : la célébration de soi et le mépris du corps. »

Le type de relations qui s'établit entre les adeptes des sports extrêmes et la nature est fondé sur une logique ambiguë de prédation et de jeu. La montagne n'est plus le monde mystérieux envoûtant, aussi respectable que pouvait dépeindre Roger Frison- Roche dans *Premier de cordée* mais un pur obstacle à dominer ou/et qui devient le prétexte à se dominer. Cette idéologie fondée sur la volonté d'avoir prise sur les éléments a pour effet de considérer le monde comme un chez-soi qui appartient à celui qui l'a conquis. L'univers devient hors limite : La montagne, le sommet, l'immensité du désert... sont à prendre.

La validation de l'exploit par l'image.

Le héros de l'extrême a besoin de l'image et du discours pour légitimer son action. La chose ne date pas d'hier puisque nous avons vu que dès le XIII^e siècle, les aventures de Marco Polo que le commun ne pouvait pas lire à l'époque avaient bénéficié du même traitement. L'exploit implique le spectaculaire, il a besoin d'être théâtralisé. Cela implique un double point de vue, le premier de la part de celui qui joue, et qui se donne à voir, le second regard procède de celui qui est pris à parti. Les images ont pour objet de matérialiser cette confrontation, l'image a valeur de témoignage et de preuve. Cela étant et comme pour tout média, l'image est produite par quelqu'un (ici les sponsors, la presse spécialisée, les médias en général) et à des fins précises, elle sert un discours qui véhicule des valeurs (le courage, la ténacité, la puissance, l'invulnérabilité). Il y a bien une intentionnalité (idéologique, commerciale, politique) derrière chaque image de l'extrême. Car des exploits sans figure héroïque, où les héros malgré eux n'intéressent personne ou pas grand monde, sont difficilement recyclables dans la grande machine à laver économique-médiatique.

Je me servirai de l'exemple de *Tavae Raioaoa* pour illustrer cette idée, à la différence des portraits que nous avons présentés, et auxquels il ne ressemble pas, *Tavaé* n'a pas choisi de s'affronter à des éléments déchaînés, il a simplement survécu. En 2003, un journaliste, Lionel Duroy, publie *Si loin du monde* le récit d'un naufragé tahitien. *Tavaé* a 56 ans au début de son aventure et c'est le dernier représentant d'une longue lignée de « seigneurs de la mer ». Il ne sait ni lire, ni écrire et ne parle pas le français (le journaliste a recours à un traducteur). Il est né sur l'eau loin de l'école et de la société terrestre dont il se méfie. Très jeune, il a quitté l'île de *Huahine*, là où habitaient ses ancêtres et a fondé une famille à *Faa'a*, à Tahiti. Lorsqu'il part pour la pêche ce jour-là sur son canot à moteur, il emporte une glacière, des lignes et des hameçons. Son moteur tombe en panne au large de la baie de *Moorea*. Commence alors son naufrage qui dure 4 mois, au cours desquels il subit un ouragan et où il pense mourir à plusieurs reprises. Au cours de son périple, il invoque ses ancêtres et les dieux de la mer pour tenir le coup et rivalise d'ingéniosité en mettant à profit toutes les techniques de pêche qu'il a apprises dans sa vie. Dans les propos rapportés par Lionel Duroy, *Tavae*, au même titre que les héros que nous avons décrits plus haut parle des problèmes qu'il doit gérer pour survivre : la faim, la soif, et de son corps qui n'est que douleur « *comme si un mauvais*

esprit s'amusait à y rouler des cailloux ». Il déploie lui aussi tout son savoir-faire qu'il met au service de sa survie, tout en se remettant constamment aux dieux. Il est en situation extrême de survie, et livre au journaliste les ruses qu'il a mises en place :

« Au fil des semaines, des mois, j'avais pris cette habitude de parler aux différentes parties de mon corps comme si chacune était un être à part, et cela m'aidait à supporter la douleur. J'avais essayé de reconforter ma langue lorsqu'elle était sèche et gonflée et cela m'avait permis d'isoler la souffrance de la soif et d'en protéger un peu le reste de mon corps. A présent, je faisais de même avec mon ventre, ma tête, mes jambes. Je m'adressais également aux divers objets qui m'entouraient comme s'ils étaient des êtres vivants. Je crois que sans cesse je parlais aux poissons que j'attrapais comme à ma boîte de crème glacée, à l'eau qui coulait dans mon gosier comme à mes mains dont le spectacle me plongeait dans une profonde affliction. Il était loin le temps où ces mains-là foudroyaient le mahi-mahi d'un seul coup de harpon. Je les regardais vider les petits thons, les bonites ou les chirurgiens que je ne pêchais plus qu'au fil de nylon. Elles étaient fripées sur le dessus et souvent elles tremblaient. « Qu'est-ce qui vous est donc arrivé, que vous soyez devenues chétives comme des vieilles femmes ? Je leur demandais. Qu'est ce qui vous est donc arrivé ? Vous avez souffert de la soif ? Mais nous avons de l'eau désormais, et vous, vous n'êtes pas plus vaillantes ... » (page 110).

Il échoue presque mourant sur un atoll des îles Cook. Il a dérivé sur mille quatre cents kilomètres en se laissant porter par les alizés. Lorsqu'il arrive sur l'île d'*Aitukaki*, les habitants éberlués pensent qu'il s'agit de *Ru*, ancêtre de la famille royale de l'île dont les mythes racontent qu'il a suivi le même périple. Pris en charge et soigné, il est de retour dans sa famille, le journaliste le croise au moment où il débarque, c'est lui qui raconte son histoire. Le livre, publié en 2003, bénéficie d'un tirage plus important que la moyenne car l'auteur est journaliste à Libération, mais ne fait pas pour autant l'objet de commentaires dans la presse, ni dans les médias visuels. Et pourtant, nous avons là tous les ingrédients de l'extrême. Héros malgré lui, *Tavae* n'a pas souhaité se servir de son expérience pour devenir célèbre, il a simplement sauvé sa peau. Mais au fond, s'agit-il de la même chose ? *Tavae* n'est pas un sportif de l'extrême, il n'a pas intentionnellement décidé de vivre cette expérience, c'est peut-être la raison pour laquelle il n'a suscité aucun intérêt particulier ; il est sorti de l'anonymat grâce à cet ouvrage parce que ce journaliste a estimé que son épopée valait la peine d'être racontée et c'est bien ce récit qui a fait entrer le naufrage dans la catégorie exploit. Ce témoignage bouleversant qui pourtant livre des enseignements considérables sur la gestion d'une certaine forme d'extrême n'a suscité qu'un intérêt limité.

A l'opposé, le film de Luc Besson, *Le grand bleu*, mi-fiction mi-réalité tiré de la vie d'un champion d'apnée, Jacques Maillol, a connu un retentissement médiatique mondial. En termes d'images (et de musique), les publicitaires ont recyclé à l'infini les valeurs mystico-romantiques développées dans le film : immensités marines sur fond bleu azur avec dauphins. Elles ont servi à vendre à peu près n'importe quel produit ; de la lessive, aux séjours de thalassothérapie et suscité des vocations, qui se sont traduites par des

ouvertures de clubs de nage en monopalme et de nombreux accidents dans les piscines. Ce film a la particularité de présenter une figure de l'extrême paradoxale. Si incontestablement, ce plongeur des grands fonds sous-marins entre bien dans la catégorie des sportifs de l'extrême, il n'en n'a pas pour autant les attributs virils et guerriers habituels. Jacques Maillol est présenté comme un personnage lunaire et sensible, il refuse le monde des hommes et préfère la compagnie de ses amis les dauphins. Pour autant, il considère son corps comme une machine qu'il entraîne dans des conditions inhumaines. Sorti sur les écrans en 1988, il est significatif de ce que peut produire l'impact d'une forme romancée et esthétisante de l'extrême sur toute une génération (nommée d'ailleurs génération grand bleu). Malgré un accueil glacial de la part de la critique, le film fut diffusé dans le monde entier et vu par des millions de spectateurs. Les retombées médiatiques ont eu pour effet de sortir de la confidentialité les compétitions de plongée en apnée. Réservées jusque-là à une poignée d'initiés que se connaissaient tous, elles ont pris un nouvel essor. Le record de 107 mètres que Jacques Maillol disputait depuis toujours avec son complice Enzo Maiorca (l'objet du film) est pulvérisé et atteint 205 mètres en 2007. Les journalistes affluent sur les lieux de plongée, le temps de l'entre-soi a vécu. Le grand public découvre avec fascination une nouveauté : l'ivresse des profondeurs, le vertige de la narcose et tente de s'y essayer.

La comparaison de ces deux expériences nous livre des enseignements précieux sur l'importance considérable de la mise en récit de l'exploit. Pour *Tavaé*, il s'agit d'un témoignage rapporté sans images spectaculaires d'un exploit subit plus que volontaire, malgré une tentative de traitement médiatique fondée sur la renommée du journaliste, il est resté dans l'anonymat. Et pourtant, en tant qu'expérience de l'extrême, il n'est pas sans rappeler l'odyssée d'Alain Bombard sur son canot, parti pour tester les capacités de survie d'un homme dans des conditions extrêmes. La différence tient sans doute au fait que dans le cas du médecin, il y avait eu une campagne d'information massive avant son départ et surtout à son arrivée. Le deuxième exemple, celui de Jacques Maillol, décrit sous une forme romancée une figure de héros d'un nouveau genre, qui tente d'échapper à sa destinée d'être humain, mi-homme mi-poisson, il donne à voir une nouvelle corporéité glissante et fluide, symbole d'une nouvelle liberté. C'est en cela qu'il entre en conformité avec la figure et la corporéité d'un héros postmoderne. Lui est capable de s'affranchir des contraintes que son corps lui impose, il peut bloquer ses fonctions respiratoires et vivre l'ivresse des grands fonds. En considérant son corps comme une machine, il renonce à une part de son humanité mais c'est le prix à payer pour fusionner avec la nature.

Les images produites pour rendre compte de ces exploits mettent en évidence ce qui pourrait s'apparenter à une filière de l'extrême, ou chaque étape permet de mettre en évidence des degrés à franchir. Elle a comme point de départ, les « oseurs » de l'extrême, dont les deux portraits présentés précédemment nous servent de modèle, et comme point d'arrivée « des usagers » de l'extrême beaucoup plus nombreux. Le passage de l'un à l'autre fait basculer l'expérience vers la pratique sportive et le loisir. L'objectif du développement qui suit consiste à déconstruire le processus. Il nous conduit du héros solitaire en prise avec les éléments d'une nature hors norme, sauvage et brutale, à la rue où une

image de l'extrême se décline en prêt-à-porter. Cette dernière étape aboutit à la production d'un simulacre d'espace réinjecté sur le corps *via* la marque ou le logo publicitaire. Entre les deux, un gradient d'expériences et de pratiques se décline à travers un cheminement qui conduit des hauts lieux fréquentés par une élite, à une pratique sportive de masse encadrée.

La multiplication des raids sportifs aventureux, stages commandos et des sports repoussant les limites du corps humain en milieu naturel exposé témoignent d'une passion sociale pour l'exploit qui s'accompagne d'un appétit insatiable pour des séquences spectaculaires. Ce sont autant de défis lancés à la nature qui font écho à l'injonction faite au corps de dépasser ses limites. L'engouement pour ces pratiques semble avoir largement dépassé « la génération sensation ». Aujourd'hui chacun veut pouvoir atteindre son Himalaya, saisir l'occasion de devenir le héros de sa propre vie. Les exploits héroïques de quelques-uns, se sont transformés en pratique sportive labellisée aventure qui au bout du compte se rabat sur quelque chose d'ordinaire.

Cette reproduction de valeurs accordée au corps et à l'individu et transférée à l'espace est à l'origine de la création de lieux, voire de hauts lieux extrêmes. Au même titre que les espaces sacrés à qui l'on attribue historiquement le label de haut lieu, l'extrême dans son processus de production symbolique produit des hauts lieux, comme l'atteste le vocable de Mecque (*du surf, du snow*) qu'il n'est pas rare de trouver dans les pages des magazines spécialisés les termes de Mecque. Bernard Debarbieux définit le terme dans le dictionnaire de la géographie (2003) :

« Le haut lieu est à la fois une localisation géographique particulière, vécue comme singulière en raison des fortes charges symboliques et un lieu qui rend possible l'expression d'une adhésion individuelle à une expression collectivement partagée. Ce sont des lieux qui, en dehors des systèmes religieux constitués, semblent faire l'objet de formes d'investissements collectifs comparables. »

Le processus est similaire dans le cas de la formation de hauts lieux de l'extrême. Lorsque le défi a été relevé, la victoire acquise, que la médiatisation s'est effectuée d'abord auprès des spécialistes puis ensuite du grand public. L'espace se voit, *via* la performance, doté d'un caractère sacré. Il y a bien fabrication d'un haut lieu, l'Everest remplit ces fonctions parce qu'il est pour les adeptes de la haute montagne le sommet le plus haut, le plus difficile à conquérir, le plus dangereux et c'est en cela qu'il nécessite le dépassement des limites du corps.

A partir de ces hauts lieux, c'est à l'échelle de la planète que se dessinent ces nouveaux rapports entre corps et espaces extrêmes. Ils prennent la forme de points : des *spots* pour reprendre la terminologie des sports de glisse. Ces points sont reliés entre eux par des lignes, souvent aériennes, car on se déplace en avion pour se rendre sur les lieux des défis, qui forment un réseau avec ses nœuds, ses têtes, ses flux. Les pratiques du corps extrême sont internationales et produisent un réseau mondialisé avec des pôles, des flux, des axes (J.P. Augustin, 2007).

Les hauts lieux de l'extrême servent à fixer des rendez-vous pour une élite qui s'y retrouve pour s'affronter lors de rencontres internationales. Il s'agit là du premier gradient qui nous permet de passer de l'exploit singulier à la compétition. Il ne faut plus seulement affronter seul l'adversité (ou la nature) en se servant de son corps comme un outil technique, il faut maintenant s'affronter aux autres. Nous avons choisi l'exemple du surf, la pratique de ce sport permet de mettre en évidence la cette filière que nous évoquions. Des vagues géantes prises par les *big waves riders*, aux compétitions internationales, et des plages à la rue des grandes métropoles, partout, le surf imprime sa marque et son vocabulaire.

Les hauts lieux de l'extrême : L'exemple du surf

Le surf est une pratique sportive ancienne, qui n'a rien d'extrême même si elle peut s'avérer dangereuse. Au XVIII^e siècle, James Cook, lors de son périple en Polynésie, décrit dans son journal de bord un étrange spectacle : il aperçoit des polynésiens qui utilisent des planches pour naviguer, c'est le *He'e nalu* (chevauchement de la vague). L'anecdote passe inaperçue. Au XIX^e siècle, les missionnaires américains, plus choqués qu'intrigués, l'interdisent pour cause d'indécence car les maoris qui le pratiquent sont à moitié nus. C'est seulement au début du XX^e siècle que Duke Kahanamoku, le père fondateur du surf moderne, le réintroduit à Hawaï. Il se diffuse dans les années 50- 60 en Australie puis en Europe, et devient un sport de plage qui se généralise. (J.P. Augustin, 2007)

L'univers du surf se dessine sous forme de tâches, les *spots de surf*. Le *spot* désigne un lieu, souvent une plage, associé à une vague à qui on attribue un nom au même titre que les sommets des montagnes. C'est le territoire du surfer. Les vagues les plus hautes se forment dans des conditions de houle de forte amplitude, les fonds rocheux produisent des vagues appréciées et craintes par les surfeurs ; elles sont creuses et puissantes avec un niveau d'eau peu profond. Les conditions de formation de ces vagues nécessitent donc des conditions morfo-climatiques particulières, comme les himalaystes, les grands champions de *surf* ont besoin de données météorologiques précises indispensables avant de partir à la conquête de leur vague.

Figure 16 : Le tube du surfeur

Photo©billabong



Le surfer doit partir à la rencontre de la vague (à la force des bras pour *le surf rider*, ou tracté par un hors-bord) puis la « prendre » et la redescendre. Debout sur sa *board* dont la taille et la forme peuvent varier, le surfer glisse ensuite jusqu'au rivage en enchaînant des figures dont la plus spectaculaire est celle du tube. (il est « enfermé » dans la vague comme dans un tube liquide). Dans le monde de la glisse, les adeptes des *spots* hors normes sont les *big*

waves riders (les surfeurs de vagues géantes). Ils forment une élite et un monde à part avec ses héros de légende et ses martyrs. Admirés, vénérés, objets de toutes les attentions de la presse spécialisée, ils s'attaquent à des vagues toujours plus hautes, toujours plus dangereuses au péril de leur vie. Nous retrouvons là les attributs des pratiques de sport extrêmes.

Banzaï pipe line, localisé dans l'archipel des îles Hawaï, est une des premières vagues géantes à avoir été surfée. Considérée comme l'authentique Mecque du surf, la vague est qualifiée de *spot* « le plus prestigieux de la planète » pour la beauté de sa vague quasiment cylindrique, régulière (on peut y surfer toute l'année), puissante et à proximité de la côte. Chaque année, une compétition internationale y a lieu. Voici ce qu'en dit P. Baudry :

« Paradis du fun, les sport de glisse y sont pratiqués comme une vraie religion... La mer y est décrite comme toute puissante, de quoi mesurer sa toute puissance. Le spectacle est unique, magique. Jusqu'à l'horizon les vagues forment des lignes symétriques et parallèles, les monstres arrivent de la haute mer et frappent de plein fouet les coraux et les roches volcaniques affleurantes, des déferlantes monstrueuses et géantes à la crête blanche fumante dans le vent, elles peuvent atteindre jusqu' à 20 mètres, la hauteur d'un immeuble de six étages. Leur puissance est énorme.... A quelques dizaines de mètres du rivage, les vagues forment des tubes turquoise. Sur les plages, le bruit est insupportable, comparable au décollage d'un jet, et le sable tremble chaque fois qu'une déferlante se brise. »

Pendant très longtemps, *Banzaï pipe line* reste la vague la plus redoutée : « *the most infamous wave* ». Dans le monde très fermé des *big waves riders*, elle est associée à un nom Duke, à un site, Cahau dans les îles Hawaï, le tout alimenté par une légende que le monde du surf véhicule *via* sa presse spécialisée (les morts, les accidents, etc). Il faut attendre les années 1990 pour que *Banzaï pipe line* soit concurrencée par une autre géante : *Maverick*. Le monde du surf en est bouleversé, ce qui n'était concevable qu'à Hawaï est possible en Californie. Le personnage le plus marquant de l'histoire de *Maverick* est Jeff Clarks. Il surfe tout seul sur ce spot pendant 15 ans de 1975 à 1990 et n'arrive pas à convaincre d'autres surfers de l'existence de cette vague

incroyable. Finalement il arrive à entraîner deux surfeurs de Santa Cruz. A la session suivante, les journalistes sont là, les photographes réalisent des images spectaculaires et 10 personnes sont dans l'eau. La nouvelle se répand très vite, la Californie aussi a son *spot* de grosses vagues de plus de 6 mètres, ce qui n'était concevable qu'à Hawaï. La couverture de Surfer magazine en mai 1992 entérine la légende avec ce titre évocateur : *cold sweat* (sueur froide). *Maverick* devient l'épicentre du *big wave riding* classique jusqu'à ce que le surf tracté fasse reculer encore les limites. La découverte d'autres vagues géante : *Jaws* sur l'île de Maui à Hawaï, *Shipstern Bluff* en Tasmanie, *Teahupoo* à Tahiti élargissent encore davantage les possibilités. L'inventaire de ces vagues géantes dessine au fil des découvertes un réseau qui s'étend au monde entier à partir d'un berceau d'origine (Hawaï). La vague conquise se transforme en *spot*, l'exploit accompli en solitaire laisse alors la place à la compétition.

Le temps de la compétition : Quand l'extrême rime avec business

Le surf se pratique sur les 5 continents à partir de points (*les spots*). C'est à l'échelle de la planète que se dessine le monde du surf sous la forme de réseaux grâce, entre autre, à l'organisation de compétitions internationales dont la plus célèbre est le WCT le *world champion ship tour* ou les *X TREM GAMES*. Les grands champions s'affrontent au cours de douze épreuves (8 pour les femmes) qui ont lieu sur l'ensemble de la planète (La France a également ses *spots* internationaux sur la côte basque et aquitaine). Ces compétitions drainent un public d'*aficionados* et de *groupies*. Ces grands rendez-vous sont organisés par des marques aux logos connus dans le monde entier. La fascination qu'exercent les sports de glisse sert de stratégie à quelques grandes marques. Elles sponsorisent les grandes compétitions et s'en servent pour construire un marketing agressif fondé sur l'image. Leur nom comme leur logo sont connus dans le monde entier. *Rip Curl*, *Oxbow*, *Billabong* pour les plus connus, sont des noms faciles à prononcer dans toutes les langues, même si leurs sonorités sont anglo-saxonnes. Spécialisées dans les vêtements et les équipements pour les sports de glisse, elles s'orientent aujourd'hui vers le *street wear*.



Photo©billabong

Figure 17 : Affiche d'une compétition organisée au Pays basque par Billabong

L'histoire de la réussite de ces entreprises fonctionne toujours sur le même registre, à l'image des valeurs qu'elles vendent *via* les vêtements. C'est la *cool attitude*.

L'histoire de leur réussite, racontée à la manière d'une légende, construit à l'identique dans une version postmoderne la réussite du self made man, celui qui, parti de rien mais habité par ses passions, a été jusqu'au bout de ses rêves ; sa réussite renvoie aux traditionnelles valeurs du capitalisme relooké par les valeurs du *surf* : la vitesse, l'élégance, la maîtrise du geste, la rage de vaincre. Toutes ces qualités physiques nécessaires sont ensuite répliquées par analogie au monde de l'entreprise. Ces récits se ressemblent, en voici une courte synthèse : Le jeune chef d'entreprise (pratiquant le *surf*, ou le *snow...*) se retrouvent aujourd'hui à la tête d'une multinationale cotée en bourse et qui pèse plusieurs milliards de dollars. L'aventure de l'entreprise débute inmanquablement dans la précarité et c'est dans le jardin ou sur la table de la cuisine que ces jeunes casse-cou se sont lancés dans leur production. Ne trouvant pas de maillot, de combinaisons, ou de planches qui répondent à leurs attentes, le jeune couple, ou la bande de copains se lance dans la production sur place de produits pour les surfeurs créés par des surfeurs. La présentation de leur site sur Internet ou dans la presse économique est expliquée de façon simple. Ils ont traduit les valeurs qui les ont habités : La passion, le goût de l'aventure et le risque à leur entreprise et le résultat est là pour prouver que ces valeurs étaient les bonnes.

Ainsi l'entreprise *Billabong* naît en Australie sur la *Gold coast* en 1973. Pour *Rip Curl*, ce sont deux amis qui, en 1969, se lancent dans la production de matériel de surf, *Oxbow* voit le jour dans des circonstances équivalentes, à Mérignac. A partir de ces innovations, et grâce au bouche à oreilles, les produits dépassent rapidement le stade de la vente locale sur les plages. En 1978, *Billabong* s'établit comme le leader sur le marché du *surf wear* en Australie ; en 1980, l'entreprise conquiert le marché des Etats unis, de l'Afrique du Sud et de la Nouvelle-Zélande puis, en 1991 elle investit l'Europe. En 1992, la marque s'installe à Hossegor en France. En 2000, elle est introduite en bourse avec un chiffre global de 1018 millions de dollars et emploie environ 2000 salariés. La stratégie de conquête des marchés internationaux est similaire pour *Rip Curl* qui devient à partir des années 1980 un des leaders du marché mondial des sports de glisse (*skateboard, le Ski Freestyle, le Snow-board, Wake-board*). Ces grands groupes adoptent tous une stratégie identique : ils s'entourent des plus grands *riders* et crée des compétitions. *Oxbow* par exemple organise chaque année : le *Oxbow Boack to power* ou le championnat du monde de *longboard, Rip Curl la Rip Curl Pro*.



**Figure 18 : Une image de l'exploit mise en abyme (Juillet 2009)
L'alliance de la marque de téléphonie Orange et de l'entreprise Quicksilver**

Le courage, la volonté ou le dépassement de soi ne sont pas les seules raisons expliquant cette course sans fin aux records. Ils sont rendus possibles grâce aux progrès de la technique qui engagent ce que nous avons défini comme des additifs du corps : matériaux nouveaux pour la fabrication des planches, utilisation des combinaisons qui permettent de rester dans l'eau plus longtemps sans risquer l'hypothermie, recours au hors-bord pour aller chercher toujours plus loin la vague. Comme pour les exploits réalisés en haute montagne, aux confins glacés des pôles ou dans les déserts brûlants, ce sont bien les progrès techniques, les prothèses du corps : de la planche à la chaussure, de la combinaison au GPS et jusqu'à la ration alimentaire lyophilisée et les médicaments qui permettent de maximiser les potentiels du corps humain.

La chose est entendue, l'extrême fabrique des hauts lieux. Rien d'étonnant à ce que ces hauts lieux produisent des flux touristiques. Le succès des circuits d'aventure, des raids, *trails*... attestent de cet engouement.

C'est l'aventure moins le risque, on s'éloigne alors de la singularité de l'exploit au profit de davantage de confort dans un groupe. Les *tours operators* et autres agences spécialisées proposent depuis quelques années dans leur catalogue des séjours, des destinations et des compétitions qui vendent l'extrême. C'est le cas de certaines activités comme le *canonying*, le *rafting*, le *trekking*, les séjours de ski hors piste, le *kyte surf* ou des destinations inédites comme l'Antarctique dont la fréquentation est passée de 4800 visiteurs par an en 1992 à 15 000 en 2000 ou *Ushaïa*, une extrémité du monde. L'argumentaire de ces voyageurs s'appuie sur un préjugé tenace (vilipendé par l'équipe du MIT 2002)

le voyage vers l'extrême est un privilège accordé à une certaine élite qui fuit le tourisme de masse, au profit du voyage et de la rencontre avec l'ailleurs et parfois l'autre. C'est l'image inversée de l'idiote du voyage (J.D. Urbain, 1994).

Essaimage et diffusion sont les deux processus qui contribuent à marquer le passage entre la conquête de l'extrême et une pratique de compétition, elle s'établit à une échelle mondiale et met en évidence des logiques de réseaux. Avec le *surf*, nous avons vu comment le basculement s'opère de l'un vers l'autre. Dans le chapitre qui suit, nous adoptons un autre point de vue et une autre échelle. Ce qui nous intéresse maintenant c'est ce qui se déroule à l'échelle de la compétition proprement dite. Que se passe-t-il à l'intérieur du groupe des compétiteurs, quelles sont les formes de corpo-spatialités produites par la compétition, comment ces lieux de nature extrême sont-ils modifiés ? Nous avons choisi le marathon des sables comme exemple significatif de cette forme de sportivisation de l'extrême.

Des usagers de l'extrême : les forçats du désert, le Marathon des sables

Une de ces agences spécialisée dans ce type de tourisme, *Terre d'aventure* participe depuis deux ans au marathon des sables, l'agence organise le séjour et prend en charge les équipes qui courent sous les couleurs de TERDAV. Le marathon des sables est une autre forme d'expression de la sportivisation de l'extrême (J.P. Augustin 2007), au même titre que pour les grands rendez-vous de surf, les marathons, les triathlons (dont le célèbre *Iron man* d'Hawaï ou la Diagonale du fou de l'Île de la Réunion), les *trails*, rassemblent depuis la fin des années 70 des adeptes de plus en plus nombreux. Le Marathon des sables, organisé par le ministère du Tourisme marocain, a fêté en 2010 son 22^e anniversaire. Toutes ces compétitions sont organisées pour une élite de coureurs qui partagent le temps de la compétition les mêmes souffrances, le même acharnement d'en finir et la même solidarité. L'analyse des témoignages des participants, des articles de presse, rendent compte du sentiment d'appartenance à une famille, une tribu. La page du site Internet tenue à jour pour la course de 2010 s'intitule : Les forçats du désert !



Figure 19 : les forçats du désert
« Perdue en plein désert, existe une tribu nomade, elle est toujours en mouvement, quelque part dans le Sahara marocain. Éphémère, elle ne se réunit que dix jours par an à la fin du mois de mars. Massif, le groupe recense 757 membres le premier jour, 30 de moins à la fin de l'épopée. C'est le peuple du Marathon des Sables. »

Photo©TERDAV 2010

Le sentiment d'appartenir à une communauté, de vivre un moment exceptionnel, participe de l'aventure et développe une sorte de sentiment chevaleresque de l'épopée ; on appartient dès lors à une confrérie. Le communiqué de presse invitant les premiers candidats à s'inscrire au Marathon des sables en 1986 joue sur cette sensibilité : « *Tous les amateurs de l'effort physique de longue durée rêvent de l'inscrire à leur palmarès, en disant « je l'ai fait » !* Il ne s'agit plus de tenter seulement une confrontation de soi avec soi dans une nature hostile, mais de s'affronter au désert en amateur et en groupe afin de vivre ensemble cette exaltation. Il y a là une frontière qui est dépassée, celle du social et de l'estime de soi. On vient chercher dans la confrontation à la compétition, l'appartenance à l'équipe, c'est-à-dire une forme de sociabilité fondée sur une activité du registre des loisirs. Il faut dès lors organiser sa vie autour de la compétition, on veut en être pour vivre plus on pénètre dans un monde fermé ou du moins réservé, autrement dit tout se passe comme si la pratique venait répondre à la fois à une demande d'accession à quelque chose d'inconnu mais aussi et en même temps à une forme de reconnaissance sociale par une confirmation identitaire.

C'est sur le registre du partage que se présente le salon des sports extrêmes qui a lieu depuis 4 ans à Toulouse : *L'extrême, c'est avant tout une histoire de passion et toute passion se partage. !*

Le Marathon des sables est une course à pied qui a lieu dans le sud marocain en auto-suffisance alimentaire. Chacun transporte donc la nourriture et tout le matériel qui lui est nécessaire pour la durée de l'épreuve qui dure 7 jours. Seule l'eau est fournie au fil de la progression (les coureurs boivent entre 6 et 10 litres d'eau par jour). Le Marathon des sables n'est pas un marathon au sens où il ne suffit pas de parcourir une épreuve de course à pieds de 42, 195 km. Les concurrents doivent parcourir environ 240 km en 7 jours. Depuis 23 ans l'itinéraire emprunte toute sortes de terrains, dunes, plateaux caillouteux, oueds asséchés sur 6 étapes de 20 à 80 km, dont une étape de marathon de 42 km et une étape sans arrêt de 80 km en partie de nuit. On y vient d'abord pour l'intensité de l'épreuve, sa réputation étant la course la plus difficile au monde. Comme le signale les organisateurs de la course :

« Le Marathon des sables est une course de gestion, il faut pendant une semaine gérer son effort, son alimentation et ses besoins hydriques. C'est une épreuve sportive difficile, elle se déroule à une température pouvant avoisiner 50°. Cette course nature hors du temps est pour chacun d'entre nous une formidable aventure humaine, un défi sportif à la conquête des grands espaces désertiques et un voyage intérieur intense où se côtoient une multitude de langues, d'origines et de cultures du monde. »

Issus de 32 pays, 801 concurrents ont pris le départ du MDS 2008 (moyennant la somme de 2650 euros, l'assistance médicale est comprise dans le forfait). Cette participation record n'a connu qu'une cinquantaine d'abandons malgré la longueur et les difficultés de l'épreuve. Les images du Marathon des sables offrent toujours la garantie du spectaculaire, le désert de sable et ses paysages grandioses (inhumains !) Elle est la scène de théâtre sur laquelle se joue la lutte acharnée du coureur pour arriver au bout de l'épreuve et au bout de lui-même.

Document 18 La scène de théâtre : l'aménagement du décor

Check point de départ au milieu du désert



Le temps de la course qui dure une dizaine de jours, la compétition nécessite des équipements collectifs, l'espace du désert s'aménage en fonction des normes en usage dans toutes les compétitions sportives. Ici vu d'avion et en vue rapprochée, un des départs d'une étape. Des portiques ont été installés avec des structures gonflables qui seront démontées une fois tous les candidats partis. Le soutien logistique est mobile et efficace, les voitures tous terrains sont alignées, elles sont un premier marqueur spatial. A l'intérieur d'un espace sans limite, et sans point de repères, les organisateurs de la course reproduisent un modèle d'organisation conforme à celui qu'on peut trouver n'importe où dans le monde. Le désert aux horizons sans limite devient un territoire balisé, cadré, signalé, hygiénisé jusque dans les aménagements de toilettes sous toile installées pour remédier « *au spectacle affligeant des papiers toilette emportés par le vent* ».

Toutes les photos ©MDS2008 et 2009



L'arrivée de l'épreuve après les 91 km. Un portique d'arrivée au milieu du désert, banderoles, drapeaux et calicots se perdent dans l'immensité. Les organisateurs attendent les concurrents. Il y a intrusion et marquage de l'espace comme des corps. Cet endroit du désert s'est humanisé pour quelques heures sans perdre pour autant son aspect brut et sauvage, le vide n'est pas à conquérir mais à parcourir

Document 19 : L'occupation des vides



L'enchaînement des étapes laisse peu de place à la récupération et la fatigue musculaire et morale s'accumule de jours en jours. Les coureurs s'alimentent sur le parcours avec des barres, des poudres ou des gels énergétiques. C'est au bivouac le soir qu'ils prendront leur repas à base de nourriture lyophilisée. Cette alimentation liquide et peu équilibrée entraîne souvent des troubles gastro-

intestinaux. Les conditions climatiques constituent la difficulté majeure de l'épreuve, la chaleur est intense et sèche, ce qui augmente les risques de déshydratation. Les insulations, brûlures et réactions allergiques sont courantes. La température excède les 40° le jour et descend à 0° la nuit. Ces fortes amplitudes thermiques mettent à mal les organismes déjà fragilisés par la course. Les hypoglycémies et les déshydratations sont les pathologies les plus fréquentes car les corps se dégradent progressivement au fil de la course. A cause de ces conditions extrêmes, les organisateurs de la course, soucieux de vendre un « produit sûr » proposent un règlement adapté qui tend à protéger les coureurs : conseils d'entraînement, contrôle technique et administratif effectué par l'équipe médicale, présentation d'un certificat médical accompagné d'un électrocardiogramme, le sac de chaque concurrent est pesé (pas plus de 15 kg) et pointage des coureurs le long de la course avec suivi pour le ravitaillement.

Au départ d'une épreuve, les candidats se rassemblent autour du *check point*, ils ont revêtu leur dossard et vont devoir attendre l'ordre de départ. Le désert s'est peuplé de façon éphémère. Au loin une forteresse repliée derrière ses murailles, témoin d'un autre âge, elle gardait les portes du désert. L'espace habituellement vide s'est brutalement peuplé. On comprend mieux le principe de la course fondé sur l'autonomie de chaque concurrent. Il n'y a pas d'échange avec le monde environnant, seul compte la performance que chacun doit accomplir par rapport à ses propres limites, le désert et ses contraintes qu'il faudra surmonter sert de révélateur.



Document 20 : Les situations d'interface



En 2009, le Marathon des sables coupe la route des caravanes. Au loin, le groupe de coureurs surgit d'un horizon habituellement vide. Il y a confrontation entre deux rythmes, celui du désert, lent où on économise les hommes et les bêtes et celui de la course où le plus rapide, le plus résistant, le plus endurant à l'effort gagnera l'étape. L'intrusion du groupe et de ses nouvelles temporalités bouleverse l'ordre et le silence habituels.



Sur le fond blanc des dunes, la confrontation de deux corporalités, deux postures radicalement différentes : celle de la concurrente, harnachée dans son équipement sportif nécessaire à sa survie, les bidons d'eau immédiatement accessibles par pipette, le sac à dos contenant les rations alimentaires pour cette course prévue en autonomie, les accessoires de protection indispensables pour lutter contre les effets de la chaleur et de la luminosité : La concurrente n'est plus que le dossard 497, elle doit gérer sa

souffrance, toute son énergie est centrée sur les efforts qu'elle doit accomplir, absente au monde, il n'est pas sûr qu'elle ait remarqué les deux silhouettes qui l'observent. La posture des deux touaregs montre l'étonnement et la stupéfaction, une femme seule dans le désert dont le corps n'est pas protégé, c'est insolite. Leurs habits traditionnels sont conçus pour le désert, les vêtements sont amples, le chèche protège la tête et les yeux et le nez. Ils sont habitués à une économie de geste, et à un autre usage du désert.



La cérémonie de la remise des médailles en 2009. Ce sont encore les frères Ahansal qui remportent la victoire, Lahcen, l'aîné des trois est surnommé le prince du désert ; en 2010 pour la première fois, il abandonne et c'est son frère Mohamed qui remporte la course, le second est un jordanien ; pour la première fois un européen, un espagnol monte sur les marches du podium improvisé. Le temps de la photo, ils ont recouvert leur tenue de sportifs par la djellaba traditionnelle. La course

terminée, les « enfants du pays sont célébrés » comme des héros.

Le passage du groupe d'élite à une pratique sportive encadrée se fait grâce aux impacts et aux retombées médiatiques de la compétition. Pour le Marathon des sables, les circuits d'information passent d'abord par le réseau Internet, les revues spécialisées ou les agences ou *tours operators* labellisés aventure. Le ministère du Tourisme marocain profite des retombées des victoires des « enfants du pays » pour promouvoir d'une autre façon le désert. Il n'est plus figé dans une histoire ou des récits légendaires (les hommes bleus, les méharés, etc) mais un lieu de défi en accord avec le monde contemporain. Au même titre que le *surf* ou le *snow-board* en montagne, et jusqu'à la glisse urbaine des *skateurs*, l'extrême s'incarne d'abord à partir de ces troupes d'élite. Il émerge ensuite dans les représentations publicitaires qui articulent l'individu au collectif et assurent ainsi la conversion de celui-ci en valeur marchande. Les idéologies économiques ou politiques se sont saisies de l'extrême et de ses valeurs, celles-ci interfèrent aujourd'hui dans le quotidien, elles le figent dans un autre espace-temps, chaque valeur, le courage, la volonté, la technicité du geste est assujettie à une action morale utile à la société. Le transfert de ces valeurs assure le passage entre les pratiquants et les croyants.

L'extrême en prêt-à-porter

L'extrême nécessite la mise en image et la médiatisation, il est repris, digéré, et insufflé dans l'idéologie dominante. Ce modèle du dépassement de soi prend des formes qui peuvent être différentes : produits touristiques, vêtements, esprit d'entreprise et formation des cadres. Il devient ensuite un modèle qui est intégré à des logiques économiques classiques. Le sport et l'extrême irradiant les sociabilités de la ville. Récupérés par la mode, le *look*, la consommation, ils véhiculent l'idéologie du dépassement de soi, des limites pour toute une génération qui devient à l'image de ce corps : « *boarder line* ». Nous sommes au cœur d'un processus de fabrication sociale de la jeunesse qui se réalise en investissant dans les valeurs socio-ludiques. Elle passe par une appropriation de la touche vestimentaire, c'est-à-dire ce que la posture du corps désigne, et celle-ci désigne une tonalité subversive car elle a quelque chose d'extrême. Ce quelque chose se réduit parfois à un signe, un logo. Ce qui vaut pour le monde de la glisse, vaut aussi pour les autres pratiques extrêmes (parachute, parapente, raid aventure, les *trails*, les marathons, etc). Les grandes enseignes ne s'y sont pas trompées, elles se sont engouffrées dans ce créneau.

Si sans aucun doute le sport s'est professionnalisé par le biais des valeurs largement consensuelles (le courage, la volonté etc..) on peut aussi penser comme J.M. Brohm que les professions, la vie quotidienne, la rue se sont, dans un jeu d'influences réciproques, « sportivisées ». Ainsi, les consommateurs portent-ils les couleurs de leur sponsor. Dès lors, le corps devient support d'un produit, emblème d'une stratégie commerciale qui se construit sur une ambiguïté : ce n'est pas le corps qui se montre, c'est plutôt son usage extrême qu'on valorise. A coup de marketing et de diffusion publicitaires, les griffes commerciales participent à un effet de dilution de l'extrême. L'intention communicative vise à créer des effets de résonance, il convient pour les jeunes qui sont devenus les supports des marques, « d'assurer » sur le bitume de la

quotidienneté. C'est l'extrême à la portée de chacun. En portant le label extrême sous la forme d'un logo, on en conserve l'esprit, le lieu s'est incarné.

L'imagerie du corps P. Baudry (2001, Le passant ordinaire)

« Surtout l'imagerie des affiches urbaines peut donner à croire que le corps est exactement le corps et que l'individu s'y tient tout entièrement. Tenir l'individu au corps et le corps à l'individu, voilà le programme, la colle simple et efficace qui désaxe l'homme de son monde, au point qu'il se prend isolément pour le monde et qu'il contribue à la reproduction d'un monde désolé. ». Mais c'est plus fondamentalement peut-être au plan d'une emprise au corps comme en parle Jean-Marie Brohm (lire Le Corps analyseur, Paris, Anthropos, 2001) que joue l'aliénation corporelle (et non pas l'aliénation du corps). Se vivre soi-même comme corps, devoir se rapprocher de soi en écoutant son corps, surveiller le corps que l'on a et que l'on est comme un autre soi-même en s'y projetant, en s'y identifiant, et cela pour coïncider physiquement avec soi comme s'il fallait qu'il n'existe aucun écart entre soi et soi pour « se réaliser », voilà l'embrouille formidable.

Les exploits réalisés par les héros de l'extrême sont ainsi recyclés et mis au service d'une économie de marché. Les équipements, puis par extension les vêtements, sont vendus à un cœur de cible : la jeunesse urbaine mondiale. Cette récupération va de pair avec une valorisation de l'espace qui se produit avec un effet retard, comme une sorte de boucle de rétroaction positive. Le système économique, via les campagnes publicitaires reprend et réinjecte de l'espace dans son discours. On passe ainsi des expériences des élites à une réappropriation par les masses grâce aux images de ces pratiques et de ces espaces extrêmes. Ces idéologies de l'extrême et de la nature conquise sont rabattues sur le corps et produisent de nouvelles corporités. Les logos, les marques, la publicité sont à lire comme des signes extérieurs d'appartenance à cet espace. Les vêtements prévus pour la plage ou la montagne s'urbanisent. Le nomadisme et ses attributs, le sac à dos, le baladeur MP3 se sont installés dans les villes. De Tokyo à Los Angeles, de Paris à Rio, les mêmes logos s'affichent sur les têtes, les poitrines, les fesses, les pieds. Les nouvelles icônes de la jeunesse ont des noms qui font rêver de plages, de vagues, de sable, de poudreuse, d'altitude, la *cool attitude* fonctionne avec ce qui glisse, avec l'arabesque et la courbe. Pierre Sansot, dans son ouvrage *L'éloge de la lenteur* a beau s'échiner à en faire l'apologie, la flânerie, la musardise, la contemplation sont le signe d'un autre âge (le 3^e ou 4^e).

L'observation des codes vestimentaires des jeunes urbaines, la signalétique sportive génèrent de nouvelles convenances publiques, de nouvelles corporités comme l'atteste l'engouement pour le survêtement, les chaussures de sport, les casquettes... Collages, bricolages, imbrications culturelles, le scénario sportif irradie la ville et inversement. À partir de ces interférences, les présentations du corps habile et performant jouent le rôle d'un vernis quotidien : montrer l'importance de l'esthétique du bien dans sa peau. L'anecdote du survêtement suppose une mise en scène tonique, appliquée, et disciplinée, une sorte de « *coolitude* urbaine » diffuse et nonchalante, ludo-corporelle à tonalité

plus ou moins subversive. Destinées à des populations jeunes, les organisations commerciales telles que Nike, Adidas, les convient à se laisser convaincre des vertus libératrices et séduisantes des griffes estampillées. Indices sémiologiques, orientations narratives déplacent le cérémonial compétitif sur le terrain de la corporalité urbaine. Du stade aux territoires de la ville, de la compétition à la mise en scène de soi, l'intention communicative vise à créer des effets de résonance. L'appareil économique installe ces idéologies comme des icônes, un indicateur de la transformation de la société dans son rapport à l'espace. Ça fait rêver, frappe l'imagination, déclenche des vocations, l'exploit est séduisant. En passant de l'élitisme au populaire on installe les spatialités liées au corps dans les grands enjeux de la société.

Conclusion

L'objet de ce développement a montré comment le corps du sportif de l'extrême dans son rapport à l'espace est le résultat de l'idéologie libérale et d'une construction sociale du corps. Il continue à être considéré comme la machine définie par Descartes. Le rapport cathartique au corps, fondé sur le déni de la mort, engage des potentialités physiologiques hors du commun. L'injonction faite au corps est la suivante : faire reculer toujours plus loin les limites en se servant du mental. L'idéologie s'est incarnée. Il convient, au nom de ses rêves, de ses passions, de son vouloir et de son pouvoir de le conduire au delà des limites. Cette attitude entre en résonance avec un mode de relation à la nature particulier, car dominer son corps, c'est dominer la nature, une façon de régler la distance qui sépare l'homme de la nature. L'adepte des sports extrêmes et les avatars sportivisés qu'il produit par l'intermédiaire des images choisit de régler cette distance par la fusion, fusion avec lui-même, fusion avec (dans) la nature. Au final, cela produit de nouvelles représentations, de nouveaux statuts à l'espace comme de nouveaux rapports corps/espace. Une somme de questions et une problématique dont les géographes se sont saisis. L'ouvrage de J.P Augustin, consacré à la géographie du sport (2007) aboutit à un constat identique. Pour lui, *« Les cultures sportives s'étendent progressivement à l'ensemble du monde où le sport reste un étonnant moyen de canaliser les identités locales et nationales. Ces identités se façonnent généralement à partir d'un sport emblématique qui, en raison des conditions aléatoires de la diffusion, a favorisé la structuration d'ensembles s'inscrivant dans une géographie régionale de la planète sportive. Ce modèle se mondialise aujourd'hui avec l'évolution de la haute compétition (management, marketing, marché des joueurs internationaux, organisation mondiale des grandes compétitions). Un autre modèle, celui des loisirs ludiques, se précise depuis la fin des années 1960 ; il est fondé sur des pratiques individuelles et aléatoires qui correspondent à une relative désinstitutionnalisation des activités, mais se diffuse aussi à partir des grandes agglomérations dans l'espace monde. La diffusion de ces pratiques a donc gagné la presque totalité des espaces de la vie quotidienne des pays développés » (P. 111).*

La lecture du tableau ci-dessous montre que le clivage entre d'un côté des pratiques sportives banalisées et de l'autre des expériences extrêmes demande à être nuancé puisque celles-ci servent de « patron » qui permet par la duplication la mise en place de nouvelles modes. Il y a là un recyclage qui s'opère et qui définit des corpo-spatialités inédites, nomades, labiles. L'espace s'est incarné sur/dans le corps, il est devenu une abstraction, un hyper-espace alors que le corps, lui, sert de caisse de résonance à l'espace. En passant de l'extrême à l'ordinaire et de l'expérience à la pratique, c'est bien le corps et les corporéités qui ont fait le lien de l'un à l'autre grâce à une mise en visibilité *via* les médias. C'est ainsi que le retour vers l'ordinaire se réalise, en passant de la singularité de l'exploit au collectif en prêt-à-porter. Ce processus aboutit à des brouillages spatiaux. En jouant sur les apparences il y a création d'une distinction sociale à peu de frais. Au final, on aboutit à la question suivante : les pratiques extrêmes donneraient-elles à voir ce dont sera fait notre ordinaire demain ?

Nous avons vu comment les modes de rapport à l'espace passent par le corps à travers les expériences sportives extrêmes. Le corps est présent partout dans ces expériences les plus poussées, chez l'individu et dans son rapport à l'espace. Cela a pour conséquence de déstructurer l'espace et cela amène l'individu à s'en échapper, le corps est pétri de spatialité qui corporalise l'espace. Nous proposons dans la seconde partie de nous transporter vers d'autres expériences extrêmes, celles des transes et de possessions dans les cultures animistes. Le Candomblé de Bahia est une autre manière de rentrer en résonance avec le monde, résonance entre les choses de la nature et de la surnature. Le candomblé est une vieille histoire, réinterprétée, bricolée et réutilisée mais il nous parle au même titre que les sports extrêmes des nouvelles mobilités, d'identités fabriquées à partir du corps, et d'un effacement du rôle des échelles par la virtualisation et la mondialisation.

Tableau N° 5

synthèse
Corps/espace extrême : de l'exploit au look, du héros aux masses, des sommets à la rue

Phase	Individu/collectif	Type de corps	Exploit/pratique	Type d'espace	Relations corps/espaces	Médiatisation Images
1	Solitude - isolement - retrait du monde Entraînements Désocialisation (très souvent masculin-blanc-issu des classes moyennes ou supérieures)	Corps machine Apport des techniques et matériaux de pointe Matériel sophistiqué nécessaire	Le surfeur dans le tube Alpinistes à plus de 8000m Traversées ou tour (déserts, océans etc.) Décrochage entre le lieu d'origine et le lieu de la pratique	Marges de l'écoumène Vides Nature extrême Nature sauvage Hostilité A partir des exploits création de hauts lieux	Domination Soumission Combat/lutte Risque majeur Déni de la mort	Spectaculaire Singulairité du héros (a mais de photos de groupes) Sponsoring
2	Groupe qui forme une élite Socialisation à l'intérieur du groupe. Utilisation d'internet pour fixer les grands défis Passage à une activité de loisir	Corps machine Entraînements Alimentation particulière Equipements Techniques	Marathon des sables Grand défi du surf, parapente Courses en solitaire à la voile Traversée des déserts Camel Trophée Effet tribu Vivre ensemble une époque	Marges de l'écoumène Mais aménagements prévus. Ravitaillement courses, poste d'infirmier, soutien radio ou météo Formation de réseaux utilisation des hauts lieux	Domination soumission Se dépasser « aller jusqu'au bout » Souffrance des corps mais risque minimisé accidents fréquents	Revue spécialisée TV documentaires Photos avec groupes Sponsoring
3	Transposition sportive grand public qui reste à risque catégorie de population : jeune souvent masculine Tribus avec signes de reconnaissance	Corps glissant Mobilité Souvent sur place Entraînement Très équipé Proximité avec le lieu de la pratique.	Vitesse ou glisse Vide (saut à l'élastique) skate, VTT XTREM Games parapente parachute Extrême en « prêt à porter »	Aménagements Pistes Pratiques peuvent être urbaines	Ludiques Mais à risque Détournements Et arrangements avec l'existant Parkour Skate urbain acrobranches	Presse magazine Grand public Effet mode
4	Collectif Masse Par catégorie (cible-segment marketing) Jeunes, hommes, femmes, enfants etc..	Tous les corps Vêtements signes de ralliement On porte une marque Effet nomade Baladeur, sac à dos	Pas obligatoire Ou Aucun	Mise en scène de l'espace par le vêtement Ralliement à un groupe par une signalétique Logo	Exhibitionnisme Le corps porte l'espace et le qualifie	Mode Publicité

Chapitre 5

Trances et possessions : Des corps sous l'emprise des Dieux

Après l'incursion dans le monde des sports extrêmes nous proposons maintenant de nous déplacer dans d'autres aires culturelles. L'association au sein d'un même chapitre de figures aussi différentes que celles de la pratique de sport extrême et des rites de transe semble de prime abord insolite. Quel rapport pourrait-il y avoir entre des rites de possession et de trances que l'on peut observer en Haïti, en Afrique ou au Brésil et, les exploits hors normes des conquérants de l'impossible ? A priori aucun. Cela étant pourquoi la diversité des expériences du monde serait-elle taillée au même format, découpée selon un patron unique ? Nous avons étudié à travers quelques exemples, certaines pratiques sportives extrêmes et pu observer que dans la plupart des cas ce sont les vides, les marges les plus hostiles qui attirent comme des aimants les adeptes des sports extrêmes. Cette variable ne semble pas jouer pour les pratiques religieuses de trances et de possession car elles peuvent se localiser aussi bien dans des lieux habités, des villes ou des campagnes comme dans des lieux déserts. C'est que l'extrême n'a rien à voir, dans ce cas précis avec les caractéristiques inhérentes au milieu ou à l'environnement. La similitude se trouve ailleurs.

Elle réside en premier lieu dans la notion d'emprise (J.M. Brohm). Dans les deux cas on assiste à un processus de soumission, de domination de l'individu par un système idéologique (compris ici au sens large). Pour les sports extrêmes, il s'agit d'une emprise par le corps, celle par laquelle le sujet exerce son pouvoir sur lui-même, sur les autres et sur le monde extérieur. L'emprise se fonde sur la maîtrise progressive des fonctions corporelles et de la motricité ; elle se définit en conséquence en rapport avec la notion de risque, de danger et du déni de la mort. Se rendre maître de ses membres, des attitudes, gestes et techniques du corps est la condition nécessaire de cette domination ou maîtrise qui s'exerce sur le milieu. Le corps apparaît comme une finalité, il y a emprise sur soi et elle passe par la maîtrise de soi sur les autres (la supériorité recherchée) mais aussi sur les choses, les engins, les instruments. L'emprise concerne essentiellement la musculature et les fonctions motrices. L'emprise par le corps est un type de domination qui, par analogie, produit un système de valeurs qui est appliqué, dupliqué à l'ensemble de la société (*via* le discours publicitaire par exemple) comme un modèle de rapport au monde fondé sur la soumission/domination de l'Homme sur les choses, l'environnement, la nature...

Dans le cas des trances et des possessions il y a aussi emprise, mais il s'agit d'une emprise sur le corps. Dans ce cas c'est un ordre culturel qui s'empare corps et âme de l'individu.

« Dieu, le diable, la patrie vous prennent corps et âme et ne vous lâchent plus à tel point que le corps finit par parler directement leur langue » (Michel De

Certeau, 1980). L'idée est reprise par Roger Bastide, qui pense que « *La transe africaine est un langage à la fois moteur et vocal qui se décrypte selon un certain code, il a son vocabulaire, ses règles grammaticales et sa syntaxe.* »

Le milieu est transformé par le symbole il est tout à la fois concret et magique. La nature est toujours omniprésente, mais elle est davantage conçue et appréhendée comme surnature. La logique consiste à projeter vers l'extérieur un schéma symbolique associé à une organisation cérébrale qui fait écho avec l'homme. Il s'agit donc d'une autre façon d'envisager le monde et la place qu'on y occupe en rapport avec le sacré. Les espaces ne sont jamais vides, ils sont peuplés d'une foule de divinités, de bêtes sauvages. Les relations qui s'instaurent entre le monde d'ici, des hommes et celui des dieux là-bas, ailleurs sont labiles, souples, et les frontières entre les deux mondes ne sont pas étanches. Ce processus renvoie à une analyse socio-anthropologique de l'incorporation, de l'acculturation, de la socialisation. L'emprise sur le corps interroge les mécanismes de possession par quoi l'individu devient le médium, l'instrument, le vecteur d'un pouvoir, d'une influence, d'une entité. La distance qui sépare les dieux des hommes est annulée, ce qui conduit à un déni du corps, celui-ci n'appartient plus à l'individu mais à une entité cosmique qui le dépasse. En même temps, nous sommes confrontés à une corporéisation du monde puisque les esprits, les divinités, les dieux s'incarnent dans les choses, la nature, l'environnement. On retrouve d'ailleurs cette double logique de fonctionnement qui va du corps au monde et du monde au corps dans les derniers travaux d'Augustin Berque (*Ecoumène et Être humains sur la terre*) déclinés sous les formules de cosmisation du corps et anthropomorphisation du monde.

Qu'ils soient chrétiens, musulmans, bouddhistes, animistes, ces phénomènes de transe et de possession partout dans le monde. En revanche des distinctions radicales s'opèrent entre, d'une part, des états d'extase qui s'obtiennent dans la solitude, c'est le cas par exemple du Marabout au Sénégal qui se retire dans une grotte obscure ou de l'anachorète tibétain qui s'isole dans sa retraite murée. C'est tout le contraire pour la transe, qui incorpore une phase convulsive avec cris, tremblements, perte de connaissance et chute. L'extase est une expérience dont on garde le souvenir, alors que la transe du possédé ou du chaman a pour caractéristique de provoquer une amnésie totale. Ainsi, des spécificités culturelles relatives à la pratique de la transe produisent des facteurs de différenciations spatiales. Elles organisent le monde en deux tendances : en Asie, on privilégie le calme, alors qu'en Europe et en Afrique c'est l'agitation qui prévaut ; pourquoi ? La géographie aurait-elle son mot à dire sur ces phénomènes ? Pour l'heure, ce sont les avis des ethnologues et des psychiatres qui font autorité.

Transe et possession : Etat de conscience modifié et/ou phénomène culturel

Il n'est pas question ici de se lancer dans une théorie explicative de ces phénomènes de transe et de possession. On retient cependant que transe et possession entrent dans la catégorie des EMC (état de conscience modifié), traduction du concept *Altered states of consciousness* défini par les psychiatres américains. La conscience modifiée se caractérise chez l'individu par un changement de la perception de l'espace et du temps, de l'image du corps et de l'identité personnelle. Ce changement suppose une rupture, produite par une induction, au terme de laquelle le sujet entre dans un état second. G. Rouget, auteur de l'ouvrage de référence sur le sujet, *La musique et la transe* (1990), souligne que :

« *La transe est un état de conscience passager ou transitoire. On quitte son état habituel pour entrer en transe et au bout d'un certain temps, extrêmement variable suivant les cas, on revient à son premier état, c'est donc un état inhabituel.* » Il opère une distinction entre extase et transe. Pour lui : « *Il y a opposition entre extase et transe. Dans le cas de l'extase, il y a pénurie de relations auto descriptives, privation sensorielle, silence et obscurité. Les manifestations de la transe au contraire, sont marquées par une stimulation sensorielle, des bruits, de la musique, des odeurs...* »

Tableau N° 3

Extase (Asie)	Transe (Afrique-Europe-Amérique)
Immobilité	Mouvement
Silence	Bruit
Solitude	Société
Sans crise	Avec crise
Privation sensorielle	Surstimulation sensorielle
Souvenir	Amnésie
Hallucination	Pas d'hallucination

(D'après Gilbert Rouget, *La musique et la transe*, 1990)

Ces conduites peuvent être très spectaculaires ou très discrètes mais la relation au monde est toujours perturbée. Dans les deux cas, il y a dépassement de soi-même, les facultés de la personne en transe sont réellement ou imaginativement accrues et elle est en proie à certains troubles neurophysiologiques.

L'image idéalisée et ethnocentrique de la transe a fait l'objet d'une grande curiosité et d'une réappropriation de la part des mouvements *new-age* de la contre-culture américaine. C Castaneda (1974), en rapportant ses expériences vécues de consommation de substances hallucinogènes est devenu l'écrivain phare du néo-chamanisme américain. Quoi qu'il en soit, ces pratiques suscitent toujours des réactions passionnées. Dans un cas, elles sont encensées et deviennent les fers de lance de mouvements de contre-culture. On citera juste pour exemple le détournement du mot extase qui, en devenant *extasy* se transforme en stupéfiant (ingrédient indispensable à la réussite de toute *rave* ou *free party*). Dans l'autre cas, ces pratiques sont vilipendées par les néopositivistes qui dénigrent une pensée superstitieuse. On parle alors

d'hystérie arctique ou de schizophrénie congénitale à propos du chamanisme inuit ou sibérien. Dans les deux cas, ces pratiques ne laissent pas indifférents, elles suscitent soit des réactions passionnées soit une curiosité morbide, souvent les deux à la fois. Ces projections ethnocentriques sont amusantes à comparer au point de vue des « indigènes », l'expérience qui suit est racontée par G Rouget (1990) :

« Nous sommes à la fin du siècle dernier : L'Afrique est en train de découvrir l'Europe. Premier de son ethnie à visiter l'Angleterre, le fils d'un grand faiseur de pluie assiste à un match de rugby qui fait sur lui la plus vive impression. Rentré quelques mois plus tard au village, il raconte l'aventure à son père : « Il y avait foule. Vous auriez dit le couronnement d'un roi. Autour d'une vaste prairie bien verte, les gens étaient assis en rangs serrés, par milliers, sur des gradins. On attendait. Deux files d'hommes arrivèrent en courant, s'arrêtèrent un moment au milieu du terrain pour se faire face, puis s'éparpillèrent un peu partout, chacun se tenant debout, seul à sa place. L'un deux vint poser un ballon par terre au centre de la pelouse. Il y eut un silence et puis, soudain, un coup de sifflet. Un type se précipita vers le ballon et d'un coup de pied l'expédia au diable. Au même moment il se mit à pleuvoir à seaux... Ces grands blancs faiseurs de pluie ! s'exclame le vieux père enthousiasmé, leurs médecines sont formidables. »

La transe est communément mise en rapport avec la folie, c'est la raison pour laquelle elle a d'abord été étudiée par la médecine et la psychiatrie, parce que les symptômes font penser à l'hystérie (à noter que le vocable d'hystérie n'a plus cours aux Etats-Unis alors qu'il est encore très utilisé en Europe). Cet intérêt n'est pas nouveau, puisque Platon en parlait déjà. Depuis, les ethnologues en ont fait un de leur terrain privilégié d'investigation, mais le problème des aspects psychiatriques de la transe continue à faire couler beaucoup d'encre. Il y a débat et les avis sont partagés : pour Georges Devereux, le chaman doit être considéré comme un être gravement névrosé ou même comme un psychotique sévère en état de rémission temporaire. A l'inverse, Roger Bastide se déclare partisan du fait que la transe mystique est un phénomène culturel normal dans certaines sociétés. Enfin, pour Lapassade (1990) :

« Les transes sont comme les rêves des sociétés, elles doivent être comprises comme les niveaux les plus profonds de la culture, comme de l'individu. La transe propose une scène et en autorise l'exhibition ».

Quoi qu'il en soit, selon la perspective ou l'idéologie adoptée, on constate que l'accent est mis sur des aspects très divers de la possession : structure psychophysiologique universelle, trouble pathologique, norme culturelle, psychothérapie cathartique ou bien encore théâtre sacré.

Vu de l'intérieur, c'est-à-dire du point de vue des populations qui pratiquent ces cultes, il y a bien une distinction qui s'opère entre folie et transe, mais elle n'est pas là où on l'attend. L'ethnologue Marc Gaborieau (1975), qui conduisait des recherches sur la transe rituelle dans l'Himalaya central, rapportait que pour les habitants : *« Est déclaré fou, celui qui ne peut plus faire face à ses obligations*

familiales et sociales ». Après quoi il ajoutait « le même terme est appliqué à l'ethnologue qui, venu d'on ne sait où, sans insertion familiale dans la société, a la même position marginale que les fous de la société qu'il étudie ».

La transe vaudou : le corps, réceptacle et instrument du *loa* (divinité du vaudou Haïtien)

Figure 19 : Haïti, transe Vaudou dans la rivière Soukri

Catalogue de l'exposition : Vôdou, photo© Chantal Regnault



Jeune femme habillée et coiffée de blanc (couleur sacrée dans le rituel vaudou), possédée par son *loa* dans la rivière Soukri.

Ces deux documents offrent un aperçu de ce que peuvent être les symptômes de la possession. Dans les deux cas on observe la même sidération dans les regards, la même prostration des corps. (2003).

Explicite ou pas, la théorie préconisée par les adeptes de ces cultes postule que la possession résulte de la volonté d'une divinité qui, pour une raison ou une autre, désire s'incarner dans une personne donnée. C'est le dieu qui choisit quelqu'un et non l'inverse. Alfred Métraux dans son ouvrage *Le Vaudou Haïtien* (1958) explique le processus de la transe :

« Un loa (divinité vaudou) se loge dans la tête d'un individu après avoir chassé le « gros bon ange », l'une des deux âmes que chacun porte en soi. C'est le brusque départ de l'âme qui cause les

tressaillements et les soubresauts caractéristiques de début de la transe. Une fois le « bon ange » parti, il devient non seulement le réceptacle du dieu, mais son instrument. C'est la personnalité du dieu qui s'exprime dans son comportement et non plus la sienne. L'individu en état de transe n'est en aucune manière responsable de ses actes, ni de ses paroles. Il a cessé d'exister en tant que personne, il n'incarne pas le dieu il est le dieu. » (A. Métraux, 1958).

Figure 20 Transe Vaudou : Ogoun Ferraille

Catalogue de l'exposition : Vôdou, Photo© Christina Garcia Rodero,



La seconde photographie a été prise dans le lac de boue du bassin Saint Jacques, dans la plaine du Nord, un des hauts lieux du Vaudou en Haïti. Chaque année, les pèlerins viennent honorer *Ogoun ferraille*, dieu de la guerre, des métaux et du tonnerre. L'homme que l'on voit ici est possédé par son *loa*, il est assisté par deux officiants qui l'accompagnent pour « marrer » (contrôler) le *loa*. Le possédé est

donc rarement seul, on l'entoure, on le protège (souvent de lui-même) si la frénésie menace de l'emporter. Les jeux de physionomie, les gestes et jusqu'au son de la voix reflètent le caractère et le tempérament de la divinité qui est descendue en lui, ici, « *Ogoun Ferraille* » une divinité masculine ombrageuse.

Transe et possession : tableau clinique

Dans tous les phénomènes de possessions, on observe deux catégories de signes, celle des symptômes et celle des conduites. Les symptômes de la transe sont les suivants : trembler, être parcouru de frissons, s'évanouir, être pris de léthargie, être saisi de convulsions, baver, avoir les yeux exorbités, être atteint de paralysie, présenter des troubles thermiques, être insensible à la douleur, être agité de tics, souffler bruyamment, etc. Sorti de la transe, le sujet ne se souvient plus de rien. Les conduites constituent une série de réactions mais surtout des actions chargées de valeurs symboliques. Elles apparaissent comme étant des signifiants d'un seul et même signifié. La transe se reconnaît à des actions qui défient les possibilités courantes, habituelles, possibles du corps. C'est en ce sens qu'elles s'apparentent à la notion d'extrême. Citons quelques exemples parmi les plus connus : on marche sur des braises sans se brûler, on se transperce le corps sans faire couler de sang, on guérit des maladies, on voit l'avenir, on incarne une divinité, on parle une langue qu'on n'a pas apprise, on entre en rapport avec les morts, on voyage au pays des dieux, on les affronte, on pousse des cris, on se renverse en arrière pour faire un arc, on se livre à des acrobaties dont on ne serait jamais capable, on pousse des cris totalement inhumains.

« La transe apparaît donc toujours d'une manière ou d'une autre comme un dépassement de soi-même, comme une libération résultant de l'intensification d'une disposition mentale ou physique, bref comme une exaltation. » (G. Rouget, 1990)

Une fois posés les éléments de définition et les interprétations que l'on a établies de ces phénomènes de trances et possessions, on peut dégager

plusieurs plans de significations qui s'articulent autour de la notion de corps/espace extrême. Sur le plan du corps, on peut affirmer qu'il s'agit bien d'un type de corps extrême au sens où le corps du possédé, lors de la transe, manifeste des symptômes de dysfonctionnement neurophysiologiques. Il n'est donc pas dans son état « normal ». C'est parce que les potentialités habituelles du corps sont dépassées que cela remet en cause les valeurs scientifiques, normatives, rationnelles communément admises. C'est la raison pour laquelle ces pratiques font l'objet de curiosité.

L'extrême se définit aussi sur le plan spatial. En communiquant directement avec les dieux, c'est-à-dire en abolissant les distances entre les deux mondes, celui des hommes et celui des dieux il s'établit des rapports familiers entre les deux. Ils ont chacun leur lois, leurs règles, leur organisation, leur territoire. Cette relation fusionne le monde des dieux, et celui des hommes. Cette fusion questionne la notion de réel et donc de fiction, car le fictif n'est pas le faux s'il n'est pas non plus le vrai. Il oblige à penser l'imaginaire non plus comme source d'erreur mais comme puissance cognitive de plein droit. Voyons à présent comment ces mondes communiquent entre eux.

Voyage au pays des dieux ou réception à domicile ?

La transe est associée, dans l'immense majorité des cas, à deux aspects de la religion, le chamanisme et la possession. Ils ont des points communs et la distinction entre l'un et l'autre n'est pas évidente. Les trances et les possessions peuvent se définir comme un type de mobilité, reliant le visible à l'invisible, le réel à l'imaginaire, le dedans au dehors. Ce sont des voyages. Dans les cas du chamanisme, ce sont les hommes, des chamans, spécialistes du vol magique, qui viennent vers les dieux. Ils montent ou descendent vers eux. Pour les Inuits, par exemple, le chaman descend dans les profondeurs de la mer afin d'y retrouver l'âme du malade et la ramener à son corps. Chez les Toungouses d'Asie centrale, le chaman monte au pays des Dieux. Pour Mircea Eliade (1951) qui a étudié le chamanisme en Asie centrale et septentrionale :

« La transe du chaman apparaît comme un voyage qu'il effectue en compagnie des esprits qu'il incarne. L'âme du chaman quitte son corps et se rend dans la région des esprits, son voyage prend la forme d'une ascension au ciel ou d'une descente aux enfers ».

Flanquée de ses esprits auxiliaires, l'âme du chaman quitte son corps pour se rendre dans le monde invisible. C'est l'aventure chamanique qui fait au retour l'objet d'un récit. Le même parcours vers les esprits du monde supérieur ou inférieur est rapporté par C. Lévy-Strauss (1949) dans son étude sur les indiens Cuna du Panama.

Rien de tel ne se produit dans les rites de possession. Là, nous dit Rouget (1990) *« C'est dans l'autre sens que s'opère la communication entre visible et invisible. Ce ne sont pas les hommes qui se rendent chez les dieux mais l'inverse. Deux grands moyens s'offrent aux hommes pour rencontrer les dieux : ou bien ce sont eux qui se rendent chez les esprits ou bien se sont les esprits qui s'invitent chez eux. »* Ces visites ne font l'objet d'aucun récit, car les

possédés n'ont aucun souvenir de ce qu'ils viennent de vivre. Ils sont frappés d'amnésie.

On aura compris que l'opposition est radicale. Elle donne des clés d'interprétations évidentes. Si on doit partir pour effectuer un voyage, il convient de s'équiper et l'organisation des rituels chamaniques se conçoit en fonction de cette logique. En revanche, lorsqu'on reçoit à domicile, il convient de se préparer à accueillir ces hôtes exceptionnels que sont les esprits. Ainsi les lieux sont embellis, parés, décorés, on prépare des repas spéciaux pour les satisfaire. On procède à des sacrifices. Des vêtements, aux couleurs particulières sont choisis avec beaucoup de soins, on se sert de la musique pour les appeler ou les séduire.

Mobilité et distance : des concepts opératoires ?

Ces deux conceptions opposées du changement qui s'effectue sur la personne en transe, changement de monde par le voyage dans un cas, changement d'identité, autrement dit incarnation dans l'autre, présentent un intérêt certain pour la géographie. Il est double. En premier lieu, parce que ces deux processus engagent un rapport à la mobilité, ce qui nécessite une nouvelle définition du concept de distance, celle-ci n'ayant plus rien à voir avec le temps (abolition de la notion de distance/temps). L'autre intérêt réside dans le fait que *grosso modo* deux mondes se distinguent : d'un côté, celui où le chamanisme est pratiqué et de l'autre, celui où se trouve les rites de transes et de possession, comme par exemple en Europe (les rites dionysiaques étant les plus anciens), ou en Amérique latine. Une géographie reste à faire sur ces thématiques. Il conviendrait de s'interroger sur les origines de ce clivage. Roger Bastide dans ses deux ouvrages *Les Amériques noires* (1996) et *Transe et possession du rite du Candomblé* (1958) propose des éléments d'explication qui font écho aux travaux d'historiens antiquisants ayant travaillé sur le culte dionysiaque (M. Détiéne, 1977 et M. Daraki, 1985). Pour eux, ces pratiques religieuses seraient le résultat de mouvements de résistance et de protestation. Cette attitude fondée sur le refus du système sociopolitique trouverait son expression dans le refus de la distance qui sépare les dieux des hommes. Même si ces hypothèses paraissent séduisantes, tout reste à démontrer et il conviendrait de les étudier en utilisant les outils de la géographie.

Le concept de distance mérite un petit détour théorique, il se situe au cœur de toute conception de l'espace, y compris celui qui caractérise l'espace sacré. Cette distance manifeste un écart, une séparation entre deux réalités, deux mondes : un monde formel, concret, et l'autre idéal, imaginaire, mais pas plus abstrait pour autant. La distance est appréhendée à la fois comme une métrique topographique et topologique (M. Lussault, *Dictionnaire de la géographie*, 2003) et comme une mesure mathématique. En l'occurrence, dans le cas qui nous intéresse, l'aspect mathématique, et plus particulièrement euclidien de l'espace, ne semble pas très opératoire. Par extension, nous préférons convoquer la notion de distanciation, qui nous paraît être plus pertinente à mobiliser. Le terme désigne une prise de recul en rapport avec une situation, une mise à distance des phénomènes par un opérateur.

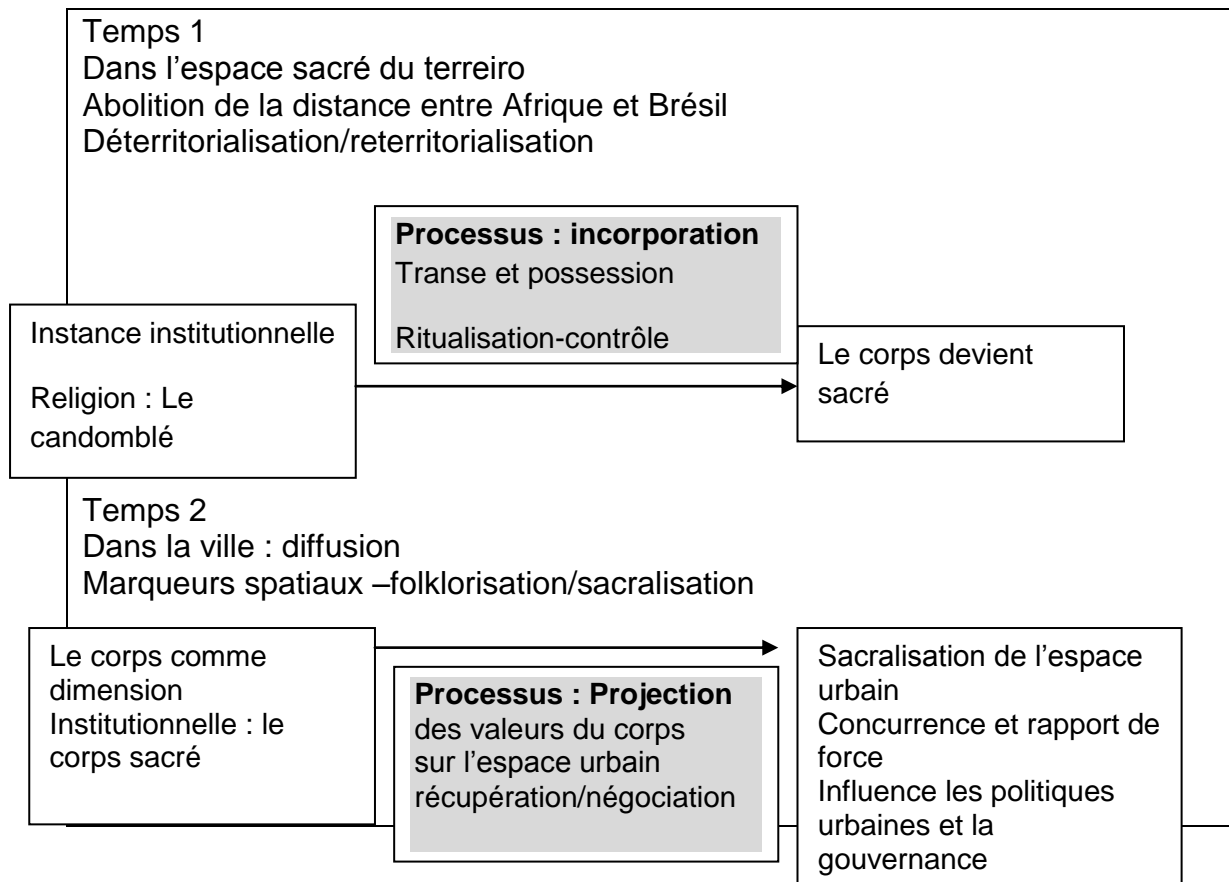
On doit à Norbert Elias (1993) l'une des approches les plus convaincantes en ce domaine. Il définit la distanciation « *comme une attitude cognitive et pratique de l'individu, mise en œuvre par celui-ci dans la régulation de ses relations aux faits, aux idées, aux choses, qu'il éprouve dans son expérience* ». Pour Elias, les distanciations manifestent la capacité de l'acteur à contrôler ses affects, ses émotions, ses sentiments par rapport aux événements qui l'entourent. Ce concept est dans la filiation directe du processus de civilisation des mœurs (Elias, 1993).

Il s'agit d'une conduite de maîtrise et d'objectivation des phénomènes, face à laquelle Elias postule une autre attitude : l'engagement, l'investissement de l'affect et de la subjectivité dans un acte dont on ne peut s'arracher par la distanciation. Cette prise de distance est une activité essentielle à prendre en compte pour comprendre l'agencement des espaces. Les individus, selon les situations et le type de société dans lesquelles ils vivent, choisissent l'engagement, la coprésence ou la distanciation.

Les voyages des chamans, qui ont lieu dans les mondes supérieur ou inférieur sont à comprendre comme des invitations lancées aux dieux par les hommes. Ces voyages, se concrétisent par un état du corps : la transe ou la possession. La question de la distance entre ces mondes est réglée par des rituels : sacrifices, musiques, danses, etc. qui engagent l'ensemble d'un corps social. La catharsis, vécue lors de la transe par le possédé, apparaît comme une métaphore de la distance d'une part entre celui qui connaît la transe et les témoins qui l'accompagnent et, d'autre part entre le monde des dieux et celui des hommes.

A ce stade de l'analyse nous proposons l'étude d'un exemple où corps et espace extrême sont mis en situation. Il s'agit des résultats de travaux de recherches conduits au Brésil, à Salvador de Bahia sur le culte du Candomblé. Nous conduirons notre démonstration en deux temps. En premier lieu, nous analyserons les modalités et les mécanismes de l'incorporation des valeurs du candomblé et les résultats que cela produit sur l'espace. La seconde partie de l'analyse sera consacrée à la projection des valeurs corporelles associées au culte sur l'espace urbain.

Schéma 4 : Le processus d'abolition de la distance entre l'Afrique et le Brésil dans le candomblé



Le candomblé de Salvador : L'incorporation du monde des dieux dans celui des hommes

Le candomblé de Bahia a passionné et passionne encore de nombreux chercheurs dont les plus connus pour ne citer que les chercheurs français sont Roger Bastide et Pierre Verger. Ils ont contribué tous les deux à la popularisation ces cultes. Autrefois confidentiel et placé sous le sceau du secret, le candomblé cristallise autour de lui des centres d'intérêts ambigus qui soulèvent bien des paradoxes. Le Candomblé est une des expressions des religions africaines transplantées par le commerce de la traite des esclaves. Partout, dans l'aire latino-américaine, on trouve des formes syncrétiques de ces religions animistes africaines. Elles présentent des caractéristiques communes, parmi lesquelles on distingue : une communauté religieuse organisée comme une famille spirituelle, un panthéon essentiellement africain avec la présence plus ou moins prononcée d'un syncrétisme catholique, une pratique sacrificielle et des cérémonies mettant en scène la possession. Aux Antilles, à Cuba, Haïti, au Brésil le panthéon des divinités africaines a trouvé refuge. Ce sont des « Terres d'accueil pour des Dieux en exil » comme l'écrit Roger Bastide (1958) à propos du Brésil dans un de ses ouvrages consacré au métissage.

« Tout le long du littoral atlantique, des forêts de l'Amazone jusqu'à la frontière même de l'Uruguay, il est possible de découvrir au Brésil des survivances africaines. Mais Bahia reste la ville sainte, avec ses candomblés où, dans les nuits tièdes des tropiques, les filles des dieux dansent sous le martèlement sourd des tambours. »

Dans le développement qui suit, on s'attachera à montrer les modalités du processus d'incorporation de ce système de croyances. Dans un premier temps, il nous faut appréhender les grands principes qui sous-tendent l'organisation du candomblé. En effet, celui-ci ne peut se comprendre que par rapport à une lecture et une interprétation des Hommes, des dieux et de la Nature. Il ne s'agit pas dans ce travail de décrire précisément les cadres de la liturgie, ni du culte, mais de comprendre comment cette religion fondée sur un rapport puissant au corps diffuse son influence dans la vie quotidienne comme dans l'organisation urbaine de Salvador. Il s'agit d'une autre approche du corps sous l'emprise des idéologies, à moins que la proposition ne puisse être inversée, car nous allons démontrer qu'il y a aussi emprise du corps sur une idéologie.



Plan : 1

L'agglomération de Salvador

Photo©Nilton Santos

Figure 22 : Vue aérienne de Salvador



Le candomblé à Salvador de Bahia, une Afrique en miniature ?

Capitale de l'Etat fédéral de Bahia, Salvador est la ville la plus noire et la plus africaine de toutes les villes brésiliennes. Dans l'identité nationale brésilienne, Salvador bénéficie d'une image stéréotypée, la ville est perçue comme traditionnelle, cordiale et exotique. Bahia c'est la ville du sourire et de la paresse, de la nonchalance corporelle et du fatalisme social. Elle n'aurait de fonction qu'au titre d'une tradition culturelle dans les registres comportementaux de la souplesse, celle des danseurs noirs de la capoeira (la lutte dansée), de la douceur et du chuchotement mélodieux de ses chansons populaires. Tous ces particularismes se fondent sur des caractéristiques corporelles. L'agglomération compte aujourd'hui plus de 3 millions d'habitants. Accrochée à un cap, elle est située autour de la baie de tous les Saints, elle s'étend sur une soixantaine de kilomètres du nord au sud, pour une trentaine de kilomètres d'est en ouest.

Cette ville port fut la première capitale du Brésil. Fondée en 1549 par la couronne portugaise, elle doit sa prospérité au commerce de la traite de l'esclavage. On estime à 4,5 millions le nombre d'esclaves entrés au Brésil entre le milieu du XVI^e siècle et le milieu du XIX^e siècle (L. Viana Filho, 1988). La plupart sont arrivés par le port de Salvador, pour travailler sur les plantations de canne à sucre. Si la fin de l'esclavage date officiellement de 1816, il continue de fait pendant la période dite de l'illégalité : de 1816 à 1888. Arrachées à leurs terres et à leur culture, les diasporas noires ont apporté avec elles leurs divinités et leurs mythes. Dès les origines, les croyances de ces populations déportées ne sont donc pas indigènes mais déterritorialisées. Implantées dans le contexte de l'esclavage, frappées d'interdits et de tabous, elles se sont déployées dans la clandestinité, ce qui explique leur mode de (re) territorialisation spécifique comme les *Quilombos*, les camps retranchés des esclaves fugitifs, (le marronnage) ou les *Terreiros* ou maisons du candomblé.

Dans ce creuset naît le candomblé, que Roger Bastide définit comme « une Afrique en miniature en terre Brésilienne ». Le culte est assigné à la clandestinité et vigoureusement interdit par l'église catholique. Les esclaves noirs de la diaspora ont dû, pendant plus de trois siècles, « interpréter » et « bricoler », leur système de croyance mêlant leurs dieux à ceux, plus officiels, de l'église catholique.

Le candomblé est donc un syncrétisme religieux issu d'un métissage culturel afro-brésilien et afro-catholique. Les esclaves venus par vagues successives de différentes régions d'Afrique, ont apporté avec eux des pans entiers de leur religion respective. Quatre cents ans après, on retrouve encore dans l'organisation du culte du candomblé ce découpage en grands groupes qui forment aujourd'hui des Nations.

« Le candomblé apparaît comme une synthèse culturelle des mondes mythologiques africains et d'innombrables éléments originaires des cultures Yoruba, fon et bantu » (X. Vatin, 2005).

Il s'agit là d'une pratique religieuse ample et flexible, qui développe un univers symbolico-religieux en même temps qu'une construction idéologique. Les divinités du Candomblé sont les *Orixas*, ancêtres des dieux Yorouba et Bantou. Les *Orixas* ne vivent pas ici (au Brésil), ils vivent toujours en Afrique, dans cette terre lointaine d'où on a tiré les esclaves pour les amener de force en Amérique, ce qu'ils appellent la « terre de vie ».

Ainsi, le candomblé pourrait se résumer à un système de participations entre des hommes, des *Orixas*, la Nature et les morts. Globalement, le panthéon de chaque nation comprend une douzaine de divinités principales. Chaque divinité est liée à des éléments ou des forces primordiales, des plantes, des animaux déterminés. Au niveau cosmologique, ils représentent des éléments de la nature ou des puissances primordiales : l'air, l'eau, le feu, la terre, la forêt, la civilisation. Les *Orixas* sont aussi associés à des fonctions naturelles comme la maternité ou la procréation, ou sociales comme la chasse, la justice ou la guerre. Dans cette logique, les dieux représentent une forme de classification du réel, chacun gouverne un événement type. Orientés vers le magico-thérapeutique, les rituels sont effectués dans des espaces sacrés : Les maisons du candomblé (*casas do candomblé*) ou *Terreiros*, mais aussi d'autres espaces de nature, comme les plages ou les forêts. Sans ces espaces de nature, indispensables aux rituels ou aux cérémonies, le candomblé ne peut exister.

Les *Terreiros* : la cohabitation des hommes et des *Orixas*.

Ce sont des mondes à part, des espèces d'îlots africains, au milieu d'un océan de civilisation occidentale et non un continent, un bloc bien soudé. Pour V. Costa Lima (1977), le *Terreiro* est l'espace sacré du candomblé, il est organisé par un personnel initié avec des fêtes calendaires annuelles. La sacralisation de l'espace est incarnée par l'*Axé*, une force invisible magico-sacrée, comparable au mana polynésien. L'*Axé* désigne des choses très différentes : les aliments destinés aux dieux, les herbes cueillies pour les bains des initiés, un arbre. C'est le fondement mystique du candomblé car le *Terreiro* n'est pas le temple d'un seul dieu, mais le lieu d'accueil du panthéon des dieux africains. Il est difficile de savoir avec précision à quand remonte les premières maisons du candomblé : les spécialistes s'accordent à les dater au début du XX^e siècle. Au milieu des années 1930, les adeptes du culte se regroupent et forment la première constitution des sectes afro-brésiliennes de Bahia qui deviendra plus tard la fédération bahianaise des cultes afro-brésiliens puis, en l'an 2000, la fédération nationale des cultes afro-brésiliens. On estime aujourd'hui à environ 3000 le nombre de *Terreiros* dans l'Etat de Bahia.

Les maisons du Candomblé peuvent avoir des tailles variables, certaines atteignent plusieurs hectares et ressemblent à des fermes, d'autres sont minuscules. On y trouve la source sacrée, une croix (le signe du syncrétisme religieux), une vaste salle de cérémonies : le *Barracão*, le *Roçà*, l'habitation de la mère ou du père de saint qui dirige le *Terreiro*, les maisons des *Orixas* consacrés, toujours associées à des arbres.

A l'entrée du *Terreiro*, des drapeaux aux couleurs des *Orixas* indiquent leur présence. On trouve systématiquement, quelle que soit la taille du *Terreiro*, la maison d'*Exu* à proximité du portail d'entrée. C'est lui qui veille sur le lieu et comme il est connu pour ne pas être commode, sa maison est fermée par un cadenas pour l'empêcher de sortir. Un deuxième *Exu* est enterré sous la porte de la maison afin qu'il la protège.

Le *Terreiro*, comme son organisation, est essentiellement urbain. Toutefois, les rituels nécessitent des herbes et la présence d'arbres sacrés, ainsi, chaque maison du candomblé apparaît dans le tissu urbain sous la forme d'un îlot de végétation. La lecture d'une image satellite ou d'une photographie aérienne de la ville de Salvador indique de manière significative, la place qu'occupent les maisons du candomblé :

A coup sur, un bouquet d'arbres, un alignement de bambous ou la tache d'une forêt urbaine témoigne d'une pratique du candomblé.

Terreiro Îlé Axé Ayé Apo Afonja quartier Saõ Gonçalo

Toutes les photos ©F.Barthe



Figure 22 : La maison d'*Exu*

La porte est fermée à clé, sur les arbres sont accrochés des rubans rouges, au pied de l'arbre sacré, des offrandes.

Figure 23 : La source sacrée et les offrandes. *Elle sert au bain lustral et à certains rituels*





Figure 24: L'entrée du Terreiro marquée par l'alignement des drapeaux, le plus haut est celui d'Oxala (blanc). Le Terreiro est consacré à 8 orixas



Figure 25 : Habitations des fils ou fille de saint



Figure 26: Le roça : La maison de la mère des Saints. On y trouve une salle de consultation pour recevoir les initiés, la cuisine pour préparer les rituels, ses appartements privés



Figure : 27
Le *barracaõ* : la salle de cérémonie

Figure 28 : L'environnement immédiat du *Terreiro* le quartier populaire de São Gonçalo

Aux portes du *terreiro* île Ayé Axé Apo Afonja : le quartier populaire de Gonçalo, les densités sont importantes, l'habitat précaire.

Les portes du *Terreiro* sont toujours ouvertes, les enfants peuvent venir y suivre des cours. L'insécurité ne semble pas pénétrer dans ce lieu



Les orixas :

Les *Orixas* ne vivent pas ici au Brésil, ils sont restés là-bas en Afrique dans la terre de vie : *Île Ayé*. Ce processus de déterritorialisation/reterritorialisation explique le clivage entre sacré et profane. Le sacré ne peut exister que dans la mesure où l'Afrique aura été transportée d'un côté de l'océan à l'autre. Il convient donc de fixer chaque divinité par des rituels spéciaux dans des pierres, des morceaux de fer, des arbres. Ceci procède d'une première sacralisation de l'espace par l'incarnation de la divinité dans l'objet, même si celle-ci réside toujours au pays des ancêtres. L'abolition de la distance entre Afrique et Brésil supprime l'océan Atlantique, cette fantaisie géographique est transcrite dans un mythe rapporté par Roger Bastide (1958) :

« J'ai même trouvé dans un terreiro le mythe symbolique de l'arbre, dont les racines traverseraient l'Océan pour rejoindre les deux mondes ; ce serait le long de ses racines que les orixas reviendraient, lorsqu'on les appelle. »

L'arbre devient à cet égard une métaphore du lien unissant deux continents, celui des origines et des ancêtres africains, et celui de l'esclavage en terre brésilienne. C'est la raison pour laquelle chaque divinité doit être fixée par des rituels spéciaux dans des pierres, des morceaux de fer, des arbres ou la tête de leurs enfants mais la divinité elle-même réside dans le pays des ancêtres. L'un de ces arbres, le *Gameleira branca* (*ficus doliaria religiosa*) est l'Irôco, l'arbre sacré des africains. Il est préparé exactement comme on prépare une pierre ou une fille des dieux, c'est-à-dire que l'on fixe la divinité au-dedans de lui, désormais il devient l'objet d'un culte, il ne peut plus être touché par personne. On remarque très fréquemment, dans les fourrés broussailleux, dans les forêts, voire dans les espaces verts publics, des arbres dont les branches portent des étoffes blanches le « oja » ; à leur pied se trouve des bouteilles, des plats, des récipients de toute forme. Ces arbres habillés d'étoffe font l'objet de soins attentifs ; dans certaines fêtes, des cantiques sont chantés en leur honneur.

Dans certains *terreiros*, les arbres sacrés (souvent des bambous) servent au culte des « *Eguns* » (culte des morts), les âmes des filles mortes viennent se loger dans leurs ramures, ainsi les rites d'hommage aux ancêtres ont lieu dans certaines forêts. Les *eguns* sont fixés dans des pots qui sont placés aux pieds de certains arbres. Les prêtres sont chargés de fixer les morts dans des pots de terre, on leur offre des aliments et on les arrose de sang sacrificiel

Chaque divinité possède son propre tempérament, chacune d'entre elle représente de puissants stéréotypes de la personnalité et constituent pour les adeptes un élément fondamental de la personne humaine (voir le tableau).

A partir de l'analyse de ces stéréotypes de la personnalité semble découler une conception de la personne humaine qui combine quatre aspects principaux : les traits corporels (apparence physique, type morphologique) ; les caractéristiques se référant à la sexualité (la puissance, la fécondité, l'impuissance, la frigidité) ; le profil psychologique du sujet (la vanité, l'assurance, la générosité, l'égoïsme, l'indolence, l'impulsivité et le comportement social notamment défini par le degré d'agressivité).

Dans la vie quotidienne, des gens liés de près ou de loin au candomblé, la divinité principale de tel ou tel individu tient une place importante dans la façon dont il se comporte et dans la manière dont les autres le perçoivent. A ce titre l'*Orixá* occupe une place comparable au signe du zodiaque, (X. Vatin, 2005).

Cette comparaison nous semble assez commode pour donner une idée de ce que peut signifier le candomblé à Salvador. Dans les relations sociales banales et quotidiennes il n'est pas rare d'évoquer son *Orixá* ou qu'on vous demande de qui vous êtes fils ou fille ? Au-delà de l'anecdote, et pour les adeptes du candomblé, le fait d'appartenir à un *Orixá* fixe les principes d'une individuation car l'individu est avant tout une histoire qui peut se définir. Tous les événements possibles qu'une personne peut vivre au cours de son existence se ramènent finalement à un nombre assez restreint de situations : l'accident, la maladie, la mort, l'argent, l'amour. Ce qui individualise la personne humaine, ce sont les variations des combinaisons possibles de ces concepts classificatoires

entre eux. Les combinaisons changent parce que chaque homme a son histoire ou mieux, nous dit Roger Bastide, est son histoire (1958).

Tableau N° 5 de correspondance : Les Orixas
Eléments de la nature, puissances primordiales, couleurs, caractère

Divinité	Eléments	Couleurs	Attributs	Caractère
Exu	Rue, carrefour, porte, ouverture	Rouge et noir	Trident	Imprévisible Malicieux
Ogum	Fer, guerre	Bleu marine	Epée d'argent	Dynamique Agressif robuste
Oxossi	Forêt, chasse	Bleu ciel, vert	Arc et flèche	Sensible intelligent intuitif
Ossaim	Forêt, plantes médecine	Rose et vert	Fourche en fer à 7 dents, oiseau	Secret assidu indépendant
Oxumarê	Arc en ciel serpent	Ver, blanc	Serpent double en cuivre	Original élégant dynamique
Omulu	Terre, maladies contagieuses	Noir, blanc et marron	Xaxara, sceptre	Rustre obstiné réaliste
Naná	eau	création	Blanc, bleu foncé	Austère rigoureuse intolérante
Yemanjá	Eau salée, mers	Cristal, bleu ciel	Miroir, sabre poisson	Maternelle douce sensuelle
Oxum	Eaux douces sources	or	Miroir en cuivre jaune	Charmeuse voluptueuse inconstante
Iansã	Vents, tempêtes	rouge	Chasse mouche ou épée	Energique provocante colérique
Xangô	Foudre Feu, justice	Rouge, rouge et blanc	Axé, hache double	Viril, impulsif, conquérant
Oxala	Air, ciel, père de tous les orixas	blanc	Paxoro (crosse)	Calme, modéré, délicat



Photo© Xavier Vatin,

Figure 29 : Un fils Oxossi

L'*Orix*a de la chasse chevauche son fils lors d'une cérémonie de possession. Les attributs d'*Oxossi* sont reconnaissables : le casque, et l'arc avec la flèche. Au premier plan, une initiée tient dans sa main l'*Adjà*, la cloche sacrée.

Organisation mystique de l'espace, géographie magique du corps

Le tableau de correspondance des *Orixas* permet de mettre en lumière cette idée de mythologie classificatoire. Tous les *Orixas* sont liés à une certaine couleur, à certains métaux, à certains animaux, à certains phénomènes météorologiques. Ils sont également liés à certains événements, à certaines plantes et à certains espaces. (*Oxossi* la forêt, *Yémanjá* la mer, *Oxum* les sources...). Le rôle des *Orixas* consiste à établir un système de correspondance entre le monde des hommes et le monde extérieur, celui de la nature. Ce sont deux domaines différents, mais l'un comme l'autre sont rattachés au monde des divinités. Il y a une liaison entre les éléments vécus, les plantes et les *Orixas* qui sont dans le ciel. Dans ce contexte, le corps devient un reflet de celui des dieux et c'est à ce titre qu'il s'insère dans un ordre cosmique.

Dans cette logique, les *Orixas* apparaissent donc comme interchangeables avec les hommes. Ainsi les dieux ne meurent jamais, ils circulent. Ce système de communication et de circulation entre les hommes et des divinités instaure un ordre du monde où s'expriment des attitudes profondes qui mettent en jeu une organisation psycho-cognitive. Cette organisation classificatoire se répète à une autre échelle, dans un système de correspondance entre le corps humain et la divinité, entre la divinité et sa plante. De cette manière, le cercle est bouclé : de la plante à l'*Orix*a et de l'*Orix*a à la plante. C'est d'ailleurs ce qui

explique la vertu médicinale de la plante, car le dieu frappe et guérit dans la partie du corps humain qui lui appartient (R. Bastide, 1958).

Cette anatomie mystique du corps humain renvoie au jeu d'échelles du macrocosme et du microcosme. Les herbes sont donc reliées à telle ou telle divinité suivant des analogies qu'elles présentent avec elle. Par exemple, la couleur d'*Oxala* étant le blanc, le coton ou le *tapete* d'*Oxala* (labiacée *Peltodon*) dont les feuilles sont entourées d'une bourre blanche, sont attribuées à *Oxala*. *Oxala* en tant que voûte céleste qui surplombe le monde correspond à la tête ; il aura ainsi pour lui des plantes qui combattent les céphalées. *Exu*, l'*Orixá* qui garde les ouvertures va pour sa part commander toutes les maladies des voies buccales comme des autres ouvertures du corps. La feuille de feu ou le pavot à fleur rouge sont attribués à *Iansan* ou à *Xango*, dieu du feu qui punit ses détracteurs en leur donnant la fièvre. Les feuilles qui lui sont attribuées seront fébrifuges.

Ce jeu de reflet entre les *Orixas* et les hommes se retrouve dans les mythes et la cosmogonie. Pour les adeptes du candomblé, la création du monde se ramène à l'étreinte sexuelle du ciel et de la terre, sans qu'on puisse dire où se situaient dans cette union le principe mâle et le principe femelle. Le ciel et la terre sont symbolisés par deux demi-calebasses : celle d'en bas est symétrique à celle d'en haut. Le domaine des morts circule entre les deux. A l'endroit où elles s'unissent, les morts vivent dans l'eau. L'homme, à l'image de la terre, a perdu sa gémellité et doit désormais retrouver l'union des deux principes mâle et femelle par la recherche de son double sexuel, c'est-à-dire par l'union ou le mariage. Seulement ce mariage ne peut se faire que dans la rupture. Le chemin qui rejoint les deux partenaires a été coupé ; il faut le rétablir par la copulation c'est à dire par l'intermédiaire d'*Exu* qui continue à jouer le rôle qu'il joue dans le cosmos : celui de relier ce qui est séparé. De là l'idée que cette divinité est phallique. Le phallus dressé d'*Exu* ne signifie rien d'autre que la redécouverte du chemin brisé par la séparation du ciel et de la terre. C'est un principe d'ordre humain, reflet de l'ordre cosmique.

La descente de l'*Orixá* sur son cheval : les trois temps de la possession

Lors des cérémonies, les *Orixas* sont appelés par les tambours, attirés par le sang des sacrifices et la nourriture qu'on leur a préparés. Ils « descendent » lors de trances dans la tête de leurs fils et filles. Ils chevauchent leur monture, lors de la possession. La personne devient alors le cheval de sa divinité.

Figure 30 : La crise initiale, première étape du déroulement de la transe



Photo© Xavier Vatin,

Trois moments se succèdent dans le déroulement d'une transe. *Primo*, la rupture avec l'état antérieur suppose une déstabilisation. C'est la crise initiale souvent induite par le contexte cérémoniel. *Secundo*, la transe proprement dite s'installe et se stabilise momentanément grâce à l'intervention de forces structurantes.

C'est l'état de saint. Enfin *tertio*, le retour à l'état ordinaire de veille, par une nouvelle déstabilisation qui défait la transe.

Ces trois temps de la possession s'inscrivent dans une organisation savamment réglée de la cérémonie au cours de laquelle les fils et filles de saint dansent une ronde (a *roda*) dans la salle de cérémonie (le *barracaõ*). Pour que la possession d'un initié survienne, il faut que de nombreuses conditions soient réunies. La première consiste justement en une initiation préalable qui dure environ 17 jours, au cours desquels le fils ou la fille de saint est préparé (pour certains) ou conditionné (pour d'autres). Mais l'entrée en transe peut aussi concerner quelqu'un qui n'est pas initié. Dans ce cas, on parle de *santo bruto*. Il s'agit d'une transe sauvage : la personne est conduite en dehors du *barracaõ* par l'*ékédé* dont le rôle est de s'occuper des possédés qui n'ont pas accompli les obligations rituelles.

Les facteurs de conditionnement et la préparation sont multiples. Sans rentrer dans les détails, on citera d'abord des déclencheurs sonores : les chants, les rythmes des tambours, ou le son de l'*adjà* (petite clochette au son aigu). Il existe aussi des déclencheurs olfactifs : le sol du *barracaõ* est recouvert de feuilles coupées qui dégagent une odeur forte. Certains officiants aspergent les divinités de parfums (*Oxum* et *Jemanja*).

Figure 31 : Deux initiés en transe

Photo© Xavier Vatin



L'entrée en transe est décrite par des expressions qui renvoient à des postures corporelles. On parle de « tourner de saint » (*virar do santo*) ou « tomber dans le saint » (*cair do santo*). On dit aussi que « le saint l'a pris » (*o santo pegou*), ou encore que « le saint est descendu » (*o santo baixo*). La possession par les *Orixas* est une possession dansée, une transe du corps. Chaque divinité s'exprime par la danse les légendes qui lui sont associées. Toutes ces divinités se manifestent par le cri, les tambours et l'*adjà* qui accompagnent toujours les danses. Les possédés ont en général les yeux fermés ou entre-ouverts. Ils ne parlent qu'en de rares occasions.

Le retour à l'état normal se fait de manière discrète, souvent à l'abri des regards. Il est déclenché par le chef du culte ou son substitut, on utilise alors l'expression « expédier le saint » (*despachar o santo*). La personne emploie des techniques corporelles ainsi que des formules verbales spécifiques et tenues secrètes.

Document 21 : Carnet de terrain (décembre 2007) : La fête de Iansan

Chaque année, suivant un calendrier précis, les maisons du candomblé les plus prestigieuses organisent des fêtes en l'honneur de certains *Orixas*. En 2007, la fête de *Iansan*, célébrée le 3 décembre selon le calendrier catholique (Sainte-Barbe) a lieu dans le grand *Terreiro Baté Folha*, un des plus anciens et des plus réputés de Salvador. Fondé en 1930 par le père de Saint Manoel Bernardino da Paixão, c'est un *Terreiro* de la nation Angola inscrit officiellement à la fédération des cultes afro-brésiliens.

Je suis à Salvador depuis trois semaines et j'ai déjà visité quelques Terreiros mais jamais je n'ai pu participer à une fête officielle. Et pourtant cela aurait pu être possible, car on propose en permanence aux touristes d'assister à des fêtes du candomblé. Il est tout à fait fréquent sur la place du Pílorinho, le centre touristique le plus fréquenté de la vieille ville d'être abordé par des rabatteurs qui vendent des places pour un spectacle de transe du Candomblé. J'avais renoncé à cette solution, lorsque mes amis brésiliens me proposent d'assister à la fête de Iansan. Ils sont tous les deux du candomblé bien que non initiés. Marcelo est artiste, comédien danseur et metteur en scène et il est fils d'Oxossi. Mon autre ami, Angelo ne souhaite pas venir avec nous, pour lui, les fêtes de Iansan sont toujours très (trop) violentes, sans doute me dit-il à cause du vent et de la tempête. C'est donc avec beaucoup de précaution que Marcelo prend en charge l'organisation de cette « visite ». Elle se fera en deux temps, car on ne peut pas assister à une cérémonie comme celle-là sans avoir été présentée au préalable à la mère de saint du Terreiro et surtout sans avoir reçu son accord.

Jour J moins 1 : *Le rendez-vous a été pris de manière tout à fait officielle, on nous attend pour une première visite des lieux. Une fille de saint, cousine d'une amie, nous présente à maé Olga la mère de saint, la Yalorixa de Baté Folha. C'est une première surprise. Je ne m'attendais pas à un protocole aussi lourd. Nous partons en voiture dans la périphérie de Salvador et il nous faut au moins une heure avant d'arriver dans le quartier de Mata escura qui devait être recouvert de forêts autrefois comme le laisse supposer le toponyme forêt sombre. Nous arrivons aux abords du Terreiro, dans une favela (mais on ne prononce pas le mot il est préférable d'utiliser le mot de quartier populaire). La route est défoncée et devient très vite une piste, les fils électriques pendent des poteaux et tout indique que le courant est piraté, les ordures jonchent le sol, des groupes de jeunes traînent dans la poussière en écoutant de la musique sur des gros sound system. Je me retrouve dans le même décor que le film « La cité de Dieu » tourné dans une favela de Rio. On me donne les consignes d'usage : « tu restes avec moi, tu ne sors pas du Terreiro toute seule, tu ne prends pas de photo, etc ». Les murs du Terreiro apparaissent enfin, ils sont d'un blanc immaculé, certainement repeints depuis peu, aucun tag, aucun graffiti, aucune ordure à proximité. Les portes sont ouvertes, nous entrons.*

Première visite sur les lieux : accueil

Nous pénétrons dans une ferme, havre de fraîcheur. Partout des grands arbres, une basse-cour avec des coqs, des poules et un troupeau d'oies ravissantes qui saluent notre arrivée. Je fais remarquer qu'elles sont d'un blanc immaculé, la réponse ne tarde pas : c'est la couleur d'Oxala ! quant aux animaux de la ferme, ils sont destinés aux sacrifices.

Nous sommes reçus par l'amie de Marcelo qui nous fait visiter les lieux. Aucune photo n'est autorisée. Des arbres gigantesques sont entourés de murets et habillés d'ojas, je reconnais plusieurs ficus (l'Íroko), des bambous. Nous rentrons ensuite dans le barracaõ puis dans les chapelles dédiées aux grands orixas : Oxala, Yemanja, Oxu ;, des urnes remplies d'eau sont déposées devant des statues à l'effigie des orixas, il y a des fleurs aux couleurs des orixas partout.

Il est temps maintenant de nous présenter à la Yalorixa Maé Olga. On nous presse gentiment et nous nous présentons devant le roça, la maison de la mère de saint. Elle nous attend. C'est une petite grand-mère noire toute ratatinée. Elle sourit et nous accueille en nous tendant une main minuscule. On me présente et je ne sais que faire de cette main, mais je sens qu'il ne faut pas commettre d'impair. Marcelo me sauve la mise. Il attrape la main et l'embrasse avec respect, il salue en parlant angola, puis me présente en portugais. Maé Olga sourit, elle sait déjà qui je suis et pourquoi je suis là.

Elle nous entraîne ensuite dans le roça pour nous faire visiter ses appartements : la cuisine, la véranda où le repas sera installé pour la fête, un salon avec une antique télévision et son fauteuil. L'habitation d'une petite grand-mère finalement assez standard. Je lui demande si elle habite dans cette maison toute seule, car si on n'entend pas un bruit, sauf peut-être celui de la basse-cour, le quartier n'a pas l'air très sûr. La question la fait rire et elle ne répond pas. J'ai sans doute commis une nouvelle maladresse. Marcelo me dira plus tard que le Terreiro est un lieu sacré comme la Yalorixa qui l'habite. Les turpitudes de la favela s'arrêtent à ses portes.

Nous entrons ensuite dans une pièce obscure, meublée d'une série de trônes sculptés, Marcelo paraît surpris : « tu ne devrais pas rentrer ici, c'est secret, c'est un endroit très important pour le candomblé ». Effectivement, l'ambiance est lourde, une odeur étrange flotte dans l'atmosphère. Chaque trône est monumental, aucune confusion n'est possible. Ce ne sont pas des sièges habituels, sur chacun d'entre eux il y a une poupée. Très impressionnée par cet alignement, j'interroge maé Olga. Elle m'explique avec patience que chaque trône est la place attribuée à l'orixa et que chaque poupée est l'orixa. Lors de la cérémonie, c'est dans cette pièce que les orixas seront habillés. La poupée est l'orixa qui n'est pas descend ;, après la première partie de la cérémonie, lorsque les fils et filles de saint sont devenus orixas, ils sont (dans) la poupée. L'atmosphère devient vite irrespirable et je ne suis pas rassurée, nous sortons et sommes invités à boire des rafraîchissements qui nous sont servis par les filles de saint qui sont en initiation. On me demande de donner 30 réals pour participer au repas de la cérémonie.

Le jour de la cérémonie : la fête de lansan

Le lendemain nous arrivons à 19h, il semble que cela soit très tôt. Marcelo est accompagnée de deux amies, l'une est top model dans une agence de mannequin, et l'autre est réalisatrice. L'ambiance est chaleureuse, on plaisante sur le monde enchanté de la publicité où les filles sont traitées comme du bétail. Les deux brésiliennes sont magnifiques et habillées en blanc. On m'avait donné les consignes vestimentaires au préalable : si tu es du candomblé, tu t'habilles en blanc, pas de vêtement de couleur noire, pas de rouge car la couleur est réservée aux filles de lansan, tu dois être féminine, donc pas de short ou pantalon pas de tenue négligée « on ne va pas à la plage » toujours le protocole !

Nous rentrons la voiture à l'intérieur du Terreiro, l'organisation est parfaite un voiturier tout vêtu de blanc nous indique notre place. Nous nous dirigeons vers le barracaõ. Pour la circonstance, il a été paré de drapeaux, de fleurs. Les gens commencent à arriver. Dans le barracaõ, les trois tambours sont préparés, le grand (Rum), le moyen (Rumpi), et le petit (lê). Ils sont recouverts d'une étoffe blanche. La grande salle est organisée à la manière d'une église, sauf que ce qui pourrait faire figure de nef est une piste en forme de cercle qui a été recouverte de feuilles hachées menu. De part et d'autre de la piste, des gradins ; on m'informe qu'il y a un côté pour les hommes et l'autre pour les femmes. En face de la piste, une sorte de jubé composé de petits balustres fixe les limites entre la piste et le public sur les gradins. Derrière les balustres, les trônes des dignitaires ; c'est là que les tambourinaires vont officier.

Un petit homme grassouillet, très agité, donne des ordres à droite à gauche. Il court du roça au barracaõ et du barracaõ au parking, puis à la cuisine. C'est le Ogà, le maître de cérémonie, celui qu'on nomme dans la littérature le Zélateur. Il salut Marcelo et ses amies. Le public commence à arriver. La plupart sont des noirs, il y a quelques touristes qu'on remarque immédiatement parce qu'ils sont blancs et tout de blanc vêtus (indications données dans les guides) des jeunes, des vieux, des enfants, des adolescents et beaucoup de femmes habillées en rouge. Les gens sont courtois, nous saluent, on se croirait dans une kermesse. Puis les tambours commencent à appeler, c'est le signal qui annonce le début de la cérémonie. On se dirige vers le barracaõ où chacun trouve une place sur les gradins. Je me place en face de Marcelo. Lui comme ses amies se sont installés non pas sur les gradins mais à la lisière de la piste sur des chaises. J'apprendrai par la suite que les proches du candomblé ; initiés ou pas, sont admis à être au même niveau que la piste. L'ambiance est toujours très bavarde et conviviale, les tambourinaires continuent à jouer. Ma voisine sort son téléphone portable et passe un coup de fil. Une maman porte un bébé endormi dans ses bras malgré le bruit des tambours.

La descente des orixas, la transe

Soudain tout se calme, ils arrivent : les fils et filles de saints. A la queue leu-leu : Ils pénètrent sur la piste, tous vêtus et coiffés de blanc, ils sont environ une trentaine. Au son des tambours et de la petite cloche, ils commencent à danser une sorte de ronde dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. Une odeur se dégage des herbes coupées qui jonchent la piste, elle est entêtante. Elle ressemble à l'odeur du cannabis. Je repense à mes lectures et aux effets déclencheurs de la transe. Les filles et fils de saint sont accompagnés par des

officiants qui s'occupent d'eux avec beaucoup de soin. La Yalorixa s'est installée derrière le jubé avec le Ogà, quelques invités prestigieux, habillés de costumes chamarrés, sont salués et installés sur de grands fauteuils. Les chants commencent, la ronde n'en finit pas de tourner. Les rythmes des tambours deviennent obsédants et surtout la petite cloche qui revient régulièrement dans la composition musicale vrille le cerveau. Soudain, le rythme des percussions change quelques danseurs se figent, leurs yeux se ferment ou se révulsent, certains sont pris de tremblements imperceptibles. Ils se décoiffent et découvrent leur tête. L'Orixas est descendu. Leurs gestes deviennent plus saccadés, les officiantes sont là pour veiller au grain. On remet un pan de robe ici, on essuie quelques gouttes de sueur là. Dans la salle, plusieurs personnes tombent ou adoptent des positions étranges. A côté de moi, une adolescente a les yeux révulsés et elle se met à marcher à quatre pattes. C'est la transe sauvage, le santo bruto dont parle Roger Bastide. J'entends quelques cris... Les officiantes arrivent ; calmement elles attrapent la jeune fille et la font sortir du barracão. Je reverrai à peine une heure plus tard l'adolescente revenir en dégustant une glace, sans aucun autre signe d'agitation ou de trouble.

Les tambours se calment, on raccompagne les danseurs dans un ordre précis vers le roça. C'est à présent que je comprends mieux l'usage de la pièce que j'ai vu la veille. La fille de saint possédée par son Orixas est devenue la poupée, l'Orixas s'est incarné dans la fille de saint.

Il est plus de minuit, nous attendons le retour des Orixas. Les fils et filles de saint ont été raccompagnés, on les a habillés avec les vêtements aux couleurs et aux attributs de leur Orixas. Cette deuxième partie de la cérémonie met donc en scène les Orixas. Ils arrivent, chacun est accompagné par un officiant. Je reconnais trois Yemanjá, à la couleur bleu pâle et au miroir, cinq Oxossi avec leur chapeau et l'arc, Oxala, Oxum, Ogum, Xangô. Ils se livrent ensuite, chacun leur tour et dans un ordre bien établi, à leur danse. Oxala sera le dernier. Dans la salle le public va et vient, sort va manger sous la véranda, revient. Je me sens très mal à l'aise, comme extérieure à moi même, les symptômes de la transe sauvage me reviennent en mémoire : déconnexion du contexte cérémoniel, le regard qui devient vague, on se frotte les mains, on baille... Nous y sommes, avec en prime un rythme cardiaque qui s'affole comme si les tambours étaient rentrés à l'intérieur de mon corps, et toujours la petite cloche qui vrille les tympans. Ma vue se brouille, et j'ai maintenant devant mes yeux un écran de télévision brouillé par de la neige. Il faut que je sorte. Je me retrouve à l'extérieur sans trop savoir comment, les bras accrochés autour d'un arbre et en larmes.

Jusqu'à trois heures du matin, je vis une interruption momentanée de l'image et du son. Mes amis me récupèrent hagarde et m'embarquent avec précaution dans la voiture. Il me semble alors impossible de comprendre l'utilité d'une telle expérience et surtout d'en rendre compte.

L'étude du candomblé de Salvador de Bahia nous installe dans une autre définition du rapport corps/espace extrême. Il y a bien emprise sur le corps par le phénomène de la possession, mais il est accompagné par des rituels qui s'appliquent au corps comme à l'espace. Il n'est pas question ici de défi lancé aux éléments, de quête d'une liberté, de recherche de sensations fortes, de risques. Tout est cadré, contrôlé, organisé, y compris le corps comme l'espace cérémoniel et évènementiel. Les lieux sacrés du candomblé semblent à priori ordinaires. Le *Terreiro* n'est pas un espace hors normes (il ressemble à une ferme), à l'image des très hauts sommets, des vagues géantes ou des immensités océaniques. Ce sont des lieux qui obéissent à des règles et à un fonctionnement particulier. Le réel est habité par le sacré.

Les trances et les possessions fascinent le grand public (surtout de jeunes), comme toutes les pratiques qui convoquent un néo-primitivisme à la mode. Il en va de même pour les tatouages, les *piercings*, ou certaines conduites à risques amalgamées aux rituels des jeunes guerriers de cultures indigènes. Toutes ces comparaisons nous paraissent abusives, et à l'instar de D. Le Breton ou P. Baudry, il nous semble plus pertinent de parler de rituels détraqués. Il convient donc de mettre en place des distinctions, de manière à ne pas se laisser abuser par un discours qui utilise ces pratiques à d'autres fins.

- Il n'y a pas de spontanéité dans les trances religieuses, la fonction de spectacle est une fonction secondaire, même si elles sont ou ont tendance à devenir publiques et à se folkloriser. Les trances et possessions s'obtiennent par une préparation (un conditionnement) qui a recours à des substances hallucinogènes ou stupéfiantes, mais leur usage n'est pas une fin en soi, c'est un moyen. Le rapport au surnaturel est essentiellement un événement social, socialisant, voire identitaire. La transe apparaît donc comme un conditionnement et c'est en ce sens que l'on peut parler du corps sous emprise.
- Le culte de possession est une chose sérieuse, même et y compris, avec ses effets cathartiques, mais ce n'est pas sa finalité. Il faut distinguer les effets des finalités et des fonctions. Elle n'est pas un défoulement, l'effet spectaculaire n'est pas à l'origine de la pratique et il n'y a pas de défi à surmonter. On ne se situe pas dans un cadre ludique. La transe est un langage à la fois moteur et vocal qui se décrypte selon un certain code, il a son vocabulaire, ses règles grammaticales et sa syntaxe. Pour Roger Bastide (1972), la transe des occidentaux est un refus de langage, il ne s'agit plus d'une langue de communication mais de la parole du ça, autrement dit d'une parole qui n'est pas socialisée.
- La transe du candomblé est un instrument de contrôle social : contrôle des anciens sur les jeunes, contrôle des chefs sur leurs subalternes. La mise en transe est une mise en spectacle organisée socialement, et le spectacle produit est un théâtre vécu plutôt qu'un théâtre joué. Elle peut même tenir un rôle politique, la transe africaine est toujours contrôlée.

La projection des valeurs du candomblé sur la scène publique : marketing territorial et revendications identitaires

Sortir du monde clos des *Terreiros* pour entrer dans le monde profane ne signifie pas pour autant en finir avec l'emprise du sacré, en effet tout à Salvador rappelle le candomblé. Les signes sont souvent explicites, comme c'est le cas à l'aéroport où, dès la descente de l'avion, les boutiques invitent à consommer des produits labellisés candomblé. Les échoppes proposent des objets souvenirs, des cartes postales, des colliers... et même le grand calicot flottant au-dessus des comptoirs de la compagnie aérienne nationale brésilienne Air Varig annonce la couleur : « *Bahia Pura magia* ». Des dames noires dodues, enturbannées de satin aux couleurs vives, viennent accueillir les visiteurs : ce sont les *bahianas*. Ici, le candomblé est devenu folklore. Sa visibilité s'affiche par une mise en spectacle du corps des *Orixas*. Les références sont toutes aussi explicites dans l'espace public, car les acteurs institutionnels de la ville se servent du candomblé comme d'un outil de marketing territorial.

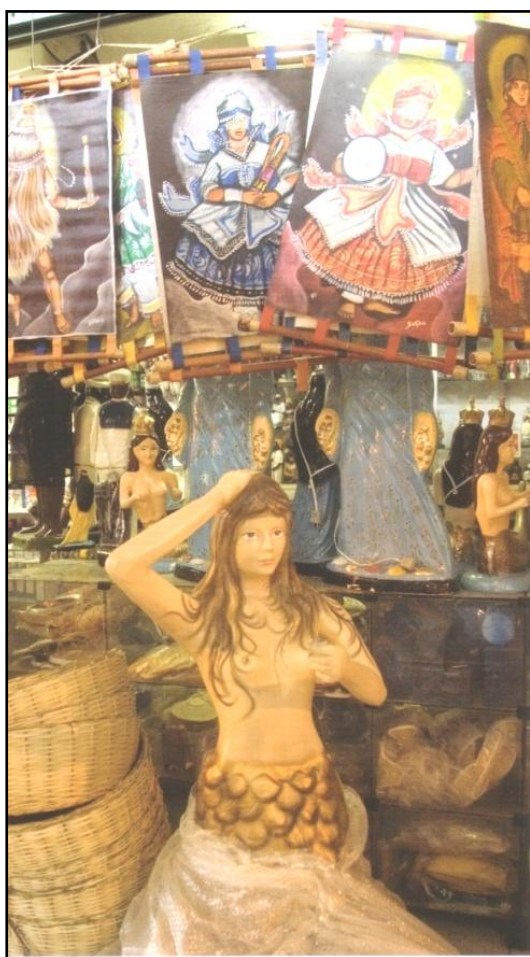


Figure 32 : Dans les boutiques de souvenirs : les objets du Candomblé

Dans les boutiques de souvenirs pour touristes, on trouve de nombreux objets du candomblé. Ici, une statuette de l'Orixá des eaux douces : Oxum (la sirène) ainsi que des tableaux naïfs qui présentent les différents Orixás à la manière de poupées. Les objets nécessaires aux cérémonies ne sont pas les mêmes et sont vendus dans des lieux différents.

Photo ©F.Barthe



Figure 33 : Orixàs center

Photos ©F.Barthe

Figure 34 : Yemanjá trade center

Deux centres commerciaux, de type galeries marchandes, ont choisi d'utiliser l'image du candomblé



Le candomblé, outil du marketing territorial

Depuis le milieu des années 1990, la Ville de Salvador a mis en place avec une ampleur sans précédent, une politique de création, d'aménagement et de requalification d'espaces publics (Serpa, 2004 ; Barthe, 2004). La très grande variété d'initiatives (parcs, jardins publics, aménagement et équipement de plage, protection de zones écologiques de qualité) prouve qu'il y a une véritable volonté de la part des acteurs de l'État fédéral comme de la ville, de s'inscrire dans une politique de développement durable. Le credo de la municipalité s'appuie sur les principes définis au sommet de Rio, à savoir : protéger les zones écologiques de qualité, favoriser la mixité sociale, rénover le centre urbain, rendre les citoyens écologiquement responsables, produire des espaces publics de qualité et donner une identité forte à la ville. Cette politique de revalorisation et de requalification des espaces urbains avait commencé dès les années 1980 avec le classement du *Pilorinho*, vieux centre historique de Salvador, au patrimoine mondial de l'UNESCO. Cette patrimonialisation de la

ville s'est accompagnée d'une politique systématique de « mise en tourisme » (MIT, 2002).

Les acteurs institutionnels de la ville ont fait des choix d'aménagements de prestige à haute valeur symbolique et esthétique ils ont donc privilégié les valeurs les plus symboliques et les plus spectaculaires de la métropole, à savoir le patrimoine historique datant de l'époque coloniale et sa particularité afro-brésilienne dont un des aspects est le candomblé. Dès la fin des années 1980, les grandes opérations d'aménagement d'espaces publics commencent à se réaliser, d'abord à proximité de la ville centre. C'est par la réhabilitation du *Dique de Tororo* que débute cette série de grandes opérations de requalification. Il s'agit d'un quartier péricentral, très fréquenté par les classes moyennes émergentes. Mais c'est aussi et surtout le lieu où se situe le stade de football de la ville. On y trouve un petit lac de retenue du *Rio Urucaia* (d'où le terme de Dique ou digue). Au fil des ans, l'endroit s'est délabré et transformé en dépôt d'ordures mais il est historiquement consacré par le candomblé à l'*orixa* des eaux douces : Oxum, (*baixa d'Oxum*, la cuvette d'*Oxum*) et à la mère de tous les Orixas : Nãã. Le lac est donc considéré comme sacré. Tous les ans, de grandes cérémonies y ont lieu et des offrandes sont faites aux deux *orixas* féminines (J.C. Regô Dias, 2003).



Figure 35 Vue aérienne de Salvador : Le Dique de Tororo se dessine au milieu de la densité du bâti, il est couronné par la forme circulaire du stade.

Photo© Nilton Souza.

L'opération de rénovation urbaine est envisagée à la fin des années 1980 dans le cadre du plan directeur de développement urbain de Salvador, mais c'est à partir de 1998 que les travaux commencent pour aménager les 53 hectares autour du lac en parc urbain et en aire de loisirs. La requalification de ce lieu de nature s'est effectuée en mettant sur le devant de la scène le candomblé. Des statues monumentales de plusieurs mètres de hauteur ont été installées au milieu du lac et sur les berges. Un service de dépôt d'offrandes payant est proposé aux personnes de passage avec un tour de barque, ceci afin de rappeler le rituel en l'honneur d'*Oxum*... Toutes ces opérations ont eu pour effet d'attirer l'attention sur le candomblé dans l'espace public. Or, pour les adeptes, ces opérations (bétonnage des berges, plantations d'espèces ornementales d'arbres ou de fleurs, récurage du lac) rendent la pratique du culte impossible.

Le *Dique de Torrora* représente un cas exemplaire d'un processus paradoxal qui met en évidence deux logiques contradictoires. La première concerne les acteurs institutionnels qui planifient un projet urbain fondé sur trois valeurs : la culture, le patrimoine et la nature. Le choix se porte sur la fusion de ces trois valeurs : le candomblé. La seconde tient au fait que la spéculation foncière, très forte au centre ou au péricentre de l'agglomération a pour effet de supprimer les *Terreiros* de cette zone.

Le vocabulaire utilisé reprend ensuite les grands standards qui ont fait leur preuve : Esthétisation de l'espace par la statuaire, fleurissement des parterres, installation d'aires de jeux pour les enfants, parcours sportif, etc. Tout ceci a pour effet de produire un espace public de loisir stéréotypé, mais avec une touche de particularisme local grâce au candomblé. Le terme est particulièrement adapté puisqu'on retrouve le *Dique* et la ronde des statues des *orixas* sur toutes les cartes postales.

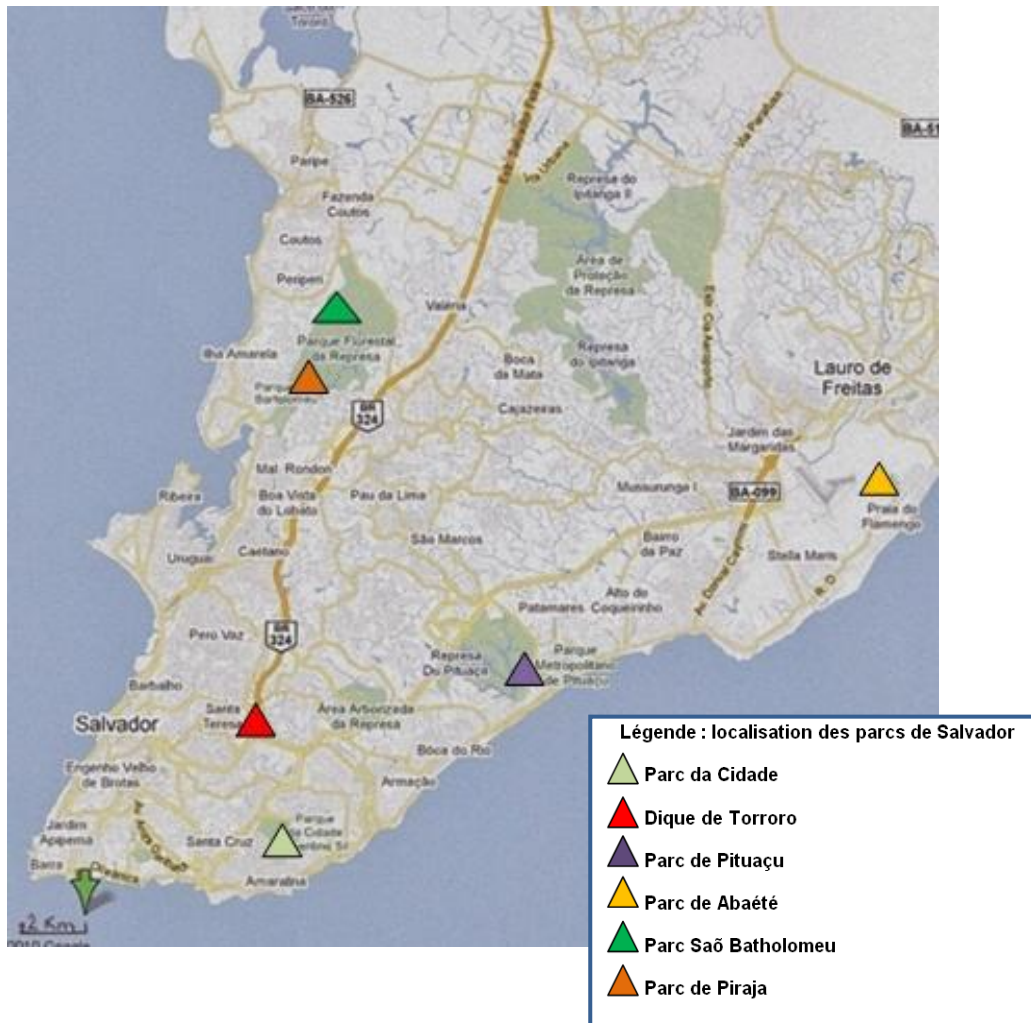
Vu du côté du candomblé, les choses se comprennent différemment car cette « hypervisibilité » apparaît comme incompatible avec de nombreux rituels qui restent secrets. On assiste donc à une « désacralisation » de l'espace. Résumons sous la forme d'une équation simple ce processus exclusif : Plus le candomblé est visible et moins la pratique du culte est possible. L'un excluant l'autre.

Il en va de même pour les autres grands espaces naturels considérés comme libres (puisque non aménagés) qui ont fait l'objet de grandes opérations du projet urbain de la métropole. Le protocole se passe toujours selon les mêmes modalités pour produire les mêmes effets ; la mise en visibilité du culte se réalise par une série de commandes faites à des artistes : de sculptures (*Dique de Torrora, parc de Pituaçu*), par la réhabilitation d'anciennes constructions comme la maison des lavandières (*parc d'Abaété*) et par une signalétique avec des cartels qui expliquent les principes du culte sommairement.

Cette utilisation du candomblé à des fins décoratives est dénoncée par les pères et mères de Saint des *Terreiros* les plus puissants de la ville. Ils en rendent compte très régulièrement dans les pages du journal de l'état fédéral A Tarde. En 2004 un article intitulé "*Falta força política para apoiar Candomblé*"

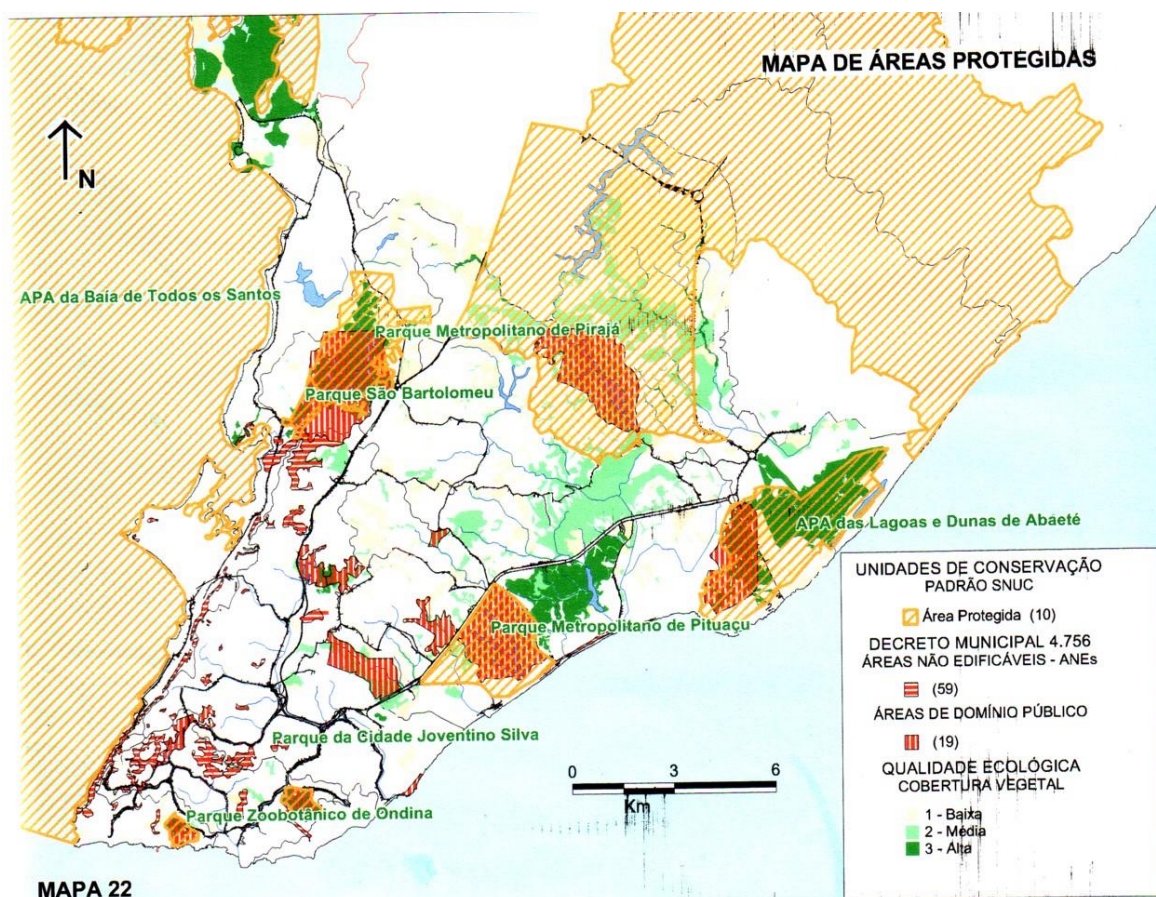
dénonce ce retournement et lance un vibrant appel à une mobilisation pour la préservation des espaces dédiés au culte des *Orixas*. L'étalement du tissu urbain et la formidable poussée démographique a rattrapé ces zones de nature dédiées aux *Orixas*. Les *Terreiros*, autrefois à l'écart, se sont retrouvés au centre d'une agglomération étendue. Il ne reste plus aujourd'hui que trois grands espaces forestiers en zone péri-urbaine : La forêt urbaine de *São Bartolomeu* (Parc de *Pirajá*) à l'ouest de l'agglomération et la forêt du parc des dunes d'Abaété et Pituauçu en limite d'agglomération à l'est.

Plan 2 L'agglomération de Salvador : localisation des parcs



Carte 3 Les zones de nature protégées :

Les taches vertes signalent les zones où la qualité écologique de la couverture végétale est la meilleure ; elles correspondent aux grands parcs publics urbains de la métropole et sont toutes sacrées pour le candomblé. (Lieux des cérémonies collectives, collecte de plantes, pierres ou cascades sacrées)



(Carte issue de la thèse de J.C Regô Dias, *O territórios do Candomblé*, 2003)

La spéculation foncière due à la poussée urbaine, doublée de la nécessité de trouver des espaces disponibles, menace la survie des *Terreiros* dans la ville. Cela explique, en premier lieu, la réduction des surfaces des maisons du candomblé localisées dans la ville-centre. En second lieu, les plus grands *Terreiros* ont du se délocaliser en périphérie car les éléments naturels nécessaires au culte étaient devenus inutilisables. C'est ce qui s'est produit pour la maison du candomblé de *Île Axé Apo Afonjã*, autrefois située dans le quartier central de *Rio Vermelho* ; elle a migré vers le quartier de *São Gonçalo* à une vingtaine de kilomètres du centre. D'autres se sont maintenus au prix d'une perte considérable de leur surface, le *Terreiro Ilê Axé Oxumaré* par exemple, situé dans le quartier de *Federacão*, a perdu 80% de sa superficie depuis les années 1960 à cause du percement d'une large avenue (avenue

Vasco de Gama) conduisant au centre-ville. La fontaine sacrée d'autrefois est aujourd'hui remplacée par une succursale de la banque du Brésil. Le même processus est à l'œuvre dans le cas d'un des plus anciens *Terreiros* de Salvador, celui de *Îlé Obà Cobre*, qui a dû subir une amputation considérable de son périmètre.

Figure 36 : Sculpture monumentale d'un Orixá (Ogum) au bord du Dique



Le plan d'eau Dique de Tororo, aménagé en promenade autour d'un lac : la ville a commandé à un artiste sculpteur un ensemble de statues monumentales d'*Orixas*. On peut louer une barque pour aller y faire des offrandes. Ici, l'*Orixá* Ogum, Dieu du fer et de la guerre qu'on reconnaît à son attribut : l'épée d'argent. Les *Orixas* de Dique se retrouvent souvent sur les cartes postales vendues aux touristes.



Photos ©F.Barthe

Figure 37 : Au centre du plan d'eau de Dique de Tororo, la ronde des Orixas.



Photo ©F.Barthe

Figure 38 : Exu à l'entrée du parc de Pituaçu

La politique de marketing territorial engagée depuis les années 1980 à Salvador s'est emparée du candomblé pour incarner de nouvelles valeurs. Les modes d'énonciation choisis procèdent tous d'une mise en scène des symboles du candomblé : les *Orixas*, leurs attributs assortis de quelques rituels spectaculaires. Cette œuvre de formalisation spatiale a permis la diffusion rapide de stéréotypes, ou de slogans (*Bahia pura magia* à l'aéroport). La culture, le patrimoine, l'environnement sont les ressorts utilisés partout dans le monde pour mettre en œuvre les projets urbains des métropoles. Par un formidable retournement de situation, ce qui était autrefois réprouvé ou stigmatisé (le système esclavagiste, des pratiques jugées primitives) se retrouvent aujourd'hui sur le devant de la scène, mais il s'agit d'une version édulcorée, statufiée du culte à l'image des grands *orixas* qui font la ronde sur le *Dique*.

Véritable caméléon idéologique, le candomblé produit un système de signes non verbal, un discours qui peut être utilisé à des fins radicalement différentes. D'un côté, les acteurs des politiques publiques de la ville se servent du candomblé comme d'un levier pour conduire leur action en matière d'espaces publics, de l'autre, il apparaît aussi comme l'expression culturelle du MNU, le Mouvement noir unifié, (*Movimento Negro Unificado*). En effet, à partir du milieu des années 1970, les militants de ce mouvement se sont lancés dans une série d'actions. Ils ont investi le champ du religieux en participant aux activités des maisons du candomblé. Leurs actions sont centrées sur la production de biens et de services, à la fois religieux et culturels. Dans les deux cas, le corps sert de marqueur identitaire. Il est utilisé dans les discours comme un emblème central pour les actions politiques. Marqueur spatial dans la ville avec l'esthétisation des grands espaces publics, marqueur de la fierté noire

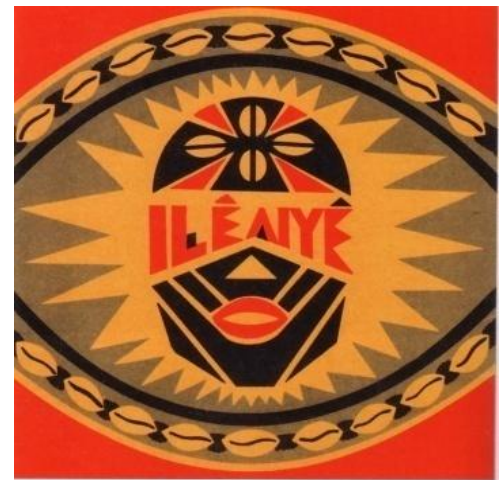
pour le mouvement *Îlé Aiyé* (le Monde noir) dont la mission consiste à réhabiliter la fierté noire des afro-descendants. Encore faut-il préciser de quel corps il est question car bien évidemment il ne s'agit pas du même. Nous venons de voir comment les politiques urbaines ont corporéisé l'espace en l'affublant des couleurs du candomblé. Voyons à présent la manière dont il est mis au service d'une autre idéologie : celle du monde noir du *Îlé Aiyé*. La situation se retourne comme un gant, car c'est maintenant le corps noir qui doit servir de support pour revendiquer la fierté des origines.

Le corps noir et la mise en scène de l'africanité : *Îlé Aiyé*

Figure 39 :

L'emblème du mouvement *Îlé Aiyé*

Dessin et couleur indiquent la réafricanisation du mouvement qui revendique ses racines africaines. Les couleurs : rouge, jaune et noir. Le motif évoque un masque africain au centre d'un bouclier entouré par des cauris.





L'association *Îlé Aiyé* naît en 1975 autour de deux meneurs de bande, issus du quartier du *Curuzu* dans le district de *Libertade*. Le quartier de *Libertade* est connu dans la ville pour être un des plus créatifs en matière de carnaval et de culture noire. Depuis les années 60, marquées par des changements dans l'urbanisme de Bahia, ce quartier comme ceux qui se situent à proximité de la baie sont dépréciés et délaissés par la politique de développement urbain, social et culturel : aucun cinéma, aucune salle de théâtre, pas de grands shopping-center. Tous ces équipements sont localisés dans les beaux quartiers de la jeunesse dorée des classes moyennes blanches. La créativité en matière de loisirs repose donc sur une sociabilité de tous les jours (M. Agier, 2000).

Carte 4 de Salvador, localisation des quartiers



Légende

 Quartier de Curuzu

 Zone des quartiers nouveaux
Nombreux équipements culturels, CSP à haut niveau de vie

Les deux compères ont pour noms : *Vôvo* et *Apolonio* ; *Vôvo* est le fils d'une mère de saint, *Maé Hilda Yalorixa* du *Terreiro îlé axé Jitolu* dans *Curuzu*. Accompagnés d'un groupe d'amis, de voisins et ex-collègues d'écoles, ils décident d'organiser un groupe (*um bloco*) uniquement de noirs dans le style africain pour défiler au carnaval. À l'époque, aucune formation de ce type n'existe, un nom est trouvé après moult discussions, *Îlé Aiyé*, un terme Yoruba qui fait explicitement référence à l'Afrique et qui claque déjà comme un slogan, le monde noir.

Le carnaval au Brésil est une institution. Il fut introduit en 1884 par les autorités publiques contre *l'entrudo*, une fête de carême d'origine portugaise, considérée comme grossière, violente et barbare. (Pereira De Queiroz, 1992). Le Carnaval fut donc introduit d'emblée comme une fête collective et organisée. A la fin des années 1880, il est installé définitivement, d'abord à Rio, puis dans les autres grandes villes du Brésil. Il est fait pour les blancs et pour la classe moyenne fascinée par le carnaval européen.

L'initiative du mouvement *Îlé* se pose comme une provocation, une revendication à forte connotation politique. Cela n'a rien d'étonnant dans le contexte de l'époque puisque le début des années 1970 a été marqué partout dans le monde par des révoltes raciales et différents mouvements d'organisation politique des noirs. Les *black panthers* aux Etats-Unis font référence chez les jeunes noirs de Salvador comme le mouvement de la conscience noire, mené par Steve Biko en Afrique du sud, relayé plus tard par les idées de Nelson Mandela lors du congrès panafricain. Enfin, plus important encore, les pays africains proches du Brésil car lusophones connaissent une grande effervescence, suite aux changements politiques du Portugal (Révolution des œillets de 1974). La Guinée Bissau en 1974, le Mozambique puis l'Angola (1975) deviennent indépendants. Enfin, à la Jamaïque, plus proche, le leader Bob Marley popularise la musique reggae en s'inspirant du mouvement religieux et africaniste rastafari. Les années 70 sont donc marquées par un activisme d'un nouveau type qui se développe principalement dans des groupes culturels engagés dans la dénonciation du racisme. Ils aboutissent à la création en 1978 du mouvement noir unifié, MNU (*Movemento negro unificado*).

Mais revenons au premier carnaval du *Îlé Aiyé* de 1975. A trois mois du carnaval, *Vôvo* et *Apolonio* se lancent dans la création d'un bloc « dans le style africain, auquel ne participeront que des noirs, les africains de Bahia » (M. Agier, 2000). Avec 15 instruments et quelques pancartes portant les inscriptions « pouvoir noir », ils entonnent la chanson suivante dont les paroles suscitèrent des réactions hostiles :

« *C'est le monde noir/ qu'on est venus vous montrer/ on est des créoles cinglés/bien sympas/ On a les cheveux crépus/on est le pouvoir noir/blanc si tu savais / la valeur du noir/ tu prendrais un bain de goudron/ et tu deviendrais noir toi aussi* ».

Dès le lendemain, le grand journal de Salvador A Tarde accuse le groupe *Îlé Aiyé* de racisme.

*« Portant des pancartes où on lisait des inscriptions telles que : « monde noir », « black power », « Tiens, noir pour toi », .le bloc *Îlé Aiyé* surnommé bloc du racisme a montré un spectacle laid dans ce carnaval. En plus du traitement incorrect du thème et de l'imitation nord-américaine, les membres du *Îlé* en sont même venus à se moquer des blancs et des autres personnes qui observaient dans les tribunes officielles. » (Cité par M. Agier d'après le journal A tarde du 9 février 1975)*

La brutalité de la réaction du journal enflamme le débat ; très rapidement, les 100 participants de la première heure deviennent 300 l'année suivante, pour atteindre plusieurs milliers à la fin des années 1990. Petit à petit, un style se dessine et des rituels sont inventés dans lesquels l'africanité s'élabore progressivement. Le *Îlé Aiyé* devient un modèle pour les noirs de la ville soucieux d'affirmer leur identité raciale. En quelques années, le groupe du carnaval se transforme en entreprise culturelle : reconnaissance administrative comme association culturelle en 86, création d'une troupe de théâtre, création d'une école primaire « communautaire » du *Îlé* en 87, toujours associée dans ses références comme dans ses actions aux personnalités les plus connues du candomblé.

En 1992, ils achètent un terrain pour y construire le siège de l'association et créer un espace communautaire dans le quartier de *Curuzu* : c'est la *senzala do bairro preto* (la maison des esclaves de la boue noire). En 1995 est élaboré un ambitieux programme culturel en association avec des ONG internationales : ouverture d'écoles dans les *terreiros*, programme d'assistance aux enfants des rues, atelier de danse, *capoeira*, de percussions et de confection de vêtements afro-brésiliens, etc. Le slogan du mouvement *Îlé Aiyé* en 1995 est éloquent : « *Îlé Aiyé* : le visage africain de Bahia ». Le projet explicitement affiché par le *Îlé Aiyé* est celui « pédagogique et politique de favoriser le développement de la conscience noire à partir d'une valorisation des origines et de la culture africaine » (M. Agier, 2000). Ce programme politique s'appuie sur le réseau des grandes maisons du candomblé. La manifestation initiale a commencé avec le carnaval, la musique, la danse, les chansons. Elle s'est ensuite enrichie de manifestations culturelles, de projets pédagogiques et d'une reconnaissance institutionnelle.



Figure 40 : Le quartier de Curuzu (Photo©Nilton Souza)

Le carnaval est un des évènements culturels et populaires les plus grandioses de la ville. Pendant une année on s'y prépare et, durant 3 jours, 1 million de personnes défilent dans les rues sur un parcours de 10 km. Comme à Rio et dans les plus grandes villes du Brésil, c'est au rythme du *samba* que la fête a lieu. De nombreux auteurs se sont penchés sur cette pratique qui doit être considérée à la fois comme une batterie de percussions (*bateria*) mais aussi comme un pas de danse glissé (le *sapateado*). Le terme *samba* viendrait de *samba* qui désigne le coup de rein par lequel tout nouveau danseur est appelé à entrer dans la ronde. (Carneiro, 1974 ; Ramos, 1954 ; Buarque, 1975). L'affaire est très sérieuse puisqu'en 1962, à Rio de Janeiro, se tient le premier congrès de *samba* qui en fixe les codes dans une lettre. La lettre du *samba* de 1962 insiste sur le fait que « c'est le noir venu d'Angola à travers l'esclavage qui a légué le *samba* au Brésil » (Carneiro, 1974). Ainsi dès l'origine le *samba* est convoqué comme une affirmation de l'authenticité du monde noir. Rien d'étonnant donc à ce que le *Îlé* s'appuie sur cette référence. Sauf que, dans ce cas, des normes nouvelles sont créées en référence au monde et à la langue *Yoruba*. D'autres éléments de la culture africaine ont été rajoutés comme le candomblé, lequel est totalement étranger à l'origine du *samba*.

La Musique a-t-elle un genre ?

Dans le *Îlé Aiyé*, les sonorités, les mélodies et les instruments viennent du candomblé et c'est en référence aux instruments du candomblé (l'*agogo*, une petite cloche ; le *xéqueré* : percussion métallique frappée par une tige de fer ; et les *atabaques* : percussion de type tam-tam africain) que ce nouveau style de *samba* a été appelé *Ijexa*. Il s'agit d'une forme de syncrétisme musical qui associe le *samba* brésilien hérité des noirs et le candomblé. L'*agogo* et le *xéqueré* introduisent des timbres légers et des notes hautes en contrepoint des percussions graves et sourdes des marches traditionnelles qui rappellent les tambours africains. Le son de la *bateria* du *Îlé* présente une double particularité au sein du défilé. Les sons aigus, les timbres légers bouleversent la norme

générée de la musique qui renvoie à l'univers machiste du carnaval, d'autre part une place importante est réservée aux femmes dans la chorale. Dans le *Île* les voix fortes des hommes alternent avec les chants aigus des femmes aux timbres et mélodies sortis tout droit des candomblés, les refrains et parties de chanson sont chantés en *yoruba*. Les 140 instruments, les 6 chanteurs et les participants composent ensemble le son du carnaval africain immédiatement reconnaissable. On pourrait ainsi mettre en équation ce style de musique sous la forme suivante :

Sons graves voix et instruments = masculin = tradition carnavalesque brésilienne

Sons aigus voix et instruments = féminin = tradition religieuse africaine=candomblé.



Photo©M.Agier

Figure 41 : *La bateria du Îlé, une forme de syncrétisme musical et vestimentaire : apport d'instruments du candomblé mais aussi le turban et la tunique aux couleurs du îlé... les lunettes noires sont empruntées au style afro-américain*

C'est donc par l'entrée des femmes et leur participation autre que décorative dans le défilé que le *Îlé* se positionne. Les dames du *Îlé* sont mises à l'honneur et valorisées par des qualités qui n'ont rien à voir avec l'érotisme.



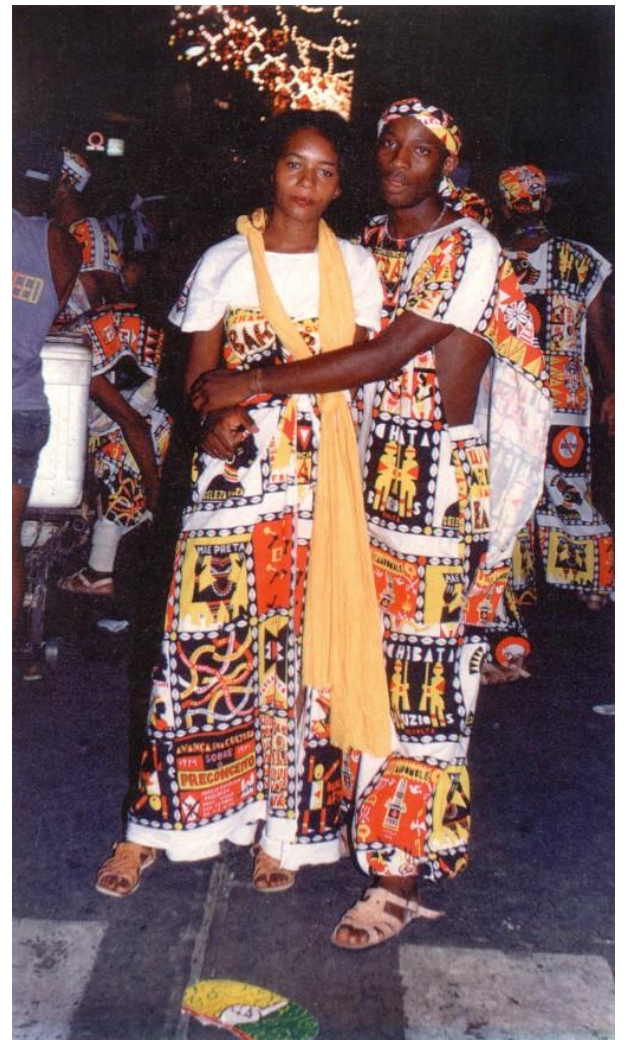
Figure 42 : Les dames du *Îlé* pendant le défilé du carnaval

*La tenue est une association de vêtements portés pour les cérémonies du candomblé ; la couleur blanche, les jupons à crinoline, la dentelle, les colliers et des éléments plus africains comme les écharpes aux couleurs du *Îlé* ou les turbans sur la tête.*

Photo©M.Agier

Figure 43 : Un couple du *Îlé* aux couleurs du bloc :

Les motifs du tissu combinent chaque année les 4 couleurs du candomblé : le blanc représente la paix et la divinité Oxala symbole de la création, le noir, la couleur de la race noire et avec le blanc la couleur d'Omulu, le rouge symbolise la souffrance et c'est avec le noir une des deux couleurs d'Exu, celui qui ouvre le chemin ; enfin le jaune est l'or et la richesse, couleur d'Oxum, divinité de la beauté féminine.



Photo©M.Agier

Les gestes de la fierté noire : la présentation de soi

Pour le défilé, le soin apporté à la présentation de soi va bien au-delà d'une préoccupation personnelle ou de la simple coquetterie. La tenue, qui n'est pas un déguisement, fait l'objet de règles très suivies par les membres du bloc. Elle doit être portée pendant les cinq jours du carnaval. Plusieurs éléments rappellent l'origine africaine : c'est le cas du mouchoir sur la tête, le *bata* (chemisier en *forem* de tunique large), la *saia* ou jupe longue portée comme un pagne, le *pano da costa* (le pagne de la côte) étole jetée sur l'épaule, les sandales de cuir. Pour les hommes, la tenue comprend un pantalon bouffant (*bombacho*) une tunique, un turban ou un mouchoir sur la tête et des sandales en cuir, tout ceci contribue à une africanisation des apparences.

Cette mise en scène de l'identité est redoublée par des rituels du candomblé qui mobilisent une mère de saint d'un grand *terreiro*. Le premier soir, à partir de 20h, les 140 musiciens de la *bateria* se rassemblent devant le siège du bloc carnavalesque jouent et attendent que la mère de saint, accompagnée de ses 4 filles toutes âgées et vêtues de blanc, viennent procéder à l'ouverture du chemin.

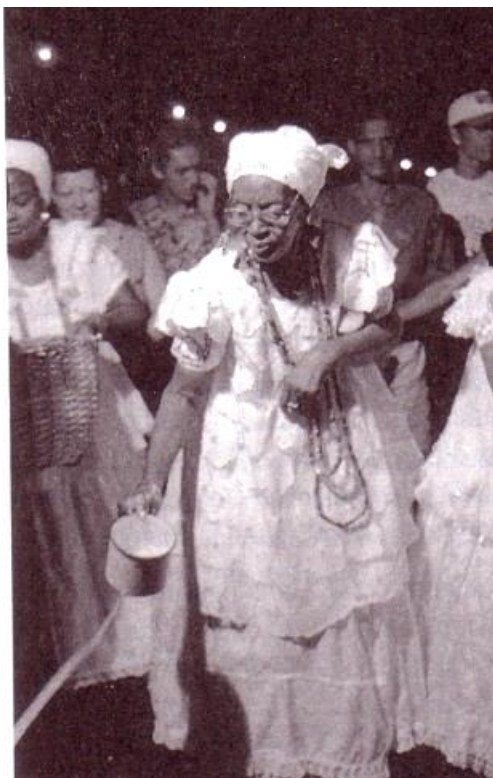


Figure 44 : L'ouverture du chemin :

La mère de saint et ses filles versent l'eau d'Exu (Cachaça) sur la chaussée

Les percussions ont cessé et trois bassines sont posées à l'entrée de la maison : une de *pipoca*, la nourriture d'*Oxalá* (maïs grillé, notre pop corn), une de farine de manioc et un seau contenant de la *Cachaça*, nourriture d'*Exu* (pâte de maïs diluée dans l'eau).

Photo©M.Agier



Figure 45 : Puis elle lance sur la foule les pipocas de maïs, la nourriture d'Omulu

Photo©M.Agier

La mère de saint accompagnée de ses filles fait quelques pas dans la rue et commence à lancer le *pipoca*, la farine de manioc, le maïs cuit. Puis elles lancent l'eau d'*Exu* sur le chemin puis les *pipocas* d'*Omulu* sur les gens et sur les percussionnistes. Ensuite, un premier chant sacré est entonné en Yoruba. C'est une louange en remerciement aux *Orixas*. Les directeurs du bloc lâchent des colombes, animal consacré à *Oxalà* mais aussi un emblème chrétien symbolisant la paix. Le cortège démarre enfin, il regroupe maintenant plus d'un millier de personnes.

Mise en scène de l'identité africaine : le corps de la femme noire

Le développement et la sélection de symboles visant à développer une forme ethnique de la dignité sociale féminine se met en place pour aboutir à l'édification d'une sorte de modèle type de la femme noire. Il ne s'agit pas seulement d'un éloge à la beauté physique mais d'une figure qui implique une présentation de soi dominée par la bonne apparence et la posture altière. Cette figure illustre un travail de création, mais c'est surtout une façon de répondre aux stéréotypes racistes de laideur, malpropreté, mauvaises odeurs que de nombreux proverbes, dictons et histoires, ont sédimentés dans les mentalités populaires.

En 1979 a lieu la première nuit de la beauté noire, avec l'élection de la déesse d'ébène. L'attribution de ce prix contribue à la création de nouveaux rituels. Il devient au fil du temps la fête la plus importante du *Îlé*. Au départ, c'est une réplique et une critique des concours de beauté du carnaval où les femmes blanches représentent le modèle de la beauté pour tous. Dès les premiers concours de beauté, on donne à l'exercice, généralement frivole et assez ordinaire, des objectifs moraux et politiques d'envergure.

« Le peuple noir a sa beauté spécifique et singulière qui doit être respectée, préservée, étendue ; la femme noire dans le Îlé Aiyé est synonyme de dignité, de force et de préservation de l'héritage de nos ancêtres qui ont souffert mais qui ont résisté. Aujourd'hui la femme dans le Îlé Aiyé est une part fondamentale de notre structure, de notre famille Îlé. Les devoirs des concurrentes : valoriser notre type racial, respecter

les habits de notre religion...notre reine ne doit pas exhiber ses cuisses et autres parties du corps...elle doit faire passer la magie et la force de la danse noire et doit avoir conscience de la négritude, la beauté seule ne suffit pas » (Da Directora Ilé Aiyé para candidatas a Rainha Ilé, 1988)

Figure 46 : L'élection de la déesse d'ébène

Photo©M.Agier

L'affiche de la 8^e nuit de la beauté noire. On retrouve les couleurs de groupe Ilé Aiyé : le noir, le jaune et le rouge. Entre les deux ailes du trophée, l'Orixá Oxum, symbole de la beauté, elle danse. Dans sa main, son attribut : le miroir.



En bas, les candidates avant le défilé de la nuit de la beauté noire. Les couleurs comme les motifs des tissus évoquent l'Afrique comme les turbans et la forme des robes. On n'exhibe pas trop la peau, aucune comparaison avec les strass, paillettes et bikinis des demoiselles qui paradedent sur les autres chars.



Figure 47 : la déesse d'ébène de l'année 2008



Photo©M.Agier

Une fois élues les déesses d'ébène auront l'occasion de s'exprimer publiquement en dehors du moment du carnaval sur leur conception de la féminité africaine. L'élection de la déesse d'ébène est le moment fort du carnaval. Les concurrentes ne se présentent jamais en maillot de bain, elles sont au contraire très habillées, chacune donnant son interprétation personnelle de la conception commune de la beauté africaine, inspiration ethnique, mais aussi et surtout référence au candomblé et aux Orixas. Parmi les valeurs autres que celle de la beauté naturelle, le nom de l'Orixá compte beaucoup et les candidates, lors de leur présentation, ne manquent pas de mettre en avant les traits de caractère de leur Orixá : la coquetterie d'Oxum, le courage de Yémanjá, la fierté de Iansan. D'ailleurs, la reine de beauté et ses dauphines

reçoivent chaque année en trophée une sculpture représentant la divinité *Oxum*.

Figure 48 : l'élection de la mère noire, 2008

Photo©M.Agier

L'élection de la mère noire est un autre temps fort de l'expression de l'africanité bahianaise. Le personnage rituel de la *Mãe preta* s'articule autour de trois figures symboliques féminines : la mère de lait, la mère de sang et la mère de saint. Ces figures font écho à trois registres moraux : travail, maternité et tradition et fondent la dignité de la mère noire. Le concours ne rassemble jamais la foule des concours de la beauté noire. Elle s'organise pendant trois ou quatre jours au cours desquels se succèdent une exposition d'artisanat, une vente de plats cuisinés afro-brésiliens, un atelier de coiffure, une projection de film vidéo, des débats publics avec la participation d'intellectuelles noires. Les dirigeants du *Ilé* associent l'image de la mère noire à la lutte, à la résistance et aux idéaux de développement culturel noir de la préservation, de l'expansion et de la consolidation des coutumes du peuple africain dans la culture brésilienne. Cette mère noire incarne donc la tradition afro-brésilienne. Dans le défilé, le personnage devient tout à fait rituel, c'est là que la dignité de la prêtresse est mise en scène. Telle une statue la mère noire superpose ses deux rôles, social et rituel.



Conclusion

La mise en scène du corps noir lors du carnaval de Salvador comme dans les cérémonies plus confidentielles du candomblé représente une sorte de vitrine idéologique. Les rituels effectués par la mère de saint, les vêtements, les chants, les danses, les postures corporelles, les instruments de musique... contribuent à produire une culture afro-brésilienne. Au carnaval comme dans les cérémonies de transe, la mise en scène du corps nous permet d'assister à la culture « en train de se faire ». Dans ce contexte, la fête apparaît comme une véritable construction identitaire (G. Di Méo, 2001). Les récits et les mythes permettent de construire une identité sociale. L'accent est mis sur l'identité du groupe mais en même temps chaque individu au bout du parcours construit une identité collective, celle de Salvador de Bahia. Il y a là, en apparence, contradiction, elle s'établit entre identité d'une part et culture d'autre part. L'identité renvoie à un ailleurs, l'Afrique et à un avant, le passé esclavagiste. Identité et culture fusionnent à travers l'expression du corps, et en particulier le corps de la femme noire. Celui-ci, idéalisé, sert de support idéologique et renvoie à un espace, à cette terre africaine identitaire.

Espace de projection et d'incarnation, le corps de la femme noire est sans cesse réactualisé, alors que dans le discours, il semble figé dans un système de codes et de valeurs qui semblent immuables, rappelant l'Afrique et la terre des ancêtres, là où résident les dieux. Corps reproducteur (celui de la mère), corps réceptacle (celui des dieux), le corps de la femme noire, exhibé, protégé, sacralisé, contribue à produire tous les attributs d'un stéréotype. Ce corps/espace vaut à lui seul un discours. Nous sommes face à un processus de production d'identité dont le point d'orgue aboutit à la fabrication d'une esthétique du corps noir. Dans la dernière partie de cet essai nous aborderons par un autre biais, cette question du stéréotype de la beauté noire féminine.

Le corps devient ainsi une production/médiatisation d'un espace visant à construire une dignité et une valeur sociale. Ce processus de superposition/confusion corps/espace, femme noire/Afrique procède de la symbolique qu'on observe lors de la descente des *Orixas* dans le corps des possédés. A la manière des poupées gigognes, au niveau de l'espace comme du corps, une même spatialisation méticuleuse s'opère. Elle aboutit à la délocalisation absolue des corps puisque le corps de l'individu la fille ou le fils de saint, disparaît, meurt pour permettre à la divinité d'exister. Brutalement, le corps comme l'espace n'existe plus, ils se diluent le temps de la transe. La topographie se transforme en topologie mystique. Cette situation inédite, improbable, vécue dans la violence de la transe et l'arrachement de soi est très encadrée et normée par les rituels. Tout passe par le corps appréhendé comme un filtre de l'espace et du temps. Ces processus de déconnection du réel et d'abstraction de l'espace produisent simultanément un hyperspace et un modèle corporel : un corps cosmique.

Ce système d'emboîtement corps/espace se réplique sur les lieux où se pratique le candomblé. Les *Terreiros*, apparaissent comme des petits espaces surprotégés au sein d'une métropole tentaculaire, malgré leur relégation aux marges de la ville, les pères et mères de saint arrivent encore à imposer leurs lois à des ensembles spatiaux plus vastes. Au sein des quartiers populaires, la violence est coutumière mais elle s'arrête aux portes des maisons du candomblé ; à l'échelle de l'agglomération enfin où la pression foncière est considérable, le candomblé résiste mais c'est au prix d'une folklorisation accompagnée d'une mise en tourisme, une disneylandisation ?

Conclusion générale de la deuxième partie

Le corps pris dans des situations extrêmes nous permet de mieux comprendre l'espace des sociétés dans lesquelles nous vivons. Il nous permet de réviser nos représentations et notre approche des réalités spatiales. Les exemples choisis n'ont *a priori* pas grand-chose en commun, mais malgré tout ce qui les oppose, le corps, les corporités, les relations corps/espace et même la notion d'extrême demandent à être saisis sous un angle spatial. Ces cas, parce qu'ils sont extrêmes, nous montrent des types de relations exacerbées qui s'opèrent entre les individus, et à l'intérieur de la société des individus. Dans les deux cas, le corps demande à être appréhendé sous l'angle du social et de la spatialité. Le schéma présenté ci-dessous montre en conjuguant les deux familles d'exemples la manière dont ces expériences (sport extrême et cérémonies de transe dans le candomblé) se déclinent. Elles se retrouvent dans la rue mondialisée au travers des pratiques banalisées. Vêtements, postures, pratiques sportives plus apprivoisées, nouvelles fêtes ou identification identitaire autour du corps noir imposent un nouveau visage à la rue globalisée qui devient pour la circonstance, comme le souligne G. Di Méo dans un article du numéro de Géographie et Cultures consacré à la rue (2009), « Un spectacle, une expression par excellence de la ville » (page 14).

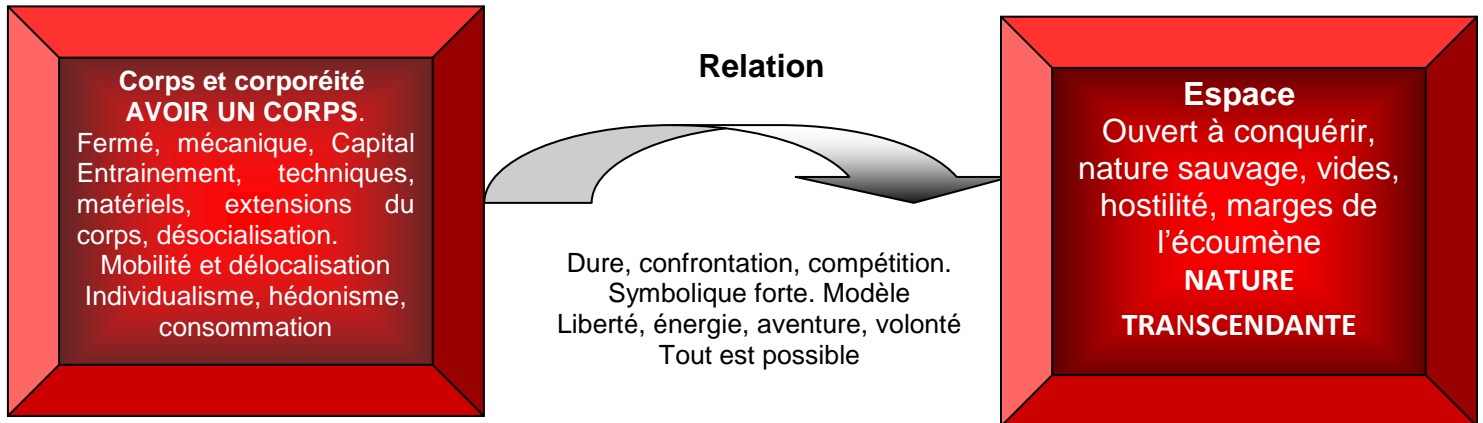
La mise en perspective de ces deux exemples nous oblige à revenir en boucle sur le franchissement du miroir annonçant notre deuxième partie. En partant de l'ordinaire, nous avons franchi le miroir pour aller vers l'extrême, comme s'il y avait une progression de l'un vers l'autre, comme si on mettait en place un curseur partant d'un niveau de base identifiable par la récurrence des gestuelles et des attitudes, la banalité, qui, au bout du compte, permet presque de les faire passer inaperçus. En revanche, au bout de la chaîne, l'extrême et ses expériences tentées par une poignée de héros, attirent l'attention, suscitent la passion, bousculent les routines avec son cortège de qualificatifs hyperboliques associés à des espaces extraordinaires qui font rêver et qui fascinent. Or, ces deux exemples nous prouvent que la tension existant entre ces deux pôles fusionne à travers le corps qui joue le rôle d'une balise émettant des signaux que chaque société, chaque groupe social, chaque individu interprète, bricole, recycle. Les processus d'interprétation, de récupération et de recyclage ont été identifiés dans le fil de la démonstration.

- A l'échelle du corps : Le corps devient un réservoir de signes, un porte-enseigne, mais le signe n'est pas le corps, et pourtant, c'est par l'intermédiaire des corporités et du jeu des apparences, qu'un processus de distinction sociale se crée.
- A l'échelle de l'espace : On observe une virtualisation qui s'opère par l'abolition de la notion d'échelle et la mise en abyme. L'espace est rabattu sur ses composantes techniques, il est absolutisé et segmenté. La topologie l'emporte alors que la topographie. Quant à la nature elle est réinventée, resignifiée, sans cesse plus artificialisée ou techniquement dominée.

Schéma N°6

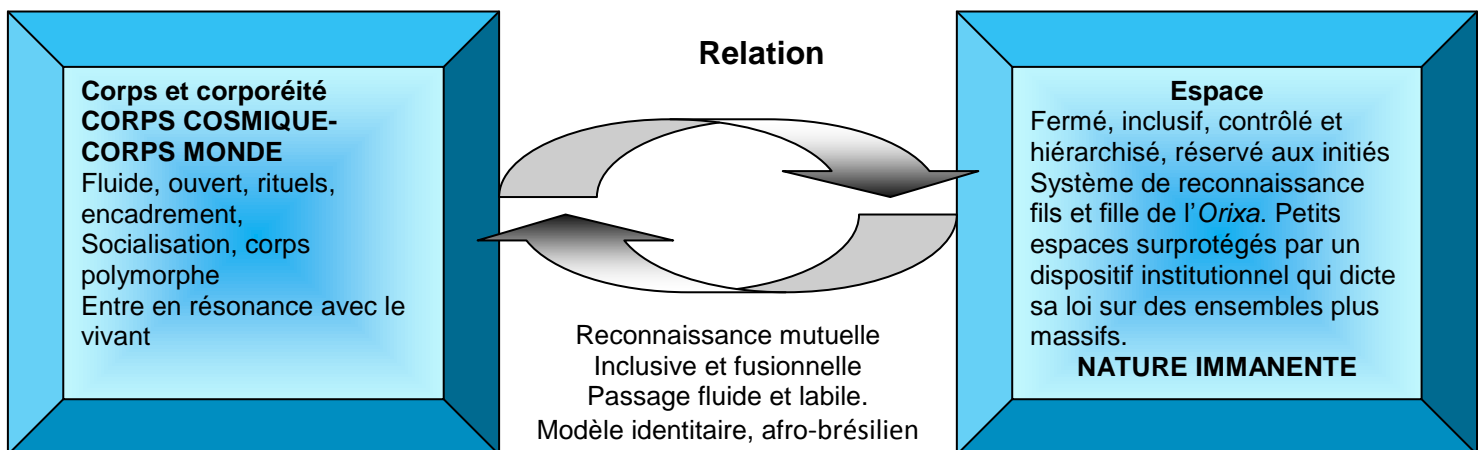
Comparaison des corporités et des modes de relations corps/espace extrêmes

Les sports extrêmes



Transpositions spatiales multiples surtout urbaines
la médiatisation-le corps devient réservoir de signes (Baudrillard)-
le corps qualifie l'espace. L'espace s'incarne dans /sur le corps-
corpo-spatialités nouvelles, fluides, nomades et glissantes,
visibles dans l'espace public.

Le candomblé



Transpositions spatiales : Hyper espace abolition de la notion
d'échelle et de distance. Mise en abyme et hybridation Afrique-Brésil.
La topologie l'emporte sur la topographie- Resignification et
réinvention de la nature. Mise en scène par le marketing urbain, la
fête et l'évènementiel

Dans cette affaire, le corps ultra présent, est l'acteur plus que l'esprit. Depuis les spatialités ordinaires du corps, l'extrême apparaît comme une forme insolite de nos sociétés. Dans ce jeu de spatialités improbables où les corps se perdent, le corps reste toujours l'articulateur et l'analyseur de cette relation, comme le souligne J.M. Brohm dans un ouvrage du même titre. Ceci nous conduit à nous interroger sur les nouvelles valorisations de l'espace que cela produit.

Aujourd'hui, dans le contexte de la mondialisation, les expériences à caractères extrêmes amènent à traiter d'espaces qui sont délocalisés par rapport à ceux qui les pratiquent. Ces espaces de confins sont éloignés en distance-métrique (limite de l'écoumène) ; pour les pratiques de transe l'éloignement est d'ordre plus symbolique, il se fait par le mystère ou l'insolite. Tout ceci suppose de la mobilité, du déplacement. Sur un point ténu de la planète, c'est par une performance corporelle, un exploit physique, ou le voyage vers d'autres mondes que ce lieu acquiert tout d'un coup une valeur intense et symbolique. La médiatisation de cet exploit sert alors de caisse de résonance et contribue à la fabrication de hauts lieux et à la valorisation de l'espace. Tout ceci contribue à l'effacement du rôle des échelles. Les espaces, parce qu'ils sont limites, exacerbent le danger comme la nature qui devient surnature. Ils ont tendance à devenir virtuels et sont d'ailleurs traités comme des hyperespaces ; ils se délitent et se désobjectivent. Avec l'extrême, il y a décrochage du réel. Le corps comme la conscience s'abandonnent. Ces expériences sont réservées à une élite qui met en œuvre pour atteindre ces limites des capacités particulières. C'est ce qui contribue à définir de nouvelles tribus, des communautés planétaires qui fonctionnent en réseau. Le basculement des élites vers le grand public, le passage des expériences extrêmes aux pratiques ordinaires s'opèrent grâce à la médiatisation et à la récupération par l'appareil économique qui les installe comme des icônes. Faire rêver, frapper les esprits, déclencher des vocations, tout ceci contribue à installer ces spatialités dans les grands enjeux des sociétés postmodernes d'aujourd'hui. La découverte de ses nouveaux symboles culturels fonctionne avec la fragmentation, la fluidité, la pluralité. Les nouvelles corporités installent l'individu dans un nouveau rapport au monde, il ne veut plus seulement être spectateur mais un acteur immédiat en fusion avec ce qui l'environne.

En travaillant sur cette thématique, d'autres formes de corps extrêmes nous sont venues à l'esprit : Les conduites à risques, la chirurgie esthétique, l'accidentologie liée aux guerres, la taumachie, la torture, l'obésité, l'anorexie, les concours de beauté comme les manifestations nues que nous avons eu l'occasion d'évoquer dans la géographie de la nudité, toutes représentent autant de figures de corps extrêmes qui mériteraient qu'on s'y intéresse. Le colloque organisé en 2002 par le groupe de recherche « anthropologie des représentations du corps et la société d'ethnologie française » avait déjà bien balisé le terrain, mais force est de constater qu'aucun géographe n'y participait.

Pour les géographes, ce qui est important c'est que le corps et ses spatialités ne doivent pas être seulement considérés comme un des critères de l'analyse, il faut qu'ils soient travaillés avec les autres variables, ce sont donc les relations que le corps entretient avec l'espace, les modalités de ces relations, les valeurs et idéologies attribuées au corps qui sont à prendre en compte et pas seulement le corps charnel (même s'il a été longtemps oublié), le mental, la raison ou les sens. C'est l'ensemble du corps, le corps pris dans sa totalité (y compris dans ses dimensions sexuées) dans sa relation avec l'espace qui l'environne, la société dans laquelle il s'insère qui doit entrer dans le champ de la géographie. Comment une science qui s'intéresse aux dimensions spatiales des faits sociaux pourrait-elle évacuer le corps de ses préoccupations ?

Cette incitation à sortir des sentiers battus, pour originale qu'elle soit, ne règle pas pour autant une question importante, celle des méthodes à utiliser. Convient-il d'en inventer de nouvelles, adaptées pour la circonstance à cette thématique ? Peut-on utiliser, recycler, détourner des méthodes qui ont fait leurs preuves dans des disciplines cousines (l'ethnologie, l'anthropologie, la sociologie), ou faut-il se rapprocher des sciences dures (neurosciences, médecine) ? Toutes ces questions méritent qu'on s'y arrête. Elles nous invitent à nous en poser une autre : pour faire quelle géographie ? Nous proposons d'en tracer les premiers contours dans la troisième partie de cet essai, en partant de ce qui a été réalisé dans nos recherches déjà effectuées.

TROISIÈME PARTIE

L'ARRIÈRE-CUISINE INTELLECTUELLE DU CHERCHEUR

POSITIONS ET PROPOSITIONS MÉTHODOLOGIQUES

III. L'ARRIÈRE-CUISINE INTELLECTUELLE DU CHERCHEUR

POSITIONS ET PROPOSITIONS MÉTHODOLOGIQUES

Introduction

L'emploi de la métaphore de l'arrière-cuisine peut paraître insolite dans le contexte académique de la présentation d'une habilitation à diriger des recherches, toutefois cette métaphore présente l'avantage d'aller droit au but. C'est bien en effet dans cette pièce, à l'abri des regards qu'on mitonne le repas servi aux invités. Cette dernière partie du travail a pour objectif de mettre en place une vision synoptique des outils méthodologiques qui nous semblent nécessaires pour appréhender le corps en tant que géographe, pour inscrire le corps comme élément indispensable dans une analyse géographique. Cette dernière partie, laisse une large place au travail effectué sur le terrain que nous envisageons comme l'espace de la méthode. Le colloque organisé à Arras en 2008 par Anne Volvey sur cette même thématique a considérablement enrichi le contenu de ce chapitre³. Cette démarche explicative oblige à une certaine réflexivité. En effet, ce n'est qu'*a posteriori* et à cause de (ou grâce à) ce travail de synthèse constitutif de l'HDR que j'ai dû m'interroger sur certaines positions méthodologiques que j'ai adoptées qui me semblaient aller de soi. Pour ce qui concerne les techniques d'enquête et le travail sur le terrain, ils feront l'objet du troisième volet de ce chapitre. La présentation de ce volet méthodologique représente une bonne occasion de dévoiler au grand jour les astuces ou les ruses qu'il a fallu déployer pour aboutir à ces résultats. La recherche n'est pas un long fleuve tranquille qui partirait d'une source hypothétique pour s'écouler paisiblement jusqu'à une éventuelle embouchure. Elle est en permanence détournée, arrêtée, rompue par des questionnements, des erreurs, des fausses pistes.

Pour que ces questionnements aboutissent à la création de véritables sujets de recherche, il a fallu opérer un arrêt sur image, puis un déplacement de la focale et trouver le bon nouvel angle de visée. C'est ce système d'aller-retour permanent qui est décrit par Paul Claval (2001) dans son ouvrage épistémologie de la géographie :

« L'épistémologie analyse le travail des chercheurs, les suit pas à pas dans leur progression, note leurs hésitations, leurs remords et la manière dont ils avancent dans la connaissance du monde... Des conclusions d'ensemble se dégagent sur les manières de faire la science, mais ce ne sont pas des principes universels valables, ce sont des résultats relatifs à un certain moment de développement de la recherche, dans une certaine configuration des savoirs » Pour lui, *« La séquence des opérations à mener est simple : le chercheur pose des questions, il définit une problématique, fixe les limites dans*

lesquelles il essayera d'y répondre, il travaille sur un corpus précis et indique les démarches retenues pour arriver au résultat. En fait cette démarche qui a le mérite d'être claire et simple n'est pas fidèle à la réalité du travail. Les enjeux ne s'imposent qu'une fois la recherche déjà avancée. La question ou les questions posées ou à poser ne trouvent leurs réponses qu'à la fin du processus » (2001).

Pour progresser, insiste Paul Claval, il faut partir d'inquiétudes, d'incertitudes, d'interrogations encore imparfaitement formulées. C'est sur ce registre qu'il convient de s'arrêter un moment, car nous postulons que malgré l'aspect récurrent et contraignant de ces inquiétudes, au final elles apparaissent comme indispensables dans un parcours de recherche.

Le doute doit être envisagé comme un préalable, quel que soit l'objet ou la thématique de recherche. Ce ressort joue un rôle épistémologique fort, il pousse à l'analyse fine, à une formulation plus poussée d'une cohérence. Pour valider une hypothèse, argumenter une problématique, ou justifier une théorie, une accumulation d'observations ne suffit pas, il doit y avoir une mise en doute permanente. Cette posture possède l'avantage de sortir d'une position surplombante qui laisse entendre que la science à un moment donné est parvenue à une situation de clôture. La remise en question systématique des acquis évite la coupure entre erreur et vérité, elle autorise au contraire la succession de points de vue. Cette posture de recherche n'a rien de bien nouveau, ni d'original, puisque, dès 1934, Karl Popper expliquait dans son ouvrage, *La logique de la découverte scientifique* qu'une répétition de cas examinés ne pouvait entraîner une généralisation englobant les cas non examinés, à moins de postuler un quelconque principe supérieur d'uniformité qu'il faudrait justifier à son tour par une régression infinie :

« La crédibilité scientifique d'une connaissance peut prendre de la consistance à la suite d'un nombre suffisant d'études diversifiées. Je ne pourrai jamais proclamer la vérité définitive, mais seulement sa probabilité. Même si ce qui arrive très souvent n'arrive pas forcément toujours. Même en vérifiant encore et encore la plausibilité de mon énoncé et sauf à attendre la fin du monde pour constituer une collection de tous les faits, je ne pourrais proclamer sa vérité définitive mais seulement sa probabilité. » D'ailleurs pour K Popper la validité d'une théorie scientifique se mesure non au fait qu'elle est vérifiable mais à sa capacité de résistance face à des contre-exemples.

Mais le doute a aussi son revers, il peut entraîner un blocage dans l'avancée du processus de recherche. C'est ce qui s'est produit pour moi à Berlin où les pratiques naturistes observées dans le parc de *Tiergarten* sont venues déranger le bel assemblage de la typologie des usages mis en place dans la thèse. Cette observation a provoqué une coupure, les conclusions de la thèse bouclaient un sujet, même si de manière formelle quelques ouvertures étaient suggérées, celle là en tout cas n'était pas prévue. Que faire d'une telle information ? Quel sens donner à cette pratique ? Fallait-il en rester là et ignorer cette singularité ou au contraire s'en servir pour aller plus loin ?

Tous ces obstacles ont servi à redynamiser les recherches en cours et à partir dans de nouvelles directions qui n'étaient pas envisagées au départ. Cette dernière partie du travail a pour objet de mettre en évidence les méthodes qui ont permis d'établir des passerelles entre les thématiques étudiées : des parcs et des jardins au pique-nique, du naturisme à la nudité, du genre au sexe et à la sexualité, quels sont les liens qui ont contribué à travailler ces recherches ensemble ? Comment ces thématiques constituent-elles une filière qui se focalise sur un point de convergence : le corps ? Nous présentons, dans un premier temps la généalogie de l'ensemble des recherches déjà effectuées, puis ensuite nous évoquerons les méthodes et les postures de recherches que nous avons mobilisées pour valider nos hypothèses. A partir de ces éléments méthodologiques nous terminerons l'exercice en proposant des perspectives de recherches dans le but de diriger dans le futur des étudiants qui seraient intéressés par des recherches mobilisant les spatialités corps. Les pistes que nous présentons en conclusion ont émergé à mesure que nous avançons dans ce travail de synthèse.

La généalogie de l'ensemble des travaux présentés aboutit au corps, ce qui ne signifie pas en terminer, mais plutôt de faire émerger un nouveau point d'appui pour rebondir afin de mieux repartir vers d'autres perspectives. On montrera comment se sont tissés des centres d'intérêts anciens et d'autres plus récents. L'enjeu est donc de saisir ces lignes de pertinence qui traversent l'ensemble des travaux ; elles constituent une matrice intellectuelle et désignent une orientation, un sens que l'on ne peut distinguer qu'*a posteriori*. Ce cheminement ne doit rien au hasard, ni à une appétence à traiter de sujets extravagants. Il s'est imposé de différentes manières, le plus souvent sur le terrain, parfois à l'occasion de séminaires, de colloques ou de rencontres. Il nous est apparu pertinent de nous arrêter sur quelques concepts afin de montrer ce que les spatialités du corps permettent de questionner en géographie.

Document 22 : L'anecdote médiatique : La géographie ne rentre pas dans les (bonnes) cases

Octobre 2009, la rentrée a été morose, la vague gigantesque provoquée par la crise financière produit ses effets. Elle laisse sur le sable des traces dont les médias rendent compte. Sur fond de réchauffement climatique, suicides en série, grippe H1N1, chômage ou attentats terroristes, la vie quotidienne dans l'hexagone est ébranlée par une déferlante insolite : on se donne maintenant des rendez-vous collectifs pour revendiquer nu. Du calendrier des ouvriers d'une usine qui ferme ses portes à la manifestation parisienne pour plus de pistes cyclables, de la campagne de dépistage du cancer du sein à la mobilisation contre la fonte des glaciers, les corps se montrent « au naturel » pour faire entendre des revendications qui de prime abord n'ont rien à voir ni avec le corps, ni avec la nudité.

C'est dans ce contexte que les journalistes de tout poil s'alertent du phénomène et convoquent dans l'urgence des « spécialistes » de sciences sociales afin de mieux comprendre « ce nouveau phénomène de société ». La nudité, traditionnellement marronnier de l'été, a changé de saison. Via Google et en passant par les méandres de liens Internet labyrinthiques, le monde des médias, pris au dépourvu, converge vers la Géographie de la nudité. Le livre ne date pas d'hier mais de 2003 et les éditions Bréal ont mis en ligne le chapitre consacré aux manifestations nues, une aubaine ! C'est ainsi que de clic en clic, je me retrouve sur le devant de la scène médiatique. On me sollicite donc pour venir ici et là expliquer en quoi ce phénomène est intéressant, ce qu'il signifie, quel est son origine, enfin toute chose permettant au grand public de comprendre cette curieuse manière de revendiquer en se servant de son corps nu. Radios, télévisions, presse quotidienne, régionale, sites web se bousculent pour en savoir davantage avec devant eux un désert. Qu'on ne s'y trompe pas, il n'est pas question ici de nous servir de cette circonstance pour faire œuvre d'un narcissisme complaisant, il s'agit plutôt de nous servir de cette anecdote pour amorcer un débat sur ce que peut être l'arrière-cuisine intellectuelle d'un chercheur en géographie.

Mais revenons à cette agitation journalistique : courant septembre, l'animateur célèbre d'une émission littéraire d'Antenne 2, Guillaume Durand, programme son sujet dont le titre doit déclencher une pulsion scopique: « l'Émission du scandale » à propos de la campagne de dépistage du cancer du sein. L'objet du scandale cette semaine-là (il y en aura une chaque semaine) tient au fait que des personnalités du monde du cinéma, de la télévision, de la publicité, toutes des femmes, ont accepté de poser les seins nus pour la bonne cause dans le grand journal hebdomadaire féminin : Marie Claire. L'assistant du célèbre journaliste me contacte donc pour m'inviter sur le plateau. L'entrée en matière est déjà en soi tout un programme. On me fait comprendre que j'ai beaucoup de chance d'avoir été choisie et que je vais pouvoir côtoyer des célébrités et répondre en direct aux questions posées par le cultissime journaliste. Un premier contact téléphonique a lieu pour poser les jalons de l'émission et remplir des fiches. On me demande de présenter des arguments qui doivent alimenter la thèse du scandale. Le dialogue s'instaure paisiblement mais rebondit très vite lorsque je dis au journaliste que, je ne vois pas où est le scandale ? Puisque depuis que la publicité existe, les femmes ont été dénudées pour vendre à peu près n'importe quoi et que par ailleurs ces célébrités ne sont pas nues mais ont découvert leurs seins ce qui n'est pas la même chose. J'ajoute ensuite que cette dimension genrée serait intéressante si on lançait une campagne employant les mêmes arguments corporels (la dénudation) mais avec des hommes pour alerter l'opinion masculine sur le cancer colo-rectal ou celui de la prostate.

J'invite ensuite l'assistant à demander à Guillaume Durand s'il accepterait au même titre que les célébrités qu'il invite à participer à une telle campagne. Mon interlocuteur n'est pas enchanté de la proposition mais reste calme et passe avec beaucoup de professionnalisme aux questions suivantes : Comment vous présente-t-on ? Je décline comme à l'accoutumée mon identité et ma profession : géographe. La réaction me laisse perplexe : « Ce n'est pas possible, vous ne pouvez pas trouver autre chose ? » Je m'étonne et interroge : qu'est ce qui n'est pas possible ? De quelle chose s'agit-il ? Que dois-je trouver d'autre ? Le dialogue se renoue peu à peu et je comprends que ce qui n'est vraiment pas possible c'est le mot : géographe. Pourquoi ? « Parce que les gens ne comprendraient pas ! Essayiste serait mieux ou à la rigueur sociologue, mais géographe non, vous devez trouver autre chose ». Je m'étouffe au téléphone et raccroche sans avoir su (pu) trouver d'argumentation pertinente. J'apprendrai quelques heures plus tard et sans aucune autre explication que finalement « on a choisi un autre plateau » et que je ne suis plus invitée.

Les raisons sont faciles à imaginer, soit la suggestion de mise à nu des parties intimes du présentateur vedette a déplu, soit il a été peu apprécié que je renâcle à m'identifier comme « autre chose que géographe ». Quelles que soient ses raisons, la réaction du jeune stagiaire à l'égard de la fonction de géographe, m'a ébranlée, elle nécessite un retour réflexif. Le propos ici n'est pas de construire un plaidoyer pour que la géographie occupe enfin la place qu'elle mérite auprès du grand public, dans les rayons des grandes librairies, ou dans les médias, il semble en revanche opportun de présenter une argumentation qui montre quelle vision de la géographie est proposée dans ce travail, dans quelle grandes lignes s'inscrivent les projets en cours et enfin quelles ont été les postures que j'ai adoptées au cours de ces années de recherche ?

Peut-on être géographe ? Seulement géographe ? Ou doit-on être géographe de quelque chose ?

La chose n'est pas nouvelle, la géographie dans les médias, et donc pour le grand public se résume, à deux grandes figures. La première concerne les jeux ou les candidats doivent faire preuve d'érudition, de mémoire, pour trouver les capitales de pays improbables, la longueur des fleuves ou la couleur des drapeaux. La seconde, plus gratifiante (au moins pour les géographes) se présente lors des résultats électoraux, sous la forme de cartes avec les spécialistes qui les accompagnent, mais la plupart du temps on entend on convoque les géographes pour expliquer les catastrophes naturelles ou non (inondations, tsunamis, éruptions volcaniques). Pour résumer brièvement, l'image de la géographie est toujours irrémédiablement associée à celle de la géographie scolaire. Une science chorographique qui étudie les nomenclatures. Ce qu'Yves Lacoste, dans son plaidoyer célèbre : « *La géographie ça sert d'abord à faire la guerre* », qualifiait de discipline bonasse. Ces deux figures rassurantes et connues valent pour la géographie en général qui semble (pour le grand public et les médias) restée figée sur une image vieillotte, celle que préconisait Ernest Lavisse qui pensait que la géographie était de l'histoire en surface, ou Durkheim pour qui la géographie avait pour objet de décrire le substrat matériel des sociétés. Pourtant, depuis cette époque, la géographie a connu des avancées et même un tournant (J. Lévy), elle s'est reconfigurée en s'adaptant aux mutations de la société et aux accélérations de l'histoire. On est

passé de la géographie classique à la nouvelle géographie, à la révolution quantitative et à la mutation postmoderne.

Avec le corps, il apparaît plus que jamais nécessaire de s'interroger sans concession sur l'objet de la géographie, ses finalités et son image (Denis Retaille, 1997). Ceci oblige à poser la question suivante : Qu'est ce qui est géographique ? Qu'est-ce qui ne l'est pas ? C'est l'objet d'un article de Jean Marc Besse (2007, *Espaces Temps*).

« Qu'est-ce qui peut être dit géographique dans la réalité qui nous entoure ? Qu'est-ce que « le géographique » ? À quoi le reconnaît-on ? De même que l'histoire, celle que font les historiens, traduit dans une grande mesure la conception qu'ils ont de l'historicité (c'est-à-dire de ce qui est digne d'être rapporté et étudié par des historiens), celle-ci étant différente selon les époques et les « écoles », de même la géographie, les représentations des géographes, est fonction de conceptions fort différentes de ce qui est, selon eux, « géographique ». On sait que l'épistémologie contemporaine a considérablement élargi son champ d'analyse : ce ne sont pas seulement les objets et les concepts, mais aussi les pratiques, les institutions, les parcours personnels, les attendus spirituels et politiques, les horizons imaginaires, etc., qui sont aujourd'hui considérés par les épistémologues et les historiens des sciences, sous l'impact, notamment, de la sociologie des sciences. Le « géographique » est défini, certes de façon indéfinie, à l'intérieur d'un ensemble toujours ambivalent de pratiques, concepts, valeurs, etc., dont la détermination ne se restreint pas au domaine des objets de la géographie, ainsi qu'aux déclarations et aux intentions de la science. »

Au regard de ce développement ce qui est ou pas géographique, nous postulons que le corps apparaît comme un formidable incitateur de questionnements pour la géographie. Le problème est de savoir comment aborder ce sujet ? Quelles méthodes utiliser ? Si l'on s'en tient au dictionnaire la méthode est constituée d'un « Ensemble de procédures et procédés mis au point et choisis pour obtenir un résultat à la recherche, il s'agit là d'une manifestation de la vérité scientifique, la méthode précise les limites de confiance. Les méthodes permettent d'accéder aux connaissances en fonction de logiques et de règles précises. » (*Dictionnaire de la géographie* de Pierre George 1972). Nous retiendrons de cette définition que grâce aux méthodes, les objets géographiques deviennent intelligibles, leur complexité est rendu accessible pour en faciliter la compréhension. En dehors de ce point de vue formel, les méthodes retenues et choisies par le chercheur rendent compte de sa position, et le situe dans la discipline. Je reviendrai donc très brièvement, puisque le premier volume de ce travail y est consacré, au contexte épistémologique et à la généalogie de mes recherches. Ceci afin de permettre d'identifier à quels moments précis certaines postures et méthodes de recherches se sont avérées indispensables pour élaborer des problématiques nouvelles et apporter des réponses aux questions qui se posaient.

Choisir une famille de pensée... en finir avec les catégories tranchantes

Depuis 1989, les recherches ont été entreprises dans le laboratoire Espace et Cultures à Paris IV-Sorbonne sous la direction de Paul Claval. Ce contexte explique le fait que ces travaux s'inscrivent dans une famille de pensée, celle de la géographie culturelle. Travailler sous la direction de Paul Claval ne signifiait pas être inféodée à ses pensées, suivre des directives et obéir à des injonctions normatives, bien au contraire. Il avait pour principe de laisser faire les chercheurs sous sa direction, ensuite il reprenait avec minutie tous les arguments et les passait au crible de son jugement. Il fallait ensuite justifier, argumenter, organiser et clarifier sa pensée. Pour autant, cette famille de pensée ne me semble pas exclusive et parmi le maquis des différentes géographies qui se pratiquent, l'idée a longtemps prévalu qu'il fallait choisir son camp. C'est la question que posait malicieusement Denis Retaillé dans son ouvrage, *Le monde du géographe* (1997) : Peut-on être géographe et seulement géographe ou doit-on être géographe de quelque chose ? Ce qui revient à poser la question des découpages, des angles de visées, ou des catégorisations au sein de la discipline.

Géographie sociale, culturelle, féministe, postmoderne, la palette des approches et des manières d'aborder la géographie est variée, mais faut-il nécessairement se situer dans une école de pensée, sous peine de se voir accusé d'opportunisme géographique ou de désinvolture conceptuelle ? Le choix des objets d'études ou des thématiques oblige à se situer dans ces catégories, à s'inscrire dans les paradigmes qui rendent possible la recherche à un moment donné. Car, en effet, il ne s'agit pas de piocher dans les paradigmes déjà existants et d'en faire un brouet indigeste, mais plutôt d'utiliser les acquis de ces avancées pour les mettre au service d'une démonstration. L'objectif est simple, rien de ce qui peut servir au raisonnement géographique à un moment donné, rien ne doit être exclu, et nous allons voir que le contexte de la fin des années 1980 joue un rôle déterminant.

A la fin des années 1980, la géographie culturelle avait pris un nouveau tournant, inspiré notamment par la *humanistic geography* du côté anglo-saxon (Yi Fu Tuan et Edward Relph) et en France, Armand Frémont, Antoine Bailly et Joël Bonnemaison avaient attiré l'attention sur l'espace vécu et les représentations. Deux acceptations principales de la géographie culturelle ont cours aujourd'hui : pour les uns il s'agit d'une géographie du fait culturel qui n'adopte pas de démarche ni de méthode particulière ; pour d'autres, il s'agit d'une approche culturelle des faits géographiques (Lévy-Lussault, 2001 et Claval 1999). C'est cette deuxième acceptation de la géographie culturelle que j'adopterai ; dans ce cas, la géographie culturelle ne s'attache pas à un objet particulier, elle se fonde sur une approche spécifique qui peut relever de différents cadres épistémologiques. Cette approche de la géographie qui m'était proposée permettait suffisamment de souplesse et de liberté pour que je puisse envisager de traiter les sujets qui m'intéressaient. Toutefois entre le début des travaux portant sur les parcs et les jardins et ceux d'aujourd'hui centrés sur le corps, il y a eu des bifurcations, des ruptures et de nombreuses impasses que j'ai évoquées dans le volume 1 de ce travail. J'insisterai juste sur le fait que

l'expérience géographique, engageant toutes les corporalités et toutes les dimensions corporelles de l'individu a joué un rôle articulaire de premier plan ; celle-ci a permis de basculer d'une approche culturelle d'objets géographiques (les parcs publics par exemple) vers une géographie des phénomènes culturels (la pratique de la nudité dans les centres naturistes, le pique-nique), le corps offrant une sorte de médiation entre les deux démarches.

Une chose est acquise, dès le départ, les recherches entreprises s'inscrivent dans une famille de pensée qui correspond aussi à des conditions matérielles : inscription dans un laboratoire, séminaires, travail en réseau avec d'autres chercheurs qui tous à l'époque, réfléchissaient dans le cadre conceptuel et méthodologique de la géographie culturelle, tout en ayant des objets de recherches différents. Même s'il ne fut pas question de choisir son camp comme s'il s'agissait d'un combat guerrier, force est de constater que le label géographie culturelle a d'emblée été associé à toutes mes recherches. Cela étant et au fil de mon parcours, il n'était pas pour autant question de laisser sur le bord de la route les autres catégories dans lesquelles la géographie s'organisait. En effet, les travaux évoqués plus haut de Frémont, mais aussi de Jacques Lévy et de l'école de la géographie sociale ne pouvaient en être exclus.

En France à la fin des années 1970 émergeait dans les universités du grand ouest français un courant, (une école) de géographie sociale dont les méthodes, les concepts et les objets ont été formalisés dans un ouvrage de référence (*Géographie sociale*, 1984, Frémont, Chevalier, Héryn, Renard). Cette géographie sociale, en rupture avec l'académisme de la géographie vidalienne comme de la nouvelle géographie, s'intéresse aux problèmes sociaux et aux questions de société, elle puise une partie de son inspiration dans la géographie radicale américaine en étant attentive aux questions de pauvreté, aux inégalités sociales, aux minorités. C'est la dimension critique et engagée de cette géographie là qui m'intéressait, car elle plaçait les problèmes sociaux en position d'antériorité par rapport à l'espace. L'objet de la géographie sociale est moins l'espace que les rapports spatiaux, c'est-à-dire le système de relations que les hommes ont avec les espaces à savoir les pratiques, les usages, les représentations, les imaginaires, les systèmes de valeurs et les stratégies que les acteurs déploient dans l'espace. L'espace devient donc social. Armand Frémont résume parfaitement le concept d'espace social :

« L'espace social est, dans chacune de ses dimensions support, représentation, théâtre de l'imaginaire, et du politique par lesquels s'expriment les rapports du social et du spatial (1984, Frémont et alii).

L'espace social a été souvent remplacé par le mot territoire qui a retrouvé pour la circonstance une deuxième jeunesse. Il s'est du même coup enrichi et sophistiqué. Placé au cœur du rapport espace/société il a fait l'objet de développements théoriques avec (entre autre) les formations et structures socio-spatiales développées par Guy Di Méo, dans son ouvrage *Géographie sociale du territoire* (1999). Les adeptes de la géographie sociale montrent aussi un attachement à une méthode dialectique qui assouplit l'articulation

entre le social et le spatial entre le temps court et le temps long, le matériel et l'idéal et même entre l'individu et le groupe. Mais le plus intéressant consistait dans le fait que cette approche de la géographie se place résolument dans le champ des sciences sociales, alors que le vocable de sciences humaines perd de son hégémonie et qu'elle désenclave la géographie de l'étude de l'espace en général pour la recentrer vers une analyse des relations entre les faits sociaux et les faits spatiaux. Elle ne se contente pas d'étudier la distribution des faits sociaux dans l'espace (comme c'était le cas pour la géographie humaine) mais analyse comment les faits de sociétés sont indissolublement liés à des rapports spatiaux. C'est sur ce point que l'ouvrage de Lévy-Lussault (2001) insiste :

« Ce qui est premier en géographie sociale, c'est la société, les mécanismes, les processus sociaux et sociétaux, les jeux des acteurs publics ou privés de toute espèce et non l'espace. »

Vingt ans plus tard, les concepts de rapports sociaux et de rapports spatiaux ainsi que les principes défendus par la géographie sociale sont largement partagés et de nombreux géographes conçoivent l'espace comme un produit social. Si nous revenons à la chronologie des recherches effectuées, la fin des années 1980 est marquée par une certaine ébullition, tout en prenant en compte les écoles de pensée de la géographie française, il semble que l'on puisse aujourd'hui les appréhender avec davantage de souplesse. Au début des années 1990, date à laquelle je commençai mes recherches sur les parcs et les jardins, je puisai à la fois dans les avancées de la géographie sociale et de la géographie culturelle pour alimenter ma réflexion sur les pratiques des parcs et des jardins publics. Ce métissage conceptuel au sein de la discipline se double d'une méthodologie qui a dû s'adapter au contexte de la recherche.

Chapitre 6

Le terrain un espace pour la méthode⁴

Les parcs et les jardins : une couveuse à idées qui produit un raisonnement en spirale

Lorsque j'ai entamé les recherches sur les pratiques des parcs et des jardins, il a fallu distinguer de manière précise l'objet de la thématique ou du sujet de la recherche. L'objet était spatial il s'agissait du parc ou du jardin, défini dans toutes ses composantes ; esthétique (styles), historique (date de création, de réhabilitation, de rénovation), spatiales (taille, distribution dans la ville, forme, accessibilité etc). Le sujet de la thèse concernait les pratiques qu'on en faisait. Pour mener à bien cette recherche, j'avais à ma disposition les outils méthodologiques et conceptuels applicables dans une logique de concours (l'agrégation) ou mis en œuvre au tout début de la recherche. Les démarches mises au service de ma démonstration n'avaient donc rien de particulier, et demandaient à être affinées et adaptées. Il fallait faire coïncider l'objet de mes recherches avec ce dont je disposais à l'époque comme outils.

Partant de l'observation des parcs et des jardins que j'avais choisis, je cheminais ensuite paisiblement vers une analyse des pratiques qui en étaient faites pour terminer mon propos sur une typologie des usages de ces structures territoriales. L'espace était posé comme un préalable, un cadre dans lequel se déployaient ensuite les usages. La démarche retenue était donc de type inductif. On comprenait ainsi comment l'espace vert se transformait au fil du temps et des usages en territoire, perçu et approprié par les usagers. Au passage, j'interrogeais les concepts d'espace public, de pratiques, d'aménagement, d'équipement, d'image et de marketing urbain. La typologie exhaustive (pour la France et pendant la période 1992-1997), établie à partir de cette recherche, a joué le rôle de matrice. J'avais à ma disposition un échantillon géographique suffisamment riche, un fait de culture de forme quasiment universelle, marqué par une grande variété de représentations, une richesse des formes, tableau, littérature, histoire, grande et petite, un savoir savant et vernaculaire. Les perspectives étaient infinies et on aurait pu s'en tenir là ou creuser davantage le sillon défriché, étendre l'étude à d'autres aires culturelles ou se focaliser sur certaines pratiques. C'est d'ailleurs dans ce sens que j'ai continué mes recherches dans les premières années qui ont suivi la soutenance de la thèse. En appliquant une méthode comparatiste, j'ai appliqué le même protocole d'enquêtes dans d'autres aires culturelles : les usages des parcs publics étaient-ils partout identiques à ceux qu'on observait en France ? Les circonstances particulières, des rencontres au cours de colloques ou de séminaires, les travaux d'expertise avec des architectes paysagistes m'ont conduit en Allemagne, en Iran et au Brésil.

⁴ Je reprends ici l'intitulé du colloque organisé par Anne Volvey à Arras en 2008. J'ai également utilisé des informations échangées avec Yann Calbérac (géographe et ATER à Paris IV) qui doit soutenir en décembre 2010 une thèse dont l'objet porte sur le terrain.

Les parcs et les jardins publics ont donc bien représenté, dans cette généalogie de la recherche une couveuse à idées, une pouponnière conceptuelle à objets géographiques. Les terrains d'étude ont donc changé, comme les concepts mobilisés avec toujours un fil conducteur celui des pratiques.

Le raisonnement en spirale est une idée qui a émergé au fur et à mesure de l'avancée de mes travaux de recherches. Comme je l'ai résumé plus haut, le premier élément qui contribue à établir cette forme de la spirale tient au fait que l'ensemble des travaux de recherche déjà effectués comme ceux à venir sont tous contenus ou se sont observés dans un même type de lieu, le parc ou le jardin public. A partir de ce support territorial qui constitue le cœur de la spirale, il ne restait plus ensuite qu'à la dérouler à partir de ce centre primordial. Les usages des parcs et des jardins à la fois espaces de projection d'une idéologie mais aussi lieux de pratiques ordinaires et quotidiennes ont été les prémisses de ce premier noyau de réflexion. La typologie des usages répertoriée dans le corpus de parcs a joué le rôle d'un échantillon. Les ouvertures sont venues ensuite élargir ce premier dispositif.

Cette spirale fonctionne en trois dimensions, en volume, si le cœur du questionnement constitue le moteur qui alimente la spirale, le dispositif peut se déplacer, par exemple dans d'autres cultures, mais aussi dans d'autres dimensions à d'autres échelles, comme elles peuvent croiser ou assimiler d'autres spirales qui ont des parcours similaires. L'avantage de la constitution de ce mode de raisonnement réside dans le fait que c'est le chercheur et son questionnement, constitué d'hypothèses, de méthodes, de concepts qui constitue l'œil du cyclone ; ils embarquent ensuite dans leur sillage tout ce qui peut leur être utile, tout ce qui leur semble nécessaire pour alimenter cette spirale et élargir leur parcours qui tend à se déployer vers l'extérieur, toujours en quête des limites extrêmes vers lesquelles ils doivent tendre. Il peut s'agir d'un corpus de données nouvelles, de références bibliographiques, de connaissances, d'observations réalisées sur le terrain ou dans d'autres champs disciplinaires. On aboutit ainsi à un résultat où chaque élément renforce la cohérence de l'ensemble c'est ce qui contribue à l'amplification de la spirale qui pourrait se définir comme un processus, une dynamique, et un parcours mais qui n'a rien de linéaire.

Pour ce qui concerne les inconvénients, ils viennent à l'esprit assez rapidement : la difficulté majeure réside dans la perte ou l'éloignement progressif mais certain de l'objet central, du point de départ. C'est la raison pour laquelle il semble indispensable de définir en permanence l'objet central de la recherche comme les démarches que l'on doit adopter pour rendre intelligible la démonstration.

Le géographe dispose d'une boîte à outils composée d'une palette de procédures qui ont fait leurs preuves. Parmi celles-ci, on trouve le modèle canonique du raisonnement de type inductif. L'induction consiste à généraliser à partir d'observations de la réalité effectuées sur plusieurs cas individuels que l'on cherche à expliquer et comparer. L'objectif consiste à dégager des traits communs et des différences ou des spécificités, d'établir des typologies l'induction est donc une démarche amplifiante qui va du particulier au général.

Face à un problème l'induction généralise à partir de cas particulier et donc ne part pas d'une proposition initiale, cette démarche, suivie fidèlement dans les premiers temps s'est avérée inopérante assez vite.

Pour les recherches effectuées sur les parcs et les jardins la démarche qui consistait à partir de l'observation de cas particuliers « fonctionnait » relativement bien mais en déplaçant le champ de la recherche vers la nudité il s'est avéré inopérant. Le modèle déductif est alors apparu comme plus séduisant car la déduction s'appuie sur une hypothèse admise à priori, elle va de la théorie aux faits, mais là encore le modèle a montré ses limites car avec le corps, les paradigmes explicatifs ont encore changé et il n'est pas envisageable de partir du corps comme théorie ni même de s'approprier une théorie (quelle qu'elle soit) du corps pour l'appliquer ensuite à des situations précises. La démarche systémique semblait présenter quelques avantages. Les centres naturistes par exemple pouvaient être considérés comme des systèmes fonctionnant avec leur logique propre à l'intérieur d'un dispositif plus vaste. Chaque attribut du système, chaque élément entre en interaction et produit des effets positifs ou négatifs (les boucles rétroactives par exemple). Mais dans le cas de l'étude portant sur la nudité, il fallait bien se rendre à l'évidence : chaque élément du dispositif ne pouvait être considéré comme étant de valeur égale à un autre. D'autre part l'analyse systémique fonctionne sur le mode de l'analogie avec la mécanique et c'est ce que d'emblée nous avons réfuté comme paradigme.

Ainsi, chaque incurvation de la spirale nécessite un recours à des concepts nouveaux, et s'alimente du précédent. Ce mode de raisonnement présente l'avantage d'éviter une linéarité de la pensée, une antériorité et une postériorité, un effet cause/conséquence ; il n'y a pas non plus de rupture, le bornage n'est pas fixé *a priori* par la thématique ou l'espace d'observation mais par des sauts qualitatifs, la progression est inscrite au sein même du processus. Le passage de la notion de pratique vers celle d'expérience géographique illustre ce processus. « *La pratique est une action humaine qui s'insère dans un environnement constitué, notamment d'autres pratiques et ainsi le transforme. La pratique est une action contextualisée et en situation.* » (Christian Ruby, 2003). La pratique est donc « un faire » qui se rapporte au sujet lui-même et à ce qui dépend de lui. Même si elle n'est pas forcément routinière, elle n'engage pas quelque chose de singulier ni d'exceptionnel.

L'expérience quant à elle, se définit de façon générique comme « *L'action d'éprouver la connaissance des choses par l'usage ou par les sens* » (Le Robert 2003). Quel que soit le résultat de l'expérience, il produit un savoir élaboré dans toutes ses composantes : cognitives, réflexives, intuitives. Mais une expérience est aussi un engagement qui s'inscrit dans un système logique qui comporte souvent un poids d'indétermination, une incertitude. Une expérience se prépare autour d'une intention : sa réussite, c'est-à-dire le fait de la conduire et de la conduire jusqu'à son terme. La préparation est donc fondée sur des perspectives et des opérations d'anticipation, autrement dit l'expérience est une connaissance *a posteriori*. La préparation aboutit ainsi à la réunion de facteurs d'efficacité. Chacune des intentions motivant ou organisant l'expérience comporte de manière intrinsèque un poids d'incertitude plus

important que les autres types d'activités. Les sciences exactes utilisent cette notion pour valider des hypothèses à partir de protocoles aussi rigoureux que possible. Cela aboutit à des interprétations théoriques, à la production d'informations nouvelles.

L'intérêt que nous portons à la notion d'expérience se double ici d'un qualificatif : celui de géographique. Cela suppose de mettre en place dans ce dispositif une dimension, celle de l'espace des sociétés. Il apparaît donc comme nécessaire d'opérer une transposition, l'application du modèle science dure, *versus* science molle, demande une adaptation. L'expérience géographique serait ainsi un processus engageant toutes les dimensions corporelles de l'individu, conçues comme inséparables de la réalité du sujet, elle se déroule dans un contexte et elle est spatialisée. Le cadre dans lequel elle a lieu, qu'on peut nommer environnement ne se conçoit pas comme extérieur, il se prolonge à l'intérieur du sujet-individu, l'expérience géographique est avant tout une relation avec l'environnement, par l'intermédiaire et par la participation essentielle du corps dans toutes ses dimensions.

Quoiqu'il en soit, de pratiques en expériences géographiques et d'une thématique à l'autre le point de départ a porté sur une interrogation concernant un agir et un faire dans et avec l'espace, dont les caractéristiques étaient les suivantes : la répétition et la régularité, la banalité, une localisation en plein air, une conception de la nature. Les nouvelles thématiques se déplacent aujourd'hui vers les expériences mais n'ont pas remis en cause ces critères fondamentaux, on en a simplement ajouté d'autres, soit en se déplaçant vers d'autres aires culturelles (Brésil et Iran), soit en isolant une pratique spécifique déjà installée dans le parc (le pique-nique), soit en conjuguant déplacement et pratiques (les centres naturistes). Ces passages ou ces sauts ont nécessité différents types de méthodes qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre mais qui se conjuguent. Les deux chapitres qui suivent ont pour objet d'explicitier « de l'intérieur » et par les méthodes comment et par quels processus toutes ces recherches ont conduit au corps.

Les bifurcations vers d'autres objets se sont traduites par des ruptures, des déséquilibres avec des basculements. Il n'y a pas d'un côté les hypothèses réfléchies dans le silence feutré d'un bureau et de l'autre la confrontation à une réalité sociale bruyante, animée, extérieure. Pas de clivage entre la réflexion et l'action, la réflexion peut s'opérer dans l'action sur le terrain. La recherche se réalise avec le terrain, elle n'est pas séparée, il se produit une synergie terrain/hypothèses/recherche/objet, tout est reconfiguré simultanément.

Les codifications de la pratique de terrain se résumeraient à quelques gestes techniques: la manipulation de la carte, de la photographie, la production de graphique, les croquis, le commentaire de restitution... à des savoir-faire : l'entretien, l'enquête, l'observation participante, et à des postures corporelles impliquant le corps : le parcours et la station *in situ*. Toutes ces modalités font que le géographe peut dire qu'il colle au terrain sont couronnées par une qualité (un organe sensoriel) que le géographe doit nécessairement posséder : l'œil, ou plus précisément un regard : critique, surplombant, synoptique. Sans remettre en cause ce modèle il nous paraît utile dans ce chapitre consacré au

terrain de revenir sur ces affirmations et de les déconstruire en fonction de quelques propositions que nous aurons l'occasion de développer.

Sur le terrain on risque de voir uniquement ce qu'on est venu chercher.

Cela signifie très concrètement que l'observation fondée historiquement sur le coup d'œil ou le regard demande à être remis en cause. Plutôt que de chercher la confirmation de ce que l'on est venu trouver, mieux vaut rechercher les situations insolites, celles qui suscitent l'étonnement. C'est de cette interrogation que naît un nouveau questionnement, l'inattendu est un des moteurs les plus performants des recherches que j'ai conduites sur le terrain. Chronologiquement la situation insolite vécue à *Tiergarten* à Berlin a été la première, la nudité a surgi comme une anomalie dans le bel assemblage des pratiques des parcs publics que j'avais établi. La seconde à Salvador avec les arbres du Candomblé. Dans un premier temps, je n'avais prêté aucun intérêt à ces plats remplis de nourriture colonisés par les mouches, aux bouteilles de *cachaça* vides jonchant le sol, aux rubans déchirés pendant aux branches. Je les avais interprétés comme des déchets appartenant à la panoplie des pays pauvres où le système de ramassage des ordures se fait de manière aléatoire suivant les quartiers, les bidonvilles étant les grands oubliés des services de ramassage des ordures ménagères. Mais cette interprétation rapide qui montre bien la force du préjugé (riche/pauvre sale/propre) a été mise à mal par toute une série d'observation qui allait à son encontre. On trouvait les mêmes signes au pied des arbres dans les parcs publics des quartiers chics et qui plus est tous les arbres ne bénéficiaient pas du même traitement. Les ficus géants, les bosquets de bambous étaient souvent privilégiés au détriment d'arbres parfois plus grands, plus majestueux ou occupant une position centrale. A cette première différenciation concernant les espèces ou les emplacements s'en ajouta une autre. Le soir, on pouvait observer des alignements de bougies allumées dans certains endroits du parc alors qu'ils étaient fermés (donc interdits au public). La confrontation directe avec cette étrangeté m'a conduite à partir en quête d'autres sources d'informations

D'un point de vue méthodologiques cela suppose, *primo*, que les grilles d'observation et d'évaluation que l'on produit pour valider les hypothèses sur le terrain doivent être suffisamment souples afin qu'elles soient adaptables au cas où surgirait un évènement insolite. *Secundo*, que l'inattendu réintroduit du réflexif donc un retour sur sa recherche. Rechercher l'insolite et l'inattendu ne va pas de soi et demande à être sollicité en permanence, cela mobilise toujours les mêmes ressorts : remettre en cause les préjugés, l'évidence et rechercher systématiquement les paradoxes. Compte tenu de toutes ces propositions le terrain est à appréhender comme une des fabriques possibles de la recherche, mais il n'en est pas pour autant exclusif et ne suffit pas à lui-même. Le terrain est une des manières d'extraire de l'information ou de construire de l'information géographique.

L'observation *in situ* se double d'une série de techniques d'enquêtes, qui ne sont d'ailleurs pas spécifiques aux géographes, les entretiens directs, semi-directifs, qualitatifs ou quantitatifs complètent le dispositif du terrain. Là encore,

lorsqu'il est question du corps il convient de ne pas rester assis sur ses certitudes. Les situations auxquelles j'ai été confrontée dans les centres naturistes montrent combien il faut faire preuve de souplesse et savoir s'adapter aux contingences matérielles que le terrain provoque. Nous présentons dans les pages qui suivent les deux adaptations techniques qu'il a fallu mettre en place pour conduire ces enquêtes.

Techniques d'enquêtes : Adaptation, contournements et ruses

- Du point de vue du chercheur et de la posture à l'égard du terrain, pose la question aussi du paradoxe : lieux de liberté contraints par un code de conduite sévère. Le centre naturiste est considéré comme un lieu où s'exprime une certaine forme de liberté, fondée sur la nudité corporelle, elle n'est rendue possible que par la fermeture du lieu ici, une certaine forme de contrainte (ne pas pouvoir réaliser d'enquêtes), l'obligation d'être considéré comme n'importe qui, autrement dit de perdre une partie de son identité, c'est à ce prix que l'expérience de terrain devient possible. Cela suppose donc de la part du chercheur un effacement et l'oblige à procéder à des observations dans la clandestinité, cela signifie donc procéder à d'autres types d'observations. Enfin, se pose également un problème éthique, puisque les enquêtes se réalisent à l'insu de ceux qu'on interroge.
- Du point de vue de la technique et des observations, il y a nécessité de trouver, d'inventer de nouvelles manières de procéder, sans passer par la parole, l'échange ou l'interaction sociale. Cela suppose donc un certain type d'observation participante, observer minutieusement les types de relations entre les usagers du centre, rencontrer les naturistes dans des circonstances précises, devenir un caméléon.

Mais revenons à la méthodologie de nos enquêtes. Elles sont été effectuées dans deux centres choisis volontairement pour leurs critères résolument opposés. Le premier Laulurie en Périgord est minuscule, à peine un hectare, c'est un camping familial dont la capacité d'accueil est de 60 personnes maximum. Le propriétaire des lieux connaît tous les résidents, il les accueille avec sa femme, leur attribue un emplacement et présente les nouveaux arrivants à leurs voisins. Les emplacements sont vastes, il est prévu pour un groupe de 4 emplacements un barbecue collectif de façon à encourager la convivialité entre voisins. La clientèle est populaire (l'hébergement pour la journée taxes de séjour comprises coûte 15 euros) et fidèle, le bouche à oreilles fonctionne à partir des réseaux de club naturistes régionaux nombreux dans le secteur (club du Périgord, club d'Aquitaine etc..). Il résulte de cette situation une grande proximité entre les vacanciers, les enfants se connaissent et d'une année sur l'autre se retrouvent, ils participent aux activités sportives (tir à l'arc, jeux dans la piscine, volley, sortie vélo etc.). J'ai rencontré le responsable du centre avant la saison pour me présenter et lui expliquer mon travail de recherche. J'avais au préalable eu soin de passer par la fédération française de naturisme dont le président m'avait écrit une lettre de recommandation. On ne peut en effet procéder à aucune enquête *in situ* sans en avoir fait la demande et surtout sans avoir montré « patte blanche ». Les questions posées sont toujours les mêmes : A quel club appartient-on ? Quels centres a-t-on déjà

fréquentés ? Connaît-on un naturaliste qui peut nous recommander etc. ? J'avais passé tous ces stades et appris que les instances de la FFN avaient vérifié mes dires.

Document 23 : Une enquête sous surveillance au centre naturaliste de Laulurie (Périgord)

Arrivée à Laulurie avant la saison, je recommençais donc à passer sous les fourches caudines de mon interlocuteur, bienveillant certes mais vigilant dans les moindres détails. J'expliquais ainsi que j'avais l'intention d'interroger individuellement des naturalistes pour en faire des portraits vivants. Les conditions furent mises en place de manière radicale. J'avais l'autorisation du directeur mais il tenait à me présenter officiellement à l'ensemble des résidents lors du pot d'accueil ayant lieu chaque semaine. Il expliquerait mon travail et demanderait des volontaires pour un entretien éventuel. Il me signalait aussi qu'en cas de refus catégorique collectif (ce qui pour lui était possible) je ne pourrais procéder à mes entretiens. Il m'a ensuite annoncé les codes de conduite : ici tout le monde se tutoie, on s'entraide, les courses collectives sont faites toutes les semaines pour ceux qui n'ont pas de voiture, tu donnes ta liste, horaires des activités sportives, des repas collectifs ou chacun apporte ce qu'il veut pour la cuisson sur le grand barbecue, horaires d'ouverture de la petite épicerie etc. On retrouvait à Laulurie comme dans toutes les structures naturalistes les mêmes prescriptions concernant l'interdiction de prendre des photos et la tenue correcte naturaliste exigée pour les couples à savoir pas de manifestations intempestives de passions amoureuses à l'extérieur dans l'espace collectif.

Ce qui fut dit fut fait...le grand oral eut lieu la première semaine d'août de l'été 2002 j'étais présentée aux vacanciers de Laulurie dans la grande halle du camping devant un public d'une petite quarantaine de personnes. Chacun m'avait bien identifié, me saluait dans les cuisines devant la pauvreté de mon matériel de camping on m'a prêté torchons, liquide vaisselle, tampons à récuser... Cette attention permanente pour agréable qu'elle fût signifiait aussi que j'étais en permanence sous le contrôle visuel de toute la communauté naturaliste de Laulurie.

J'ai choisi les personnes que j'ai interrogées en fonction des critères que j'avais élaborés lors de mes recherches sur les parcs et les jardins. Age, sexe, pour les catégories socioprofessionnelles le directeur du centre a renâclé à me fournir des indications mais il a consenti sous réserve d'anonymat à me fournir quelques données que j'ai ensuite validé en interrogeant les personnes que j'avais choisies.

On peut considérer que dans le cas de Laulurie, les enquêtes que j'ai pu mener se sont réalisées dans des conditions à peu près similaires au travail que j'avais déjà effectué ailleurs dans les parcs et les jardins. La seule différence majeure tient au fait que presque systématiquement (sur 15 enquêtes au total) j'étais d'abord interrogée (contrôlée) sur mon passé naturaliste avant de pouvoir commencer l'entretien. La conversation commençait toujours par un préalable : le naturisme ne s'explique pas, ne se dit pas, il se vit dans son corps. La récurrence de cette affirmation que j'avais déjà entendue sans y prêter attention lors de mes rencontres avec les instances fédérales à la fédération française de naturisme, comme chez les directeurs de centres a eu deux effets sur la suite de mes recherches :

Il me fallait prêter attention à d'autres types de communication que la parole, mais plus important encore, cela m'obligeait à me focaliser sur le corps appréhendé comme un discours. Rétrospectivement cette remarque en apparence anodine a bien été le point de départ du travail que j'engage maintenant autour du corps.

Les choses se sont présentées différemment dans le deuxième centre. La Jenny dans le haut Médoc. Je connaissais ce centre depuis son ouverture, c'est à ce titre que je rencontrais le directeur gestionnaire du centre, pensant que j'éviterai les formalités d'usage. J'expliquais donc mon intention de procéder à des enquêtes dans le village auprès des vacanciers de passage et des propriétaires, la réponse fut lapidaire : hors de question de procéder à des entretiens, hors de question de me faire connaître, ou de dire quoique ce soit, je devais être « transparente », invisible afin de maintenir l'anonymat et la tranquillité des usagers du centre, il fallait que je me débrouille autrement.

Cette méfiance à l'égard du monde extérieur textile n'est pas surprenante, elle est même inscrite dans la tradition naturiste. Nombreux ont été les témoignages des vieux naturistes qui racontaient à Montalivet ou à Agde dans les années 60 les tours de garde organisés par les hommes pour débusquer les voyeurs installés en bande le long des palissades ; plus récemment les affaires de pédophilie en Belgique ou en France ont pointé du doigt les lieux naturistes comme potentiellement suspects, ce que les naturistes ont réfuté mais la suspicion demeure.

Document : 24

Enquête auprès des naturistes habillés ou la nécessité d'appréhender le corps comme objet de recherche

Le terrain commença sous de mauvais auspices, cet été-là il faisait très froid et il pleuvait. Comment étudier les pratiques naturistes alors que l'ensemble de la communauté circulait habillée dans l'enceinte du centre ? Paradoxalement c'est cet aléa climatique qui a permis de faire basculer ma thématique de recherche vers le corps. La privation de la parole comme médiation entre les interlocuteurs choisis et le protocole habituel des entretiens me mettait en demeure d'étudier les pratiques de naturistes habillés ce qui revenait au final à m'intéresser à l'effet que produisent les vêtements ou leur absence) sur le corps et non plus à la nudité. Chronologiquement c'est à partir de l'été 2000 que j'ai envisagé un travail sur le corps dans une perspective géographique. En effet qu'est-ce qui différenciait un centre touristique naturiste, d'un autre centre non naturiste ? Les aménagements étaient similaires : mêmes infrastructures, mêmes commerces de proximité, mêmes activités et pratiquement la même composition de la clientèle (à un détail près, plus de la moitié des résidents étaient étrangers venant des pays de l'Europe du Nord (Allemagne, Hollande, Suisse, Belgique). Comparé au petit centre Laulurie, la clientèle était à niveau de vie plus élevé, le prix de la location s'élevant entre 600 et 1700 euros par semaine. Les outils méthodologiques à ma disposition demandaient à être reconsidérés.

Dès lors comment s'y prendre pour faire émerger les particularités du monde naturiste ? Alors qu'en apparence tout semblait identique à un détail près : la pratique de la nudité collective qui en l'occurrence n'était pas observable au moins pour cette période, les naturistes reconnaissant l'utilité du vêtement pour ces fonctions de protection contre les intempéries. Il a donc fallu adopter une stratégie inverse, plutôt que d'observer les pratiques, les gestuelles, les comportements et isoler ce qui me paraissait relever de particularités en rapport à la norme habituelle chez les textiles, j'ai adopté le parti pris d'identifier ce qui me semblait impossible à observer ailleurs, partant du principe que le vêtement crée une certaine forme de distance dans les relations de coprésence entre les individus, (les fonctions du vêtement sont de trois

ordres : protection, communication et ornementation) que se passait-il de différent sans vêtement dans ces relations interpersonnelles, ceci étant doublé par le fait que les naturistes observés à ce moment-là étaient habillés.

Deux variables ont été rapidement identifiées. La première concerne les postures du corps et la seconde la distance comprise au sens de métrique. Les postures et les gestuelles du corps naturiste, semblent de prime abord rigoureusement identiques à celles des gens habillés, qualifiés de textiles par les naturistes. Les codes de politesse, de présentation de soi se ressemblent. On se serre la main, on se salut toutefois les embrassades ou les accolades chères au français sont rares car on évite de se toucher. La nudité des corps impose donc des codes de conduite qui évitent le contact. Même raison et mêmes effets pour les regards : face à un interlocuteur (hors du cercle familial) les regards sont horizontaux, plantés dans les yeux, ils ne s'attardent jamais sur les parties sexuées, la poitrine pour les femmes ou le bas du corps et le sexe pour les hommes.

Ainsi hommes et femmes se rencontrent, se croisent, se saluent en adoptant un regard panoramique qui évite ce que M.A. Descamps nomme « le regard de la langouste » qui consiste à balayer d'un regard technique et appuyé de bas en haut et du haut en bas toutes les parties du corps afin de trouver, ou d'évaluer tous les éléments (les défauts) de la carapace. L'absence de ce regard accusateur, normé et normatif produit plusieurs conséquences. On peut observer dans tous les centres naturistes, des personnes qui ont du mal à trouver leur place dans l'espace public et la vie quotidienne ; ceci aboutit à une remarque : le centre naturiste permet une vision plus juste de la composition d'une population, parce qu'on y voit sans détour les handicapés, les obèses, les anorexiques, les personnes très âgées et mêmes des malades en phase terminale de cancer relégués d'habitude dans des structures hospitalières. J'avais en 1988 été témoin d'une scène insolite dans un centre naturiste du Gers qui en apporte une preuve. Dans ce camping naturiste, proche de Lectoure, un vieillard squelettique déambulait avec sa perfusion au milieu des campeurs sans que personne ne l'interroge sur sa condition. Un petit groupe d'enfants, intrigués l'avait entouré et bombardé de questions. Il s'était tranquillement assis en compagnie de sa perfusion et avait expliqué très paisiblement sa maladie et la joie qu'il avait de se retrouver en si charmante compagnie. Mais cela ne signifie pas pour autant que ces corps laissent indifférents. Les réactions des enfants sont à cet égard passionnantes, ce sont eux qui interrogent ou qui interpellent. Ils n'ont pas encore acquis les techniques de ce regard qui rend les autres invisibles à eux-mêmes.

Les Résultats des enquêtes : des stratégies spatiales pour remplacer le vêtement

On pourrait donc en conclure que le regard des naturistes produit une sorte d'anonymat, où, dans le groupe, l'individu dans ses caractéristiques morphologiques particulières est ignoré, comme s'il était devenu transparent, aucun regard ne s'arrête sur lui, ne prête attention à lui. Mais ce n'est qu'une apparence, en réalité la vie du centre est en permanence sous le contrôle vigilant de tous. Dans un groupe constitué d'amis ou de membres d'une famille, j'ai pu observer que les distances de proximité (ce que E. T. Hall dans son travail sur les structures proxémiques qualifie de distance de l'ordre de l'intime) étaient beaucoup plus importantes et que les personnes du groupe ne se touchent pas, on n'observe pas de gestes familiers, on ne s'attrape pas par le

bras, pas d'accolade ou de signes affectifs qui passent par un contact direct entre les deux personnes. Seules les relations familiales entre mère/père et enfant se font par un toucher de corps à corps. Plusieurs interprétations sont possibles et il reste encore à travailler sur le sujet, mais on peut sans craindre de faire trop de contresens proposer deux explications qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre. La première tendrait à signifier que plus on est habillé et plus les contacts physiques directs sont rendus possibles, la seconde, que les habitus des pays de l'Europe du Nord (protestant et puritain), berceau d'origine du naturisme ont imprégné les pratiques des naturistes français.

La seconde observation a été plus longue à comprendre et à interpréter, elle n'a pu se réaliser qu'en comparant les résidents de campings naturistes et textiles. Il s'agit des ambiances sonores. Dans tous les lieux naturistes on constate en effet une absence quasiment totale de bruit de fond. Cela tient d'abord au fait qu'on n'entend pas le bruit de postes de radios ou d'autres appareils à diffuser de la musique, mais le plus surprenant concerne les enfants ou les groupes de jeunes qui sont étonnamment silencieux. Il serait d'ailleurs intéressant de procéder à des mesures précises de décibels de manière à valider cette information. Cela étant, quelle conclusion tirer de cette information ? Dans le cadre d'un centre naturiste, les modes de relations interpersonnelles se redéfinissent, en l'absence de vêtement ; l'hypothèse que nous posons est que cela nécessite des stratégies de remplacement. On recrée ainsi de la distance à partir d'un autre critère, celui de la portée de la voix. En effet, Comme pour le vêtement la parole portée par le son de la voix crée de la distance et/ou une certaine proximité. Au chuchotement murmuré à l'oreille d'une personne intime on peut opposer un ordre hurlé à un groupe. Ces deux modes de communication rendent compte d'un système de relations où le son porté de la voix indique un rapport à l'autre qui hiérarchise et qui dit la place que chaque individu accorde à l'autre ou au groupe.

De la neutralité (supposée) du chercheur : les positions d'*Insider* et d'*outsider*

On ne pourrait clore ce chapitre consacré au terrain sans questionner aussi le corps du chercheur. Une fois encore ce n'est pas un allant de soi, car le corps du chercheur n'est pas neutre, il est sexué et il s'inscrit dans une logique de genre autrement dit il s'insère dans des rapports sociaux de sexe. Il est nécessaire dans cette perspective d'interroger les notions d'*insider/outsider*. Pour les chercheurs de Sciences humaines et sociales des pays anglo-saxons qui ont mis sur le devant de la scène ces concepts, on peut s'interroger sur la nécessité par exemple d'être gay ou hétérosexuel pour faire une recherche concernant le genre ? Naturiste ou textile pour étudier la nudité ? Homme ou femme pour se saisir d'une recherche qui implique le danger, le risque ou la maternité ? Cette première série de questions en appelle une seconde ; certains objets de recherche seraient-ils réservés aux hommes, d'autres aux femmes ? C'est la question qui avait été posée lors du colloque sur les espaces domestiques par J.F Stazack et B. Collignon, alors qu'ils constataient que plus de 90% des communicants étaient des communicantes.

Le chercheur n'est pas un être neutre, il peut décider d'affirmer sa position de femme ou d'homme, d'hétérosexuel, d'homosexuel, de vieux de jeune, de blanc de noir, d'étranger, ou pas. C'est à ces données que j'ai été confrontée. Cette pluralité de situations plus ou moins volontaires, plus ou moins choisies, induit un positionnement stratégique car on doit constamment négocier sa présence, sa matérialité, sa corporéité. Ceci renvoie à deux notions repérées, celle d'*insider* et d'*outsider*. Ces deux états sont plutôt à considérer comme des positions car elles demandent l'une comme l'autre à être appréhendées comme mouvantes, contingentes, sujettes à négociation et jamais acquises définitivement.

La position d'*insider*, de prime abord peut sembler plus confortable et plus bénéfique elle renvoie à l'observation participante, toutefois elle produit des biais et des points d'aveuglement qui méritent une explication. Je me servirai de l'exemple du terrain effectué chez les naturistes à La Jenny dont il a été question plus haut. Hormis l'assignation au silence qui était requis, cela supposait très concrètement (c'est-à-dire du point de vue de la corporéité du chercheur), avoir été cooptée par les instances officielles de la fédération française du naturisme, être bronzée intégralement sans marque de maillot, connaître tous les codes et les modalités des interactions au sein de la communauté naturiste...sous peine de passer pour un textile et de récolter des informations biaisées.

L'*insider* suppose donc de se fondre dans le groupe, de passer inaperçu afin de saisir de l'intérieur les informations qu'on restituera après. Cette position pose la question de la réflexivité, et du seuil au delà duquel on se trouve confronté à un point d'aveuglement, autrement dit on n'identifie plus rien de pertinent puisque tout est familier. C'est exactement ce qui s'est produit, lors de la rédaction de la géographie de la nudité. JF Stazak qui dirigeait la collection et suivait de près l'avancée de l'écriture m'avait recommandé de présenter des portraits de naturistes en situation. Il voulait que je précise les manières de vivre au quotidien le naturisme : Que se passait-il par exemple lors de la toilette, dans les salles-de-bain collectives ? Sa question m'avait semblé totalement incongrue et je l'accusais même de voyeurisme, car de mon point de vue il ne se passait rien de particulièrement intéressant dans les salles-de-bains collectives des centres. Les naturistes procèdent à leurs ablutions quotidiennes comme n'importe qui. Je trouvais la question inutile et pensais plutôt à des situations amusantes racontées ou vécues par des naturistes au long cours qui, de passage dans un camping textile sortaient de la douche sans avoir pensé à se rhabiller.

En conséquence la position d'*insider* n'est pas forcément bénéfique lors de la restitution des données. Par ailleurs l'état d'*insider* soulève des interrogations éthiques et épistémologiques à propos par exemple de la restitution des données ou de l'instrumentalisation des enquêtés. D'autre part, cela pose la question de la distance critique du chercheur à l'égard de son objet d'étude et donc de l'aspect biographique de sa recherche. Jusqu'où aller ? Plus précisément s'agit-il d'utiliser la recherche comme une manière de parler de soi, de son histoire, de son identité voire de sa sexualité ? C'est ce que Georges Devereux évoquait dans son ouvrage *De l'angoisse à la méthode* (1980) pour

lui : « *L'étude scientifique est entravée par l'angoisse provoquée par le chevauchement du sujet d'étude et de l'observateur, ce chevauchement exige l'analyse du lieu et de la nature de la partition entre les deux, cette analyse doit compenser la partialité de la communication entre le sujet et l'observateur au niveau conscient* ». Pour cet auteur, le comportement de l'observateur (ici du chercheur), ses réactions, ses manœuvres de défense, ses stratégies de recherche et ses décisions demandent à être interrogées au même titre que l'objet de l'étude lui-même.

La position d'*outsider* mérite également qu'on s'y arrête : bien que parfois très inconfortable, elle présente l'avantage de produire une plus grande distance critique du chercheur à l'égard de ce qu'il étudie. En premier lieu, la dimension corporelle, charnelle, kinesthésique du chercheur est immédiatement repérable. Il occupe une place, sa place et il est à ce titre immédiatement identifié comme extérieur, comme objet intrusif. Cette situation d'extériorité peut prendre des formes très différentes, mais elle renvoie systématiquement au corps et à la corporéité dans toutes ses dimensions. C'est la situation à laquelle j'ai été confrontée dans la plus grande partie des terrains effectués. Dans les pays étrangers la langue comprise ou pas (Le farsi en Iran), parlée avec un accent plus ou moins prononcé (le portugais au Brésil) est un indicateur immédiat, la couleur de la peau, l'âge ou le sexe produisent également un effet d'altérité. Cela peut également susciter des réactions qui prennent la forme de l'hostilité la plus affirmée à des signes de familiarité très amicaux. Je me servirai de l'exemple du terrain effectué en Guadeloupe sur la plage de Tarare pour illustrer cette loi de l'altérité, appréhendée ici dans ce qu'elle a de plus excessif, puisqu'elle conjugue tous les critères corporels possibles : l'âge, la couleur de la peau, le sexe et la sexualité. Si cet exemple a été retenu c'est également parce qu'il permet de revenir sur les stratégies d'emplacement du chercheur sur son terrain.

Document : 25
Janvier 2001

De la vertu du coup d'œil raisonné et synoptique du chercheur et de ses effets

La plage de Tarare en Guadeloupe est une exception, c'est la seule plage naturiste répertoriée et homologuée par la fédération française de naturisme, et l'unique plage naturiste de tous les DOM-TOM. C'est cette originalité qui a suscité une première curiosité. Comment était-il possible que malgré tous les atouts dont disposent ces départements d'outre-mer, des centres naturistes ne s'y soient pas implantés ? Il y avait là matière à réflexion. Une demande de mission sur le terrain a donc été demandée en Janvier 2001.

Partir sur le terrain suppose nécessairement une préparation en amont, qui ne supprime pas tous les aléas rencontrés sur place mais qui a le mérite de baliser les premières difficultés. Un rendez-vous a donc été pris avec les instances de la FFN à Paris. La plage de Tarare est sous la responsabilité d'un adhérent de la FFN, il y a fondé un club de plage en 1989. Marc M. est un ancien officier d'active, à son départ à la retraite à 50 ans et après son divorce, il décide de faire du passé table rase et part aux Antilles où il s'achète une maison dans un lotissement cossu à la périphérie de Saint François. Il se définit comme « un naturiste au long cours », sportif et dynamique. Tout juste installé, il contacte le club naturiste de Guadeloupe tenu par un ancien ingénieurs ponts. Très vite il occupe les fonctions de secrétaire, de trésorier, puis de président du club. A la fin des années 80 de nombreuses plages de l'île sont fréquentées par des nudistes, touristes venant de la métropole pour les vacances ou « blancs métros ». Les locaux (Békés ou guadeloupéens) restent hostiles, et les journaux dénoncent régulièrement cette pratique scandaleuse apparentée à une domination coloniale.

Fort du soutien de la FFN Marc M, rencontre le député maire de la commune, il obtient (de mauvaise grâce de sa part) un décret qui autorise le naturisme sur la plage et fonde le club de plage naturiste de Tarare. Cela signifie deux choses : *Primo* la plage est signalée par un panneau portant le logo FFN et à ce titre elle figure dans l'annuaire des plages naturistes de France, *secundo* qu'il doit procéder à son entretien et à sa surveillance. Forte de tous ces renseignements, j'arrive donc sur une plage naturiste qui pour moi fonctionne sur le même mode que celles que je connais en France.

Il est 7H 30 du matin et déjà sur la plage une quinzaine de personnes arpentent le sable, certains font des exercices de gymnastique, d'autres ramassent des coquillages. Une demi-heure plus tard, les marcheurs se sont fixés sur leur emplacement. On s'installe avec un matériel assez encombrant (parasols, glacière, nattes, matériel de plongée rudimentaire, masque, palmes). Un colosse, le seul Noir présent sur la plage à cette heure de la matinée, sort de l'eau. Après l'avoir interrogé j'apprends qu'il est professeur d'EPS dans un lycée en métropole, il vient de faire son mille mètres comme tous les matins depuis qu'il est arrivé en vacances. Les premiers occupants de la plage ont tous au moins 40 ans, mais la plupart sont des retraités (période hors vacances scolaires). Ce sont des naturistes, appartenant à des clubs ou fréquentant des centres naturistes en métropole ; leur bronzage ne laisse aucun doute, personne n'a de marques de maillots de bain. Je constate assez vite qu'ils se sont regroupés sur la partie de la plage la plus proche de la baraque des sanitaires où une douche et des toilettes sont utilisables. Mais cette logique d'installation est intrigante, pourquoi ne pas utiliser l'ensemble de la plage ? Quitte à parcourir quelques mètres pour utiliser les sanitaires ? Cela ne ressemble pas à ce que j'ai déjà pu observer dans d'autres circonstances. En règle générale les naturistes aiment à prendre leurs aises, ils évitent la promiscuité (voir l'effet de distance décrit pour remplacer le vêtement). Mais peut-être s'agissait-il d'une nouvelle anomalie qu'il me faudrait élucider ?

La réponse arrive quelques heures plus tard, en fin de matinée, un nouveau public se dispose sur la plage, il est composé uniquement d'hommes nus (mais avec téléphone portable à la main), parfois en couple ou en groupe et n'apportent quasiment aucun matériel, à l'inverse des naturistes. Leurs corps semblent tous identiques, malgré les différences d'âges. Ils sont minces, musclés, bronzés et épilés, leur manière de marcher aussi est intrigante avec leurs fesses cambrées et le buste projeté en avant, la plage s'est transformée en podium de défilé de mode, (ou de paons), je viens d'assister à l'entrée en scène de la communauté gay fréquentant la plage de Tarare. Le regroupement des vieux naturistes côté toilettes s'explique alors parfaitement. Chacun a son secteur.

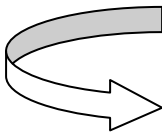
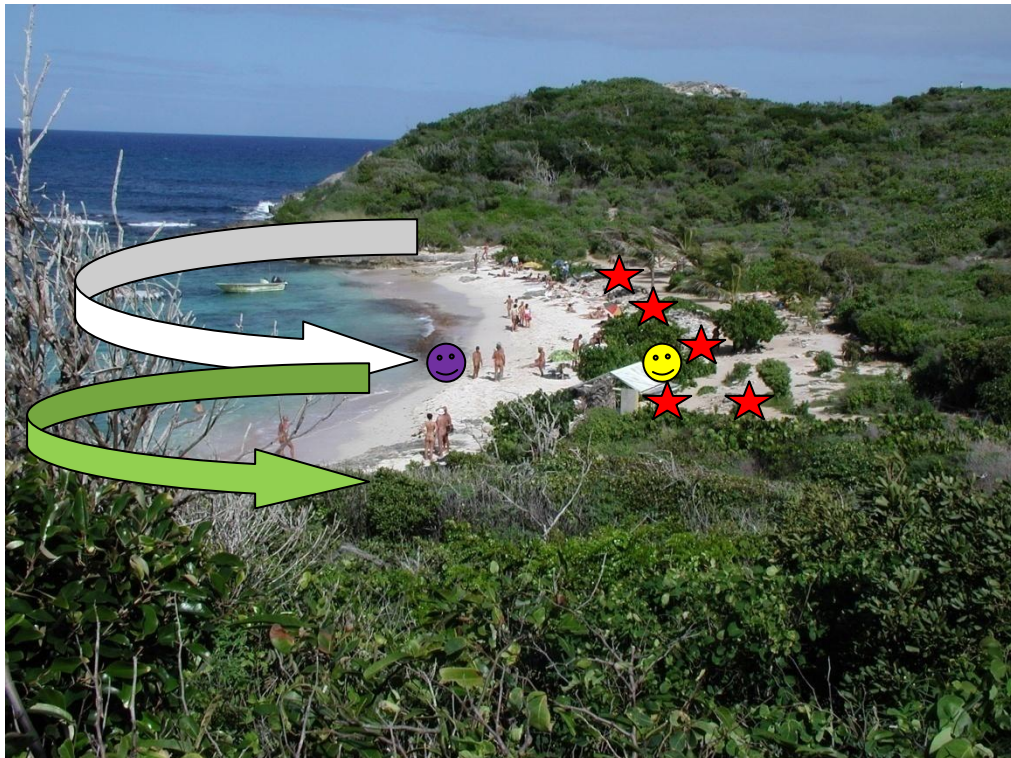
A 10h 30, les usagers de la plage de Tarare se sont donc fixés chacun dans leur secteur respectif, ce qui aboutit à l'impression qu'il y a maintenant deux plages en une. Sur cette petite plage d'environ 150 mètres la partition s'opère en fonction des modes de sexualité (gays/hétéro) et des pratiques (sexualité à l'arrière-plage pour les gays, baignade, plongée, bronzage pour les naturistes). Cette grille de lecture correspond en tout point à celle qu'Emmanuel Jaurand a mise en évidence dans un de ses articles (2005). Le terrain me permet de valider les résultats de sa recherche, il n'y a donc aucune découverte de ce point de vue. En revanche la surprise vient du fait qu'il y a une troisième partie de la plage, celle que j'occupe.

Pour observer ce ballet, je m'étais postée en retrait de la plage en surplomb afin de pouvoir procéder à des comptages (combien d'hommes, de femmes, comment se disposent-ils, quels matériels apportent-ils etc.), j'étais seule à occuper ce poste de vigie et n'avais pas prêté attention à ce qui se passait dans mon secteur ; or, dans le sillage des gays étaient arrivés des jeunes Noirs, habillés qui, discrètement s'étaient assis sur cette partie de l'arrière-plage. Alors que je m'étais mise volontairement en situation de marge, je me retrouvais au centre de toutes les attentions, dans le secteur des voyeurs. Une impression épouvantable ! Je ramassais mes affaires pour rejoindre le secteur naturiste quand je fus interpellée très courtoisement et invitée à me rendre à la soirée échangiste organisée ce soir-là dans un hôtel de Saint François. Je déclinais tout aussi courtoisement l'offre et me délocalisais vers le bord de la plage avec parasols.

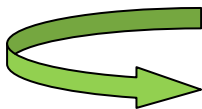
Pour désagréable qu'elle fût cette mésaventure aurait pu être anticipée. Le choix de la localisation en surplomb, la mise à distance que cela implique par rapport à l'objet observé renvoie nécessairement à une situation de voyeurisme ; dès lors quoi de plus normal que de se retrouver du côté des voyeurs !

Figure 49 : Les modes d'occupations de la plage de Tarare, commune de Saint François, Grande Terre, Guadeloupe 7H30 du matin (2001)

Photo©F.Barthe



Secteur de la plage occupé par le public Gay



Secteur de la plage occupé par les naturistes



Point occupé par les voyeurs, visité par les clubs échangistes, en fin d'après-midi et le soir prostitution masculine



La place du chercheur : temps 1 en position de surplomb par rapport à la plage mais en compagnie des voyeurs et des échangistes



La place du chercheur : temps 2 en position d'interface entre public gay et naturiste

La plupart des questionnements se concentrent sur l'idée communément admise que le terrain relèverait d'une approche empirique qui s'opposerait à un versant théorique. S'il semble évident que la démarche de terrain met à jour des informations, des données brutes que le chercheur doit analyser, puis ensuite replacer dans un contexte de recherche élargi, pour autant, le choix du terrain de recherche ne peut pas être dissocié d'une exigence théorique générale. De la même manière, ce qui est observé, et la méthode d'observation elle-même, résulte d'un choix ; en ce sens, la démarche de terrain (entendue au sens de positionnement scientifique face à un problème donné) relève à la fois d'un principe de collecte de donnée et d'une formulation théorique. Cette acception du terrain « entre-deux » et la difficulté ressentie face à la définition d'un choix préalable entre théorie et approche empirique renvoient autant à la nature qu'à la fonction attribuée par le chercheur au terrain. Celui-ci peut dès lors être entendu comme un « va-et-vient ». Le chercheur passe souvent de la théorie à l'approche empirique (validation / infirmation des hypothèses théoriques), puis revient à la théorie en fonction des premiers résultats fournis par l'expérience du terrain (recadrage). Le terrain n'est donc pas un lieu de vérification des hypothèses dans la mesure où celles-ci évoluent au fil de la recherche, il doit être entendu comme un moyen plus que comme une finalité

Les très nombreux terrains effectués pour l'ensemble de ma recherche procèdent de deux démarches. Chronologiquement, il a d'abord été appréhendé comme le lieu de vérification des hypothèses, (parcs et jardins), en lien avec la gestation d'un discours théorique, puis ensuite dans un deuxième temps, des événements inattendus et considérés comme des anomalies (surgissement de la nudité dans un parc public en Allemagne) ont servi de ressort pour partir vers de nouvelles voies qui n'étaient pas envisagées au départ (le naturisme). C'est de ce point de vue que le terrain peut se définir comme un gisement pour la recherche. Les objets nouveaux dont je me suis saisie (le pique-nique, la nudité, le candomblé..) se sont dévoilés (ont surgi) en faisant du terrain, ce qui a fait avancer la recherche et en retour a nécessité à nouveau un recours au terrain. Toutefois, pour revenir à la question du corps et de ses spatialités qui nous intéressent ici, il est à considérer comme un interlocuteur central, il joue le rôle d'un projecteur qui éclaire la production de rapports sociaux et spatiaux en allant au-delà de l'occupation de l'espace, de la mesure, voire de l'approche de géographie sociale. Ce rapport spatial s'inscrit dans une dimension physique et corporelle. Pour l'appréhender il convient d'élaborer des stratégies, des ruses, des nouveaux modes d'évaluation et d'observation pour saisir toutes ses dimensions.

Chapitre 7 : Les postures de la recherche

Inter-trans-pluri-disciplinarité : faire avec les autres, quand nécessité fait loi

L'interdisciplinarité n'est pas affirmée ici comme une position de principe ou un effet de mode. Elle a permis un approfondissement de chaque thématique par ses modalités de réflexion théorique, conceptuelle et méthodologique. Prôner la transdisciplinarité est chose plus facile que de la mettre en œuvre. C'est ce que constatait déjà Roger Bastide, ethnologue dans les années 1950 :

« Etant donné l'extension prise actuellement par la recherche multidisciplinaire orientée, il peut paraître curieux que nous n'ayons pas encore une codification de sa méthodologie propre, mais seulement dans le meilleur des cas, des ensembles de conseils, d'éthique plus que de logique. La seule méthode qui nous est ouverte, pour le moment, reste donc la réflexion sur les expériences déjà faites. (1953, Experience in interdisciplinary research in American sociological review).

Bien que très éloigné de ce qui nous intéresse, il prônait le rapprochement entre la médecine et l'ethnologie à propos de l'étude de la folie, cependant il propose un éclairage pertinent que nous pouvons réutiliser sur l'usage des mots : interdisciplinarité, pluridisciplinarité, transdisciplinarité et la pratique qu'elle nécessite.

« Il nous faut distinguer, en effet entre : 1° La recherche interdisciplinaire, c'est-à-dire celle qui se fait aux points charnières entre diverses sciences, par exemple entre la psychiatrie et la psychologie, ou entre la psychanalyse et la sociologie- mais qui peut être l'œuvre d'un seul individu autant que d'une équipe de travail.

2° La recherche comparative internationale ou encore transdisciplinaire et transculturelle qui peut sans doute lier dans une enquête commune un psychiatre et un ethnologue, mais qui peut être aussi le travail d'un seul individu, soit œuvrant sur une documentation extérieure à sa propre discipline soit voyageant à travers diverses aires culturelles pour affronter les notions qu'il a héritées de la civilisation occidentale avec celles d'autres peuples-ou encore celui d'une équipe, mais unidisciplinaire (par exemple élaboration d'une recherche sur un thème donné entre psychiatres européens asiatiques africains)

3° La recherche multidisciplinaire enfin qui fait travailler dans une même équipe des chercheurs appartenant à des disciplines diverses, la recherche multidisciplinaire comportant en effet bien des nuances, en relation avec les divers aspects que peut revêtir la division du travail. Comme on le voit la recherche multidisciplinaire peut être en même temps interdisciplinaire ou transdisciplinaire, mais dans tous les cas elle est créatrice, elle suscite des idées nouvelles que les chercheurs ne trouveraient pas s'ils restaient isolés. Mais en même temps la recherche multidisciplinaire est frustrante pour chacun des chercheurs qui voit sa liberté de manœuvre limitée par celle des autres ; il

s'agit de découvrir un modèle de recherche qui évite (ou tout au moins diminue) la traumatisation en assurant l'inter-fécondation des diverses disciplines en contact. » (Le rêve, la transe et la folie, Seuil, 1972)

En géographie, la conception multidimensionnelle confronte le chercheur à une organisation sociétale complexe et à une complexité cumulative qui appelle nécessairement des disciplines armées pour affronter celle-ci notamment le besoin pour chaque spécialité de penser les jeux des autres dimensions dans la sienne. Un tel impératif invalide toute prétention à construire des citadelles disciplinaires et justifie épistémologiquement l'ouverture. Il convient donc d'interroger les frontières entre les disciplines, mais cela suppose un certain risque. Il convient de rappeler à cet égard que la géographie en tant que science, savoir et savoir-faire est autonome mais pas indépendante des autres sciences humaines et sociales (Retailé, 1994).

Le recours à l'interdisciplinarité avait déjà été largement pratiqué dans mes travaux portant sur les parcs et les jardins, elle s'est avérée plus que jamais indispensable dans les recherches qui ont suivi tant sur les nouveaux objets de recherches : la nudité, le pique-nique ou le candomblé que sur les aires culturelles dans lesquelles elles se déployaient, l'Allemagne, Le Brésil et l'Iran. Ces nouveaux questionnements nécessitaient une approche différente, élargie, et mobilisaient des concepts qui n'appartenaient pas au champ habituel de la géographie.

Ce basculement vers de nouveaux objets de recherche m'a conduit à une ouverture vers d'autres champs disciplinaires comme l'ethnologie, l'anthropologie, la sociologie et les études de genres. L'approche par le genre ne s'apparente pas à un champ disciplinaire particulier il s'agit davantage d'une approche qui prend en considération les rapports sociaux de sexes. Importés des Etats-Unis *via les feminist studies, les gender studies* explicitent le rôle des rapports entre les hommes et les femmes dans la construction de l'espace social. L'étude entreprise dans les centres naturistes, les modalités des rapports hommes/femmes dans ces lieux ou la nudité et la mixité sont de rigueur impliquaient obligatoirement cette approche par le genre. En réalité, les recherches portant sur le naturisme ne seront pas conduites exclusivement à partir des problématiques des études de genre mais celles-ci ouvrent une perspective et surtout elles apparaissent comme une des dimensions indispensables pour toute étude portant sur les pratiques spatiales.

A la fin des années 1990, je m'attelle à un nouvel objet de recherche : la nudité, en partant d'un territoire conjugué à une pratique, le naturisme. Les outils qui jusque là étaient à ma disposition ne suffisent plus il serait plus précis de dire qu'ils ne suffisent pas, au sens où ils sont inadaptés à ce nouvel objet qu'il me faut définir. Mais quel est ce nouvel objet ? Les territoires naturistes ? Le naturisme ? La nudité en tant que pratique ? Plusieurs articles et un livre seront nécessaires pour cerner ce nouvel objet et l'appréhender en tant qu'objet géographique. Si le corps apparaît comme l'articulateur de cette affaire sans l'ombre d'un doute, encore faut-il savoir tirer parti des informations que j'ai à ce moment- là à ma disposition.

Du côté du naturisme, un philosophe sociologue M.A Descamps dès les années 1970 a publié une série d'ouvrages sur le naturisme en tant qu'idéologie de la nature. Naturiste et militant convaincu, il a tendance à prêcher pour sa paroisse, son combat consiste à critiquer le discours moralisateur et puritain des catholiques qui associent le naturisme à une sexualité dépravée. A partir des années 1980, il s'attaque aux propos des psychologues et psychanalystes qui dénoncent le naturisme comme étant une pratique dangereuse et traumatisante pour les enfants. Au final, ces travaux bien que passionnants d'un point de vue factuel, fait l'impasse sur les lieux du naturisme et sur ce qui se joue à l'intérieur des centres ou des clubs. Il présente en revanche un intérêt certain puisqu'il fixe une sorte de code de conduite du naturiste que je vérifierai lorsque j'irai sur le terrain. C'est du côté du corps que je pourrai collecter les informations les plus précieuses ; à partir de la fin des années 1990, la question du corps semble passionner un très grand nombre de disciplines : les ouvrages de David Le Breton seront le point de départ, les colloques, les deux dictionnaires du corps et l'histoire du corps attestent de cet élan vers le corps de tous les chercheurs en sciences sociales de la période. Les géographes sont les grands absents. Le recours à l'interdisciplinarité s'est donc imposé comme une nécessité. Il me fallait aller chercher des informations, comprendre comment on se saisissait du corps ? Quelles étaient les hypothèses posées par ces disciplines voisines ? La plus déterminante pour la suite de mon travail fut celle qui a été développée par les anthropologues, sociologues et historiens (D. Le Breton, G. Boëtsch, B Andrieu, P Baudry, O. Sirost, G. Vigarello, A. Corbin) qui postulent que le corps est une construction sociale.

On l'aura compris, l'avancée des travaux de recherche ne pouvait s'inscrire dans un cadre étanche et de nombreux auteurs soulignent l'aptitude historique de la géographie à braconner sur des terres qui ne sont pas les siennes. Les sources documentaires, les manuels, les ouvrages théoriques dans le cadre disciplinaire mais aussi dans d'autres disciplines des sciences humaines et sociales se sont avérés indispensables. La question qui se pose alors est la suivante : quel statut accorder à ces apports extérieurs à la discipline ? Longtemps considérés comme des sources, elles s'inscrivaient en amont de la recherche comme des outils apportant une connaissance essentiellement factuelle. Ce fut le cas pour tous les objets de recherche auxquels je m'attalais. Il est en effet inenvisageable d'entreprendre un travail sérieux sur les parcs et les jardins sans références aux travaux des paysagistes, des historiens, des sociologues sur le sujet. Le travail consiste ensuite à réinsuffler dans les problématiques, ces données et de les mettre au service de la démonstration. Cette approche de l'interdisciplinarité vivement souhaitée par toutes les instances de la recherche (Section 39 du CNRS par exemple) s'avérait donc indispensable.

« Si l'interdisciplinarité est l'une des priorités affirmées par la section, elle ne doit pas pour autant être un effet d'affichage mais permettre un approfondissement de ce qu'elle peut apporter, par ses modalités de réflexion théorique, conceptuelle et méthodologique, dans la compréhension de la complexité des questions posées par les enjeux sociaux contemporains. L'interdisciplinarité ne peut pas signifier, en particulier, instrumenter les sciences de l'homme et de la société, mais elle doit bien réaffirmer leur place à

égal niveau et dans une attitude réflexive aux côtés des autres disciplines des sciences de la vie, de l'univers ou de la communication et de l'information. »
(Propositions pour une prospective de la recherche 2003 section 39)

Toutefois la grande variété des appellations concernant le recours à cette conception multidimensionnelle demande quelques éclaircissements ; comment s'y retrouver dans le maquis de mots ? Interdisciplinarité, pluridisciplinarité, transdisciplinarité cela suppose d'interroger les frontières entre les disciplines, et il convient en la circonstance d'être armé pour affronter celles-ci sous peine de se perdre dans le labyrinthe des concepts propres à chacune d'elles. En effet chaque spécialité a besoin de penser le jeu des autres dimensions dans la sienne. Ce qui aboutit comme le signale Lévy-Lussault (2001) à invalider toute prétention à construire des citadelles disciplinaires et justifie épistémologiquement l'ouverture cognitive.

Toutes mes recherches conduites à partir des années 2000 empruntent aux ethnologues et aux anthropologues à la fois les méthodes et les données factuelles nécessaires à l'avancée de mes travaux. Je prendrai comme exemple les recherches entreprises sur le candomblé de Bahia, non pas qu'elles aient été les seules à mobiliser les travaux des ethnologues mais pour démontrer que sans les références bibliographiques des ethnologues je n'aurais pas pu comprendre les logiques à l'œuvre dans ce culte. Roger Bastide et Pierre Verger dans leurs nombreux ouvrages traitant de la question expliquent le cadre dans lequel cette religion transplantée d'Afrique a formé par syncrétisme un culte original afro-brésilien. Pierre Verger, est d'ailleurs devenu un *Yalorixa* père de saint et fait l'objet d'un véritable culte encore aujourd'hui auprès des adeptes du candomblé (centre de recherche portant son nom dans le quartier de *Curuzu*, nombreuses expositions de ses photos etc.). La lecture de leurs ouvrages a donc représenté dans le parcours de recherche que j'ai entrepris un amont indispensable car avant de pouvoir comprendre quelle place occupait le candomblé dans la ville, son rôle auprès des élus locaux et son intérêt pour étudier un des aspects du corps extrême, il a fallu collecter des informations d'ordre factuel. Ce ne sont donc pas les savoirs concernant la liturgie, l'organisation du culte voire les processus à l'œuvre dans les cérémonies qui présentaient un intérêt premier mais davantage l'impact que cette religion pouvait avoir sur l'espace urbain contemporain de la capitale de l'état fédéral de Bahia ; pas non plus les manifestations spectaculaires de la possession par les *orixas* des fils ou filles de saint mais la façon dont ces cérémonies mettaient en scène l'Afrique et la mémoire de l'esclavage. Ce n'est qu'une fois cette étape réalisée que j'ai pu échafauder des hypothèses plus spécifiquement géographiques. Dans ce cas précis, le recours à un autre champ scientifique représente bien un préalable indispensable. Il en est de même pour les autres thématiques étudiées.

Le recours à l'interdisciplinarité n'est pas seulement un outil permettant de compléter des connaissances lacunaires sur tel ou tel sujet (pour ce qui concerne ce parcours, le naturisme, le pique-nique, le genre etc.) il permet de se saisir d'un objet déjà étudié et de lui apporter une dimension spatiale que les autres disciplines n'ont pas toujours appréhendée. Ainsi, le travail effectué sur le pique-nique a permis de montrer toutes les composantes socio-spatiales de

ce phénomène, ignorées par les collègues anthropologues ou historiens. Pour eux l'espace n'est que le support matériel, c'est un cadre dans lequel se déploie ensuite la pratique, ce qui explique que la plupart du temps, une seule échelle est mobilisée, celle qui renvoie à l'objet étudié.

La plupart du temps les confrontations entre chercheurs de disciplines différentes sur des thématiques communes aboutissent à la présentation singulière d'une communication. Chacun a sa problématique et sa manière de présenter ou d'analyser le sujet. Il en résulte une collection disparate de propos ou chacun campe sur son pré carré. La transdisciplinarité induit une conception transversale de la recherche qui décroïsonne voire déstabilise les champs disciplinaires consacrés comme le soulignait Edgar Morin (2003).

« Dans les disciplines, il existe des frontières historiques et des frontières logiques. Mais quand on étudie un thème, comme la mort ou comme la science, on est obligé d'être poly ou transdisciplinaire. Cela ne supprime pas les disciplines mais il faut les faire collaborer. Ce que je dis est d'ailleurs illustré par un mouvement visible dans les sciences depuis les années soixante. » (2003)

Prétendre à cette conception peut aller jusqu'à bousculer les disciplines et à se situer délibérément dans des interfaces au risque d'entendre ici ou là : mais en quoi votre recherche est-elle géographique ? Autre risque : l'emploi d'un vocabulaire et de concepts qui semblent parfois identiques (ce sont les mêmes mots) mais ils recouvrent des sens totalement différents ce qui peut amener à des quiproquos embarrassants. Ainsi les termes de territoire, espace ou lieu par exemple font soit l'objet de contresens lors des confrontations entre les chercheurs des disciplines autre que géographique, soit ils sont utilisés comme des synonymes.

Pour résumer on propose ici une définition rapide de ces trois termes. La transdisciplinarité s'apparente à un métissage, à une mixité disciplinaire, les objets de recherches sont identiques, comme les problématiques mais les méthodes diffèrent. Il y a fusion entre les disciplines au risque de la confusion car il en résulte un effet de brouillage des classifications habituelles des disciplines. L'interdisciplinarité est davantage lié à un effort d'articulation entre des disciplines, chacun utilise ses propres méthodes et nourrit sa propre discipline, les relations fonctionnent dans les deux sens. Avec la pluridisciplinarité il y a juxtaposition et cumul ce qui aboutit à un système de multicodage dans des horizons divers.

Il apparaît comme une évidence qu'aucun travail ne peut être envisagé sans tenir compte des apports des autres disciplines. Si on pense en premier lieu aux sciences humaines et sociales il convient également de ne pas oublier la médecine, la philosophie, les STAPS, les arts plastiques etc. Le corps nécessite en fait le recours à toutes les disciplines ; de ce point de vue et dans la perspective d'accompagner de futurs étudiants sur des sujets concernant cette thématique il semble totalement indispensable de ne négliger aucune entrée disciplinaire.

Le comparatisme

Si l'on ouvre le Petit Robert au terme « comparer » en français, on trouve trois sens principaux : établir des rapports de ressemblance et de différence ; rapprocher des éléments pour les assimiler ou les mettre en parallèle ; rapprocher des objets de nature ou d'espèces différentes. « Comparer » renvoie donc à des opérations dont les résultats semblent presque contradictoires : soit l'on mesure le même et l'autre, soit l'on tente d'atténuer l'altérité, soit il s'agit de jouer du plus grand écart. On a là un acte mental complexe qui, à partir de la perception d'une différence, infère de possibles correspondances dont le bien-fondé reste à justifier. Les géographes sont loin d'être les seuls à avoir adopté le comparatisme comme méthode, cela étant le comparatisme pose la question de relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différences, d'analogie et de contrastes. Les anthropologues en ont fait une de leur méthode de base et ont même parfois dressé le cross cultural en objet central.

Derrière la comparaison se profilent d'autres questions d'ordre méthodologiques, on procède par synthèse et non par analyse, examinant les fonctions par analogie, on s'éloigne ainsi de l'observation naturaliste des faits et de leur mesure, elle oblige à adapter et à réorienter en permanence la problématique afin de donner du sens à un objet spatial. Cela signifie très concrètement que cette méthode est d'abord une activité critique qui se saisit d'objets complets et non d'abord d'éléments. Mon parcours de recherche a en permanence mobilisé la comparaison, elle s'établit à partir de deux pôles de référence : les pratiques ou les expériences mettant en jeu les corporités d'une part et des espaces, des lieux ou des territoires ou celles-ci se donnent à voir d'autre part. Entre ces deux pôles se met en place un jeu de connexité et des niveaux d'analyse qui mettent les objets choisis en perspective. On se servira de l'exemple du pique-nique pour illustrer cette idée, appréhendée comme pratique de la nature en France et en Iran. La comparaison porte sur un même usage de l'espace public dans des contextes culturels différents. Cet exemple présente l'avantage de poser en préalable la question de l'échelle de l'analyse. En effet, comme le signale Denis Retaillé dans le dictionnaire de la géographie à l'occurrence Comparatisme :

« Il a été suggéré, en géographie, que tout était affaire d'échelle dans la comparaison donc dans l'établissement des connexités puis des lois. La petite dimension nécessiterait la comparaison externe, sur critères, du fait du foisonnement des faits. Avec la grande dimension s'imposerait la comparaison interne jusqu'à approcher la dimension incomparable faute de comparable (le monde), qui n'est saisissable que par le concept et l'idée. La pratique introduisit quelques distorsions par une confusion selon que l'on percevait l'échelle comme étalon de l'étendue ou plus subtilement comme indicateur d'un niveau d'analyse » (page 188).

C'est l'effet de ces distorsions et du jeu des échelles d'analyse que nous voulons mettre en évidence dans ces deux démonstrations à travers une série

de photos qui ont été prises dans le cadre de mon travail de terrain en France et en Iran. L'idée est la suivante, au regard d'une même pratique le pique-nique nous allons procéder à des comparaisons croisées entre la France et l'Iran afin de pointer la similitude des logiques et une certaine forme d'universalité de la pratique. Dans un deuxième temps, nous procéderons à une comparaison de différents types de pique-niques en Iran et en France. Cette démarche présente l'intérêt de relativiser le principe universalisant du premier cas et de mettre en évidence les deux positions fondamentales à partir desquelles se cale le comparatisme.

Document 26 : Etude comparée des pratiques du pique-nique en France et en Iran

Photo©Mina Saïdi Sharouz



Pique-nique entre amis au bord d'une rivière dans le parc Thitkar à Téhéran, mai 2007

Les motivations sont du même ordre pour les deux groupes. Trouver un endroit à l'écart pour s'installer et former un entre-soi. Choisir des lieux « de nature » pour les iraniens à proximité de l'eau, pour les français dans une forêt. Les couleurs du milieu ambiant sont différentes, le vert domine en Île de France, la sécheresse du mois de mai iranien explique l'absence de

végétation. Les logiques d'installation sont également identiques : c'est à partir de la nappe que le groupe se pose. Le déballage des victuailles et le partage s'opère en fonction du lieu ainsi défini. Ensuite des petits groupes se composent et se recomposent au gré des conversations.

Pique-nique entre amis Forêt d'Île de France, juillet 2007

Photo©F.Barthe

Malgré des différences vestimentaires qu'on note pour les femmes iraniennes (foulard et manches longues) on observe le même désordre et le même débraillé dans les tenues ou les postures assises.



L'universalité de la pratique s'articule autour de valeurs identiques qui signifient le temps libre et les loisirs : être ensemble, manger, partager.

Malgré toutes les différences qui peuvent opposer les modes de vie français et iraniens, on observe une même homogénéité dans les manières d'organiser les relations au monde, s'installer dans la nature et à autrui, passer une journée avec des amis. Le pique-nique représente à cet égard une sorte d'objet idéal puisqu'il est justement fondé sur les principes d'égalité et de partage.

La deuxième étape de la démonstration consiste à comparer à l'intérieur d'une même culture, la culture iranienne, la pratique du pique-nique qui semble en apparence similaire. Nous analysons un fait en position analogique dans un seul et même système, celui du pique-nique. Si l'échelle d'analyse est la même que pour celle du cas ci-dessus, d'autres variables sont mises en évidence comme les catégories sociales, l'âge, la localisation, le type de sociabilité. Tous ces critères ont pour objet de construire une typologie de la pratique du pique-nique. Le but ici est de montrer que sous des expressions en apparence multiples, on peut mettre à jour une même propriété de la vie sociale spatialisée qui pourrait se résumer à l'expression : être ensemble dans des lieux qu'on a choisi pour leur hospitalité.

Document 27 : Etude comparée de trois pique-niques en Iran

Photo©F.Barthe



Pique-nique sur le sanctuaire zoroastrien environ de Kashan (mai 2007)

Les iraniens profitent de leur temps libre pour effectuer des pèlerinages ou aller visiter des lieux saints. Ils y passent la journée, le matériel nécessaire pour cette sortie est impressionnant. Les tapis, les narghilés, les fourneaux portatifs, les gamelles. L'installation prend du temps et occupe une surface importante. C'est le tapis qui délimite l'aire d'installation du groupe. On reproduit quasiment à l'identique le même schéma d'installation qu'à la maison. Les chaussures

sont toujours laissées à l'extérieur (comme devant la porte). Le temps semble s'être arrêté dans une époque sans repère, s'il n'y avait quelques éléments contemporains comme la glacière, la jeune femme qui joue avec son téléphone portable ou les vêtements masculins (casquette ou chemise à rayures) qui signifient la période contemporaine. Les femmes sont prostrées, elles forment une masse noire, assises en cercle et discutent entre elles. Les vêtements noirs, le port du long voile, entravent la liberté du mouvement et accentuent la chaleur (au mois de mai 35°). L'organisation sociale fondée sur la loi islamique interdit en effet (ou limite) la mixité homme/femme dans l'espace public (la place des femmes est à l'arrière des bus, ou dans des wagons pour le métro qui leur sont réservés). Dans l'intimité d'un groupe et à l'extérieur on retrouve cette partition homme/femme. Les hommes ont adopté une position plus relâchée, il serait inconcevable qu'une femme puisse s'étendre pour faire la sieste. Malgré la position du groupe qui indique une fermeture sur lui-même (surtout pour les femmes avec la figure du cercle, les hommes ferment le dispositif) la scène reste toujours sous le contrôle du regard des extérieurs. Une fois en place on observe très peu de mobilité à l'intérieur du groupe ou d'un groupe à l'autre.

Pique-nique dans les rues de Téhéran (2007)

Photo© Mina Saïdi Sharouz



Ces scènes de la vie quotidienne des iraniens sont très banales. On les retrouve aussi en ville, ici au sud de Téhéran dans un quartier populaire. Le groupe familial s'est installé pour le repas du soir, sur un trottoir, la voiture a été garée juste devant, elle a servi à transporter le repas qui est encore chaud. Cette famille habite à proximité. Mina Saïdi qui a procédé à des enquêtes indique que ces familles sont d'origine modeste ou « traditionnelle ».

Les motivations sont souvent les mêmes. Fuir la chaleur des appartements, les fast-foods et les restaurants couteux et surtout les parcs aménagés qui, le soir sont appropriés par des personnes au comportement « non islamique » (tenue vestimentaire non conformiste et surtout promiscuité fille/garçon). Ces lieux sont choisis avec soin dans l'espace public en fonction de la distance au domicile (le repas doit être chaud), de l'éclairage qui permet de rester jusque tard dans la nuit, et de leur gratuité.

Le rendez-vous des copines : Parc Nord de Téhéran

Photos ©F. Barthe



Une réunion exclusivement féminine dans un parc public un vendredi après-midi (jour férié en Iran). Ce parc est considéré comme particulièrement permissif puisqu'il autorise les femmes à pratiquer le vélo, des aires de pique-nique ont été installées et un restaurant propose de servir les repas à l'intérieur de petites tentes. Elles sont 7 jeunes filles, étudiantes à l'université de Téhéran cet après-midi-là à se donner rendez-vous pour échanger des confidences. Les jeunes iraniens apprécient beaucoup ces installations qui les mettent à l'abri des regards extérieurs. Ils utilisent aussi de plus en plus les tentes igloo, elles permettent aux amoureux davantage d'intimité mais sont dénoncées par les brigades des mœurs comme étant non conforme à la morale islamique.

Le pique-nique met en scène une spatialité particulière qui semble universelle. Il s'agit là d'une appropriation banale dans un espace extérieur, où « l'endo groupe » se retrouve et se distingue des autres. Cette manière d'indiquer une préférence, pour des lieux précis et pour un entre-soi est une sorte de concentré de lecture spatiale. L'intérêt majeur du pique-nique réside dans le fait qu'il donne à voir une forme universelle de partage et de convivialité tout en offrant une grande variété de formes culturelles.

Les études respectives des pique-niques français et iraniens, montrent que le comparatisme n'est pas une fin en soi mais une manière d'expérimentation contrôlée permettant de vérifier ou d'infirmer des hypothèses. Dans les deux situations présentées, soit pour la France soit pour l'Iran les informations recueillies grâce à la méthode comparative déborde largement du seul cadre du pique-nique objet pourtant de la comparaison. C'est à travers l'analyse fine de la composition du groupe, de l'observation des logiques qui président à l'installation et des postures des corporités que l'on peut aboutir à des conclusions qui enrichissent la problématique. Dans ce cas précis, le pique-nique joue un rôle spéculaire, donne des informations à la fois sur une pratique, sur des sociabilités et sur le chercheur qui les observe et qui pointe les différences à partir de ses propres normes.

Le second intérêt de la méthode comparatiste réside dans le fait qu'il éclaire celui de la distance culturelle. En Iran, bien que travaillant sur un objet de recherche en tout point semblable en apparence avec ce qu'on pouvait observer en France, les conclusions sont parties dans des directions totalement différentes. Le pique-nique a joué un rôle spéculaire, il a permis de mieux comprendre la société iranienne, ses rapports à l'espace urbain, l'importance du fait religieux immédiatement visible par l'intermédiaire des vêtements et des postures. A partir d'un objet borné ici le pique-nique dont les codes descriptifs ont été soigneusement identifiés et cadrés, tous les écarts significatifs par rapport à un modèle type interroge et demande une analyse plus poussée. Le regard situé que porte le chercheur sur cet objet n'est donc pas neutre, toutes les anomalies ou les différences qui dérangent ce modèle rendent compte de cette distance culturelle, elle est donc à considérer comme un aiguillon supplémentaire pour faire évoluer la recherche.

Comment comparer l'incomparable⁵ : Tous nus donc tous égaux !

Vouloir comparer les naturistes peut sembler insolite. En effet, si les différences morphologiques des caractères sexués sont un fait établi et irréfutable en revanche la doctrine naturiste officielle (au moins celle des origines) postule que la nudité est un marqueur fort d'égalité sociale et genrée suivant l'adage : « tous nus donc tous égaux ». Remettre en question ce slogan ne va pas de soi et vouloir comparer les naturistes entre eux signifie s'attaquer à un tabou. Autrefois (jusque dans les années 1950) les règlements intérieurs des lieux naturistes recommandaient de ne porter aucun signe extérieur ni de richesse (bijoux par exemple) ni de féminité ou de virilité (pas de maquillage pour les femmes, pas de vêtements trop féminins suggérant par exemple de la lingerie). En réalité, ces prescriptions s'avéraient parfaitement hypocrites puisque les premiers centres accueillait des adhérents tous triés sur le volet et appartenant à des professions libérales ou au monde du show business (journalistes, médecins, avocats, kinésithérapeutes, comédiens, artistes etc.) L'entrée dans le monde naturiste se faisant par cooptation et recommandation. Après les années 50 et portés par les mouvements de jeunesse militantes de gauche, des centres plus populaires ouvrent leurs portes, ils prônent un naturisme militant, familial et populaire : au naturisme de châteaux de « *la jet set* » succède un naturisme rouge de campeurs qui se veut lui aussi égalitaire. Ce bref rappel historique, nous semble nécessaire pour expliquer le bien fondé de la comparaison. Il a permis dans ce cas précis de déconstruire l'idée selon laquelle la nudité annulerait les effets de classe sociale (comme du genre mais ce n'est pas notre propos dans cette démonstration), l'utopie prônée par les instances institutionnelles « tous nus donc tous égaux » apparaît davantage comme un slogan que comme une réalité vécue, la richesse effective ou supposée des résidents naturistes reste un tabou vivace.

Dans le centre naturiste de la Jenny, situé dans le haut Médoc nous avons procédé à une enquête de terrain qui nous permet de présenter ces résultats. Par rapport au protocole habituel de l'analyse comparative, nous sommes dans

⁵ Reprise du titre de l'ouvrage de Marcel Détienne : *Comparer l'incomparable*

une même unité de lieu (le centre) et nous comparons à grande échelle la composition sociale des résidents (sans avoir aucun recours à des statistiques puisque l'accueil des naturistes repose sur une clause de confidentialité) sur une période d'un mois correspondant aux vacances. Il est important de signaler que j'avais reçu l'interdiction formelle de la part du directeur du centre de procéder à des entretiens en m'identifiant en tant que chercheur. Il a donc fallu contourner ces interdictions en trouvant d'autres techniques.

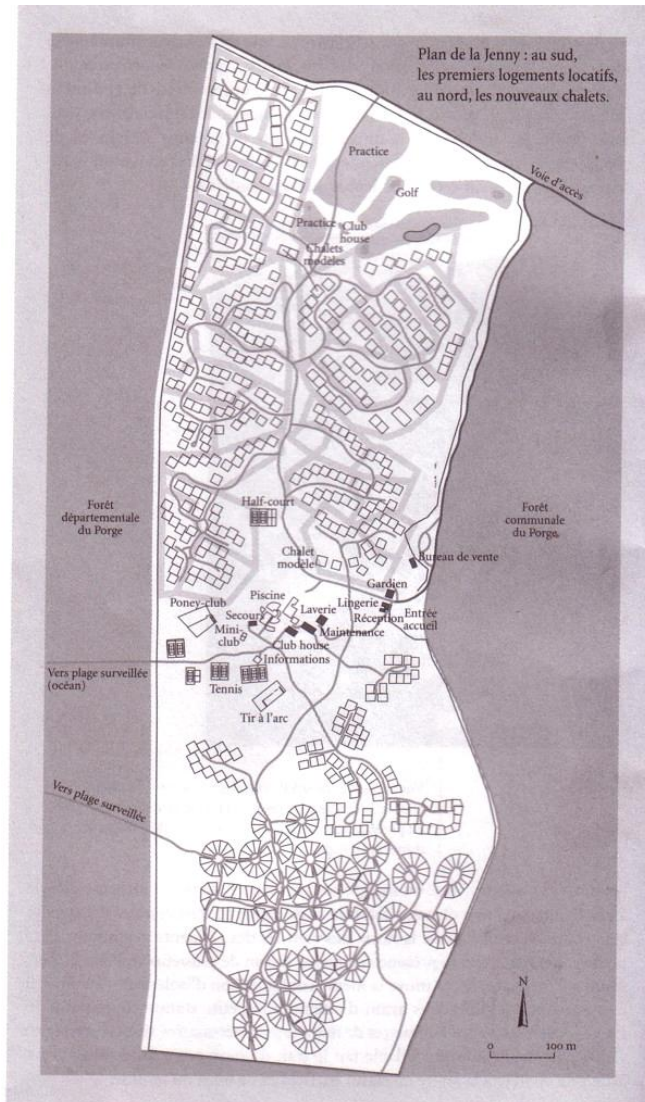
Le centre a ouvert ses portes en 1982, il a été conçu comme une opération immobilière de loisirs par le promoteur Bréguet et été soutenu dès le départ par les acteurs politiques de la région Aquitaine. Il se différencie des autres grands centres naturistes de la région (Montalivet, la Mecque du naturisme et Euronat) puisque ce n'est pas un camping mais il appartient tout de même au secteur de l'hôtellerie de plein air. Donc d'emblée, ce projet fut réservé à un public à niveau de vie plus élevé que les centres plus populaires de cette partie du haut Médoc. Mais revenons aux clivages sociaux qui nous intéressent.

En apparence donc l'égalité revendiquée par les instances officielles du naturisme est bien pertinente, même si déjà on observe un biais qui la contredit ; en effet, le prix de la location pour une semaine dans un chalet à la Jenny coûte environ le double de ce qu'on propose ailleurs. Une première tranche de bungalows et de chalets (environ 500), est édiflée sur une parcelle forestière de 180 hectares, certains sont mis en vente mais la plupart sont proposés en location. A partir de 1990 une deuxième tranche de construction de chalets, est effectuée au nord du centre à proximité d'un parcours de golf. Le même promoteur propose des constructions plus luxueuses (les cases créoles), plus vastes et mieux équipées avec une densité de bâti plus lâche.

A partir de ce moment, des clivages se sont opérés à l'intérieur du centre entre propriétaires et vacanciers d'une part, et entre les propriétaires les plus anciens (au sud) et les plus récents (au nord). Cela aboutit dans le discours souvent méprisant des « anciens de la Jenny » (association de résidents mais surtout de propriétaires) à définir un clivage nord-sud du centre. Le nord plus récent, à proximité du golf étant nommé : Beverly Hills, le sud plus dense et plus ancien : Le Bronx. Certains propriétaires demandant régulièrement (sur le mode de la plaisanterie) à ce que le Bronx soit partiellement détruit car trop peuplé surtout en haute saison, l'idée défendue étant « qu'on se retrouve entre soi ». Si la comparaison entre ces deux quartiers mélange un peu les genres en réunissant New York et Los Angeles au cœur de la pinède du haut Médoc, elle a le mérite d'être claire, mais il s'agissait de conversations attrapées par bribes dans des réunions de l'association des anciens de la Jenny, encore fallait-il vérifier ces allégations et aller au-delà des seules indications données par le bâti. Plus concrètement, il importait aussi que je valide cette distinction Nord-Sud, riche/pauvre par d'autres biais.

Document 28 : Le clivage nord/sud de l'habitat naturiste à La Jenny : Bronx et Beverly Hills

Photos ©F.Barthe



Les « cases créoles » de Beverly Hills au Nord



Les chalets en location du « Bronx » au sud

C'est par la lecture des contenus de poubelles que la chose a été confirmée. Comme dans tous les centres naturistes, un grand soin est apporté aux déchets et à leur traitement. Tous les centres, y compris les plus anciens et bien avant la politique systématique de tri sélectif mis en place en France, ont pris des mesures concernant la collecte et le traitement de leurs ordures. A la Jenny, des grands containers de tris sélectifs sont disposés régulièrement pour regrouper les déchets de 4-5 chalets, la collecte a lieu pendant la haute saison tous les jours, le verre deux fois par semaine. L'observation régulière des containers à verre à montrer que les habitants du Nord (Beverly Hills) consommait plus d'alcool fort et davantage de grands vins (Bordeaux anciens et millésimés ou de Champagne) alors que les containers à verre des quartiers sud (Bronx) étaient plus encombrés de bouteilles de soda (présence d'enfants plus importantes), les vins étant de qualité plus modeste souvent achetés à l'épicerie du centre (Bordeaux supérieur de l'année ou vins de cépage de provenance extérieure à la région). L'observation des poubelles montre (entre autre) que les propriétaires des chalets du nord ont une vie sociale plus

animée, qu'ils reçoivent davantage et qu'ils ont moins d'enfants. Cette méthode de prime abord peut paraître peu rigoureuse d'un point de vue scientifique mais elle s'avère au final assez efficace, même si elle n'a pas valeur de preuve, elle apporte un supplément d'information non négligeable qui a permis de mettre en évidence l'absence de validité du slogan « tous nus donc tous égaux » !

Le constructivisme

La démarche constructivisme renvoie à l'idée de construction et se pose en opposition à celle d'un donné initial qui partirait de l'idée que le monde physique, l'ensemble des phénomènes observables sont présents tels quels dans un monde de réalités toujours là, une sorte d'allant de soi, quelque chose qui adviendrait spontanément sans artifice, par cristallisation d'un hasard (Lévy-Lussault 2001). Charge ensuite au chercheur, parfaitement objectif, de rendre intelligible cette vérité et de la faire de découvrir grâce à ses méthodes d'observation. Sur le plan épistémologique la question centrale que pose cette méthode est celle de la réalité. Gaston Bachelard fut un des premiers à interroger ce concept, pour lui :

« Rien n'est donné tout est construit et la connaissance qu'un individu peut construire d'une réalité est avant tout celle de sa propre expérience de la réalité. »

Paul Waltzlawick de l'école de Palo Alto, philosophe et psychanalyste alla un peu plus loin dans cette théorie dans son ouvrage « *La réalité de la réalité* ». Il y distinguait notamment une réalité de premier ordre, expérimentable, répétable et vérifiable, d'une réalité de second ordre, conventionnelle, une réalité construite à partir de valeurs et de significations. C'est ce que confirme Hilary Putman lorsqu'il dit : « *L'esprit et le monde construisent conjointement l'esprit et le monde* ».

La méthode constructiviste remet donc en cause fondamentalement les épistémologies positivistes fondées sur l'omnipotence d'un critère de vérité objective qui s'appliquerait à un monde donné et passif. Les développements récents du constructivisme montrent qu'il convient de revoir les découpages fondamentaux entre connaissances dites objectives et scientifiques et connaissances subjectives considérées comme plus ordinaires. C'est dans ce sens que Bruno Latour partisan d'un constructivisme réaliste propose dans son ouvrage « *Refaire de la sociologie pour refaire le monde* », une sociologie qui fait du monde un spectacle vu de l'intérieur. Pour lui, « *L'idée d'un monde extérieur est insensé, ce monde ne repose pas sur des disjonctions entre la nature et la société, entre le sujet et l'objet entre la matière et la pensée entre la science et les croyances toutes des disjonctions se condensent dans des dualismes qui fondent l'épistémè moderne* ».

Cette courte présentation de la méthode constructiviste a pour seul objet de resituer les spatialités du corps dans notre travail. Sur le plan épistémologique, le constructivisme pose comme principe que la cognition procède par élaboration d'énoncés qui construisent l'objet de la connaissance. Ainsi le monde n'est-il connaissable connu et reconnu, découpé en objets limités et

inter-reliés qu'en vertu des opérations que le sujet réalise dans son expérience cognitive. Le sujet dans cette optique est donc à la fois un observateur et un modélisateur. Dès lors quelle place attribuer aux corporéités dans cette perspective ? Est-il possible d'envisager un constructivisme appliqué aux spatialités du corps utile pour la géographie ? Et avec quels moyens lire la constitution corporelle de l'espace social, pour en appréhender la corporéité ?

Les travaux récents des anthropologues, sociologues et historiens que nous avons largement évoqués dans les chapitres précédents apportent des réponses éclairantes à la première question. Oui, le corps est bien une construction sociale, il faut, nous dit David Le Breton :

« Garder en mémoire le caractère construit de la soi-disant réalité objective du corps, et des multiples significations qui s'y greffent. Le signifiant corps est une fiction, mais une fiction culturellement opérante, vivante (si celle-ci n'est pas dissociée de l'acteur, et donc si ce dernier est envisagé comme corporéité) au même titre que la communauté de sens et de valeurs qui dessine sa place, ses constituants, ses performances, ses imaginaires, de façon changeante et contradictoire d'un lieu à l'autre et d'un temps à l'autre des sociétés humaines » (La sociologie du corps, page 37.)

Cela signifie donc très concrètement que le corps ne peut en aucun cas se distinguer de l'identité humaine, il n'est pas un attribut de la personne, un avoir comme nous l'avons évoqué à travers l'exemple des pratiques extrêmes, il est « *Le lieu et le temps où le monde se fait homme immergé dans la singularité de son histoire personnelle, dans un terreau social et culturel où il puise la symbolique de sa relation aux autres et au monde (D. Le Breton Anthropologie du corps et modernité).*

Les travaux de Maurice Merleau-Ponty ont donné une base théorique et conceptuelle au constructivisme corporel, en insistant justement sur les dimensions cognitives. Pour lui, le monde n'existe que parce que l'on a un corps capable de l'expérimenter— à savoir temps, espace et altérité. « *Et, finalement, loin que mon corps ne soit pour moi un fragment d'espace, il n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de corps* » (Merleau-Ponty, 1945 page 119). Dans cette perspective, le corps et la corporéité représentent une dimension sous-jacente de l'existence sociale constitutive de toute expérience, il y a interaction étroite entre corps, corporéité et espace social. Cela signifie que la corporéité doit être pensée comme une dimension omniprésente et structurante de la vie sociale. Les deux postulats sur lesquels j'ai construit les recherches présentées dans ce travail de HDR sont tirés de cette proposition.

La première idée défendue est que l'une des dimensions du monde social est corporelle, même si cette dimension a été largement occultée voire impensée, elle doit être systématiquement prise en compte dans n'importe quel type d'analyse géographique, au même titre que les autres et pas seulement en parent pauvre ou comme accessoire. La dimension corporelle doit être comprise dans le sens le plus large possible, kinesthésique, sensori-motrice, poly-sensorielle, symbolique, imaginaire et sexuée.

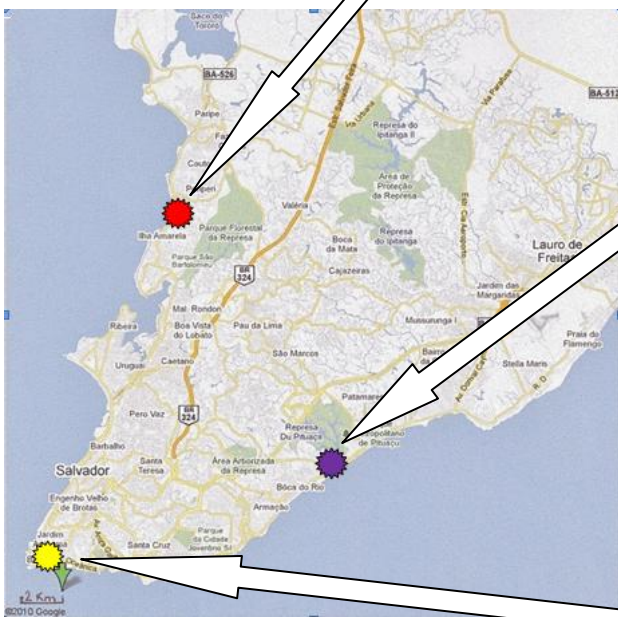
La seconde idée postule que la corporéité est partie intégrante des espaces sociaux, c'est ce que nous avons défini sous le vocable de corporisation de l'espace. A ce titre elle mérite une analyse fine, qui peut s'opérer grâce entre autre mais pas seulement au concept développé par Erving Goffman d'interactions sociales qui demandent à être interprétées comme un langage dont il faut déterminer et signifier les codes avant de procéder à toute analyse. C'est ce que résume très clairement Mélina Germés (2008) :

« Ces interactions configurent des espaces sociaux : selon la manière dont elles se combinent, s'enchevêtrent et se répondent ou s'ignorent, dont elles prennent place dans un espace, elles lui donnent une figure particulière et originale. Les dispositifs matériels sont investis et parfois détournés par les configurations corporelles qui s'y déploient. Les interactions sociales envisagées par l'interactionnisme symbolique ne se limitent pas à leurs dimensions concrètes, elles relèvent aussi d'interprétations. Les unes et les autres sont étroitement imbriquées et produisent des ajustements réciproques des comportements, des gestes. »




Méthode en acte : le constructivisme corporel lu à partir de l'exemple du stéréotype de la beauté noire au Brésil

Nous proposons à partir de cette démonstration de dérouler le processus de construction d'un stéréotype racial fondé sur une corporéité, celui de la femme noire brésilienne, celui-ci aboutit à un idéal type de beauté. Cette corporéité procède à la formation d'une identité, et renvoie à une culture. Selon Leyens (1983), les stéréotypes se définissent comme des « théories implicites de personnalité que partage l'ensemble des membres d'un groupe à propos de l'ensemble des membres d'un autre groupe et du sien ».

Document 29 : Les corporéités sur les plages de Salvador



Légende

-  Plage du Burracaõ quartier Rio Vermelho
-  Plage de Porto da Barra quartier Barra
-  Plage du quartier Ribeira

Document 30 : Les stéréotypes de la beauté féminine brésilienne



Plage du Burracaõ, janvier 2008, cette joueuse de *beach soccer* se concentre. La pose qu'elle adopte pourrait figurer dans une revue de charme, et pourtant cela ne semble troubler aucun mâle à l'horizon ; d'ailleurs au même moment une naïade sort de l'eau et s'éponge avec lenteur dans une indifférence similaire. Le corps des brésiliennes est largement exhibé et savamment dénudé. Au string ou *filó dentario* d'il y a quelques années a succédé le Tanga qui couvre (davantage) le haut des fesses, l'objectif reste malgré tout le même : il ne s'agit pas d'occulter mais de souligner, de mettre en évidence. Nous sommes de plain-pied dans un des stéréotypes les plus puissants qui incarne l'image du Brésil. Nous avons choisi celui attribué à la femme brésilienne mais nous aurions pu nous intéresser à son pendant masculin, celui du joueur de football ou du transsexuel tous les deux opérants.



Ces poses impliquent une mise en scène et de la place. La plage fait parfaitement l'affaire. A la manière du *strip tease*, on se donne à voir avec beaucoup de désinvolture (de naturel ?). Le corps stéréotypé des (jeunes) brésiliennes s'apparente au morphotype de la jeune femme noire : haut du corps peu développé, petite poitrine, et bas charnu. Les fesses sont la partie du corps la plus exhibée (le Bombon). Ainsi, l'idéal de la beauté féminine au Brésil consisterait à avoir le corps d'une jeune femme noire avec une peau blanche, travaillée par le soleil, donc dorée.

Pour les femmes plus âgées ou moins conforme à ce modèle, pas d'alternative : soit elles portent le même type de maillot avec des effets visuels moins réussis, soit elles restent habillées car personne ne porte de maillot de nage une pièce. Ce stéréotype corporel est évidemment observable sur certaines plages (celles des beaux quartiers), comme dans les magazines, les revues de charme ou les films pornographiques. Le recours à la chirurgie esthétique très prisée dans les plus grandes métropoles brésiliennes, se focalise sur les retouches faites au corps et en particulier sur les fesses alors qu'en Europe les interventions les plus demandées concernent le visage ou la poitrine.

Ce modèle de corporéité incarne l'image du Brésil, il équivaut à un résumé corporel de cette société métissée qui s'est construite sur une idéologie assimilationniste et multiculturelle ; il en effet communément admis (autre préjugé) qu'au Brésil, du fait du métissage il n'y a pas de problème de racisme. Sauf que ce nouveau stéréotype est devenu l'instrument d'une idéologie raciale qui retourne comme un gant une stigmatisation active à l'égard des Noirs et par la même occasion en produit une autre. Nous avons vu dans le chapitre précédent que des mouvements de revendications de la fierté noire s'étaient manifestés dès la fin des années 70 à Salvador. Ils ont abouti à la création de nouvelles valeurs qui mettent en scène le corps noir et l'Afrique et créent de ce fait de nouveaux canons esthétiques. La valorisation de cette identité s'est faite grâce à la construction d'une nouvelle esthétique corporelle. L'élection de la déesse d'ébène et de la mère noire en rerésentaient l'expression symbolique. Cela étant, le mouvement du *Ílé Aiyé* remettait en cause l'érotisation des corps à l'occidentale et dans la scène de plage décrite plus haut, c'est plutôt l'inverse qui se produit. Comment expliquer cette discordance ?

Le premier facteur explicatif se trouve dans la définition même du stéréotype ; en effet celui-ci se construit sur une catégorisation, un allant de soi qui n'est jamais questionné. Ici, la plage brésilienne est le cadre dans lequel se donne à voir ce type de corporéité, celui-ci vaudrait pour le Brésil et les femmes brésiliennes. Si nous contextualisons plus précisément cette scène, il faudrait préciser qu'il s'agit d'une plage située dans un des quartiers « chics » de Salvador, qu'elle est fréquentée par une population jeune, issue des classes moyennes émergentes. Cette plage ne vaut pas pour toutes les plages de Salvador, dans les quartiers populaires plus anciens, ceux justement qui concernent les mouvements de la fierté noire, la même situation n'est pas observable. L'exemple du quartier populaire de Ribeira est intéressant à

évoquer comme contre-exemple. Dans ce quartier aux densités importantes, les plages sont aussi très fréquentées, ici l'eau est glauque et le système d'évacuation des eaux usées se déverse sur la plage.



Photo©F.Barthe

Figure 50 : La Favela avec vue sur la mer Quartier Ribeira



Figure 51

...et sa plage fréquentée par la jeunesse locale ici, pas de sable. L'habitat spontané et illégal des favelas occupe les dents creuses entre l'autoroute à quatre voies et la mer. A l'arrière plan les grands hôtels.

Nous formulons l'hypothèse que ces mouvement radicaux en s'appuyant sur la notion de fierté noire, tout en contestant les formes de discrimination à l'égard de leur communauté ont réactivé la notion de race, que l'idéologie dominante affirmait comme étant inopérante au Brésil. C'est par la diffusion de ce contre-modèle par les médias, actif à l'échelle nationale puis mondiale (les top models noirs dont la figure de proue est Naomie Campbell puis plus largement l'effet Barak Obama) que le stéréotype de la beauté noire s'est peu à peu installé tout en décrochant des principes radicaux qui l'avaient mis en place.

L'anthropologue brésilien Peter Fry, dans son ouvrage intitulé : *A persistência da raça* (2003) a procédé à l'étude de ce stéréotype en utilisant la presse et en particulier un magazine dont le titre ne laisse aucune ambiguïté : *Raça Brasil*.

Figure 52 : Une de couverture du journal Raça Brasil (2007)



En 1996, deux afro-descendants américains d'origine brésilienne lancent le magazine en partant d'une étude de marché réalisée au Brésil. Leur logique commerciale copie les stratégies du marketing nord-américain. Une niche est à conquérir : celle d'une classe moyenne noire émergente. La revue est assez luxueuse, en couleur et sur papier glacé, elle met en valeur la réussite des noirs : sportifs, artistes, chefs d'entreprise, top models. On n'y trouve aucun discours militant, le premier éditorial de la revue annonce la couleur :

« Au Brésil les Noirs ne sont pas inférieurs, cette revue n'est pas une revue militante même si nous sommes d'accord avec les

mouvements de résistance qui existent au Brésil pour défendre la cause des Noirs, il nous semble plus significatif d'affirmer la position des Noirs au Brésil d'une manière plus individuelle pour que cela devienne un modèle. Notre philosophie est de vendre une image du Noir différente de celle qui a toujours été montrée jusque là. Dans ce premier éditorial nous faisons la promesse suivante : Te donner à toi lecteur, l'orgueil d'être Noir ». (*Raça Brasil* n° 1 page 3 Traduction F Barthe).

Les valeurs véhiculées par la revue sont assez similaires à leur pendant nord-américain, elles sont fondées sur l'estime de soi (*le inner self*), la consommation et la valorisation de la beauté noire (cosmétique, mode, coiffure, soins du corps). Le premier numéro est tiré à 380 000 exemplaires, il atteint aujourd'hui plus de trois millions d'exemplaires, sa réussite est attestée d'une part par le nombre d'exemplaires vendus mais il est également lu par une population jeune, blanche et féminine.

Les coporités visibles sur certaines pages, fréquentées par une population à majorité blanche et à niveau de vie élevé répliquent les canons des nouvelles normes corporelles affichées dans les pages de *Raça Brasil*, dès lors le corps devient un attribut de la personne, une enveloppe séparée du sujet qu'on bricole à l'envi, en passant par le bistouri de la chirurgie esthétique ou les régimes amincissants pour se fabriquer une identité. Pour en revenir à notre démonstration, il est bien une construction. Tout comme les postures corporelles, la nonchalance et une certaine désinvolture deviennent les marqueurs identitaires d'une certaine « brésilianité ». Ces stéréotypes ne sont jamais interrogés en tant que tels et rarement mis en perspective avec la

réalité, car sur d'autres plages ce sont d'autres corporéités qui sont observables mais elles restent invisibles. L'idéologie s'est transformée en *doxa*, elle impose un système de signification qui propage l'idéologie en ne disant pas que c'est de l'idéologie.

Modèle de corporéité et gestuelles sont aussi à l'œuvre sur d'autres plages mais elles ne collent pas avec le modèle stéréotypé. Les corporéités sont plus disparates, moins normées comme les couleurs de peau, les catégories sociales, les âges. L'exemple de la plage de Porto Da Barra s'inscrit en contrepoint de la précédente et pourrait faire l'objet elle aussi d'une construction d'un stéréotype. On y observe une société bigarrée, bruyante et conviviale qui pourrait d'une autre manière s'apparenter à un cliché, une sorte de concentré de l'urbanité brésilienne fondée sur la culture de plage. En entrant dans les coulisses de cette plage, nous allons voir que les pratiques brésiennes et bahianaises ressemblent pour certains aspects à toutes les cultures de plage des sociétés qui connaissent le temps libre et les loisirs. La corporéité fait partie intégrante de ces espaces de grande sociabilité. Les interactions sociales demandent à être interprétées sous le prisme du constructivisme, en fonction des codes spécifiques à la plage en général, à la plage brésilienne, et à cette plage particulière de Salvador. Pour la clarté de la démonstration nous avons mis en évidence des séquences qui correspondent à des ambiances particulières observables sur la plage. Les critères retenus sont les suivants : La temporalité (à quel moment de la journée), la localisation (où sur la plage) et la densité. Cette observation a été réalisée le premier samedi du mois de janvier 2009, au cœur de l'été, une fin de semaine qui suivait le réveillon de la nouvelle année. A partir de cette analyse, nous proposons dans la dernière partie de la démonstration un traitement géographique de ces données à partir d'une photo.

Temps 1 : Porto da Barra : Les attributs de la culture de plage : contexte installations et temporalités

Il reste encore quelques places disponibles pour installer des chaises ou des parasols, en fin de semaine la plage est saturée. Les baigneurs sont nombreux mais rares sont ceux qui s'éloignent du rivage (tout le monde ne sait pas nager). Le boulevard du front de mer fixe une frontière entre la ville et la plage ; sur cette lisière la municipalité a fait installer en 2008 des caméras de vidéo surveillance afin de lutter contre l'insécurité. Le lieu étant connu des services de police pour sa clientèle fortement consommatrice de stupéfiants, il n'est pas rare d'assister à des descentes de police sous les sifflets du public. Les rondes policières sont immédiatement signalées par le bouche à oreille, les interpellations se font ici dans les deux sens : des forces de police aux baigneurs, et des plagistes vers les uniformes. Il se constitue ainsi une communauté de plage ayant ses propres codes qui ne fonctionnent que sur cette plage.

On arrive à la plage avec un minimum d'équipement, une serviette, souvent déjà en maillot de bain pour les hommes, les femmes ont plus souvent des sacs. La tong est l'équipement de base. Ces claquettes de plages sont

nommées ici par le nom d'une grande marque Havaianas. On les porte partout, en ville, en bord de mer comme à la campagne ou à la maison. La tong est le résumé d'un art-de-vivre brésilien, elle impose une démarche déhanchée et traînante, elle vaut aussi bien pour les hommes que pour les femmes ; la façon de marcher avec les tongs distingue le brésilien de l'étranger.

Sur la plage, une économie informelle s'organise en fonction du bien-être du corps. Des petits métiers se sont spécialisés autour des activités balnéaires. Les loueurs de parasols, de chaises pliantes s'installent en limite de plage, et laissent ainsi le sable aux baigneurs. On peut y consommer des boissons gardées au frais dans des glacières. Le service est effectué avec beaucoup de courtoisie et de gentillesse ; une fois installé sur sa chaise on veille sur votre confort et il suffit de lever la main pour qu'on vienne vous servir. Des vendeurs ambulants circulent en permanence et proposent de quoi se nourrir : glace (*sorvetes*), brochettes de fromage ou de crevettes grillées dans un petit brasero portatif fabriqué avec des boîtes de conserve recyclées, mais aussi lunettes de soleil de marques de contrefaçon, maillots de bain, hamac...tout peut s'acheter sur les plages et on y discute les prix comme sur un marché. Cette économie informelle nomade est associée sur certaines plage à la présence de baraques (*barracas*) sorte de petits kiosques qui font l'objet de concessions auprès des autorités municipales. Parfois, l'équipement est plus sophistiqué (douche, toilettes, cuisine avec électricité). Enfin, chaque plage ne peut se concevoir sans musique, elle est diffusée par des gros *sounds-systems* apportés par les loueurs de chaises et de parasols. Ainsi aucun des aspects sensoriels du corps n'est oublié, la plage sollicite tout l'appareil sensitif du corps.

A la nuit tombée, un système d'éclairage sophistiqué dessine un ruban de lumière le long du front de mer, certaines plages sont mises en valeur au détriment d'autres qui restent dans l'obscurité (ce sont logiquement dans celles là que les activités illicites se déploient avec le plus d'intensité : deal de drogue, prostitution etc..). Les plus proches du centre-ville mettent en scène d'anciens monuments dans leur écrin de cocotiers (c'est le cas pour cette plage et pour le fort de Porto da Barra).

Si l'ensemble de la plage est densément occupée cela ne signifie pour autant qu'aucune logique ne préside à l'installation de ses occupants temporaires. Ici, chacun a son secteur, alors qu'en apparence règne le plus grand désordre. Les familles avec enfants empruntent les escaliers les plus larges (en raison de la facilité d'accès), elles se localisent en bout de plage dans la partie la plus au nord. C'est en général là aussi que se retrouvent les touristes de passage. A cet endroit il reste toujours davantage de place que dans la partie plus au sud

Temps 2 : Plage de Porto Da Barra : localisation et distribution des lieux de sociabilités et des publics

Figure 53



Photo ©F.Barthe

1. Le secteur des touristes (brésiliens ou étrangers)
2. L'interface ville/plage : la rambarde sert de limite entre la rue, et la plage c'est une frontière, elle sert de belvédère le soir pour assister au match de football
3. Les barracas : concessions qui offrent des services, location de chaises, parasol, consommation (boisson fraîche, glace etc)
4. le secteur des familles locales
5. Le secteur des jeunes
6. le secteur des gays

Aucune limite n'est étanche, fluidité entre les secteurs. Les vendeurs des *barracas* circulent toute la journée d'un groupe à l'autre. A l'intérieur de cette organisation spécifique à cette plage (pour les localisations) toute la journée circulation de vendeurs qui vont d'une plage à l'autre. Porto Da Barra est la première ou la dernière du fait de sa configuration.

Temps 3 : Zoom : corporéité et interactions sociales, sociabilités en actes Figure : 54

Photo © F.Barthe



Le secteur des familles : On s'est installés sur les fauteuils de plage un peu comme chez soi. La position des chaises dessine sur le sable le cercle familial ou amical. Les groupes se parlent volontiers entre eux. Un barbecue a été allumé pour le déjeuner du midi. Les groupes se forment à partir d'un signe de ralliement : le parasol, celui-ci définit une aire d'installation et d'influence, chacun est chez soi mais on échange d'un secteur à un autre...des plaisanteries, des serviettes en papier, des condiments pour accompagner le

repas. Les touristes fraîchement arrivés évitent ce secteur, supporter la foule signifie être d'ici.

Figure 55 : sous les cloches



Photo ©F.Barthe

Sous les cloches que constituent les parasols, la sociabilité s'organise. Les chaises sont les points d'ancrage des groupes de familles ; selon la position choisie pour s'installer le groupe s'enferme sur lui-même ou s'ouvre vers l'extérieur, face à la mer ou aux autres. A partir de ces centres se constituent des îlots mouvants, les groupes se font et se défont au gré des conversations, des emprunts de matériels, ils peuvent aussi se réunir pour agrandir le cercle. Ces sociabilités éphémères se renouvellent ainsi chaque fin de journée avec le week-end des pointes de densité considérable qui

interdisent parfois le plantage de parasol comme marqueur spatial. Il ne reste plus qu'à trouver un abri amical.

La partie sud de la plage est appropriée par les habitués, ceux qui viennent tous les jours. Sur les quelques centaines de mètres de ce bout de plage, on peut observer à nouveau une spécialisation par secteur. L'extrême limite de la plage est réservée à la communauté gay et lesbienne ou aux artistes de tous les âges. Ce choix des limites renvoie aux études faites par Emmanuel Jaurand (2003 et 2008) sur les plages gays ; ici comme partout dans le monde, les stratégies d'emplacement privilégient les marges, même si dans ce cas on peut difficilement parler d'isolement. Au voisinage immédiat de cette communauté et en position d'interface avec les familles on trouve les jeunes, adolescents ou jeunes couples, cette portion de plage semble en effet dévolue à « la drague ».



Photo©F.Barthe

Figure 56 : Sur la plage dans le secteur des jeunes, il reste encore un peu de place entre deux parasols

Temps 4 : Rythme et temporalité : l'hymne au soleil

La plage de Porto da Barra est une exception à Salvador, il s'agit d'une des seules plages de la ville où l'on peut assister au coucher du soleil. Les autres sont situées trop à l'est, et celles de la baie de tous les Saints qui pourraient convenir pour le spectacle donnent sur le port industriel ou sur les favelas et l'eau y est polluée. En fin de journée (entre 17h et 18h) on se donne donc rendez-vous à Porto da Barra pour assister au coucher de soleil. La foule se presse, les joints de haschisch circulent entre les parasols, à l'abri des caméras de vidéo surveillance installées sur le front de mer, l'odeur de l'herbe envahit toute la plage. La masse des amateurs du salut au soleil s'est installée pour assister au spectacle, mais nombreux sont ceux qui profitent encore des derniers rayons pour se tremper. Cette journée-là nous avons pu observer,

deux personnes qui se sont mises en retrait de la foule. Une jeune maman et son bébé, qui semblent hypnotisés par la lumière rouge qui se reflète sur la mer. Elle plongera son bébé dans l'eau au moment où le soleil disparaîtra à l'horizon, et un homme assis sur un rocher chantonne à mi-voix une prière. Au moment où le soleil disparaît dans la mer, la plage entière applaudit. La nuit tombe, on replie les parasols, les loueurs de chaises longues récupèrent le matériel, la plage se vide peu à peu, les projecteurs s'allument.... Les joueurs de football de plage prennent alors possession du lieu en balisant le terrain avec des cordes. Les équipes sont prêtes, un public masculin s'accoude sur la balustrade du front de mer pour encourager les joueurs. Une fois le match terminé, le front de mer se transforme en *paseo*, les prostitués hommes ou femmes occupent les lieux pour la nuit.

Document 28 : Le salut au soleil plage de Porto da Barra

Photos ©F.Barthe



Conclusion

Faut-il adapter le terrain à la thématique du corps ? Cela signifie-t-il de nouveaux protocoles, de nouvelles techniques où faut-il affiner les techniques qui ont déjà fait leurs preuves ? Difficile de trancher, en fait il n'y a pas d'exclusivité de terrain ou de réflexions, il n'y a pas d'opposition entre empirisme et conceptualisation, les deux s'alimentent réciproquement. Il faut lutter contre les évidences, les idéologies, les valeurs portées par sa propre culture et adopter des postures de recherche fondées sur le déséquilibre, l'inattendu, le paradoxe.

Il nous faut revoir aussi la position du chercheur et la primauté donnée au regard surplombant. Se saisir du corps et de ses spatialités pour un géographe suppose de questionner les écarts, les distances, les angles de vue un peu à la manière d'un réalisateur de film ; le géographe sur son terrain doit déployer toutes les possibilités sensorielles dont il dispose et s'auto-observer ou en tout cas questionner sa place, sa distance à son terrain. Il me semble qu'il ne faut pas penser sur le corps ou penser le corps comme un objet, une extériorité mais davantage penser avec le corps ou en fonction du corps de façon à faire proliférer toutes les formes possibles de variations, d'interactions, suivre des lignes de fuite quitte à déborder du champ de la connaissance habituelle c'est la seule façon de produire des énoncés nouveaux. Le corps définit des espaces autour et à partir de lui qui sont fluides, labiles, éphémères. Toutes ces interactions entre les corps, entre l'espace et le corps se réalisent par des ajustements permanents. Cela nécessite pour les identifier et les analyser des techniques, des modes d'observation qui soient souples et toujours adaptables en fonction des situations.

Le corps est posé comme une herméneutique, il sert de grille interprétative, de la géographie en général, celle qui a été construite avec ses outils et ses concepts jusqu'à aujourd'hui. Le corps s'est installé en géographie en douce, en contrebande presque dans la clandestinité, ce n'est pas un objet véritablement élucidé. Il conviendrait d'aller débusquer toutes les formes possibles de corporéités, celle dont les géographes ont parlé sans en parler, celles qui ont cours aujourd'hui sous des formes plus virtuelles. Les quelques clés de lecture que nous en avons proposé dans les pages qui précèdent n'ont pas épuisé le propos, elles ne l'ont qu'effleuré.

Le deuxième volet de cette herméneutique consisterait à placer le corps dans toutes ses dimensions comme premier élément, c'est-à-dire comme préalable à toute analyse géographique. Cela suppose de partir d'une échelle, celle du corps et d'appréhender ensuite le système de relations et les modalités de leur interaction à partir de cette échelle. Le concept de corpo-spatialité proposé par Anne Fournand (2007) en est un exemple. A travers les différents statuts accordés au corps et les places qu'on lui a attribuées on peut mettre en place une grille épistémologique de lecture de la géographie en tant que science. Insérer aujourd'hui le corps dans toutes ses dimensions dans la géographie nécessite la mobilisation de nouveaux paradigmes et le recours à des méthodes spécifiques. Cela signifie entre autre l'entrée de nouvelles dimensions.

Une conception de l'espace recentrée à l'échelle de l'individu ou du sujet.

Le recours à l'espace euclidien, mathématique ne suffit plus. Le corps comme dimension géographique implique une conception plus fine et plus sensible de l'espace, débarrassé autant que faire se peut des préjugés et des fantasmes qui envahissent le corps et le surcharge. Les natures, les dimensions du corps se lient directement à la matière spatiale et la transforment. Il nous faut proposer des procédés et des démarches qui favorisent la découverte des modalités qui vont du corps à l'espace et de l'espace vers le corps par un processus d'interaction.

Le corps a des capacités heuristiques c'est-à-dire de découverte et d'ouverture de la discipline. S'interroger sur le corps en géographie signifie que la géographie est en état permanent d'inachèvement. Il nous faut proposer des procédés et des démarches qui favorisent la découverte des modalités qui vont du corps à l'espace et de l'espace vers le corps par un processus d'interaction. Le corps comme démultiplicateur de questionnements, nécessite le recours à de nouvelles dimensions, à de nouveaux outils conceptuels ou méthodologiques Il s'agit donc à la fois d'un processus cognitif et d'une pratique d'organisation de l'expérience sociale qui pourrait nous permettre d'aller plus loin. Le corps serait comme une sorte de figure holographique pour la géographie, selon l'angle de visée par lequel on l'observe on le voit apparaître, comme l'hologramme, la figure du corps est contenu dans l'ensemble de l'image qui se donne à voir.

Conclusion générale et perspectives de recherche

Il semble aujourd'hui impossible de court-circuiter le corps de l'analyse géographique sous peine de passer à côté de toutes les dimensions de l'espace des sociétés. Nous proposons dans cette conclusion de revenir sur les quelques idées clés qui ont guidé notre progression. Le titre d'abord, *Les spatialités du corps : des pratiques ordinaires aux expériences extrêmes* implique un cheminement qui semble mettre en tension d'un côté des pratiques assez banales et de l'autre des expériences singulières, exceptionnelles, fascinantes. Or, ce que nous nous sommes attachée à démontrer c'est que, l'une ne peut exister sans l'autre et que l'une se définit par rapport à l'autre. En dépit de cette opposition apparente entre d'une part l'ordinaire et d'autre part l'extrême se cache des similitudes et des complémentarités. Le point de fusion entre les deux c'est le corps qui, à partir du moment où il a été identifié comme point central des questionnements est devenu ensuite l'objectif (on évite d'utiliser le terme objet) du travail présenté et des recherches à venir. Mais pour en arriver là il a fallu opérer un retournement méthodologique et conceptuel. Le basculement s'est produit à partir d'une situation insolite pour ensuite devenir le fil directeur de toutes mes recherches. L'étude des pratiques ordinaires comme des expériences extrêmes a permis de stabiliser ces processus volatiles qui mettent en tension le corps, l'espace et le temps. Mais il a fallu d'abord trouver la bonne échelle d'analyse, l'échelle du corps a été la première à s'imposer, mais il a fallu d'abord s'arrêter sur un préalable, un mot : le corps.

Le corps : recentrage et mise en cohérence avec le propos géographique

La démarche adoptée est donc diachronique au sens où on a démonté puis remonté le processus pour mettre le corps, les corporités, et les corpo-spatialités en perspective avec la géographie. La géographie en tant que science de la nature, et science humaine, puis science sociale a été comme les autres sciences à l'égard du corps ni pire ni meilleure, ni particulière car elle était soumise au même titre que les autres aux mêmes discours dominants portant sur le corps, édictées par la médecine, la philosophie ou la religion. La lecture par le corps de la géographie est une autre affaire, plus d'ordre épistémologique. Le corps est longtemps resté un impensé dans la science géographique (Di Méo, 2009), mais il n'était pour autant évacué dans sa totalité ; la géographie classique en tant que science positiviste a perpétué la vision moderne du corps. Dans les sociétés occidentales, elle repose sur une conception particulière de la personne (l'individu), elle naît de l'ébranlement des valeurs médiévales. Deux faits sont à pointer : les premières dissections (Vesale, Léonard de Vinci) et la philosophie de Descartes qui postule que le corps est considéré comme une mécanique, ce qui a pour effet d'isoler le *cogito* du *soma*. L'homme est alors coupé du cosmos et coupé des autres, ce qui produit le passage d'une société communautaire à une société individualiste, le corps devient ainsi la frontière de la personne. (Le Breton 2001). La phénoménologie permet de sortir de cette coupure et ouvre de nouvelles perspectives. Husserl dans son « *Introduction à la phénoménologie* » définit le corps comme le point zéro, le *hic* absolu ; plus tard Merleau-Ponty en fait une perspective sur le monde, un point de vue de tous les points de vue : « Le corps est notre moyen général d'avoir un monde, la perception de l'espace c'est être

corps noué à un certain monde et notre corps n'est pas d'abord dans l'espace il est à l'espace. ». Le corps permet de situer la multiplicité des perspectives, des horizons par quoi se donne à lire le monde selon la dialectique de l'ici et du là-bas, du proche comme du lointain, du moi et de l'autre. Il est fondamentalement le pivot de toute perspective sur le monde (naturel comme socio-culturel). Si l'on accepte cette thèse on peut dire que le corps constitue la trame de toute expérience culturelle, qu'il est le médiateur de tous les rapports sociaux, de toutes les perceptions, de toutes les pratiques, de tous les discours.

Les spatialités du corps ont été abordées en tant qu'outil fondamental afin de mieux appréhender les modalités de leur mise en pratique ou de leur mise en scène. Elles se déclinent à partir de la très grande échelle, celle du corps. Dans cette première partie du travail, nous avons montré comment et pourquoi le corps instruit la spatialité, en insistant toujours sur le fait que la corporéité est prise dans toutes ses dimensions. L'enveloppe charnelle, la chair intime, n'étant jamais dissociée de ses composantes sensibles, elles-mêmes travaillées par les composantes culturelles (idéelles, symboliques, mythiques). Cette première partie avait pour objectif d'ouvrir l'analyse sur le corps défini comme une boîte noire.

Expériences extrêmes et corpo- spatialités

La deuxième partie nous a transportés à une autre échelle, celle des continents, ou des empires, et nous avons pu observer que le corps est travaillé par les injonctions normatives des idéologies ou des religions. Les expériences présentées relient corps et espaces dans des contextes « extraordinaires » ce qui signifie plus précisément que ces expériences sortent de l'ordinaire au sens où elles mobilisent à la fois des potentialités du corps hors norme avec les sportifs de l'extrême comme des conceptions de l'espace ou du monde particulières ou insolites avec les religions de transes et de possessions. A travers des exemples choisis dans des systèmes idéologiques différents, la notion d'extrême fait écho à celle de contrôle, contrôle effectué à la fois sur le corps mais aussi sur l'espace. Ces deux exemples traitent à leur manière d'une emprise au corps par l'espace et c'est en ce sens qu'on peut les qualifier d'extrêmes, à la fois dans leur rapport au vivant et aux normes physiologiques mais aussi dans leur rapport à l'espace. Mais l'inattendu se cache derrière ces expériences dans la mesure où on a pu démontrer que l'extrême pour la fascination qu'il produit se retrouve par les jeux des idéologies dominantes recyclé et réapproprié de multiples façons. Dans le cas des sports extrêmes, c'est par l'intermédiaire des vêtements, des postures, des gestuelles corporelles, mais aussi de pratiques plus encadrées et plus normées qu'on le retrouve décliné jusque dans la rue, il permet alors aux jeunes par exemple de « mieux assurer sur le bitume ». La récupération s'opère aussi dans l'exemple du candomblé de Bahia, via les politiques et le marketing urbain, le corps de la femme africaine qui devient modèle de référence pour la construction d'un archétype de la beauté, ou la mise en tourisme. Il se dessine donc des formes dialogiques entre corps et espace, associées à des nouvelles formes de corpo-spatialités. En jouant sur les concepts de lieu, territoire ou réseau on a pu observer à travers quelques pratiques et quelques expériences extrêmes comment s'établissent les processus de co-construction permanente entre le corps et l'espace qui l'environne. Les spatialités du corps ont été envisagées

comme le résultat des processus sociaux, comme instrument identitaire individuel reflétant les liens entre individu et société et en tant que spatialité fortement socialisée.

Le corps comme outil de l'analyse géographique.

La dernière partie de cet essai propose à travers les pratiques et expériences de terrain comment les outils méthodologiques qui nous semblaient nécessaires se sont mis en place. C'est travers des postures de recherche mais aussi des apports du terrain, compris comme des espaces pour la méthode que s'est construite cette troisième partie. Ce que nous voulons démontrer, c'est que les spatialités du corps doivent être appréhendées comme des outils indispensables dans une analyse géographique. Mais avant d'aller plus loin, il me semble indispensable de revenir sur le contexte dans lequel ce travail s'inscrit. Nous avons vu que le corps faisait figure de grand oublié dans les sciences sociales et la géographie n'a pas fait figure d'exception. Il a fallu attendre les années 2000 pour qu'un article : « L'espace vu du corps » écrit par Anne Volvey s'attaque frontalement à la question du corps (2000). Un peu plus tard, le mot corps fait son apparition dans le *Dictionnaire de la géographie* (2003) et il est écrit par Claire Hancock. Pour toutes les raisons que j'ai eu l'occasion d'expliquer, au début de mes recherches j'ai procédé exactement de la même manière et considéré le corps comme un allant de soi, sans songer une seule seconde à interroger ce concept. Le basculement s'est produit dans une situation de recherche précise mais aussi dans un contexte épistémologique, méthodologique et conceptuel qui était favorable. Car c'est à partir de la fin des années 90 qu'un très grand nombre d'ouvrages a été publié sur le corps ; c'est d'ailleurs vers ces ouvrages que je me suis tournée, ce sont eux qui ont servi de base à la réflexion. J'ai donc pu bénéficier d'outils pour élaborer mon raisonnement. Dans cette affaire il ne semble pas qu'il y ait effet de rattrapage de la géographie sur les autres disciplines mais plutôt utilisation d'un fond assez consistant de références bibliographiques et d'une focale mise sur le corps à un moment donné dont j'ai profité. Ce cheminement ne doit rien au hasard, ni à une appétence à traiter de sujets extravagants. Il s'est imposé, en quelque sorte par le corps qui a surgi à partir des expériences de terrain. Les recherches que j'ai accomplies aboutissent au corps, ce qui ne signifie pas en terminer, mais plutôt de faire émerger un nouveau point d'appui pour rebondir afin de mieux repartir vers d'autres perspectives. L'enjeu aujourd'hui consiste donc à saisir ces lignes de pertinences. Ce n'est pas le corps d'un point de vue ontologique qu'il nous faut convoquer dans les recherches à venir mais davantage les corporéités, les corpo-spatialités c'est là, notre manière d'apporter une pierre à l'édifice.

Les perspectives de recherches

Nous lançons maintenant quelques pistes de recherches avec l'intention d'aller débusquer des géographies cachées. Nous avons suivi une piste qui s'est ouverte sur le corps, elle est semée d'indices, et de fausses pistes (les apories). Tout l'intérêt de cette HDR fut de rassembler l'existant autour de la question et de relier les éléments entre eux avec l'idée de renouveler les problématiques. Nous proposons donc deux ouvertures qui prennent appui sur des spatialités du corps, elles conjuguent à la fois l'extrême et l'ordinaire du point de vue des corporéités et des corpo-spatialités qu'elles produisent. Ces deux propositions se rassemblent autour d'une même idée : interroger par le corps, les concepts de mobilité, d'accessibilité et de dépendance à travers deux figures corporelles qui entretiennent avec l'espace des relations que l'on pourrait qualifier d'extrême, alors que les corps sont eux rabattus sur un ordinaire et une certaine banalité. Ces deux archétypes corporels produisent des corporéités, des sociabilités et des corpo-spatialités radicalement différentes. Nous partons donc en quête de spatialités inédites qui vont à l'encontre de l'idéologie spatiale dominante.

D'un point de vue méthodologique, nous nous saisissons du corps comme première instance de l'analyse, en tant qu'échelle, en tant que support, dans ses rapports avec l'espace, en tant que spatialité. Si ces deux axes se conçoivent simultanément c'est qu'ils ont été pensés l'un par rapport à l'autre, l'un avec l'autre et dans le contexte très particulier du travail réflexif nécessaire dans le cadre de la rédaction de ce travail. Cependant il serait tout à fait envisageable de traiter chacune d'entre elle séparément. Après cette courte entrée en matière, il est temps à présent de les présenter dans toutes leurs composantes : corporelles, sociales et corpo-spatiales.

Le monde selon les geeks : une corpo-spatialité vidéo-ludique

Le mot *geek* ne figure dans le dictionnaire Larousse que depuis 2010, il définit, une « *personne passionnée par les technologies de l'information et de la communication, en particulier par Internet* ». Cette définition *a minima* ne rend compte que de la partie immergée de l'iceberg car le *geek*, dont nous nous saisissons en tant que catégorie générique appartient la communauté des technophiles, adeptes de toutes les nouvelles technologies au point d'en oublier qu'ils ont un corps. C'est au XIX^e siècle et aux Etats-Unis que le mot est utilisé pour désigner les monstres de foire, les *freaks*, il s'agissait souvent de personne ayant un handicap étrange ou une déformation physique vraie ou fausse (on songe à *Elephant man*). Dans ce « bestiaire », le *geek* était souvent une personne handicapée mentale ou bien un artiste de cirque ne pouvant plus participer aux numéros habituels. Il se tenait généralement nu ou vêtu de peaux de bêtes dans une cage, couvert de boue, et rugissait et secouait les barreaux de la cage pour effrayer les visiteurs ayant payé pour le voir. On le présentait comme le « chaînon manquant », comme l'« homme sauvage » capturé en forêt. Parfois on lui faisait égorger ou décapiter des poulets avec ses dents et le *geek* devait faire semblant de boire leur sang. Ce n'est que vers les années 1960, avec le développement des calculatrices puis des ordinateurs, que le terme a commencé à s'utiliser pour parler des « forts en maths » et autres « intellos » en sciences et technologies qui, dans les lycées et les universités,

ne s'intéressaient pas à la plupart des activités de leurs camarades. Les multiples définitions qui furent attribuées au terme *geek* peuvent se résumer autour d'une idée commune : le *geek* est celui qui s'évade grâce à son imaginaire, en se passionnant pour des domaines précis (science-fiction, fantastique, informatique...) dans lesquels il aura une connaissance très précise, et en s'insérant au sein de communautés actives de passionnés. Le *geek* se définit en conséquence par rapport une passion, celle du jeu vidéo, qui peut devenir une addiction. Les *geeks* forment une communauté, qui a ses codes, ses normes de sociabilités, ses plaisanteries, son langage. Les formes de sociabilités des *geeks* s'articulent autour de rencontres le plus souvent sur Internet via des jeux en ligne massivement multi-joueurs (MMO s') dont le plus connu est WOW (*world of worldcraft*). Mais ces rencontres peuvent aussi être IRL (vocabulaire *geek* signifiant *in the real life*) elles se font à toutes les échelles, locales, nationales (rencontres du logiciel libre en France) ou mondiales, ce sont des grands rassemblements de passionnés où se réunissent les technophiles adeptes d'un même univers, la plus célèbre étant la *Japan expo*.

Autant dire que sans le recours à Internet, sans l'usage des multi médias et sans l'apprentissage des rudiments du langage *geek* (au même titre que le portugais) il est impensable de conduire une future recherche sur les *geeks*. On propose en guise d'illustration une courte présentation du monde dans lequel vit le *geek*.

Document 32

Présentation en 10 points du Geek et de son environnement familial

(site Internet [www :http/geek.definition](http://www.geek.definition))

1. *Un geek est quelqu'un qui sait ce qu'est un geek*
2. *Une personne normale est une personne à qui il arrive de passer du temps devant un ordinateur. Un geek est une personne à qui il arrive de passer du temps sans son ordinateur*
3. *Le geek n'appelle pas son ordinateur "ordinateur", mais "ma machine", "ma bécane" ou encore, plus affectueusement "ma Debian" (ou "ma Slackware", voire "ma gentoo", selon le geek)*
4. *Ce n'est pas la machine qui dort avec le geek, c'est le geek qui dort avec sa machine*
5. *Le geek parle une langue étrange*
6. *Le geek est de sexe masculin et hétérosexuel. Néanmoins, il existe des geeks de sexe féminin, même si c'est plus rare : on parle alors de "geekette". Il existe aussi bien-sur des geeks ou geekettes homosexuels*
7. *Le geek est un être qui se nourrit à base de pizzas, de hamburger-frites avec du coca-cola ou à base de tout autre nourriture non diététique.*
8. *Le geek ne fait généralement pas attention à son apparence vestimentaire. Il s'habille car sa culture lui impose de le faire, mais souvent peu lui importe. C'est pour cela que généralement le geek prend le premier vêtement qui lui tombe sous la main.*
9. *Le geek vit dans un antre. Il dispose généralement d'une pièce, chambre ou bureau, ou s'effectuent ses activités principales. Dans cette pièce, dont il est rare d'apercevoir le sol ou le mobilier, vous trouverez, au minimum, un ordinateur. Le clavier semble en fait surnager sur une montage de papiers et un écran trône entre des cannettes et des emballages vides. Les tasses à café sont vides et sales et disséminées un peu partout dans la pièce.*
10. *Quand aux vêtements, ils forment généralement un tas informe dont il est difficile de distinguer le linge sale déjà porté du linge sale non-encore porté.*

La présentation de ces joueurs et du monde dans lequel ils évoluent pour intéressante qu'elle soit ne représentent pas pour autant le centre de notre

questionnement. Ce qui nous intéresse davantage ce sont les pratiques du jeu vidéo approchées comme extension du corps vécu. Quelle est la nature de la relation qui se noue entre le corps et le jeu vidéo ? Il convient en premier lieu de dépasser un premier constat (un préjugé) qui postulerait que ces jeux seraient une illusion qui éloignerait le joueur d'une vraie sociabilité, un abrutissement, une aliénation, une sorte d'emprisonnement dans un monde virtuel qu'on opposerait au réel. Dans un second temps, il conviendrait de s'interroger sur les types d'interactions entre corps virtuel et corps vécu, car le potentiel humain comporte entre autre la capacité d'étendre les limites de son corps en action aux objets qui l'entourent, il s'agit du processus d'incorporation. Ce phénomène s'applique aux objets intelligents, réactifs comme le sont les jeux vidéo. On peut de ce point de vue considérer ces jeux comme des ressources offertes au joueur pour repousser les limites strictes de son corps charnel.

L'idée de dépasser les limites de son corps dans la pratique des jeux vidéo peut être comprise de deux manières. *Primo*, aller au bout de son corps, physiquement, nerveusement en oubliant de manger, de boire, d'aller aux toilettes, de dormir etc. Mais cela signifie aussi *secundo*, d'étendre sa matérialité corporelle dans le jeu ; grâce au jeu on peut incarner un nouveau corps par procuration, ce qui arrive au personnage va rétroagir sur le corps du joueur ainsi le corps du joueur devient le corps du jeu. Le sujet devient peu à peu le contenu du jeu qu'il est en train d'accomplir. C'est le dispositif même de l'interaction réflexive. Le jeu devient une partie de soi, puisque la particularité du jeu vidéo est qu'il part de la matérialité de l'objet, ici la console ou l'ordinateur et qu'il s'étend à la virtualité de l'action du jeu.

Ces deux phénomènes sont liés et interdépendants, l'oubli de soi est à la mesure de l'engagement du corps dans l'action. Le paradoxe est saisissant. Les jeux de rôles par exemple offrent au joueur la possibilité de démultiplier les potentialités du corps, de vivre dans des mondes ou le corps du joueur *via* son avatar, peut réaliser des performances hors-norme, alors que simultanément le corps charnel s'épuise et lutte contre une matérialité bien encombrante puisque c'est elle qui limite le temps du jeu (Il faut bien dormir, il faut bien pisser). Il y a donc du corps partout, dans la pratique du jeu vidéo (puisque c'est grâce à lui et à ses capacités sensorielles que ça marche) et dans le jeu lui-même. Le temps du jeu est celui de la fusion entre le joueur, son avatar, et sa machine. Les limites du corps vécu sont repoussées alors que de nouvelles limites sont acquises, de nouvelles zones explorées. À un corps charnel kinesthésique inactif (mais pas passif) fait écho un corps capteur de sensations qui semblent réelles car prises dans l'image et dans l'action. Ceci nous oblige à nous arrêter sur la notion de virtuel et par extension de corps virtuel.

Le virtuel n'est pas synonyme d'immatériel ou de simulé, le virtuel est un état du réel, une possibilité parmi d'autres de la réalité ; s'il y a à opposer virtuel à quelque chose nous dit Alain Milon (*Dictionnaire du corps* 2007) c'est à la notion d'actualité qu'il convient de le faire. Le virtuel est un réel possible seulement il n'est pas actuel, le virtuel est une expérience de la réalité qui n'est pas encore inscrite dans une actualité. L'écran devient tout le réel, plus rien d'autre n'existe. Par ailleurs, les perceptions du jeu, visuelles, tactiles et auditives, donnent au joueur la sensation d'action. Les joueurs, qui pourtant

restent essentiellement immobiles, disent sauter, grimper, courir. En fait, ils s'identifient aux mouvements de leur avatar. Avec l'introduction massive d'écrans et de systèmes de communication numérique, le corps, loin de disparaître, change de qualité. Il devient machine, s'intègre dans le dispositif de simulation. Il se trouve enfermé dans l'action et la recherche de sensations. Mais, de façon ambivalente, les pratiques vidéo ludiques sont aussi une tentative pour reprendre la maîtrise de ce corps ayant perdu son autonomie. Au bout du compte le *geek* pur produit de la cyberculture, s'enferme dans l'écran et s'enferme dans l'action. Il a trouvé un moyen de conjurer l'immobilité tout en la produisant.

Les *geeks* définissent une nouvelle tribu qui produit une sous-culture (la cyberculture), forte consommatrice, faiblement impliquée dans le monde réel au sens d'un engagement citoyen ou politique, celle-ci est cependant connectée en permanence *via* la toile internet avec le monde entier. Ce monde fonctionne en réseau et concerne des millions de personnes. Le jeu produit de nouvelles formes de sociabilités et une économie qui n'est pas virtuelle (en 2010, 13 millions de joueurs dans le monde qui doivent s'acquitter de 12 euros par mois d'abonnement⁶). Autant dire qu'un nouveau champ de recherche s'ouvre et qu'il peu s'avérer fécond pour la géographie. Les *games studies* explorent depuis quelques années cette thématique, les anglo-saxons ont été les premiers à s'y intéresser à partir des années 1980. Les *games studies* mobilisent différents domaines de compétences et leur étude ne peut s'envisager que sous un angle multidisciplinaire et international.

Jusqu'à présent ce sont les anthropologues, les sociologues, les psychologues et les économistes qui participent le plus à ces rencontres, les géographes en France restent assez discrets sur cette question. Une journée d'étude a été organisée sur le thème "Lettres, sciences humaines et sciences sociales face aux jeux vidéo" à l'ENS de Lyon en mars 2010 par le laboratoire junior de l'ENS ; un colloque à Paris intitulé *Board games studies s'est déroulé* à la Villette en mai 2010, enfin Julien Rueff dans un article intitulé « Où en sont les *games studies* ? » (Revue Réseaux N° 151, 2010) présente d'une façon synthétique les problématiques générales de ce nouveau champ de recherche en sciences humaines et sociales.

Force est de constater que la dimension spatiale du phénomène jeu vidéo est passée sous silence et pourtant les géographes auraient beaucoup à dire, à la fois sur les enjeux sociaux et culturels de ces mondes numériques, sur la construction d'une identité sociale que ces jeux produisent, enfin plus précisément aussi sur le *game design* et les univers qui sont inventés par les créateurs de ces jeux. Quels sont ces mondes ? Quelle est la place occupée par les paysages, à quoi servent-ils ? Et enfin pour revenir à ce qui nous intéresse quels sont les archétypes de corporalités qui sont proposés dans ces jeux, quels types de corpo-spatialités cela engage-t-il ? Sont-elles calquées sur le modèle des héros de l'extrême que nous avons eu l'occasion de définir dans cet essai ? Il conviendrait de mener un inventaire complet de ces situations impliquant les performances des avatars.

⁶ Source : Joystick, le magazine N°1 des jeux et des loisirs sur PC n° 212-2010

Le deuxième axe potentiel de recherche n'a à priori rien à voir avec le monde de la cyberculture, des *geeks* et des « fondus » de la *fantasy*, il semble de prime abord beaucoup moins réjouissant. Il s'agit du handicap ou plus précisément comme le définit la loi des personnes à mobilité réduite. Cette euphémisation a de quoi alerter la géographie ; que signifie cette mobilité réduite ? A quoi renvoie-t-elle du point de vue de la pratique de l'espace ? Produit-elle de nouvelles formes de corpo-spatialités ? Comment cette réduction de la mobilité se négocie-t-elle dans la société et dans l'espace. Cela étant il peut y avoir collusion entre les deux types de corporités qui nous intéressent puisqu'un *geek* peut très bien être un handicapé.

Les handicapés : une corpo-spatialité à négocier

Curieusement l'intérêt porté sur cette forme particulière de corpo-spatialité ne s'est pas imposé d'emblée comme une perspective évidente et pourtant on y trouve toutes les composantes qui traversent mes questionnements sur le corps, l'espace et leurs interactions. On pourrait même aller jusqu'à dire que c'est le handicap qui m'a sollicité plutôt que l'inverse. Quelques explications s'imposent. En premier lieu il y a une interpellation visuelle formulée par cette signalétique : un carré bleu occupé par une silhouette stylisée en fauteuil roulant qui ne laisse aucune ambiguïté. Dessinée sur un emplacement de voiture et à proximité immédiate de la porte de sortie d'un parking, elle était vide et je cherchais un endroit où me garer. Aucune place de disponible à l'horizon. Pourquoi les emplacements de parkings réservés sont-ils toujours vides, alors qu'on voit si peu de handicapés dans les rues ? Il y a là une contradiction qui mérite qu'on s'y intéresse. Après avoir effectué plusieurs tours, descendu et remonté tous les niveaux dans l'ambiance spectrale du parking, je renonçais en pestant contre cette absurdité, me sentant du coup très mal à l'aise d'avoir aussi peu de sens civique et de compassion à l'égard des handicapés. Les images de la campagne conduite par le ministère de la Santé à propos de ces emplacements réservés me revenaient vaguement en mémoire « *Si tu prends ma place de parking, prends aussi le fauteuil roulant et le handicap qui va avec !* »



Quelque temps plus tard, la responsable de l'association des paralysés de France me contactait pour m'inviter au salon AUTONOMIC de la porte de Versailles, une manifestation organisée tous les deux ans et conçue pour les handicapés moteur. Intriguée par sa démarche je me demandais quelle pouvait être la raison pour laquelle elle m'invitait ? La nudité une fois de plus avait fait le lien, elle m'apprit qu'au sein de l'association un groupe s'était constitué : « *Ni pauvres, ni soumis* » (En référence évidente avec le mouvement *Ni putes ni soumises*). Leur plateforme de revendications outre l'aspect économique (le droit à un salaire minimum équivalent au SMIC) demandait à ce que le handicapé soit reconnu comme un individu à part entière et respecté dans sa

dignité. Ce groupe avait eu l'idée d'organiser une manifestation nue de handicapés dont les mots d'ordre seraient centrés sur une reconnaissance sociale acquise par davantage de visibilité. Des débats houleux avaient opposé les partisans de la mise à nue pour la cause aux tenants d'une intervention auprès des politiques pour faire jouer le levier législatif. La composition des deux camps respectifs renvoyait *grosso modo* à l'origine du handicap : pour les tenants de la manifestation il s'agissait de mutilés ou accidentés récents, pour les autres, partisan du recours à la loi le groupe était composé d'handicapés de naissance.

Le salon AUTONOMIC en tant qu'évènement exceptionnel, 450 exposants et 15 000 visiteurs en trois jours, s'avérait être le moment idéal pour médiatiser ces débats. La rédactrice du journal « *Faire face* » avec qui j'entrais ensuite en contact avait décidé de construire le numéro sur cette question de la nudité et du handicap. Un forum de discussion fut donc organisé au salon et je fus invitée à y participer en compagnie de deux jeunes femmes handicapées. Priscille, peintre, amputée du bras droit et des deux jambes à la suite d'un accident de voiture et Anne, obèse, se définissant comme une femme « rubanesque » (en référence à Rubens). Toutes les deux figuraient dans le numéro spécial de la revue, elles avaient posé nues devant une photographe et racontaient cette expérience. Le public composé pour l'essentiel de personnes handicapées et de leurs proches eut deux attitudes. L'indifférence et la colère, deux réactions qui indiquent que le sujet reste largement tabou. Je n'ai jamais été interpellée ni questionnée au cours du débat qui a suivi ; en revanche les deux invitées se sont retrouvées sur la sellette, elles ont été accusées d'exhibitionnisme, de donner une image dégradante, indécente et insupportable du handicap. Cet épisode mis à part, des contacts ont été pris avec cette association qui regroupe 28 000 adhérents, la revue « *Faire face* » quant à elle s'appuie sur un lectorat de 20 000 personnes.

Les contacts pris à cette occasion me permettent d'envisager une recherche à venir, mais avant cela il convient faire un point sur ce qu'on entend par handicap. Doit-il être appréhendé comme un problème de société ? Comme un problème médical relevant de la santé ? Les textes de lois en France actualisent ce débat avec en ligne de mire l'application de la loi du 11 février 2005 portant sur l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées. Cette loi, entre autre, stipule que tous les espaces publics devront être équipés pour être accessibles aux handicapés d'ici 2015.

Historiquement, le handicap se définissait par opposition à la maladie. Le patient était malade tant que son problème pouvait être pris en charge médicalement, il était réputé handicapé une fois devenu incurable. Cette définition a par la suite été critiquée pour mettre trop en avant l'aspect fonctionnel du handicap et pas assez son aspect social. Il est vrai que la problématique sociale du handicap a toujours buté sur une ambiguïté : tout le monde peut à un moment vivre une situation de handicap, au même titre que la vieillesse. Une situation de handicap est l'ensemble des difficultés rencontrées par un individu pour réagir à une situation de vie en raison de ses déficiences. Pour mesurer ces difficultés, on différencie la notion de performance de celle de

capacité. La performance mesure la réponse d'un individu à une situation de vie dans son environnement réel, alors que la capacité mesure l'aptitude d'un individu à répondre à cette même situation dans un environnement normalisé.

Le handicap exprime une déficience vis-à-vis d'un environnement, que ce soit en termes d'accessibilité, d'expression, de compréhension ou d'appréhension. Il s'agit donc plus d'une notion sociale que d'une notion médicale. La parution de la classification internationale du fonctionnement du handicap et de la santé de l'O.M.S qui ne se prononce sur l'appréhension sociale ou médicale du problème a introduit une nouvelle typologie du handicap qui prend plus en compte les facteurs environnementaux. Le handicap peut y être défini comme la rencontre d'une déficience avec une situation de la vie quotidienne. Ces deux composantes sont soumises à l'influence de problèmes de santé (maladies, blessures, lésions) et de facteurs contextuels (environnement et facteurs personnels). Cette classification distingue le handicap physique du handicap mental. La perspective qui nous intéresse dans les prochaines années est celle du handicap physique.

Classification du handicap physique (source O.M.S)

Handicaps sensoriels : surdité, amblyopie, anosmie, c civit , daltonisme

Handicaps moteurs : paralysies, amputations, infirmité motrice cérébrale, Spina bifida, myopathie... et de la voix (mutisme, laryngectomie)

Maladies chroniques :  pilepsie, cardiopathie, mucoviscidose.

Quel que soient les modes d'appréhension du handicap physique, on s'achemine aujourd'hui, dans les pays occidentaux, vers une conception du handicap qui intègre une forte dimension sociale. C'est d'ailleurs à ce titre que les recherches entreprises surtout dans les pays anglo-saxons intègrent la question du handicap dans le champ des études portant sur « *Le care* ». Le *care* peut se traduire par soin, ou sollicitude envers autrui.   l'origine c'est d'abord un concept de psychologie sociale, inventé et pensé par la féministe Carol Gilligan. Elle l'introduit dans les sciences sociales d s 1982 aux Etats-Unis dans son ouvrage de référence : *In a Different Voice (Harvard University Press)*, il est ensuite traduit et publié en France en 1986, sous le titre *Une si grande différence (P.U.F)*. Au-delà du concept même de *care*, les théories du *care* (non pas les théories qui cherchent à définir le concept du *care*, mais celles qui en font usage) se présentent comme une "conception alternative du sujet" (V. Nurock, 2010) qui s'oppose à une vision traditionnelle selon laquelle les champs de la morale et de la politique sont constitués par des interactions entre des individus autonomes et autosuffisants et ont pour norme fondamentale la norme de réciprocité. Les théories du Care énoncent que nous sommes tous vulnérables et tous dépendants au sens où : « nous ne nous suffisons pas à nous-même, et nous dépendons des autres, de leur disponibilité, de leur soin et de leur travail, pour la satisfaction de besoins aussi bien d'ordre physiologique (boire, manger, dormir), qu'émotionnel (besoin de tendresse, d'amour, de reconnaissance) » (M. Garreau et A. Le Goff, 2010). Ce que ces théories appellent vulnérabilité peut être ainsi considéré à la fois comme la source et comme l'effet de notre dépendance.

Du point de vue du handicap, le *care* propose une approche radicalement différente de celle qui a cours en France. Dans les pays anglo-saxons c'est la question de la vulnérabilité et de la dépendance qui est posée en préalable comme problème relevant de la société. Les solutions préconisées se posent donc terme d'inclusion dans les relations sociales, alors qu'en France, au nom de principes universalistes de la République ils se posent en termes d'intégration au même titre que pour d'autres catégories stigmatisées et cette intégration se réalise en terme d'accessibilité : au travail, à l'école pour les enfants, à la ville par des aménagements particuliers, à des activités sportives adaptées (Fédération française de sport adapté FFSA ou Fédération française Handisport qui participe aux jeux paralympiques pour les publics porteurs de handicap moteur et sensoriel). C'est donc par le volet législatif et par un appareillage de lois que la question du handicap est appréhendée en France. Malgré tous les efforts entrepris, la question n'est pas pour autant réglée puisqu'il reste toujours à négocier une impossible conciliation entre les valides et les autres celle du regard et de la place à accorder à cet « homme au statut intermédiaire ». C'est ce que dénonce David Le Breton (1993).

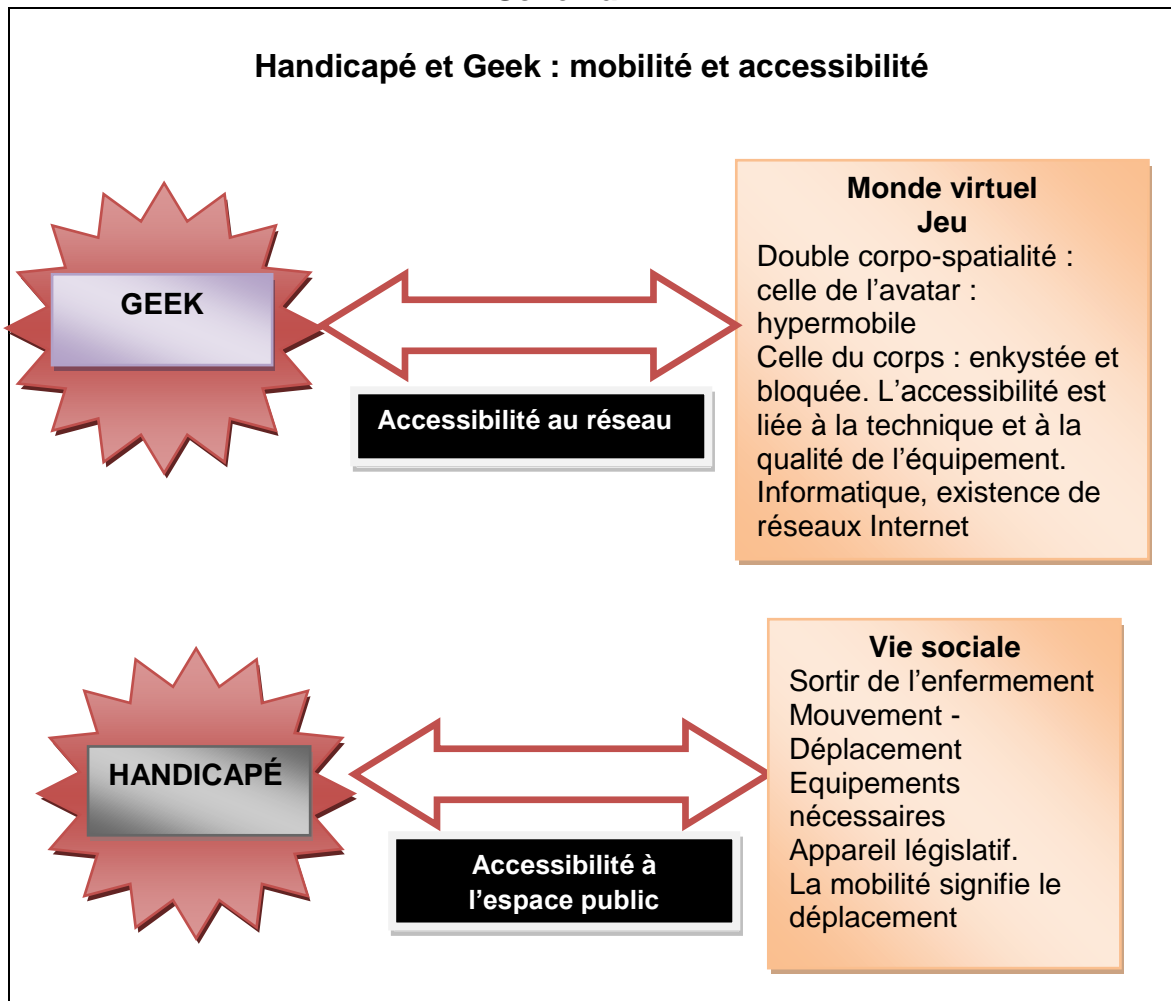
« Avec le handicap le discours officiel affirme qu'il est un homme normal membre à part entière de la communauté que sa dignité et sa valeur ne sont pas entamées par sa conformation physique ou ses dispositions sensorielles, mais en même temps il est objectivement marginalisé tenu plus ou moins hors du monde du travail assisté par des aides sociales mis à l'écart de la vie collective du fait de ses difficultés de déplacement et d'infrastructures urbaines mal adaptées. Et surtout cela pose le problème du regard, de gêne, d'angoisse de curiosité de compassion de réprobation bref le handicapé n'a pas droit à l'anonymat qu'il mérite dans l'espace public. Le handicap dans nos sociétés est un stigmate, motif subtil d'évaluation négative de la personne. On parle d'être handicapé plus que de dire avoir un handicap. L'homme handicapé est un entre-deux, un homme au statut intermédiaire, il n'est ni malade ni en bonne santé, ni mort ni pleinement vivant, ni en dehors de la société ni à l'intérieur » (page 93).

Au final un même concept renvoie dos à dos les deux corpo-spatialités qui nous intéressent car entre les technophiles, Geeks amateurs de cyberculture et les handicapés moteur, un problème identique demande à être résolu, celui de l'accessibilité, de la mobilité et du déplacement. Finalement, ces deux univers ont des points communs, ce sont des mondes où la mobilité prend des formes particulières. Quels en sont les résultats du point de vue des corpo-spatialités ? Qu'est ce que cela produit du point de vue des rapports socio-spatiaux ? La manière de régler le problème du déplacement, de l'envisager resitue nos deux champs de recherche. Les réponses aboutissent à une analyse géographique de spatialités inédites. L'espace ne serait pas seulement une étendue à parcourir ce qui apparaît comme une conception rudimentaire. Ainsi pour chaque acteur il existe des types de mobilités, des métriques de mobilités, qui n'engagent pas forcément un mouvement du corps, le mouvement de la voix et du geste par exemple ne produisent pas forcément du déplacement. (Lévy 2003). Il existe donc une offre de mobilités et cela suppose que l'accessibilité n'est pas réductible à la seule dimension technique mais intègre toutes les

possibilités de déplacements contextuels de l'acteur. Celui-ci n'est pas un simple agent neutre du mouvement un simple composant du stock amorphe, il maîtrise une compétence et possède un capital de mobilité

On ne peut donc définir l'accessibilité en soi car l'accès au lieu n'est jugé possible que par rapport à un contexte. L'accessibilité définit une carte des virtualités de déplacement qui englobe les déplacements réalisés, la prise en compte de la relation entre le virtuel (l'accessibilité) et l'actuel, le déplacement est une des manières d'aborder le concept de mobilité.

Schéma N° 7



Ceci pose la question de la dissidence de l'espace et permet de mettre à jour des idéologies spatiales dominantes qu'il conviendrait d'étudier à travers ces exemples. La plus évidente (la plus à la mode) est celle qui est proposée par Paul Virilio, elle est fondée sur la vitesse, et les exigences de la rapidité. Avec la domologie (science de la vitesse), Virilio promeut le temps réel comme fait objectif et comme valeur sociale et culturelle. Il serait intéressant de se servir de ses concepts et de voir si on peut les appliquer aux deux catégories de corpo-spatialités que nous avons identifiées.

Ces deux pistes posent la question de la conception de la dépendance et de l'idéologie qui se fonde sur la figure toute puissante de l'autonomie conçue comme auto-suffisante et à forte utilité sociale. La dévaluation de la dépendance se traduit socialement par la stigmatisation de certaines catégories comme les handicapés, pour les technophiles de la cyberculture le problème se pose pour les extérieurs à la pratique en terme d'addiction. Cela étant, en comparant les deux types de corporéités, on voit émerger deux types de dépendance : une sert de levier pour des revendications, celle des personnes à mobilité réduite passe par l'accessibilité des lieux publics, des aides sociales, des lois, une égalité de droit ; en revanche, pour les *geeks* la question de la dépendance, lorsqu'elle est reconnue se pose en termes techniques, à l'égard de la machine qui doit passer par une accessibilité au réseau, et une dépendance comprise en termes d'addiction au jeu qui se traduit par des formes de désocialisation, dans le travail, dans la famille. Elle instaure un type de relations qui ne peuvent s'établir que par l'intermédiaire de l'écran. L'absence de corps en apparence ou plutôt une assignation du corps à résidence, la sédentarité du corps du joueur renvoie à son hypermobilité *via* le héros qu'il incarne.

Ces perspectives de recherches ne peuvent se concevoir que dans un cadre transdisciplinaire et international qui s'appuie sur des études qui sont en cours, les *Game studies* ou les études portant sur le *care*. Ces recherches ont une utilité sociale et doivent interpeller la géographie et les géographes, les mettre en demeure de s'y intéresser car la dimension spatiale de ces deux formes de corpo-spatialités demande aussi à être interrogée. Cela implique une fois encore que l'on se saisisse du corps et des corporéités en première instance, dans toutes ses composantes et contextualisée dans ses références statutaires : Sexuées, genrées, hiérarchisées, générationnelles, ou socio-économiques.

Bibliographie

ADAMKIEWIC, E : 2002, « Les pratiques récréatives autonomes urbaines et leurs aménagements » dans *Les espaces sportifs innovants*, Voiron, Presses universitaires du sport, Tome 1

AGIER, M : 2000, *Anthropologie du carnaval, La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Editions Parenthèses, collection Eupalinos

AINLEY, R : 1998, *New frontiers of space, bodies and gender*, London & New York, Routledge.

AMADIEU, J-F : 2002, *Le poids des apparences. Beauté, amour et gloire*, Paris, Odile Jacob

AMPHOUX, P : 2004, « Marcher en ville », *Les Annales de la recherche urbaine*, N° 97.

ANDRIEU, B : 1993, *Le corps dispersé. Une histoire du corps au XXe siècle*, Paris, L'Harmattan

ANDRIEU, B : 1994, *Les cultes du corps. Ethique et science*, Paris, L'Harmattan

ANDRIEU, B : 1998, *Les plaisirs de la chair*, Paris, Le temps des cerises

ANDRIEU, B : 1999, *L'Homme naturel. La fin promise des sciences humaines*, Lyon, Presses universitaires de Lyon

ANDRIEU, B : 2000, *Un corps à soi. Critique du masochisme*, Paris, édition Euredit

ANDRIEU, B : 2002, *La nouvelle philosophie du corps*, Paris, Eres collection réponses philosophiques

ANDRIEU, B : 2008, *Devenir hybride*, Nancy, PUN

ANDRIEU, B., BOËTSCH (sous la direction) : 2008, *Dictionnaire du corps*, Paris, CNRS éditions

ANDRIEU, B., BOËTSCH, G., CHEVE, D., LE BRETON, D : 2006, « Ecrire le corps » *Corps*, revue interdisciplinaire, N° 1 Paris, Dilecta

ANDRIEU, B., BOËTSCH, G., CHEVE, D., LE BRETON, D : 2006, « Corps sportifs » *Corps*, revue interdisciplinaire, N° 2 Paris, Dilecta

ANGEOLETTO, F. H. S : 2000, *Pirajá: Um Bairro e um Parque. A vegetação como fator de aumento da biodiversidade e da qualidade de vida nos ambientes urbanos.*

Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia

ANTHONY, M : 2001, *Des plantes et des Dieux dans les cultes afro-brésiliens, essai d'ethno botanique*, Paris, L'Harmattan

ANZIEU, D : 1995, *Le moi-peau*, Paris, Dunod

ARENDET, H : 1958, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy

AUGE, M : 1992, *Non lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil

AUGE, M : 1994, *Le sens des autres, actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard

AUGOYARD, J-F : 1979, *Pas à pas. Essai sur le cheminement en milieu urbain*, Paris, éditions du Seuil

AUGUSTIN , J.P : 1991, *Les jeunes dans la ville*, Bordeaux, PUB

AUGUSTIN , J.P : 1994, *Surf Atlantique, les territoires de l'éphémère*, Pessac, MSHA

AUGUSTIN , J.P : 2007, *Géographie du sport, spatialités contemporaines et mondialisation*, Paris, Colin

AUTHIER, C : 2002, *Le nouvel ordre sexuel*, Paris, Bartillat

BACHELARD, G. : 1957, *La poétique de l'espace*, Paris, Réédition (2004), PUF Quadrige

BAILLY, A : 1977, *La Perception de l'espace urbain*, Paris, CRU

BAILLY, A : 1981, *La géographie du bien-être*, Paris, PUF

BAILLY, A : 2004, *Les concepts de la géographie humaine*, Paris, A Colin

BAILLY, A., BEGUIN ,H : 1998 : *Introduction à la géographie humaine*, Paris, Armand Colin

BAILLY, A., FERRAS, R., PUMAIN, D., 1995 : *Encyclopédie de la géographie*, Paris, Economica

BARD, C (sous la direction) : 2004, *Le genre des territoires, masculin, féminin, neutre*, Angers, Presses de l'université d'Angers

BARRAQUE, B et FABUREL, G (Dir) : 2004, « Ambiances et espaces sonores », *Revue Espaces et sociétés*, Paris, L'Harmattan

BARTHE-DELOIZY, F: 2003, *Géographie de la nudité, être nu quelque part*, Paris, éditions Bréal

- BARTHE-DELOIZY, F (Dir) : 2008, *Le pique-nique ou l'éloge d'un bonheur ordinaire*, Paris, éditions Bréal
- BARTHELEMY, M : 2005, « Les raids aventures : Une expérience corporelle extrême », dans *Le corps extrême dans les sociétés occidentales*, Paris, L'Harmattan
- BARTHES, R : 1967, réédition, 1983, *Système de la mode*, Paris, Seuil, Points
- BARTHES, R : 1977, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Le Seuil
- BASTIDE, R : 1973, *Les Amériques noires*, Paris, L'harmattan
- BASTIDE, R. : 1958, *Le Candomblé de Bahia, transe et possession du rite du Candomblé*, Paris, Mouton & Co.
- BASTIDE, R : 2003, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Seuil, collection Essais
- BASTIDE, R : *Poètes et Dieux, études afro-brésiliennes*, Paris, L'harmattan, collection Connaissance des hommes
- BATAILLON, C : 1999, *Pour la géographie*, Paris, Flammarion, collection Géographes
- BAUDRILLARD, J : 1968, *Le système des objets*, Paris, Gallimard
- BAUDRILLARD, J : 1970, *La société de consommation*, Paris, Denoël
- BAUDRY, P : 1991, *Le corps extrême*, Paris, L'Harmattan
- BAUDRY, P : 1986, *Une sociologie du tragique*, Paris, Cerf/Cujas Aubier
- BAVOUX, J.J : 2002, *La géographie : objet, méthodes, débats*, Paris, A. Colin, collection U
- BERNAR, M : 1985, *L'expressivité du corps : recherche sur les fondements de la théâtralité*, Paris, Chiron
- BEAUNE, J.C : 2004, *La vie et la mort des monstres*, Paris, Champ Vallon
- BECQ, U : 2001, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris,
- BELL, D et BINNIE, J : 1995, *Mapping desire : geographies of sexualities*, London, Routledge
- BENELLI, N et MODAK, M : 2010, « Analyser un objet invisible : le Care », *Revue française de sociologie*, N° 51-1

- BENKO, G., STROHMAYER, U : 2004, *Horizons géographiques*, Bréal, collection d'Autre part
- BENOÎT, C : 2000, *Corps, jardins, mémoires : anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*, Paris, CNRS éditions, Maison des sciences de l'homme
- BERDOULAY, V. : 1991, « Lamarck, Darwin, Vidal : aux fondements naturalistes de la géographie humaine », *Annales de géographie*.
- BERNARD, M : 1995, *Le corps*, Paris, Le Seuil, collection Essais
- BERQUE, A : 1985, « Milieu, trajet de paysage et déterminisme géographique », *L'espace géographique* N°2
- BERQUE, A : 1999, *Ecumène, introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, Mappemonde
- BERQUE, A : 1986, *Le sauvage et l'artifice : les japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, bibliothèque des sciences humaines
- BERQUE, A : 1996, *Être humains sur la terre*, Paris, Gallimard, Le débat
- BERG, L.D : 1994, Masculinity, place, and the binary discourse of 'theory' and 'empirical investigation' in the human geography in *Gender place and culture*, Aoteara/New Zealand.
- BESSE, J.M : 1990, "Postface. Géographie et existence dans l'oeuvre d'Eric Dardel". Dans *Dardel Eric, l'Homme et la terre*, Paris, CTHS
- BEST, S : 1995, Sexualizing space. In Grosz, E et Porbyn E, in *Sexy bodies : the strange carnalities of feminism*, New York, Routledge
- BETTELHEIM, B : 1954, réédition 1996, *Les blessures symboliques*, Paris, Gallimard, collection Tel
- BLANCHARD, P : 2005, « Le corps de l'explorateur ou l'extrême sacrifice au cœur des ténèbres », in *Le corps extrême dans les sociétés occidentales*, Paris, L'Harmattan
- BONNEMAISON, J : 2000, *La géographie culturelle*, cours de l'université Paris IV-Sorbonne (1994-1997), établi par Maud Lasseur et Christel Thibault, Paris, CTHS
- BOËTSCH, G., CHEVE, D : 2000, *Le corps dans tous ses états*, Paris, CNRS éditions
- BOËTSCH, G, HERVE,C, ROZEMBERG, J-J (Dir) : 2007, *Corps normalisé, corps stigmatisé, corps racialisé*, Paris, éditions de Boeck
- BOLTANSKI, L : 1971, « Les usages sociaux du corps », *Annales ESC* N° 1

- BOORSTIN, D : 1983, *Les découvreurs*, Paris, Robert Laffont
- BOREL, F : 1992, *Le vêtement incarné*, Paris, Calmann-Lévy, collection Essai société
- BOURDEAU, P : 1991, « *Territoires du hors quotidien : une géographie culturelle du rapport à l'ailleurs dans els sociétés urbaines contemporaines : le cas du tourisme sportif de montage et de nature* » Thèse de HDR, université Fourier Grenoble 1
- BOURDEAU, P : 2006, *La montagne terrain de jeux et d'enjeux*, L'Argentière, Fournel, collection sportnature.org
- BOURDIEU, P : 1980, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit
- BOURDIEU, P : 1984, « pratiques sportives, pratiques sociales », *Sports et sociétés contemporaines*, Paris, INSP
- BOURDIEU, P : 1998, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil,, collection Liber
- BOURDIEU, P : 2002, *Le bal des célibataires*, Paris, éditions de minuit
- BOURDELAIS, P : 2001, *Les Hygiénistes : enjeux, modèles et pratiques*, Paris, Belin
- BOYER-ARAUJO, V, 1996, *Femmes et cultes de possessions au Brésil : les compagnons invisibles*, Paris, L'Harmattan
- BRAUNSTEIN, F., PEPIN, JF : 1999, *La place du corps dans la culture occidentale*, Paris, PUF
- BROHM, J.M : 1976, *Sociologie politique du sport*, Paris, éditions universitaires/JP Delage
- BROHM, J.M : 1977, *Sociologie politique du sport*, Paris, Delarge
- BROHM, J.M : 1981, *Le mythe olympique*, Paris, Bourgeois
- BROHM, J.M : 1986, « Du sport suicidaire au suicide sportif », in *Quel corps ?*, éditions de la Passion, Montreuil
- BROHM, J.M : 2001, *Le corps analyseur, essais de sociologie critique*, Paris, Economica
- BROHM, J.M : 2002, *La machinerie sportive. Essai d'analyse institutionnelle*, Paris, Anthopos
- BRUHNES, J : 1956, *La géographie humaine*, Editions abrégée, Paris, PUF
- BRUNET, R., FERRAS, S., THERY, H : 1992, *Les mots de la géographie, dictionnaire critique*, Paris/ Montpellier, Reclus

- BRUNET, R : 2001, *Le déchiffrement du monde-Théorie et pratique de la géographie*, Paris, Belin, collection Mappemonde
- BRUNET, R : 1997, *Champs et contrechamps : Raisons de géographe*, Paris, Belin, Mappemonde
- BRYANT, H., RACINE, J.B : 2003, « Post-moderne (géographie) » in LEVY, J., LUSSAULT, M. (dir) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin
- BUREAU, L : 2009, *Terra erotica*, Québec, éditions FIDES
- BUTLER, J : 1993, *Bodies that matter : on the discursive limits of sex*. New York, Routledge
- BUTLER, J : 2005, *Trouble dans le genre*, Paris, éditions de la découverte
- CAPONE, S : 2000, "Le candomblé au Brésil, ou l'Afrique réinventée" in *Sciences humaines*, N° 110
- CARNEIRO, E : 1961, *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, édition Tecnoprint
- CATALOGUE D'EXPOSITION : 2003, *Vaudou*, Daoulas, Hoëbeke
- CERTEAU (De), M : 1990, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard
- CHALAYE, S : 2002, *Nègres en images*, Paris, L'Harmattan
- CHANDELLIER, A : 2005, *La trace de l'ange, la vie de Marco Siffredi*, Chamonix, Guérin éditions
- CHEBEL, M : 1984, *Le corps en Islam*, Paris, PUF collection Quadrige
- CHEBEL, M : 1995 ; *Encyclopédie de l'amour en Islam* (2 volumes), Paris, Petite bibliothèque Payot
- CHEVALIER, J et GHEERBRANT, A : 1998, *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro, editorio, José Olympio
- CHIRPAZ, F : 1988, *Le corps*, Paris, Klincksieck
- CHIVALLON, C : 2004, *La diaspora noire des Amériques*, Paris, CNRS éditions collection Espaces et milieux
- CIOSI-HOUCKE, L, PIERRE, M : 2003, *Le corps sans dessus dessous. Regards des sciences sociales sur le corps*, Paris, L'Harmattan
- CLAVAL, P : 1972, « La réflexion théorique en géographie et les méthodes d'analyse », *L'espace géographique*, N° 10

- CLAVAL, P., SINGARAVELOU (sous la direction) : 1995, *Ethnogéographies*, Paris, L'Harmattan, collection Géographie et Cultures
- CLAVAL, P : 1978, *Espace et pouvoir*, Paris, PUF
- CLAVAL, P : 2003, *La géographie culturelle*, Paris, A. Colin
- CLAVAL, P : 2007, *Epistémologie de la géographie*, 2^e édition, Paris, A. Colin
- CLAVAL, P : 2007, *Géographies et géographes*, Paris, L'Harmattan
- CLERC, P : 2002, *La culture scolaire en géographie, le monde dans la classe*, Rennes, PUR
- CLOAREC, J : 1996, « Natures extrêmes » dans *Communications*, N° 61, Paris, Seuil
- COLOMINA, B : 1992, *Sexuality and space*, New York, Princeton Architectural Press
- CORBIN, A., COURTINE, J.J., VIGARELLO, G : 2005, *Histoire du corps* (3 volumes), Paris, Seuil
- CORREIA, S et SERPA A : 2001, « Influência do Processo de Expansão Urbana na Perda de Áreas Verdes e no Uso das Plantas Medicinais nos Terreiros do Curuzú, Salvador ». In: *Fala, Periferia! Uma reflexão sobre a produção do espaço periférico metropolitano*. Salvador: PROEX/EDUFBA
- COSTA LIMA, V : 1977, *A família de santos nos candomblés jeje-nagô da Bahia : um estudo das relações inter-grupais*, Salvador, UFBA
- CROZIER, M et FRIEDBERG, E : 1997, *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil.
- DAGOGNET, F : 1990, *Corps réfléchis*, Paris, Odile Jacob
- DAGOGNET, F : 1992, *le corps multiple et un*, Paris, Les empêcheurs de tourner en rond
- DARAKI, M : 1985, *Dionysos et la déesse Terre*, Paris, Flammarion, collection Champs
- DARDEL, E : 1952, *L'homme et la terre*, Paris, PUF
- DEFFONTAINES, P : 1933, *L'homme et la forêt*, Paris, NRF, Gallimard
- DEMARGERIE, G : 2009, *Dictionnaire du look, une nouvelle science du jeune*, Paris, Robert Laffont

DESCOLA, P : 2001, *Leçon inaugurale* pour l'ouverture de la chaire d'Anthropologie de la nature, Paris, Collège de France. (13 pages)

DE SINGLY, F. : 1993, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Editions Nathan, Coll. 128-Sociologie,.

DETIENNE, M : 1977, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, collection Tel

DETREZ, C : 2002, *La construction sociale du corps*, Paris, Le Seuil collection Points

DE VARIGNY, C : 1902, *Nouvelle géographie moderne des cinq parties du monde*, 5 volumes, Librairie Montgredien, Paris

DEVEREUX, G : 1980, *De l'angoisse à la méthode*, Paris, Aubier

DEVEREUX, G : 1983, *La crise initiatique du chaman, chez Platon*, in *Psychiatrie française*, N° 6

DIAS, J. R : 2003, *Territórios do Candomblé: Desterritorialização dos Terreiros na Região Metropolitana de Salvador*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia.

DI MEO, G : 1990, « De l'espace vécu aux formations socio-spatiales » *Géographie sociale : Lire l'espace Comprendre les sociétés*, N° 10 septembre, Centre de publications de l'université de Caen, CNRS URA 915

DI MEO, G : 1998, *Géographie sociale des territoires*, Paris, Nathan

DI MEO, G, Buléon, P : 2005, *L'espace social*, Paris, Editions Armand Colin

DI MEO, G : 2008, « L'individu, le corps, la rue globale (?) Quelles constructions des citadin(e)s, des urbain(e)s ? » Séance inaugurale du colloque *La rue et la globalisation* organisé par D. Zeneidi, Laboratoire ADES Bordeaux III.

DO NASCIMENTO, A : 1980, *O Quilombismo*. Petrópolis, Editora Vozes

DORLIN, E : 2006, *La matrice de la race*, Paris, éditions de la découverte

DUGAY, B : 2005, *Consommation et image de soi*, Paris, Liber

DUNCAN, N : 1996, *Body space : destabilizing geographies of gender and sexualities*, London, Routledge

DURET, p, ROUSSEL, P : 2003, *Les corps et ses sociologues*, Paris, collection 128, Nathan

EDLINGER, P : 1985, *Grimper*, Paris, Arthaud

ELBEIN DOS SANTOS, J : 1986, *Os Nagô e a Morte*, 4e. Edição. Petrópolis, Editora Vozes

ELIADE, M : 1951, *Le chamanisme et les techniques de l'extase*, 2^e éditions, Paris, Payot

ELIADE, M : 1992, *Le sacré et le profane*, Paris, Folio, Essais

ELIADE, M : 2001, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Folio, Essais

ELIAS, N : 1973, *La civilisation des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy

ELIAS, N : 1975, *La dynamique de l'occident*, Paris, Calmann-Lévy collection Agora

ELIAS, N : 1991, *La société des individus*, Paris, Fayard

ELIAS, N : 1993, *Engagement et distanciation*, Paris, Fayard

ERHENBERG, A : 1991, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy

ERHENBERG, A : 1998, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob

EWING, W.A (sous la direction) : 2000, *Le siècle du corps*, Paris, La Martinière

FALTA força política para apoiar candomblé. *Jornal A Tarde*, Salvador, 21/9/2004

FEBVRE, L : 1922 (édition 1970), *La terre et l'évolution humaine*, Paris, éditions Albin Michel

FOUCAULT, M : 1969, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard

FOUCAULT, M : 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard

FOUCAULT, M : 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard

FOUCAULT, M : 1976, *Histoire de la sexualité*, trois volumes : I . La volonté de savoir (1976), II L'usage des plaisirs (1984), III Le souci de soi (1984), Paris, Gallimard

FOURNAND, A : 2008, « *Expériences du corps, expériences de l'espace : une géographie de la maternité et de l'enfantement* », Thèse soutenue en novembre 2008 à l'université de Genève

FREMONT, A : 1976, *La région, espace vécu*, Paris, PUF

FREMONT, A : 1980, « L'espace vécu et la notion de région », *Travaux de l'institut de géographie de Reims* N° 41-42

FREYRE, G : 1952, *Maîtres et esclaves : la formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard.

GALINON-MELENEC, B, MARTIN-SUCHAT, F (Dir) : 2007, *Le corps communicant*, Paris, L'Harmattan

GALLOP, J : 1988, *Thinking through the body*, New York, Routledge

GARRAU, M et Le Goff A : 2010, *Care, Justice, dépendance. Introduction aux théories du Care*, Paris, PUF

GEORGE, P : 1989, *Les hommes sur la terre*, Paris, Seghers

GEORGE, P : 1990, *Le métier de géographe*, Paris, Armand Colin

GIARD, L, MAYOL, P : 1980, *Habiter, cuisiner, l'invention du quotidien*, Paris, Collection 10 18

GIBSON, J-J, 1986, *The ecological approach to visual perception*, London, LEA

GIL, D : 1985, *Métamorphoses du corps*, Paris, La différence

GILLIGAN, C : 2008, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion

GODDARD, J.C., LABRUNE, M (sous la direction) : 1992, *Le corps*, Paris, Vrin

GODELIER, M et PANOFF, M : 1998, *La production du corps*, Paris, éditions des Archives contemporaines

GOFFMAN, E : 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Editions de Minuit

GOFFMAN, E : 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Editions de minuit

GOFFMAN, E : 2002, *L'arrangement des sexes*, Paris, Editions de la dispute

GOUSSET, M.T : 2002, *Le livre des Merveilles du monde, Marco Polo*, catalogue d'exposition, Paris, Bibliothèque nationale

GRATALOUP, C : 1996, *Lieux d'histoire, essai de géohistoire systématique*, Montpellier, GIP RECLUS

GRATALOUP, C : 1999, " Représenter-penser un monde mondialisé, *L'information géographique*, N° 28, Paris, SEDES

GROSZ, E : 1987, *Notes toward a corporeal feminism, Australian feminist studies*, Sydney, Allen & Unwin

GROSZ, E : 1994, *Volatile bodies : toward a corporeal feminism*, ST Leonard, Allen & Unwin

- GROSZ, E : 1995, *Space, time and perversion*, London, Routledge
- HABERMAS, J : 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot
- HALL, E.T : 1971, *La dimension cachée*, Paris, Le Seuil collection Points
- HALL, E.T : 1979, *Au delà de la culture*, Paris, Le Seuil collection Points
- HELL, B : 1999, *Possession et chaminisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion
- HORN, M : 2005, *Conquérant de l'impossible*, Paris, XO éditions, Pocket
- HUSSERL, E : 1950, réédition 1985 et 2005, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard collection Tel
- JACQUET, C : 2001, *Le corps*, Paris, PUF collection Philosophes
- JEUDY, J.P : 2001, *Le corps et ses stéréotypes*, Paris, Circé
- JEUDY, H.P : 1977, *La publicité et son enjeu social*, Paris, PUF
- JOHNSON, L.C : 1989, *Embodying geography, some implications of considering the sex body in space*, in *New Zealand Geographical society*, Sydney, Denudin
- JOSEPH, I : 1984, *Le passant considérable*, Paris, Méridien- Klincksieck
- JOSEPH, I : 1998, *La ville sans qualités*, La Tour d'Aigues, éditions de l'Aube,
- JUVIN, H : 2005, *L'avènement du corps*, Paris, Gallimard collection Le débat
- KAUFMANN, J-C : 2004, *L'invention de soi*, Paris, Armand Colin,
- KENWORTHY TEATER, E (DIR) : 1999, *Embodied geographies- Space, bodies, and rites of passage*, London & New York, Routledge
- KRAKAUER, J : 1996, *Into the wild*, Paris, Presses de la cité, collection 10/18
- KADYA-TALL, E : 2002, "Comment se construit et s'invente une tradition religieuse : L'exemple des nations du Candomblé de Bahia" dans CAHIERS D'ETUDES AFRICAINES, N° 167, Paris, éditions de l'EHESS
- LAPASSADE, G : 1990, *La transe*, Paris, PUF
- LE BRETON, D : 2007, « *Corps extrême, sports extrêmes* » dans DICTIONNAIRE DU CORPS, M Marzano, Paris, PUF
- LEBRETON, D : 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF

- LEBRETON, D : 1999, *L'Adieu au corps*, Paris, Métailié
- LEFEBVRE, H : 1968, *Le droit à la ville*, Paris, Anthropos
- LEFEBVRE, H : 2000 (4^e édition), *La production de l'espace*, Paris, Anthropos collection Ethno-sociologie
- LEFORT, I., PELLETIER, P : 2006, *Grandeurs et mesures de l'écoumène*, Paris, Anthropos collection Economica
- LEMOIGNE, J.L : 1994, *Le constructivisme*, T1, Les fondements, Paris, ESF.
- LEMOIGNE, J.L : 1995, *Le constructivisme*, T2, Les épistémologies, Paris, ESF.
- LEROY-GOURHAN, A : 1989, *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel
- LEVI-STRAUSS, C : 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon
- LEVY, J : 1991, *Géographies du politique*, Presses de Sciences Po/EspacesTemps
- LEVY, J : 1994, *L'espace légitime*, Presses de Sciences Po/EspacesTemps
- LEVY, J : 1995, *Egogéographies*, L'Harmattan
- LEVY, J : 1999, *Le tournant géographique*, Paris, Belin, Collection Mappemonde.
- LEVY, J et M. LUSSAULT : 2000, *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*, Paris, Belin, collection Mappemonde.
- LIPOVETSKI, G : 1985, *La société du vide*, Paris, Gallimard
- LIPOVETSKI, G et CHARLES, S : 2004, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset
- LONGHURST, R : 2001, *Bodies exploring fluid bouderies*, London & New York, Routledge
- LORET, A et WASER, A.M : 2001, "Glisse urbaine", *Mutations* N° 205 Autrement
- LOW, S.M et ZUNIGA, D.L: 2003, *The Anthropology of space and place, locating culture*, Oxford, Blackwell Publishing
- LOYER, B : 1998, "Glisser la ville", *Architecture*, N° 438
- LUSSAULT, M : 2007, *L'homme spatial*, Paris, Le Seuil
- LUZ, M.A : 2002, *Cultura Negra em tempos pos modernos*, EDUFBA/CEAO, Salvador

- MAC DOWELL, L: 1983, Towards an understanding of the gender division of urban space, *Environment and planning : society and space*, in *Progress in human geography*, London, Routledge
- MAFFESOLI, M : 2000, *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, La table ronde
- MAFFESOLI, M : 1982, *L'ombre de Dionysos*, Paris, Librairie des Méridiens
- MARTHA, C : 2005, L'engagement du corps dans la pratique de l'escalade », in *Le corps extrême dans les sociétés occidentales*, Paris, L'Harmattan
- MARZANO, M : 2002, *Penser le corps*, Paris, PUF
- MARZANO, M (sous la direction) : 2007, *Dictionnaire du corps*, Paris, PUF collection Quadrige
- MASSEY, D : 1994, *Space, place and gender*, Oxford, Blackwell Publishers
- MAUSS, M : 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF
- MAUSS, M : 1968, *Essai de Sociologie*, Paris, Seuil
- MAUSS, M. : 2001 (1924), *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF,
- MECHIN, C : 1997, *Usages culturels du corps*, Paris, L'Harmattan
- MECHIN, C : 1998, *Anthropologie du sensoriel. Les sens dans tous les sens*, Paris, L'Harmattan
- MECHIN, C., BIANQUIS, I., LE BRETON, D : 2004, *Le corps et ses orifices*, Paris, L'Harmattan collection Nouvelles études anthropologiques
- MEJIAS, J : 2005, *Sexe et société*, Paris, Bréal
- MEMBRANO, M., RIEU, A : 2000, *Sexes, Espaces et Corps*, Toulouse, Editions universitaires du sud
- MENSA, A : 1999, « Le corps africain » in *Africultures* N° 19, Paris, L'Harmattan
- MERLEAU-PONTY, M : 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard
- MERLEAU-PONTY, M : 1964, *L'œil et l'esprit*, Paris, Folio collection Essai
- MEYNIER, A : 1938, *Cours Demangeon, Géographie, L'Europe*, Paris, Hachette
- METRAUX, A : 1958, *Le Vaudou Haïtien*, Paris, Gallimard, collection Tel

- MIAUX, S (Dir) : 2009, « Corps urbains, mouvement et mise en scène », *Revue Géographie et cultures* N° 70, Paris, L'Harmattan
- MICHIN, C : 1997, *Usages culturels du corps*, Paris, L'Harmattan
- MILON, A : 2005, *La réalité virtuelle. Avec ou sans le corps*, Paris, Autrement
- MIT équipe : 2002, *Tourismes 1, Lieux communs*, Paris, Belin, Mappemonde
- MOLES, A et ROHMER, E : 1982, *Labyrinthe du vécu : l'espace matière et action*, Paris, Le Méridien
- MOLES, A et ROHMER, E : 1998, *Psychologies de l'espace*, Paris, L'Harmattan
- MORIN, E : 1970, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, Points
- MORIN, E : 1990, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF éditeur
- MOSCOVICI, S : 1968 *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion
- NAST H et PILES, S (Dir) : 1998, *Places through the body*, London & New York, Routledge
- NANCY, JL : 1992, *Corpus*, Paris, Hatier
- NUROCK, V (dir) : 2010, *Carol Gilligan et l'éthique du Care*, Paris, PUF
- OAKLEY, A : 1972, *Sex gender and society*, London, Maurice Temple Smith
- ONFRAY, M : 2000, *Théorie du corps amoureux*, Paris, Grasset
- ORAIN, O : 2009, *De plain –pied dans le monde, écriture et réalisme dans la géographie française au XXe siècle*, L'Harmattan, Paris
- PAQUOT, T : 2006, *Des corps urbains. Sensibilité entre béton et bitume*, Paris, éditions Autrement
- PEGATD, O : 2005, « Contagion urbaine des enfants de Nike », in *Le corps extrême dans les sociétés occidentales*, Paris, L'Harmattan
- PETROVICH, C et MACHADO, V : 2004, *Mitos Afro-brasileiros*, EDUFBA, Salvador
- PHARO, P : 1991, *Politique et savoir-vivre*, Paris, L'Harmattan
- PIAGET, J : 1967, *Logique et connaissance scientifique*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.
- PILE, S : 1996, *The body and the city*, London Routledge

- PILES, S et THRIFT, N: 1995, *Mapping the subject : geography of cultural transformation*, London, Routledge
- PINCHEMEL, P. ROBIC, M.C. TISSIER, J.L : *Deux siècles de géographie française*, 1984, CTHS, Paris
- PITTE, J.R., DULAU, R (sous la direction) : 1998, *Géographie des odeurs*, Paris, L'Harmattan collection Géographie et cultures
- POCIELLO, C : 1981, *Sport et société*, Paris, INSEP
- POCIELLO, C : 1988, « Le projet de site d'aventures sportives, une utopie mobilisatrice », *Annales de la recherche urbaine*, N°79
- PONCIN, P : 1912, *Géographie, cours supérieur et complémentaire*, Paris, Armand Colin
- POPPER, K : 1972, *La connaissance objective*, Paris, Payot
- POPPER, K : 1973, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot
- QUEVAL, I : 2008, *Le corps aujourd'hui*, Paris, Gallimard, collection Folio essais
- QUIGNARD, P : 1994, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard collection Folio
- QUINODOZ, D : 1994, *Le vertige entre angoisse et plaisir*, Paris, PUF
- RAFFESTIN, C : 1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Litec
- RAFFESTIN, C : 1987, « Pourquoi n'avons-nous pas lu Eric Dardel ? » *Cahiers de géographie du Québec*, vol 31, N° 84
- RAIBAUD, Y (Dir) : 2009, *Comment la musique vient aux territoires ?*, Bordeaux, maison des sciences de l'homme d'Aquitaine
- REBEIX, M : 1993, *Hawaï, Aloha, surf et tradition*, Biarritz, Surf session
- RETAILLE, D : 1997, *Le Monde du géographe*, Paris, Presses de sciences Po
- RETAILLE, D : 2000, « Penser le monde » dans Lévy-Lussault (dir) *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*, Paris, Belin
- ROCHFORT, R : 1962, *Le travail en Sicile*, Paris, Presses universitaires de France
- RODAWAY, P: 1994, *Sensuous geographies, body, sense and place*, London Routledge
- RODRIGUES, N : 1977, *Os africanos no Brasil*, Sao Paulo, Editora nacional
- ROUCH, J : 1960, *La religion et la magie Songhay*, Paris, PUF (2^e édition)

- ROUCH, J : 1973, « Essai sur les avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier, du cinéaste et de l'ethnologue », In : *La notion de personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du CNRS, N° 544 Paris, éditions du CNRS
- ROUGET G : 1990, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, collection Tel
- SAINT-JULIEN, T : 1992, « Diffusion spatiale ». *Encyclopédie de la géographie*, Paris, Economica
- SANSOT, P : 1986, *Les formes sensibles de la vie sociale*, Paris, PUF
- SANSOT, P : 1995, *L'éloge de la lenteur*, Paris, PUF
- SARTRE, J.P : 1943, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard collection Tel
- SAUVAGEOT, A : 1987, *Figures de la publicité, figures du monde*, Paris, PUF
- SCHAAL, J.F : 1993, *Le corps*, Paris, Ellypses (cours de préparation HEC)
- SECHET, R et VESCHAMBRE, V (dir) : 2006, *Penser et faire la géographie sociale*, Rennes, P.U.R
- SENETT, R : 1995, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil
- SERIS, J.P : 1994, *La technique*, Paris, PUF
- SERPA, Angelo. (org.) : 2001, *Fala, Periferia! Uma reflexão sobre a produção do espaço periférico metropolitano*. Salvador: PROEX/EDUFBA.
- SERPA, A : 1996, « Ponto Convergente de Utopias e Culturas: O Parque de São Bartolomeu ». *Revista Tempo Social*, São Paulo
- SERRA, O. *O mundo das folhas*, éditions UFBA, 2002.
- SIMMEL, G : 1912 réédition 1981, *Essai sur la sociologie des sens*, Paris, PUF
- SIMMEL, G : 2002, *La philosophie de l'aventure*, Paris, L'arche
- SIMMEL, G : 1981, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF
- SIMONNOT, P : 1988, *Homo sportivus*, Paris, Gallimard
- SINGLY (de), F : 2003, *Les uns avec les autres*, Paris, Hachette collection Pluriel
- SIROST, O : 2005, « Le corps extrême et l'occident » in *Le corps extrême dans les sociétés occidentales*, Paris, L'Harmattan
- SORRE, M : 1947, *Les fondements de la géographie humaine*, 3 tomes, 4 volumes, Paris, Armand Colin
- STASZAK, J.F : 2009, « Le pape contre les études de genre » in *Le Temps*, Genève

- STASZAK, JF., COLLIGNON, B : 2001, *Géographies anglo-saxonnes : tendances contemporaines*, Paris, Belin, collection Mappemonde.
- STASZAK, JF (Dir) : 2001, *Espaces domestiques*, *Annales de Géographie*, N° 620, Paris, Armand Colin
- STASZAK, JF et COLLIGNON Béatrice (Dir) : 2002, *Géographie des espaces domestiques*, Paris, éditions Bréal
- STASZAK, JF : 2008, *Danse exotique, danse érotique*, *Annales de Géographie*, N° 660-661, Paris, Armand Colin
- STEWART, L : 1995, *Bodies, visions and spatial politics : a review essay on Henry Lefebvre's The production of space. Environment and planning, Society and space*, London, Routledge
- THOMAS, L : 1975, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot
- THOMAS, R : 2005, *Les trajectoires de l'accessibilité*, Paris, Editions à la croisée
- THOMAS, R : 2007, *La marche en ville, une histoire de sens. Espace géographique*, tome 36
- TODOROV, T : 1981, *Le principe dialogique*, Paris, Le Seuil
- TRONTO J. : 2009, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris, La Découverte,
- TURNER, B : 1984, *The body and society : explorations in social theory*, Oxford, Blackwell
- URBAIN, J.D : 1993, *L'idiot du voyage*, Paris, Petite bibliothèque Payot
- VALERA, F : 1989, *Connaître les sciences cognitives. Tendances et perspectives*, Paris, Seuil.
- VATIN, X. *Rites et Possessions à Bahia*, Paris, L'Harmattan, collection recherches Amériques latines, 2005
- VERGER, P : 1982, *Orisha. Les dieux Yorouba en Afrique et au nouveau monde*, Paris, Métailié
- VIANA FILHO, L. *O Negro na Bahia*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988.
- VERLOMME, H : 1976, *Cowabunga, surfsaga*, Paris, éditions du Chêne
- VIDAL DE LA BLACHE, P : 1922, *Principes de géographie humaine*, Paris, Armand Colin

VIGARELLO, G : 1978, *Le corps redressé*, Paris, Armand Colin

VIGARELLO, G : 1985, *Le propre et le sale*, Paris, Seuil

VIGARELLO, G : 1988, *Une histoire culturelle du sport. Techniques d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Laffont

VOLVEY, A : 2000, « L'espace vu du corps », dans *Logiques de l'espace, esprit des lieux*, sous la direction de J Lévy et M. Lussault, Paris, Belin

VOSGIEN, M. *Dictionnaire géographique portatif ou description de tous les royaumes des quatre parties du monde*, 1746, Didot, Paris

ZENEIDI, D : 2002, *Les SDF et la ville, géographie du savoir survivre*, Paris, éditions Bréal

ZENEIDI, D (Dir) : 2009, Où en est la rue face à la globalisation ? dans la revue *Géographie et cultures* N° 71, Paris, L'Harmattan

WATZLAWICK, P : 1988, *L'invention de la réalité*, Paris, Seuil

Table des illustrations

Des encadrés-photos-schémas-cartes et tableaux

* Les trois photos de la couverture : G-L Barthe Imbassai (Brésil) 2008
En hommage à Alberto Giacometti : « L'homme qui marche » 1936

Table des encadrés

Document 1	Cérémonie des Césars : de quoi parle-t-on quand on prononce le mot corps ?	23
Document 2	Le droit au respect des cadavres, dépêche A.F.P12 février 2009	28
Document 3	Michel Siffre et son horloge de chair	45
Document 4	Le corps de la démesure : Atlas (Atlas de la collection Farnèse, auteur anonyme)	47
Document 5	Groupe de mâles textiles en vue : Scène de la vie ordinaire sur une plage naturiste (Été 2003)	56
Document 6	Manuel du cours élémentaire dirigé par Paul Poncin, inspecteur général de l'enseignement secondaire (Armand Colin 1918)	63
Document 7	Manuel du cours supérieur dirigé par Paul Poncin (1918)	63
Document 8	Manuel de 5 ^e Hatier 1948 (Cité par Pascal Clerc 2003)	63
Document 9	Extrait de la nouvelle géographie moderne des cinq parties du Monde par Charles de Varigny (1902) tome IV	67
Document 10	Dictionnaire géographique portatif ou description des quatre parties du monde (traduit de l'anglais par M Vosgien, chanoine de Vaucouleurs, 1723, éditions Didot)	68
Document 11	Emile Félix Gauthier dans les siècles obscurs du Maghreb, 1927 (cité dans les géographes français , 1975, M Larnauje)	68
Document 12	Manuel de 5 ^e Hachette dirigé par A Meynier 1939 : A propos de la population britannique	68
Document 13	Les hommes sur la terre (les taux de fécondité) Pierre George 1989	69
Document 14	XIIIe siècle : L' « extrême » orient et ses monstres d'après le récit de Marco Polo (Bibliothèque nationale manuscrit français 2810)	92
Document 15	L'exemple de Jean-Mi Asselin, directeur de rédaction de Glénant presse, Vertical et Alpirando	98
Document 16	Evolution des unes de couverture de quelques best-sellers de l'exploit	102
Document 17	Marco Siffredi Récit d'une performance : la descente du couloir Norton (Everest)	107
Document 18	La scène de théâtre	120
Document 19	L'occupation des vides	121
Document 20	Les situations d'interface	122
Document 21	Carnet de terrain : la fête de Iansan	152-155
Document 22	La géographie ne rentre pas dans les bonnes cases	186
Document 23	Une enquête sous surveillance : Laulurie	199
Document 24	Enquête auprès des naturistes habillés	200
Document 25	De la vertu du coup d'œil raisonné surplombant et synoptique du chercheur et de ses effets	205-206
Document 26	Etude comparée du pique-nique en France et en Iran	215
Document 27	Etude comparée de trois pique-niques en Iran	216-218
Document 28	Le clivage nord sud à la Jenny	221
Document 29	Les corporéités sur les plages de Salvador	225
Document 30	Les stéréotypes de la beauté féminine brésilienne	226
Document 31	Le salut au soleil plage de Porto da Barra	235
Document 32	La vie quotidienne du geek	242

Table des figures Photos-dessins

Figure 1	La grande ombre, Rodin, Musée	20
Figure 2	Les vaincus, les désespérants, Rodin, Musée	20
Figure 3	La porte de l'enfer Rodin Musée	21
Figure 4	Vésale planche tirée de « humani corporis fabrica » 1543	30
Figure 5	Léonard de Vinci, Circa 1490 : « l'homme de Vitruve » Galerie de l'académie Venise 344 X 245 mm	30
Figure 6	Rembrandt : La leçon d'anatomie du docteur Tulp (1632) 169,5 cm X 216,50 cm La Haye Mauritshuis Museum	31
Figure 7	L'intérieur du corps selon Hua Tuol dans Hua Tua xuanmen neizhao tu	32
Figure 8	Cosmographie de Pietrus Apianus, Anvers, 1574, Societa geografica italiana	51
Figure 9	La plage de la Jenny au mois d'août : Chacun dans sa bulle	56
Figure 10	Foule tranquille, festival de Jazz à Québec 2003	82
Figure 11	Foule à la Love parade Duisbourg, 2010	83
Figure 12	Le drapeau français sur l'Annapurna, Herzog, 1950	99
Figure 13	Mike Horn, le tour du pôle nord	103
Figure 14	Mike Horn entre Arctic bay et Pelly bay	104
Figure 15	Portrait de Marco en 2003	105
Figure 16	Le tube du surfeur	113
Figure 17	Affiche d'une compétition organisée par Billabong	115
Figure 18	Une image de l'exploit mise en abîme (juillet 2009) Orange et Quicksilver	118
Figure 19	Transe Vaudou dans la rivière Soukri	133
Figure 20	Transe Voudou : Ogoun ferraille	134
Figure 21	Photographie aérienne de Salvador	140
Figure 22	La maison d'Exu	143
Figure 23	La source sacrée et les offrandes	143
Figure 24	L'entrée du Terreiro : Îlé Axé Aiyé Apo Afonja	144
Figure 25	Habitation des fils et fille de Saint	144
Figure 26	Le roça	144
Figure 27	Le barracaõ	145
Figure 28	L'environnement urbain du terreiro quartier De Gonçalo	145
Figure 29	Transe d'un fils d'Oxossi	148
Figure 30	La crise initiale	150
Figure 31	Deux initiés en transe	151
Figure 32	Boutiques de souvenir et objets du Candomblé	157
Figure 33	Orixas center	158
Figure 34	Yémanjá trade center	158
Figure 35	photographie aérienne du Dique	159
Figure 36	Sculpture monumentale d'un orixa sur le Dique	163
Figure 37	Dique: la ronde des orixas	163
Figure 38	Exu à l'entrée du parc de Pituaçu	164
Figure 39	L'emblème du mouvement Îlé Aiyé	165
Figure 40	Le quartier de Curuzu	169
Figure 41	La bateria du Îlé	170
Figure 42	Les dames du Îlé	171
Figure 43	Un couple aux couleurs du bloc	171
Figure 44	Le carnaval et l'ouverture du chemin	172
Figure 45	Les pipocas pour Omulu	173
Figure 46	Affiches pour l'élection de la déesse d'ébène	174
Figure 47	La déesse d'ébène de l'année 2008	174
Figure 48	La mère noire	175

Figure 49	La plage de Tarrare (Guadeloupe)	207
Figure 50	La favela du quartier Ribeira	228
Figure 51	La plage de Ribeira	228
Figure 52	Une de couverture de Raça Brasil	229
Figure 53	Plage de Porto da Barra	232
Figure 54	Zoom corporéité et interactions sociales	233
Figure 55	Sous les cloches	233
Figure 56	Le secteur des jeunes	234

Tableaux et schémas

Tableau 1	Les modes d'interaction corps/espaces synthèse à partir de l'exemple naturiste et de la grande surface	60
Tableau 2	Corps/espace extrême : de l'exploit au look, du héros aux masses, des sommets à la rue	127
Tableau 3	Extase et transe	131
Schéma 4	Le processus d'abolition de la distance entre l'Afrique et le Brésil dans le Candomblé	147
Tableau 5	Les orixas tableau de correspondance	148
Schéma 6	Comparaisons des corporéités Et des modes de relations corps/espaces extrême	178
Schéma 7	Mobilité et accessibilité : geek et handicapé	249

:

:

Cartes

Carte 1	L'agglomération de Salvador de Bahia	140
Carte 2	Localisation des grands parcs de Salvador de Bahia	161
Carte 3	Les zones de nature protégées	162
Carte 4	Localisation des quartiers	166

Table des matières

Sommaire	5
INTRODUCTION GÉNÉRALE	7
Explorer les replis du quotidien ici et ailleurs : le premier point d'ancrage	8
Partir du quotidien et s'échapper vers l'extrême	9
Le corps comme perspective plutôt que comme objet	10
Le corps une spatialité primordiale	12
Placer le sujet, l'acteur, l'individu au centre de la recherche	13
Le corps constitue une des dimensions de l'analyse géographique.	14
Le corps comme présence au monde est une forme universelle et objective à laquelle sont soumis tous les êtres humains	15
Le corps s'appréhende comme une médiation entre soi et les autres, entre soi et l'espace, les lieux ou le monde.	16
PREMIÈRE PARTIE LE CORPS OBSCUR OBJET DU SAVOIR GÉOGRAPHIQUE ?	17
Introduction : Quelle place pour le corps en géographie ? Les fondamentaux	19
Chapitre 1 Les apories du corps	25
Corps vivant et dépouille mortelle	26
Le corps mis à plat en Europe	29
Ailleurs, en Orient : le corps champ spatio-temporel	31
Un corps unique et multiple	33
Le corps propre, la chair intime de Merleau-Ponty	33
Le schéma corporel	34
Les facettes du corps	35
Corps humain et corps animal	36
Chapitre 2 Le corps pivot du monde Les dimensions géographiques du corps	39
La situation :	43
L'information :	47
Quand le corps devient mesure ou la reproduction du modèle de soi	49
La relation : Le corps médium d'interaction et de communication dans l'espace	52
En quête de la bonne échelle :	53
Chapitre 3 État de l'art sur la question du corps en sciences humaines et en géographie approche chronologique et thématique	61
Le positivisme et le corps dans les sciences sociales : en géographie le corps un impensé ?	64
première inflexion : le corps, l'outil, le geste	70
En géographie l'exception : la géographicit� de Dardel	72
Une deuxième inflexion : rythmes, interactions sociales, proxémiques, représentations	73
Conclusion générale	81

**DEUXIÈME PARTIE
LES EXPÉRIENCES EXTRÊMES
CORPS/ESPACE LE FRANCHISSEMENT DU MIROIR**

83

Introduction : 89

Chapitre 4

91

Les sports extrêmes :

Eros et Thanatos confrontés aux possibles géographiques

Le corps de l'explorateur au service de la conquête coloniale 93

Jouer avec les limites 93

L'extrême : un assemblage subtil du capital corporel et du capital spatial 94

L'irrésistible attraction des vides : les marges de l'écoumène 96

La transposition spatiale du corps extrême, les gradients d'une corpo-spatialité. 99

Deux portraits pour une figure, celle du héros solitaire 103

Mike Horn : le pionnier, une corpo-spatialité combative 103

Marco Siffredi, l'acrobate, une corpo-spatialité ludique 105

La validation de l'exploit par l'image 109

Les Hauts lieux de l'extrême : L'exemple du surf 113

Le temps de la compétition : Quand l'extrême rime avec business 115

Des usagers de l'extrême : Les forçats du désert, le Marathon des sables 118

L'extrême en prêt-à-porter 123

Conclusion 123

Chapitre 5

Trances et possessions :

129

Des corps sous l'emprise des Dieux

Transe et possession : Etat de conscience modifié et/ou phénomène culturel 131

Transe et possession : tableau clinique 134

Voyage au pays des dieux ou réception à domicile ? 135

. Mobilité et distance : des concepts opératoires ? 136

Le candomblé de Salvador : 138

L'incorporation du monde des dieux dans celui des hommes

Le candomblé à Salvador de Bahia, une Afrique en miniature ? 140

Les *Terreiros* : la cohabitation des hommes et des *Orixas*. 142

Les *Orixas* 145

Organisation mystique de l'espace, géographie magique du corps 148

La descente de l'*Orixa* sur son cheval : les trois temps de la possession 149

La projection des valeurs du candomblé sur la scène publique : 156

Le candomblé outil du marketing territorial 158

Le corps noir et la mise en scène de l'africanité : *Îlé Aiyé* 165

La Musique a-t-elle un genre ? 169

Les gestes de la fierté noire : la présentation de soi 172

Mise en scène de l'identité africaine : le corps de la femme noire 173

Conclusion 175

Conclusion générale de la deuxième partie 176

TROISIÈME PARTIE
L'ARRIÈRE CUISINE INTELLECTUELLE DU CHERCHEUR
Positions et propositions méthodologiques

181

L'anecdote médiatique : La géographie ne rentre pas dans les (bonnes) cases	182
Peut-on être géographe ? Seulement géographe ? Ou doit-on être géographe de quelque chose ?	187
Choisir une famille de pensée... en finir avec les catégories tranchantes	189

Chapitre 6

191

Le terrain un espace pour la méthode

Les parcs et les jardins : une couveuse à idées qui produit un raisonnement en spirale	193
Le terrain un gisement pour la recherche	195
Sur le terrain on risque de voir uniquement ce qu'on est venu chercher.	197
Techniques d'enquêtes : Adaptation, contournement et ruses	198
Les Résultats des enquêtes : des stratégies spatiales pour remplacer le vêtement	201
De la neutralité (supposée) du chercheur : les positions <i>d'Insider</i> et <i>d'outsider</i>	202

Chapitre 7

209

Les postures de la recherche

Inter-trans-pluri-disciplinarité : faire avec les autres, quand nécessité fait loi	209
Le comparatisme	214
Comment comparer l'incomparable : Tous nus donc tous égaux !	219
Le constructivisme	222
Méthode en acte : le constructivisme corporel lu à partir de l'exemple du stéréotype de la beauté noire au Brésil	224
Conclusion générale de la troisième partie	229

Conclusion générale et perspectives

239

Bibliographie	253
Table des figures des photos des documents et des cartes	271
Table des matières	275