

[Publié dans *Images du corps dans le monde hindou*, dir. Véronique Bouillier et Gilles Tarabout, Paris, CNRS Editions (collection « Monde indien »), 2002, pp.7-45]

/p.7/

## Introduction

Véronique Bouillier et Gilles Tarabout

Ce livre s'inscrit dans le courant général des réflexions sociologiques, historiques et anthropologiques sur le corps qui se sont multipliées ces dernières années. Cette profusion de travaux est couramment mise en rapport avec tout un ensemble d'évolutions qui touchent en particulier les sociétés occidentales : développements récents des biotechnologies, avec les problèmes éthiques qu'elles posent, qui placent le corps au centre de l'actualité (Le Breton 1990) ; changements des regards sur le corps depuis l'époque de l'hédonisme hippie, et valorisation concomitante des "médecines douces" (Zimmermann ici même, chap.1)<sup>1</sup>; redéfinition de l'image du corps dans le cadre des transformations des rapports de production dans la société "post-industrielle" (Martin 1992) ; changements de perspective philosophique (dès 1945, Merleau-Ponty ancre sa *Phénoménologie de la perception* dans une réflexion sur le corps) ; évolutions internes de certains champs disciplinaires - par exemple "histoire nouvelle" (Le Goff et Nora 1974) et son attention portée à une "histoire du quotidien", sciences cognitives, éthologie - réinterrogeant les rapports entre "nature" et "culture"<sup>2</sup>, c'est-à-dire, là aussi, conduisant à penser autrement les corps.

Cet intérêt se manifeste dans les sciences sociales de façon diverse. Sous l'intitulé *The Anthropology of the Body*, un colloque de l'Association of Social Anthropologists (tenu en 1975), puis un ouvrage (Blacking /p.8/ 1977), visait à mettre en évidence la fondation biologique du social et la base corporelle des faits culturels, en considérant notamment le corps comme "moyen non verbal d'expression". D'autres approches se sont multipliées. Pour n'en mentionner que quelques-unes, parmi les plus récentes, en France : un colloque organisé en 1992 par Maurice Godelier et Michel Panoff s'intéressait plus spécifiquement à la production sociale du corps, et au rôle que celui-ci peut tenir à la fois dans la reproduction d'un ordre social et dans sa contestation (Godelier et Panoff 1998a ; 1998b) ; un colloque organisé en 1996 par la Fondation Fyssen concernait plutôt les techniques, attitudes et usages du corps (Geslin 1996) ; la revue *Terrain* consacrait son numéro 31 (septembre 1998) à la thématique du "corps pur". La liste pourrait être facilement étendue : telle quelle, elle suggère déjà que le corps ne saurait être abordé que selon des éclairages divers, et donc partiels. Le présent ouvrage ne fait pas exception, et il convient d'en préciser rapidement l'histoire et les choix.

<sup>1</sup> Par convention, les références internes au présent ouvrage seront de la forme : nom d'auteur, sans date, suivi du numéro de chapitre.

<sup>2</sup> P.Boyer (1994) s'interroge ainsi sur les contraintes biologiques déterminant certains traits culturels, de même que Ducros, Ducros et Joulian (1998) lancent la question polémique : "la culture est-elle naturelle ?".

Pour l'essentiel, il est issu des travaux d'une équipe thématique de recherche du Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud (EHESS-CNRS), qui s'est réunie de 1994 à 1997<sup>3</sup>. L'ambition a donc été, dès l'abord, d'approfondir la compréhension que l'on pouvait avoir des conceptions et des usages du corps dans une aire culturelle spécifique, en l'abordant comme un fait de culture parmi d'autres (Das 1985) dont il importait alors de préciser les contours. Même ainsi, bien des possibilités s'offraient à la recherche. Si les participants aux travaux de l'équipe ont pu librement traiter du corps selon la perspective qui était la leur, une commune orientation en ressort, qui justifie le titre donné à l'ouvrage : plutôt que d'une analyse des techniques et des usages du corps en Inde, par exemple, les divers auteurs ont choisi d'aborder la problématique sous l'angle de la représentation - quelles sont les *images* du corps. Par là, il faut entendre non seulement l'iconographie à laquelle il a pu donner lieu, mais aussi les *images verbales* et, plus généralement, les façons par lesquelles le corps est explicitement *pensé et décrit*.

/p.9/

### **Le corps comme objet culturel**

Tout ouvrage qui se propose de traiter du corps dans le monde hindou<sup>4</sup> s'expose à (au moins) deux types d'objection : l'une consiste à estimer que la question est déjà suffisamment connue pour ne pas mériter de travaux supplémentaires ; l'autre, à l'inverse, consiste à douter de la pertinence de la notion de "corps" dans l'hindouisme - il s'agit, en quelque sorte, de savoir si, pour reprendre une affirmation de T. Ingold à propos de la Nouvelle Calédonie, la notion de corps est "une invention du blanc" (*in* Geslin 1996 : 78). Il faudra revenir sur le premier point. Quant au deuxième, précisons tout de suite.

#### *La pertinence et l'extension de la notion de corps en Inde*

A titre de comparaison, les dictionnaires nous rappellent qu'en français courant nombre d'acceptions du "corps" l'opposent à "l'âme" comme la matière à l'immatériel. Ainsi le *Larousse* (compact, 1995, p.373) indique :

"1. Organisme d'un être animé ; partie matérielle de l'être humain, par opp. à l'âme, l'esprit : *La belette a un corps allongé. Un esprit sain dans un corps sain.* 2. Ce qui subsiste d'un être animé après la mort : *Après la catastrophe, les corps gisaient çà et là* (syn. cadavre). [...]"

<sup>3</sup> Certaines contributions orales à l'équipe n'ont pas ici de trace écrite ; à l'inverse, nous avons demandé à Dominik Wujastyk et Francis Zimmermann, qui n'avaient pu participer aux travaux de l'équipe, de rédiger chacun un chapitre.

<sup>4</sup> L'expression "monde hindou" ne doit pas présupposer l'unicité, ni même l'homogénéité, des représentations ou des pratiques regroupées - à date plus ou moins récente - sous le label "hindouisme" - pour un examen historique et critique de cette problématique, cf. Sontheimer et Kulke 1989, Pandey 1993, Dalmia et Stietencron 1995. Elle nous permet simplement de signaler que l'enquête n'a pas pris en compte les conceptions et les usages des corps, éventuellement mais non nécessairement distincts, qui seraient observables parmi les musulmans (ou les chrétiens, les sikhs, les jaïns, etc.), ou les "tribus", de l'Inde - ce qui mériterait une investigation dépassant le présent travail.

5. Tout objet, toute substance matériels : *La chute des corps. Le carbone est un corps simple* [...]"

Le dictionnaire ne se limite pas, bien entendu, à ces sens, et en énumère d'autres, "tronc, par opposition aux membres et à la tête", "partie principale d'un objet", "ensemble organisé de règles, de principes", "ensemble de personnes appartenant à la même catégorie professionnelle", etc. - c'est-à-dire se rapportant plutôt à la notion d'ensemble ou de sous-ensemble structurés. Ces usages ne nous retiendront pas ici, même si la métaphore organiciste du "corps social" a reçu /p.10/ en Inde une importance particulière dans le mythe du sacrifice d'un être cosmique primordial dont le démembrement institue les principales catégories sociales. Voyons plutôt rapidement ce qu'il en est de quelques conceptions philosophiques des corps, au sens d'organismes physiques, matériels.

Dans les divers *darśana*, "vues, perspectives"<sup>5</sup>, monistes ou non, un ou plusieurs principes transcendants sont nettement contrastés, selon divers modes, au monde empirique. Prenons l'exemple du Sāṃkhya, système dit "dualiste" ("pluraliste" conviendrait mieux) qui est à la base de nombreuses spéculations, dont celles, ultérieures mais quelque peu différentes, du yoga. La "conscience pure" ou "esprit" (*puruṣa*) - ou plutôt les "consciences", car il en existe une myriade, distinctes les unes des autres, véritables "monades" (Chandradhar Sharma 1987 : 157) - s'oppose(nt) par principe à la *prakṛti*, la "base matérielle du monde" selon le mot de L. Renou (1981 : 40). Cette dernière n'est cependant pas à comprendre dans le sens où nous aurions tendance à l'entendre en occident. Pour reprendre le résumé de Renou (*ibid.*) à son propos<sup>6</sup> :

"Le monde est donc issu de la matière primitive par une évolution mécaniste, où n'intervient aucun Dieu. Les chaînons de cette évolution sont la substance conceptuelle, substrat "matériel" de la connaissance et de la volition ; puis le sentiment-du-moi, duquel dérivent les cinq pouvoirs des sens, les cinq pouvoirs d'action, le sens mental qui gouverne les sens extérieurs ; enfin les cinq "particules ténues", son, toucher, forme, saveur, odeur. Cet ensemble constitue le corps "subtil", suprasensible. Le corps sensible consiste dans les cinq éléments grossiers nés des particules ténues, à savoir respectivement l'éther, le vent, le feu, l'eau et la terre."

Le "sentiment-du-moi" (*ahaṃkāra*) est donc pensé comme relevant de la matière. Il est dans la continuité, mais à un niveau différent, du corps sensible, constitué d'éléments grossiers. Cela semblerait donner raison à ceux qui affirment que, dans la pensée philosophique indienne, "il tend à y avoir une "absence" de "séparation" [...] entre "esprit" et "corps"" (Larson 1990 : 249). Mais on voit bien en quel sens : c'est que l'esprit n'est pas immatériel. Il est simplement plus "subtil" que d'autres niveaux corporels, au sein desquels il est cependant clairement distingué. /p.11/ Cette nature matérielle de l'esprit n'exclut pas

<sup>5</sup> Le nombre de ces Ecoles est imprécis car les auteurs indiens classiques les distinguent et les énumèrent selon les besoins de leur démonstration. Souvent au nombre de six principaux, on peut en décompter jusqu'à une quinzaine (Angot 1999 : 46). Nous ne tenons pas compte ici du bouddhisme et de ses différents systèmes philosophiques.

<sup>6</sup> Pour des exposés plus détaillés, cf. par exemple Dasgupta 1988 [1922], Chandradhar Sharma 1987, Whicher 1997. Pour une récente traduction du yoga de Patañjali et de deux de ses commentaires, voir Angot (2000).

l'existence de "conscience pure", qui est, selon cette vue, de nature radicalement autre<sup>7</sup>. Et c'est l'ensemble du "corps subtil" qui est susceptible de se réincarner (Padoux, chap. 5).

La notion de corps, entendue comme organisme physique, s'applique donc parfaitement, mais ses articulations avec les concepts de conscience, d'âme, d'esprit, etc., ne sont pas celles qui prédominent dans la culture occidentale. Elles s'en différencient de façon essentielle, d'une part, en établissant la conscience comme principe transcendantal, d'autre part, en affirmant la nature corporelle de l'esprit : en simplifiant, il y a à la fois "davantage" de corps en Inde, et celui-ci se trouve radicalement opposé à la conscience pure. Au terme d'une remarquable étude sur "corps de transmigration et corps de résurrection", dans l'hindouisme et le christianisme, Michel Hulin (1983 : 678) qualifie ainsi cette anthropologie indienne de :

"foncièrement dualiste et "gnostique" ; l'âme - ou le Soi - est fondamentalement étrangère au destin du corps physique dans lequel elle se sent prisonnière".

D'autres conceptions indiennes savantes, que F. Staal (1984) fait remonter aux *Upaniṣad* (textes védiques tardifs précédant de quelques siècles notre ère), vont dans le même sens : l'homme est constitué de plusieurs enveloppes emboîtées, comme des "pelures d'oignon", de matérialité décroissante. Ces couches ou gaines, les *kośa*, sont généralement au nombre de cinq, la plus extérieure étant faite de "nourriture", les suivantes de "souffle, vie", "d'esprit", de "connaissance", et la plus intérieure de "félicité" ou "d'extase" - cf. Staal 1984<sup>8</sup>. De ce fait,

"La personnalité humaine, dans cette vue indienne, consiste en une hiérarchie de traits dont la réunion forme un agrégat que la terminologie occidentale ne peut appeler que "psycho-physique" : car il incorpore non /p.12/ seulement le corps, mais également nombre de traits qui, en occident, sont associés avec l'esprit ou l'âme" (Staal 1984 : 33).

Il doit être clair que l'on ne pourrait guère appliquer à l'Inde la réflexion de ce vieux calédonien répondant à Maurice Leenhardt (qui l'interrogeait en missionnaire, "En somme, c'est la notion d'esprit que nous avons apporté dans votre pensée ?") : "Nous savions déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps" (Leenhardt 1971 : 263). Les missionnaires n'ont apporté à l'Inde ni l'esprit, ni le corps. Et s'il y a une difficulté dans l'application de la notion de "corps" au monde hindou, elle réside avant tout dans l'extension et l'abondance de ceux-ci (dès une période ancienne, si l'on en croit la multiplicité des appellations védiques – Angot, chap. 3).

---

<sup>7</sup> De son côté, une vue moniste comme celle de l'Advaita Vedanta affirme l'identité fondamentale de l'Absolu et des consciences, mais n'en élimine pas pour autant la notion de corps grossier et de corps subtil, ce dernier étant amené lui aussi à participer au circuit de la transmigration (Hulin 1983). Comme le suggère Mircea Eliade (dont les traductions des termes sanskrits sont cependant à prendre avec précaution), "L'esprit (l'âme)" - en tant que principe transcendant et autonome - est accepté par toutes les philosophies indiennes, à l'exception des bouddhistes et des matérialistes. [...] Mais c'est par des voies toutes différentes que les divers *darṣana* cherchent à en prouver l'existence et à en expliquer l'essence" (Eliade 1954 : 27)

<sup>8</sup> E. Valentine Daniel a présenté des conceptions du corps comparables, en les corrélant à d'autres typologies de base cinq (Daniel 1987 : 278-285).

*Faux contrastes, et quelques questions*

C'est sans doute le lieu de souligner brièvement la récurrence de stéréotypes qui viennent couramment grever, au moins en anthropologie, les approches du corps en Inde et qui font que certains des meilleurs auteurs succombent à l'occasion aux charmes d'un réductionnisme facile. Il s'agit, généralement, d'opposer une pensée occidentale chrétienne qui serait, en bloc, "dualiste", à une pensée indienne, tout aussi unifiée, qui serait "moniste" ou, à tout le moins, échapperait au "dualisme" - un terme qui devient facilement un reproche. C'est l'un des thèmes de l'article de F. Staal qui vient d'être cité, et qui est lui-même comparativement nuancé par rapport aux déclarations quelque peu péremptoires d'autres auteurs. Ainsi l'anthropologue McKim Marriott a-t-il insisté, durant une période (les années soixante-dix), sur le "monisme" qui caractériserait selon lui la pensée indienne, et qu'il fait remonter au védisme, sans plus de précision<sup>9</sup> - ce qui rend d'autant plus paradoxal son recours ultérieur au système philosophique du Sāṃkhya pour caractériser "la" pensée hindoue, comme nous le verrons. Une même opposition tranchée entre "eux" et "nous" est également effectuée par F. Apffel Marglin (1990), dans un article par ailleurs fort stimulant, entre l'occident qui serait "logocentrique" et l'Inde qui ne le serait pas - le "logocentrisme" étant tout ce qui relève d'oppositions binaires comme "rationalité/irrationalité, sujet/objet, santé/maladie, esprit/corps, vie/mort, nature/culture" (l'auteur ne semble guère percevoir que l'opposition peu nuancée qu'elle établit entre Inde et Occident est du même ordre !). Inutile d'énumérer davantage. Les pages qui précèdent ont montré que, pour ce qui est de l'Inde, le monisme philosophique concerne la question bien précise de la définition de l'Absolu, mais non l'existence ou l'inexistence d'oppositions binaires, ni la distinction entre conscience et corps - à ce plan, rappelons-le, le philosophe Michel Hulin concluait au contraire à un dualisme marqué dans la plupart des Ecoles indiennes. Et, comparant avec la théologie chrétienne, il ajoutait :

"De l'autre côté il y a l'anthropologie biblique qui répugne profondément à une telle scission de l'homme. D'où sa préférence instinctive pour une expression philosophique de type aristotélien, où l'âme ne peut jamais être autre chose que la forme du corps ; l'apparition, avec le Nouveau Testament, de l'idée de Résurrection entraînant alors celle de "corps glorieux", évidemment étrangère à l'Aristotélisme originel" (Hulin 1990 : 379).

Peut-être n'est-il donc pas inutile de rappeler brièvement que le "dualisme occidental", perçu et dénoncé par certains auteurs, est le fruit lui aussi d'une simplification abusive, et que l'apparente dichotomie "corps/âme, esprit" de la définition du dictionnaire ne rend guère justice à la diversité des conceptions philosophiques ou religieuses qui se sont succédées en Europe même. Il existe certes toute une tradition opposant l'âme ou l'esprit comme étant deux principes, l'un spirituel, l'autre matériel, irréductibles l'un à l'autre (pour ne pas dire hostiles), et qui, bien avant Descartes, a sa source dans l'Antiquité classique - que l'on songe au Phédon de Platon, pour qui "l'âme résonne le plus parfaitement quand...elle se concentre en elle-

<sup>9</sup> Voir par exemple les titres révélateurs de Marriott 1976a ("Hindu Transactions : Diversity Without Dualism") et 1976b ("Interpreting Indian Society : A Monistic Alternative to Dumont's Dualism"), ainsi que la réponse, sur ce point, au deuxième de ces articles par Barnett, Fruzzetti et Östör (1977).

même et envoie poliment promener le corps ; quand rompant autant qu'elle en est capable toute association comme tout contact avec lui, elle aspire à ce qui est... C'est le corps qui trouble l'âme et l'empêche toutes les fois qu'elle est associée à lui d'acquiescer à vérité et pensée" (*Phédon* 199 : 215-216). De façon moins dramatique, une telle séparation fonde un emploi courant de ces notions aujourd'hui. Cela ne résume pas pour autant l'ensemble de la pensée occidentale sur la question. Signalons-en quelques éléments, sans chercher aucunement à rendre justice à sa diversité.

La théologie chrétienne a développé sur le corps des conceptions complexes, parcourues de tensions, et variant dans le temps. Dans le christianisme médiéval, par exemple, si la chair comme lieu du péché est vilipendée, le salut du chrétien passe néanmoins "par un sauvetage du corps et de l'âme ensemble" (Le Goff 1985 : 125)<sup>10</sup>. Car, comme le /p.14/ précise J.-C. Schmitt (1990 : 67) : "Si le corps est à l'origine de la chute, il est aussi porteur d'une promesse de salut, il peut devenir moyen de rédemption.... Aussi est-ce dans le corps, à travers le corps...que doit se préparer et se mériter la destinée de l'âme ". Et il ajoute ailleurs :

"Le christianisme médiéval, même durant le Haut Moyen Age, ne s'est jamais satisfait d'un dualisme rigoureux, qui caractérisa au contraire certains courants hérétiques, les manichéens des premiers siècles et bien plus tard les bogomiles et les cathares. Tout, à commencer par la représentation dialectique et eschatologique que le christianisme s'est donné de son histoire, militait pour des solutions autrement nuancées et ambivalentes" (Schmitt 1998 : 340).

Ainsi, une typologie à trois termes (corps/âme/esprit) s'est parfois substituée au schéma binaire, en particulier au XIIe siècle. Et même le retour de ce dernier au XIIIe siècle, dû à un renouveau de l'aristotélisme, "moins que jamais, n'était dualiste" (id. p.343). Dans le cas de Saint Thomas d'Aquin, par exemple,

"Contre tout dualisme, l'homme est constitué d'un seul être, où la matière et l'esprit sont les principes consubstantiels d'une totalité déterminée, sans solution de continuité, par leur mutuelle inhérence : non pas deux choses, non pas une âme ayant un corps ou mouvant un corps, mais une âme-incarnée et un corps-animé, de telle sorte que l'âme est déterminée, comme "forme" du corps, jusqu'au plus intime d'elle-même, à ce point que, sans corps, il lui serait impossible de prendre conscience de son être propre" (Chenu 1959 : 122, cité in Schmitt 1990 : 343).

Ce qui n'est pas sans échos contemporains : parmi d'autres, le missionnaire M. Legrain, après avoir regretté que les voix des "quelques petits ruisselets qui gazouillent discrètement la bonté de notre situation incarnée" aient été "longtemps marginalisées et suspectées", proclame : "Notre être n'est pas unidimensionnel. Pour nous, présentement, les réalités les plus spirituelles sont incarnées, ou mieux, selon le mot de Péguy, charnelles" (Legrain 1995 : 54).

Il existe d'ailleurs tout un vocabulaire du corps et de ses "humeurs", de ses fluides et de ses "nerfs", qui est le support d'une riche physiologie symbolique (Ramirez 1989). Et ces "façons de dire" sont davantage que des métaphores, mais expriment des conceptions du corps

<sup>10</sup> Voir également Moingt (1986). Pour une mise en perspective historique détaillée des débats chrétiens concernant la résurrection des corps avant le XIVe siècle, cf. Bynum (1995).

(et de "l'âme") qui ne se ramènent pas à un simple dualisme : la pensée des humeurs en est un exemple évident, mais d'autres typologies en témoignent. Par exemple, à un niveau institutionnel, "une certaine tradition ecclésiale du passé hiérarchisait ainsi les plaisirs : au sommet, ceux de l'âme, puis ceux de l'esprit, ensuite ceux du cœur, et enfin ceux de la conjugalité" (Legrain 1995 : 55). Âme, esprit, cœur, sexualité légitime : **/p.15/** "l'occident" s'est-il jamais pensé de façon aussi simpliste que les auteurs cités l'ont affirmé ?

Ces conceptions du corps témoignent amplement d'un souci d'inscription du corps humain dans l'univers dont on a trop tendance à faire l'apanage de l'Inde. La "société traditionnelle" française dont parle F. Loux (1979 : 42-43) pensait que "si le corps de l'homme est à ce point parent avec le déroulement des saisons, c'est qu'il est composé, comme tous les êtres et toutes choses appartenant à la nature, des mêmes éléments : le feu, qui est chaud et sec ; l'air qui est chaud et moite ; l'eau qui est moite et froide ; la terre qui est froide et sèche... Ainsi, dans une certaine mesure, le corps de l'homme, les éléments qui y prédominent l'unissent à la nature tout entière, déterminent sa personnalité et en quelque sorte sa culture". Des affirmations qui ne sont pas sans résonance dans le monde indien et qui montrent ici aussi qu'il ne faut pas réifier des oppositions.

Les pages précédentes n'ont pas cherché à présenter un quelconque panorama, et *a fortiori* une histoire, des idées occidentales ou indiennes sur le corps. Il s'agissait seulement, à partir de quelques exemples ponctuels, de mettre en évidence des diversités, des complexités, des contrastes (mais pas nécessairement là où des vues réductionnistes les placent), ceci afin de démontrer l'inanité de certains stéréotypes, notamment la dichotomie "occident dualiste" / "Inde moniste" (souvent corrélée, d'ailleurs, à d'autres stéréotypes, comme celui qui oppose "occident matérialiste" et "Inde spiritualiste").

Refuser ces oppositions ne signifie pas pour autant affirmer que tout est partout, et à toutes les époques, pareil. Assurément, les typologies corporelles ne sont pas nécessairement les mêmes dans les diverses cultures, et c'est précisément l'un des buts de cet ouvrage d'en préciser certaines pour ce qui est de l'Inde. Mais elles existent, et les Indiens, quels qu'ils soient, ne se pensent pas comme étant des êtres incorporels - bien au contraire. La question, au lieu d'être celle de la pertinence de la notion de "corps", devient alors celle de ses contours et de leur détermination contextuelle<sup>11</sup>. C'est donc au corps comme *catégorie et objet de culture* que les chapitres de ce livre seront consacrés.

## **/p.16/**

### **Corps, personne, société**

La catégorie culturelle du corps ne se confond pas avec celle de "personne", ni *a fortiori* avec celle "d'individu". Elle les concerne néanmoins directement. Les développements des biotechnologies, par exemple, ont imposé des réflexions de fond sur la "personne" dans les sociétés développées, tant dans le domaine de l'éthique (Engelhardt 1996) qu'au plan juridique (Thomas 1998). Penser le corps c'est penser la personne, et réciproquement - comme le remarque A. Strathern à propos d'une population de Nouvelle-Guinée : "on ne saurait

<sup>11</sup> Parmi les essais discutant cette problématique en Asie du Sud, voir par exemple Das (1985) et Scott (1991).

construire une anthropologie de la personne séparée d'une anthropologie du corps" (Strathern 1998 : 67).

En ce qui concerne l'Asie du Sud, la question a été abordée par Michael Carrithers (1985) sous forme d'une discussion critique de l'article séminal de Marcel Mauss (1938). L'auteur distingue notamment la "personne", au sens d'être humain individuel membre d'une collectivité ordonnée, et le "soi" (*self*), "l'individualité physique et mentale d'être humains" au sein d'un "cosmos naturel ou spirituel" et "interagissant les uns avec les autres en tant qu'agents moraux" (Carrithers 1985 : 235 *sq.*). Selon Carrithers, la pensée brahmanique n'a pas élaboré de pensée de la "personne" en tant que telle, mais s'est tout entière tournée vers la considération du "soi", y compris dans la théorisation de la société :

"Cette pensée sociale n'avait pas de place pour une quelconque personne humaine porteuse de droits et d'obligations morales au titre de membre d'une collectivité organisée. Les Brahmanes ont plutôt proposé une vue selon laquelle les êtres humains sont divisés en [différents] états (*varna*), catégories sociales dont les membres diffèrent radicalement des autres dans leur pureté physique, leurs capacités morales, et leurs fonctions sociales. [...] D'un côté, l'individu était pourvu de droits et d'obligations, non du fait de sa qualité de membre du corps politique, l'Etat, mais en vertu de sa naissance dans une catégorie de gens qui détenaient ces droits et ces obligations, et de sa parenté avec eux. [...] De l'autre côté, l'Etat, en la personne du roi, ne devait à cet individu que la préservation des droits et statut déjà établis." (Carrithers 1985 : 251).

Au cœur de cette "sociologie" brahmanique, donc, se trouve le corps, au sens élargi que nous avons vu plus haut, c'est-à-dire incluant aussi bien des notions comme celles de "pureté physique" que de "capacités morales".

La formulation de Carrithers semble supposer cependant que "l'individu", dans ce contexte, est une notion non problématique, alors qu'elle a provoqué dans l'anthropologie de l'Inde de multiples /p.17/ polémiques<sup>12</sup>. Elle a été en particulier contestée, quoique pour des raisons bien différentes, voire opposées, par les deux principales théorisations anthropologiques de la société indienne qui ont été proposées et discutées au cours du demi-siècle passé, celle de Louis Dumont et celle de McKim Marriott. Il n'est pas dans notre propos d'entrer dans ces débats sur ce point précis, mais une partie essentielle de l'argumentation utilisée par ces deux auteurs met en œuvre une certaine vision du corps, et c'est à ce titre que ces théories seront brièvement rappelées<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Elle tend à confondre par ailleurs, comme dans le langage courant et comme dans une bonne partie des polémiques sur ces notions en Inde, "l'individu" et la "personne" (voir Thomas 1998 pour une discussion critique de ces termes).

<sup>13</sup> Cela n'exclut pas bien entendu l'existence d'autres théories fondant sur le corps leur compréhension de la société indienne. La plus récente semble être un (assez surprenant) "essai freudien de folklore" de Alan Dundes (1997), pour qui l'opposition entre le pur et l'impur, et les discriminations dont sont victimes les intouchables, sont à mettre en étroit parallèle avec l'apprentissage de la propreté par le petit enfant.

*Une approche du corps et de la société en termes d'idéologie*

Pour L. Dumont (1966), les trois principes caractérisant les castes selon C. Bouglé (gradation de statuts, séparation, interdépendance) "se ramènent à un seul et véritable principe, savoir [sic] l'opposition du pur et de l'impur" (p.65). Cette opposition, l'auteur la situe au plan "idéologique", système d'idées et de valeurs, ce que "les gens pensent et croient" (p.56). En ce sens, elle n'est pas à l'*origine* des castes, mais en constitue la *cohérence intellectuelle*. Elle se fonde, il y insiste à plusieurs reprises, sur les caractéristiques et l'activité du corps humain : l'impureté "correspond à l'aspect organique de l'homme" par lequel la religion "oppose en fait, sans en prendre conscience sous cette forme, l'homme religieux et social à la nature" (p.73) ; "l'impureté est dans les aspects organiques de la vie humaine" (p.79), c'est une "irruption du biologique dans la vie sociale" qui, ici, est "un équivalent fonctionnel de cette coupure entre l'homme et la nature qui est si fort en évidence chez nous et que la pensée indienne en général semble ignorer, voire même rejeter" (p.85).

Cette idée d'un "équivalent fonctionnel" d'une coupure entre homme et nature semble étrange dans ce contexte. Une autre formulation, légèrement antérieure (conférence prononcée en 1962), est plus précise. D'une part, l'auteur souligne à plusieurs reprises la continuité entre l'homme et la nature :

**/p.18/**

"Il n'y a pas de coupure entre l'homme et la nature. La chose est sensible dans le vêtement - le corps s'enroule dans une pièce d'étoffe -, dans la simplicité de la vie matérielle et la forme des objets d'usage courant. En musique, l'heure de la journée prescrit le ton sentimental de la mélodie : impossible d'être nostalgique le matin et gai le soir.

En général, l'ordre humain se réalise dans la conformité à la nature. Ce caractère est lié à l'idée même d'ordre hiérarchique et de complémentarité [...]" (Dumont 1975 : 30).

D'autre part, "tout se passe comme si" il y avait marquage d'une rupture entre société et nature :

"On remarque que l'impur signale les relations organiques entre le monde humain et le monde non humain, l'impureté est liée à la naissance, à la mort, à l'excrétion et, plus subtilement, à la reproduction et à la nourriture. Tout se passe comme si, tandis que le monde social se modèle étroitement sur le monde naturel, la distinction du pur et de l'impur marquait d'autant plus rigoureusement la frontière entre eux" (Dumont 1975 : 17).

Le corps jouit donc d'un statut paradoxal (qui, sous cette forme, n'est évidemment pas une particularité indienne), à la fois élément de la nature, et lieu (privilegié) où se marque une culture. Mais le vocabulaire (nature, culture) employé par L. Dumont est trompeur si l'on cherche à restituer les représentations des intéressés : les théories indiennes de la pureté et de l'impureté ne font pas de celle-ci quelque chose de plus, ou de moins, "naturel" que la pureté (le monde des dieux appartient lui aussi à la "nature")<sup>14</sup>. Par conséquent, si l'analyse doit se dérouler sur le plan d'une "idéologie", d'un système de valeurs, comme l'affirme L. Dumont, il

<sup>14</sup> Rappelons que la catégorie "nature" est elle-même problématique dans les spéculations anciennes, védiques, puisque "le rite révèle et déploie la nature, une nature elle-même déjà pré-instituée par le sacrifice fondateur" (Malamoud 1985 : 243).

n'y a pas lieu de penser que l'opposition du pur et de l'impur introduise une coupure par rapport à la nature, sauf en effet à un niveau "inconscient", ou à celui d'un "comme si" - mais on sort alors de la définition de l'idéologie (ce que "les gens pensent et croient") qu'en donne l'auteur.

En fait, il semble que le corps intervienne dans la théorie à deux niveaux distincts. Organiquement, il fonde l'opposition du pur et de l'impur, colonne vertébrale de l'idéologie selon Dumont ; cette opposition serait le propre du monde humain, par contraste avec le monde des dieux ou "l'ordre cosmique", et de ce fait introduirait entre eux une séparation (Dumont et Pocock 1959 : 30). Philosophiquement, peut-on dire, le corps s'inscrit dans une continuité avec les autres êtres, continuité qui participe /p.19/ elle-même plus largement d'un "univers structural" s'opposant foncièrement à "notre notion de l'individu" (Dumont 1975 : 30). Cette dernière conclusion a été l'objet particulier de polémiques, sans qu'il soit besoin d'y revenir ici<sup>15</sup>. Ce qui semble avoir été moins souvent remarqué, c'est que le corps humain, après avoir fondé, de l'extérieur en quelque sorte, "l'idéologie", la dimension intellectuelle du système des castes, disparaît ensuite du champ du regard. Le corps n'est intéressant, dans cette théorie, que par sa dimension "organique" ; mais les connaissances, les spéculations, les pratiques dont il est l'objet ne sont pas véritablement prises en considération. Le "biologique" a fait irruption pour servir de référent à "l'idéologie". Dans ce rôle, il ne peut en effet qu'être externe à la société, à la suite d'une coupure introduite par la méthode elle-même. Puis il disparaît de l'analyse<sup>16</sup>.

#### *Une approche du corps et de la société en termes de transactions*

L'autre principale théorie anthropologique de la société indienne, qui s'est affirmée à bien des égards comme rivale de celle de L. Dumont, a été avancée par McKim Marriott. Parti d'une critique de la hiérarchisation des castes en termes d'attributs et non, comme il le propose, d'interactions (Marriott 1959), cet auteur a été amené à systématiser une approche transactionnelle de la société, d'abord en termes d'échanges de nourritures et de services (Marriott 1968), puis, reprenant des analyses développées par R. Inden et R. Nicholas concernant la parenté au Bengale, en termes de flux de "substances-codées" (Marriott 1976a). Cette conception a été /p.20/ exposée conjointement par Marriott et Inden (1974) dans l'article "Caste Systems" de l'*Encyclopedia Britannica*, où l'on peut lire :

---

<sup>15</sup> On sait que L. Dumont oppose, de façon quelque peu dichotomique, l'absence - selon lui - de l'individualisme en Inde, et son emprise en occident. Faut-il rappeler, là encore, que "l'occident" n'est pas nécessairement simple et monolithique, en citant comme contrepoint J. Moingt à propos du christianisme : "Le concept de personne, travaillé par un double mouvement antagoniste de fermeture et d'ouverture, d'exaltation et de déprise de soi, alimente à la fois un individualisme qui menace les valeurs sociétaires et un altruisme porté à l'idéalisme et l'utopie. [...] Selon l'impulsion que lui donne le christianisme, le moi ne peut pas vivre la plénitude de sa vie de personne en s'enfermant dans son corps. Il a besoin de la relation à l'autre ; plus précisément, il est poussé à faire corps avec d'autres, à former un corps qui soit un lieu de communication et de communion dans la différence" (Moingt 1986 : 61sq.)

<sup>16</sup> Le traitement le plus détaillé figure dans Dumont et Pocock 1959. Comparer l'approche d'Edward B. Harper (1964) pour élaborer un "modèle théorique du système qui met en relation le statut de caste et la pollution rituelle" (p.151). Pour une approche de la personne inspirée par les travaux de L. Dumont, cf. Östör, Fruzzetti et Barnett (1982), et en particulier la contribution de A.T. Carter (1982)..

"L'organisation de la société en Asie du Sud repose sur le présupposé culturel, ancien et permanent, selon lequel tous les êtres vivants sont différenciés en espèces, ou classes ; chacune de celles-ci est pensée comme possédant une substance codée qui la définit [*a defining coded substance*]. [...] Les membres de chaque espèce humaine (et par conséquent de chaque caste) sont pensés comme possédant et partageant ensemble une substance spécifique (par exemple, *śarīra*, "corps", *rakta*, "sang") qui incorpore son code de conduite (*dharma*). [...]

Les castes sont en relation extérieure les unes avec les autres non par des substances partagées héréditairement, mais par l'échange de substances non-héréditaires. Chaque caste est impliquée, pour son existence et ses moyens de subsistance, dans la transformation et l'échange de substances naturelles transformées. [...] Chaque caste est pensée comme maintenant ou altérant son prestige moral (c'est-à-dire son rang par rapport aux autres castes), sa substance héréditaire et son code naturel, selon la façon dont, dans ses échanges avec les autres castes, elle reçoit ou refuse de recevoir des substances corporelles, consomme ou refuse de consommer la nourriture, fournit ou refuse de fournir de services" (Marriott et Inden 1974 : 983sq.).

Les personnes sont ainsi constamment engagées dans des échanges de "substance codée", ce qui les modifie sans cesse. De ce fait, les personnes ne sont pas des "individus", non pas parce que, comme Dumont le suggère, elles participeraient d'un "univers structural", mais parce qu'elles sont "divisibles en particules distinctes qui peuvent être partagées et échangées avec d'autres" (Marriott et Inden 1977 : 232) : ce sont des "dividus", des nœuds dans des flux incessants de substances codées.

Dans sa première version, l'anthropologie de Marriott se réclame du "monisme", qu'il pose, nous l'avons vu, au fondement de la pensée indienne. Ultérieurement, l'auteur a développé ce qu'il a intitulé une "ethnosociologie" de l'Inde, où il prétend s'appuyer sur des concepts analytiques proprement indiens, empruntant, en les redéfinissant souvent considérablement, un certain nombre de termes au Sāṃkhya (sans plus mentionner, donc, de "monisme"). Cela débouche sur une mise en forme de l'univers indien selon diverses triades, dont les combinaisons sont représentables par des cubes. Cette dérive formaliste ne nous retiendra pas<sup>17</sup>. Mais il faut reconnaître à Marriott le mérite d'avoir placé le corps /p.21/ véritablement au cœur d'une théorie de la société (même si ce corps est réduit à ses "substances"), une focalisation qui a profité, ou parfois stimulé, des travaux remarquables sur le corps et la personne, par des auteurs dont les options n'étaient pas pour autant nécessairement les siennes<sup>18</sup>.

Il faut cependant souligner que les conceptions personnelles de Marriott sur la façon dont le corps est pensé en Inde ont pour conséquence une certaine "dé-réalisation" de la personne. Non seulement celle-ci est un "dividu", mais elle est "ouverte", car le corps humain ne possède pas de "trait anatomique qui en trace la limite interne ou externe ; il est entièrement constitué de canaux pour respirer et se nourrir, pour d'autres écoulements d'essences, etc." (Marriott 1980). Le vocabulaire qui lui convient est celui de la mécanique des

<sup>17</sup> Les éléments essentiels du dossier figurent dans Marriott (1990), objet d'une discussion critique dans un numéro spécial de *Contributions to Indian Sociology* (1990), suivi d'un autre ensemble de débats dans la même revue (1991).

<sup>18</sup> Voir, entre autres, Daniel (1984), Zimmermann (1982, 1989), Trawick (1993, 1995).

fluides<sup>19</sup>, érigeant en principe unique d'intelligibilité un certain nombre de représentations puisées dans les spéculations de la médecine ayurvédique (alors que les représentations savantes du corps sont, on le sait, bien plus diverses – Wujastyk, chap. 2). Que peut-on en penser ?

Il est tout d'abord possible de remarquer, avec Jonathan Parry (1994 : 114), que si ces élaborations rendent effectivement compte de certains aspects des transactions interpersonnelles observées en Inde, elles ne s'accordent néanmoins guère avec "le sentiment d'identité plutôt stable et robuste que bien de mes amis indiens paraissent projeter" – et elles contredisent le fait que les échanges de substance puissent être différemment évalués selon leur *intentionnalité* (Bouillier, chap. 14). De plus, une telle supposée fluidité s'accorde difficilement avec le fait que les membres d'une caste sont néanmoins caractérisés, selon Marriott lui-même, par la possession en propre d'une même substance :

"On peut se demander comment une telle équivalence [entre membres d'une même caste] peut se maintenir dans un monde où la substance codée de *chaque* acteur se modifie sans cesse et se transforme du fait des myriades d'échanges dans lesquels elle, et elle seule, est impliquée ?" (Parry 1994 : 114)

Parry propose alors de considérer que "l'idéologie des substances fluides", qu'il admet, fonctionne en quelque sorte comme un repoussoir, /p.22/ car elle implique "rien moins que la désintégration du soi". Pour l'éviter, il convient de limiter et ordonner les échanges, de les réguler, ce qui aboutit paradoxalement à une cristallisation des identités de groupe : "la représentation protéenne de la personne soutient et renforce l'idéologie statique de la caste" (*ibid.*).

L'argumentation a le mérite d'articuler ensemble des vues relevant à la fois d'une approche structuraliste et d'une approche transactionnaliste. Sans en nier l'éventuelle pertinence, il n'est pas sûr, cependant, que les caractéristiques de perméabilité et de divisibilité attribuées par Marriott et d'autres à la personne en Inde ne résultent pas, plus simplement, de la perspective d'approche adoptée : une anthropologie du corps qui analyse celui-ci comme un ensemble de substances tend par là même, selon A. Strathern (1998 : 71), à mettre en évidence "l'être dividual" - qui n'apparaît plus, alors, comme caractéristique d'une aire culturelle<sup>20</sup>. Ainsi, à propos de la Nouvelle-Guinée :

"Les substances qualifient l'“être dividual”, alors que les idées telles que le *min* ou le *noman* marquent l'individu comme un tout. [...] Les substances ne sont pas la marque de l'individu mais, comme je l'ai soutenu, de “l'être dividual” ; ainsi, elles indiquent les solidarités et les réseaux de relations qui sont soulignés dans le discours et qui mettent en avant les identités communes et partagées des personnes. [...] C'est dans la régulation des substances que la moralité ou le choix est concerné"(p.72)

<sup>19</sup> Voir aussi Freeman (1999) qui, sans reprendre à son compte l'ensemble des vues de Marriott, propose de considérer la personne comme "multiple et divisible" (*multiplex and partible* - p.150), et Busby (1997) qui admet la perméabilité de la personne (sud) indienne, mais oppose ce qu'elle considère être, à l'inverse, son caractère non-divisible, entier, à la fragmentation du corps qui caractériserait les conceptions de la personne en Mélanésie.

<sup>20</sup> On en trouvera d'excellentes illustrations dans le beau livre de Georges Vigarello (1985) sur l'histoire des conceptions de la propreté en Europe.

"L'individualité et le choix ne s'expriment pas *dans* les substances corporelles mais *à travers* le contrôle que l'on exerce sur elles" (p.73)

Comme le soulignent M. Godelier et M. Panoff dans l'introduction à l'ouvrage qu'ils ont publié (1998a), la question est alors de "comprendre le divisible et l'indivisible dans l'individu" – question qui trouve, au plan de la trajectoire de vie, un écho dans l'interrogation sur ce qui est stable ou modifiable dans la personne (Osella, chap. 16).

## **Multiplicités indiennes**

Les deux théories anthropologiques de la société indienne que nous venons brièvement d'examiner du point de vue des propositions qu'elles avancent sur le corps et la personne, apparaissent ainsi toutes deux bâties sur un paradoxe. D'une part, le corps en fonde les perspectives. D'autre /p.23/ part, hors de "l'organique" ou des "substances", rien n'est véritablement dit de ce corps : savoirs, pratiques, réflexions sur l'organisation, les qualités et les usages corporels, sont radicalement relégués aux marges de l'analyse.

Qui plus est, en opposant deux blocs, l'Inde et l'Occident, quant à la notion "d'individu" (et sur nombre d'autres points), ces théories réifient ces civilisations. Or l'Inde (pas plus que "l'Occident") ne peut être réduite à une façon unique de penser le corps. Banalité, sans doute. Mais elle paraît trop souvent oubliée pour qu'il ne soit pas inutile de le rappeler : de manière générale, il n'existe pas *une* pensée indienne unique, et la notion même "d'hindou-isme" a été suffisamment discutée de façon critique pour qu'il ne soit pas besoin d'y revenir. Il est donc vain d'opposer *le* corps indien à tout autre corps : c'est même un non-sens - ce qui laisse toute sa pertinence aux études contextuelles et à la mise en évidence, par comparaison, de *logiques* d'usage, de représentation et de description.

La multiplicité des corps, si l'on peut dire, est de deux ordres. Au plan des relations entre personnes, les corps sont vus différemment selon les positions sociales : la citation de Carrithers l'indiquait, la théorie brahmanique de la société conçoit des types de personne, et de corps, distincts d'une catégorie sociale à une autre. De plus, cette vision de la société, et des éventuelles différences humaines, n'est pas nécessairement uniforme parmi les divers groupes sociaux concernés : les vues brahmaniques, pour influentes qu'elles soient, sont aussi objet d'ignorance, de détournement ou de contestation selon les castes (Saglio-Yatzimirsky, chap. 13)<sup>21</sup>, comme selon les sexes (ainsi que l'on montré les "gender studies", cf. Thapan 1997). La diversité résulte là d'un système culturel d'attributions, lui-même soumis à variation. Il est cependant une autre source de diversité, qui tient aux différences mêmes des cultures du corps. Il n'est pas inutile d'en souligner très brièvement quelques aspects.

Les spéculations savantes peuvent différer grandement des idées populaires. Ainsi, les représentations de l'après-mort, et par conséquent des composantes de la personne, peuvent varier considérablement selon les groupes sociaux. Les notions de corps subtil ne sont guère partagées en dehors des élites, et bien des gens, dans une région comme le Kérala, opposeront en bloc "l'esprit" (*manas*) au "corps" (*śārīram*), selon un "dualisme" qui n'a rien à envier à

<sup>21</sup> La contestation est néanmoins bien souvent ambiguë, selon qu'il s'agit par exemple pour une caste de bas statut de dénoncer les jugements portés sur elle, ou de juger les autres - Randeria (1989).

personne, ou bien reconnaîtront au contraire plusieurs "âmes" différentes dont les destinées après la mort sont diverses (Tarabout 2001). Nous sommes alors bien loin du Sāṃkhya, /p.24/ ou même des théories sur la transmigration. Autre exemple, ici même (Sorrentino-Holden, chap. 15), les normes des traités anciens sur le mariage et la réglementation du corps de la femme qu'elles impliquent ne sont pas à considérer comme décrivant une situation de fait, mais comme proposant un modèle visant à réformer et unifier des pratiques différentes et multiples. Trop souvent, donc, le corps en Inde n'a été étudié qu'au travers du prisme des seules spéculations savantes, et de leur prétendue généralité d'application, négligeant les données que l'observation ethnographique fournit.

Par ailleurs, des domaines distincts du champ social peuvent donner lieu à des représentations spécifiques du corps, exposées dans des littératures distinctes. Ainsi, comme le montre ici même D. Wujastyk, le corps n'est pas l'objet des mêmes représentations dans les traités de médecine ayurvédique ou dans ceux qui instruisent l'adepte du yoga tantrique - et, fait significatif, ces représentations se côtoient durant plusieurs siècles tout en restant distinctes. De même, les arts martiaux du sud de l'Inde connaissent toute une topologie des "points vitaux", qui ne correspondent pas nécessairement à ceux qui sont codifiés dans la physiologie ayurvédique ou le yoga (Roşu 1981 : 434), et peuvent varier d'un maître à un autre (Zarrilli 1998 : 198). Les lutteurs de la région de Bénarès, de leur côté, ont leur propre ensemble de représentations sur le corps, combinant l'idéal ascétique des "renonçants" à un régime alimentaire particulier, adapté à leurs conceptions spécifiques de la force (Alter 1992). Les savoirs sur le corps diffèrent, ils sont multiples, parfois complexes. S'ils fournissent éventuellement des "modèles" de corps, ils tendent à être juxtaposés ou à se combiner sans se fondre pour autant en "une" pensée du corps.

Tenir compte de cette multiplicité des registres des discours sur le corps, c'est en définitive poser la question, comme le souligne F. Zimmermann (1998), "des sources de notre ethnographie et des conditions dans lesquelles le corps humain se fait "l'expression et l'instrument" de quelque chose" (p. 264) : pourquoi, ajoute-t-il à propos du mariage en Inde, l'interprétation de celui-ci devrait-elle reposer seulement sur les traités normatifs et la littérature religieuse, plutôt que sur le traité d'érotique, le *Kāmasūtra* ?

"Pourquoi privilégier cette interprétation dévote des choses de l'Inde ? Je crois qu'une autre grille de lecture est possible, qui mettra en lumière, dans l'institution du mariage par exemple, d'autres clés comme la passion, la violence des sentiments, la feinte, la conquête et les ambiguïtés du consentement mutuel, les antagonismes de sexe et la domination masculine dont le corps des protagonistes est l'expression et l'instrument" (p.265)

/p.25/

Qu'elles soient populaires ou savantes, philosophiques, techniques, religieuses, esthétiques, toutes les représentations du corps sont datées, inscrites dans une temporalité et donc soumises au changement. Parler du corps en Inde, comme ailleurs, c'est en parler en termes de production culturelle précise, localisée dans le temps, l'espace, la société, les discours – d'une certaine façon, tout corps apparaît alors, à l'instar de celui de l'acteur de cinéma, composé et recomposé sans que s'impose un "code unique de lecture" (Grimaud, chap. 12).

\*  
\* \*

Le présent ouvrage cherche à répondre à cette nécessité. Il existe certes de très nombreuses publications sur des points limités. Mais le moment semblait venu d'entamer une approche spécifique du corps qui, tout en tenant compte des spéculations savantes, ne se limite pas à celles-ci et s'appuie aussi bien sur les traditions orales populaires, les pratiques du corps, ritualisées ou non, les règles légales, les usages, bref la diversité des faits et des paroles par lesquels se révèle la réalité (ou *les réalités*) des corps.

Plutôt, donc, que d'indiquer comment "le" corps est conçu en Inde, il s'agit de chercher à mieux comprendre quelles en sont certaines images (au sens large), *en contexte*. La question d'une hypothétique exhaustivité ne se pose donc même pas, et il s'agira ici, avant tout, soit de "revisiter" des faits connus, soit de prendre en considération des questions jusqu'ici négligées, c'est-à-dire, dans tous les cas, de fournir des éclairages neufs montrant la pluralité des vues et des pratiques dès lors que l'on s'attache à éviter toute généralisation simpliste. L'objectif aura été atteint si le lecteur, au terme de ce livre, perçoit mieux la diversité des corps pensés en Inde. Si une sociologie ou une histoire de l'Inde s'attachent à prendre en compte les représentations du corps, ce ne peut être qu'en témoignant de cette diversité, et en tentant alors de comprendre comment ces représentations s'articulent les unes aux autres. Le présent ouvrage, dans cette perspective, met en évidence aussi bien des continuités entre tradition savante textuelle et pratiques observées, que des contrastes, et permet alors de mieux saisir ce que pourrait être une réflexion renouvelée sur le corps qui évite les réductionnismes.

Ce parti pris se reflète dans le choix d'un traitement contrasté au plan de l'exposé lui-même : les différents auteurs ont abordé la question du corps à partir de points de vue différents, et de spécialités diverses. A la multiplicité des corps étudiés répond une multiplicité de positions d'observation et de discours. Les textes seront donc marqués tour à tour au sceau de la philosophie, de l'histoire médicale, de l'analyse rituelle, de la littérature orale, de la poésie ésotérique, de la sociologie, de l'anthropo- /p.26/ logie juridique, de l'ethnologie du cinéma, de l'anthropologie physique, etc. Certains écarts entre les perspectives présentées sont importants : ils sont délibérés - et témoignent du fait que, dans les sciences humaines également, il n'existe pas *un* corps unique, ni *une* façon d'en parler.

Quatre principales approches organisent le livre, chacune donnant lieu à quatre chapitres : logiques descriptives, univers ésotériques, mises en scène, constructions sociales.

### **Logiques descriptives**

Les quatre chapitres qui composent cette partie se proposent de présenter différents types de discours descriptifs dont le corps a, en Inde, été l'objet : comment le corps a-t-il été décrit ou comment, à son tour, a-t-il permis de décrire autre chose ? Les deux premiers chapitres abordent la question selon une approche à la fois historique et épistémologique. Les

deux suivants sont davantage concernés par l'analyse des logiques de classification par lesquelles des catégories de l'expérience sont mises en relation avec des catégories corporelles<sup>22</sup>.

La contribution de Francis Zimmermann (chap. 1) s'interroge sur les conditions historiques qui ont vu émerger et se propager la notion d'un "corps hindou" spécifique, d'abord dans le cadre de l'emprise du pouvoir colonial (où une telle spécificité, dans le discours orientaliste, se définit comme une "onctuosité" et une "fluidité" opposées à la rigidité du corps occidental), puis dans celui du mouvement nationaliste, vers la fin du XIXe siècle, qui se réapproprie la notion de spécificité corporelle dans son effort, bien différent, de constituer une "médecine nationale". En retour, la réception en Europe et aux Etats-Unis, dans les années 1970, des "médecines d'Asie", dont l'Ayurveda, allait fonctionner un temps comme théorie critique de la biomédecine dans le cadre d'une "contre-culture". Replaçant ainsi la notion de "corps hindou" dans une perspective historique large, Zimmermann en souligne le caractère arbitraire, et suggère la nécessité de se replacer "dans le contexte de situations d'interlocution", en Inde comme ailleurs, pour aborder la relation entre "l'objectif ("le" corps) et le subjectif ("ton" corps)".

Dominik Wujastyk fait ensuite, au chapitre 2, le point sur l'histoire de l'iconographie indienne du corps, dans divers domaines de spéculations. /p.27/ Si, depuis la période ancienne, il existe un très riche et volumineux corpus de discours sur le corps, les descriptions verbales prédominent largement. L'iconographie du corps concerne au début surtout le corps yogique, ce que Padoux (chap.5) appelle le "corps imaginal" du yogi. Dans le domaine médical, l'iconographie est beaucoup plus tardivement attestée, n'apparaissant dans les manuscrits qui nous sont parvenus que vers le XVIIIe siècle – peut-être sous l'influence de traités de médecine persans ; ces images resteront largement indépendantes, parallèle peut-on dire, à celles qui figurent les centres subtils du yoga, ou leur seront parfois approximativement superposées. Ce n'est qu'à partir de la fin du XIXe siècle que se mettront en place, pour un temps, des tentatives plus ou moins heureuses de synthèse, ou de juxtaposition, entre les divers domaines de la pensée traditionnelle du corps, yogique ou ayurvédique, et les planches anatomiques modernes issues de la médecine occidentale, une confrontation abandonnée par la suite au profit d'une "vision dichotomique" du corps qui maintient côte à côte deux modèles anatomiques rendus désormais incompatibles - ce qui n'exclut pas d'éventuelles "lectures scientistes fantaisistes". Les sources dont nous disposons suggèrent donc que le corps humain n'a été figuré par des images que tardivement dans sa dimension médicale, alors qu'il est le lieu, depuis les environs du début de notre ère, de discours élaborés concernant une physiologie humorale complexe, ou une physiologie subtile non moins sophistiquée, mais toujours distincte.

Michel Angot, dans le troisième chapitre, montre qu'à époque plus ancienne encore, dans les spéculations védiques, le corps n'est guère pensé pour lui-même, mais dans le cadre d'un système de correspondances avec le monde extérieur, système de correspondances organisé par la notion centrale de sacrifice. Les parties du corps ne sont pas énumérées en termes d'organisation anatomique, mais en relation à des démembrements, des partages d'un tout posé comme premier. Ces divisions peuvent alors varier selon ce que l'on veut faire dire

---

<sup>22</sup> Comparer avec la représentation de l'espace par référence à un sujet humain exposée par M. Gaborieau (1993).

au corps pour parler de l'ordre du monde - fréquemment par le biais d'une arithmologie qui fonde les correspondances entre corps et univers, ou, plus exactement qui est l'expression de leur commune nature. Le discours sur le corps est un discours sur un modèle d'ordre, ce qui implique que le corps lui-même n'est jamais acquis, sa conformité au modèle étant sans cesse menacée.

Comme en écho, à propos de pratiques astrologiques observées à l'heure actuelle, Gilles Tarabout (chap. 4) suggère que le corps intervient à un double titre lorsque les astrologues sont consultés pour résoudre des problèmes liés aux temples : plusieurs intervenants (dont l'astrologue) voient leur corps interprété comme formant un ensemble de signes qui annonce quelque chose de la situation du sanctuaire ; quant à ce dernier, il est métaphoriquement, selon une formule bien connue, le "corps" de la divinité. Ces deux recours à la notion de corps, l'un indiciaire, l'autre /p.28/ métaphorique, confirment une pensée des rapports entre homme et univers en termes d'homologies, de résonances sympathiques et d'interactions, qui portent sur la matérialité même de cette corporéité. Le corps participe alors doublement d'un discours général sur l'ordre : signe, il est possibilité d'interprétation pour comprendre d'autres événements ; métaphore, c'est le modèle de toute matérialité où s'incarne une conscience.

Similitudes et correspondances permettent d'ordonner, de penser et de classer simultanément le corps et l'univers, et de tenir un discours sur leur rapport réciproque. Le corps est donc rarement envisagé "en soi". Même en médecine, le corps n'est pas un objet de connaissance isolable, circonscrit ; il est appréhendé dans sa relation au monde, à autrui, dans le jeu de correspondances qui fait se renvoyer les unes aux autres les parties du tout. Il ne saurait être défini seul, et tend à pointer vers autre chose. La beauté des femmes, elle-même, est bien souvent évoquée par un jeu systématique de métaphores qui renvoie le corps à tout un univers de formes.

Ces diverses logiques descriptives sont donc autant de logiques corporelles différentes : yogique, humorale, anatomique, arithmologique, indiciaire, etc. Il y en aurait à l'évidence bien d'autres. Derrière cette multiplicité, qui n'est pas propre à l'Inde mais s'y exprime sans doute de façon particulière, se profile une commune insistance non seulement sur la substance des corps, mais aussi, et surtout, sur leur qualité de "forme". Non pas ensemble d'organes, car ces derniers sont finalement peu présents, mais jeux de nombres, combinatoire de processus, "mise en forme" de relations, modèles pour penser au-delà du corps. Ces mécanismes sont répandus à tous les niveaux de la société, mais selon des élaborations diverses. L'une des plus complexes est sans aucun doute l'ensemble des disciplines ésotériques qui visent à la transformation de l'initié par des pratiques touchant à ses différents principes corporels, afin d'atteindre ce qui est défini comme la réalisation du Soi.

## **Univers ésotériques**

La deuxième partie met, comme la première, l'accent sur les correspondances, les homologies dont le corps est l'un des termes, mais il s'agit maintenant avant tout des correspondances entre le corps humain et le cosmos, entre les composants du corps et ceux de l'univers. Correspondances, identités de nature qui permettent ou justifient les techniques

ésotériques qui prennent le corps pour matière première, pour point de départ. C'est à travers le corps que le praticien, l'adepte, réalise sa nature ultime.

**/p.29/**

Dans la théorie du Sāṃkhya, les cinq éléments (*bhūta*) sont hiérarchisés du plus grossier au plus subtil (terre, eau, feu, air, éther), de même que les vingt-cinq *tattva*, "principes ou réalités constitutives du monde", reprises par les spéculations tantriques sur les trente-quatre *tattva* (Padoux, chap. 5) : c'est cette continuité et cette hiérarchie des constituants de l'univers - dont l'homme - qui permet de passer, de progresser d'un plan à un autre. Le corps est constitué des mêmes éléments que le cosmos, les composants de la personne humaine sont inscrits dans la totalité de l'univers, de même que les spéculations sur les "souffles" (*prāna*) ou les centres subtils que sont les *cakra* les rendent homologues à des plans du cosmos. C'est une telle identité de nature qui rend efficaces certaines techniques corporelles : agir sur le corps ou à partir du corps influe sur le monde environnant, et inversement l'univers pénètre le corps. Le corps peut aller jusqu'à contenir le cosmos (White, 6) - selon une pensée métaphysique qui voit le monde présent dans le corps même, dans une identité de substances et de processus. A cet égard, la description du corps humain que donne le *Skanda Purāṇa*, un exemple parmi d'autres, est révélatrice : "Comprenez que le corps humain est comme l'œuf Cosmique..... (7) Il y a 360 os, 3 millions 56.009 vaisseaux tubulaires. Ils transportent les sécrétions liquides du corps comme les rivières sur la terre portent l'eau... (11) Les intestins sont trois et leur longueur est trois et demi *vyama* [*sic*] (la distance entre les deux doigts du milieu de la main quand les deux bras sont tendus)... (12) Le lotus dans le cœur est célébré pour avoir la tige au dessus et la face vers le bas" (I.ii.50).

Les dieux eux-mêmes peuvent être pris dans ce mouvement, et leur nature ne pas être fondamentalement différente de celle de l'homme. Ceux-ci ont alors accès au monde divin, et peuvent devenir dieux ; à l'inverse, les dieux peuvent pénétrer les hommes<sup>23</sup>, s'unir éventuellement à eux. Cette contiguïté, ce passage possible, expliquent nombre de pratiques rituelles ou méditatives au cours desquelles l'adepte progresse vers des niveaux de plus grande subtilité, jusqu'à se rapprocher de l'absolu divin, voire se fondre en lui, comme elle rend compte des possibilités de s'identifier au dieu par la dévotion, l'extase ou la possession - jusqu'à être divinisé et recevoir un culte de son vivant (Clémentin Ojha 1990).

Ce que nous décrivions comme l'imaginaire du corps, la représentation que se fait la personne de la réalité concrète du corps, excède ainsi de beaucoup ce que nous avons l'habitude de considérer comme relevant du corps physique. L'expérience du corps en Inde, particulièrement dans les **/p.30/** enseignements ésotériques, inclut tout un ensemble d'éléments que nous appelons volontiers physiologie mystique (l'ensemble des conduits, canaux, centres du haṭha yoga), ou visualisations, qui relèvent du vécu de la conscience du corps.

Dans les quatre chapitres de cette partie, le corps est considéré à la fois comme un élément au sein d'un tout, et comme un instrument ou un moyen de percevoir ou d'atteindre ce tout - voire de "l'englober". Insistons avec A. Padoux et D. White sur la continuité philosophique dans laquelle s'inscrivent les pratiques tantriques, et avec R. Darmon et F. Bhattacharya sur la logique des pratiques décrites une fois que l'on reconnaît "la valeur

<sup>23</sup> Sur ces irruptions du divin, ou d'autres Puissances, dans le corps humain, voir Assayag et Tarabout (1999).

ontologique des substances physiques" dans le jeu des correspondances macrocosme-microcosme. Constatons aussi que la perception métaphysique du corps, son inscription dans le macrocosme, vont de pair avec des techniques très précisément concrètes.

Les chapitres 5 et 6 détaillent les représentations cosmiques du corps du yogin, qui fondent les pratiques visant au dépassement même de ce corps. En effet, André Padoux (chap. 5) le rappelle, "toute présence au monde se vit dans la vision que l'on a du monde" : c'est en élaborant un "corps imaginal" que le yogin pourra opérer ce processus de "cosmisation méditative du corps" et atteindre son but, l'union avec la divinité suprême. On peut alors se demander quel peut être le résultat, au plan du vécu, de cette cosmisation répétée de son corps par l'adepte. Quelle que soit la variété des différentes traditions - les conceptions peuvent varier d'un texte à l'autre, voire au sein d'un même texte selon l'objectif visé-, la "manière d'être au monde" du yogin diffère de ce qui pouvait et peut être vécu ordinairement en Inde, tout en participant, par ses présupposés, à une tradition philosophico-religieuse "à la fois très diverse et culturellement homogène".

C'est une expérience de ce type qu'analyse David White au chapitre 6, en comparant plusieurs traditions sotériologiques, (principalement celle d'un traité hathayogique attribué à Gorakhnāth) selon lesquelles le yogin doit chercher, s'il veut être accompli, à intégrer dans son propre corps le monde extérieur, et devenir ainsi un corps-univers en adoptant la vision-même de la divinité cosmique - dedans le monde et dehors, dessus et dessous, là où l'espace et le temps convergent. Apothéose du yogin, cette vision qui le transforme et le parfait correspond à une expérience d'ordre divin dans laquelle le monde manifesté est simultanément intériorisé et transcendé.

Dans le chapitre 7, Richard Darmon s'est intéressé à une modalité d'accès à l'Absolu fondée sur des pratiques de contrôle sexuel, et notamment de contrôle de l'éjaculation, telles qu'elles sont mises en œuvre par des yogis tantriques "de la main gauche" (c'est-à-dire affichant une certaine hétérodoxie). Ceux-ci, dont une majorité provient des milieux /p.31/ brahmaniques, sont engagés dans un processus d'autodéification qui comporte plusieurs aspects, dont l'un, crucial, vise à une maîtrise totale des émissions spermatiques, en particulier à leur non émission lors des unions sexuelles : la rétention du semen, dans ces conditions, est censée assurer à la fois l'acquisition de pouvoirs supranormaux, et la libération du cycle des renaissances dès cette vie-ci - une transformation radicale de l'initié qui oriente et donne sens à toute sa démarche. Dans ce but, les ascètes se soumettent à un entraînement physico-mental poussé, associant recours à des procédés mécaniques, et élaborations imaginaires complexes - dont les chapitres précédents ont fourni d'autres exemples. L'auteur a cherché ici à mettre en valeur l'ampleur de la part dite "technique" dans ce processus (sans le réduire pour autant à cet aspect), qu'il décrit comme "une mystique de l'autonomie".

Les conceptions et les pratiques des chanteurs bāul du Bengale, dont France Bhattacharya étudie ici au chapitre 8 les magnifiques poèmes des "principes du corps", se rattachent en partie aux conceptions cosmicisantes évoquées auparavant, mais, comme pour les ascètes présentés au chapitre précédent, recourent également à des pratiques sexo-yogiques fondées sur une herméneutique des fluides sexuels - sang menstruel et sperme. Dans cette vision, "le corps est de manière égale physique, subtil et transcendantal, comme les substances qu'il recèle". L'influence de la mystique dévotionnelle et affective de Caitanya y est aussi sensible - ainsi qu'un certain "habillage" soufi dans le cas des Bāul fakirs. Un lacis de

métaphores subtiles et énigmatiques, empruntant ses termes de comparaison au monde ordinaire (y compris dans des références d'apparence triviale aux institutions de l'Etat colonial ou moderne), permet alors d'évoquer, tout en en préservant le mystère, une expérience spécifique de l'Absolu, présent, selon les Bāul, en chacun de nous sous le nom de "l'Homme du Cœur". Le monde extérieur devient alors le moyen par lequel le langage poétique tente d'exprimer une vérité intérieure que les mots ne peuvent que réduire.

A ces visualisations mentales qui sous-tendent et organisent des pratiques ésotériques, et sans lesquelles on ne pourrait les comprendre, répond l'image que le corps-même du yogin constitue, et qu'il offre au regard des autres - un corps dont l'aspect, les marques, la posture, les exploits revendiqués deviennent facilement iconiques, et l'identifient comme membre d'un mouvement ascétique précis, ou, plus généralement, comme "renonçant", "maître spirituel", etc. Un tel corps, dans la diversité de ses réalisations selon les traditions, participe alors d'une mise en représentation plus large des corps dans la société. Modèle parmi d'autres, il est un élément de l'imaginaire social, d'une typologie immédiatement visuelle des personnes et de leurs "qualités" (Gell 1998). L'objet de la troisième partie, "Mises en scène", est d'en évoquer quelques autres.

**/p.32/**

### **Mises en scène**

Il faut entendre "mises en scène" au sens large : le corps s'offre en public selon certaines images construites, qui sont à la fois un état vécu particulier et le signe de cet état. Il peut s'agir de toute apparence volontaire (le vêtement n'est pas ici traité mais en ferait aussi bien partie), comme de certaines situations plus ou moins théâtralisées.

Gérard Colas (chap. 9) donne à voir ainsi un acte dévotionnel accompli en milieu vishnite dans des temples du pays tamoul (et du Karnataka), par des spécialistes qui n'avaient jusqu'ici pas été étudiés, les Araiyyar. Leur office comporte une "mise en scène" au sens strict, et se vit comme l'offrande à la divinité d'un corps spécialement fait pour lui plaire, un corps dévot, costumé, imitatif, narratif. Ce corps dévot diffère de celui des ascètes, dont le rapprochement ou l'identification au divin est le fruit d'un raffinement progressif du corps, comme il diffère également - ce que l'auteur nous rappelle - du corps efficace et "divin" que l'officiant doit se constituer en préalable à un culte par les rites d'initiation et par une "purification des éléments" du corps, mentale et rituelle. Au contraire, le corps idéal, "utopique", du dévot est le fruit d'une transformation immédiate, produite par l'émotion poétique. Cette voie de la dévotion, pour approcher le divin, incite alors au développement d'images corporelles bien différentes de celles que nous avons vues, et relèvent pour l'essentiel de la thématique mystique de la femme amoureuse : non d'ailleurs que des ascètes ne puissent s'engager dans la voie d'une approche émotionnelle et théâtralisée du divin (des Rāmānandi du nord de l'Inde le font - Van der Veer 1989). Mais ici, le corps dévot n'est à aucun moment assimilé au corps divin : c'est un corps désirant qui tend vers dieu comme une amante contemplerait un corps désiré, et la lyrique dévotionnelle se construit, précisément, sur la tension irréductible issue de leur distinction. Il n'est plus question, comme dans la partie précédente, d'un "cosmos" à la fois extérieur et intérieur à l'homme, mais de rapports entre

deux mondes hiérarchisés, le monde humain et le monde divin. Cette distance, c'est le désir qui la parcourt. Ainsi, dans d'autres textes de la *bhakti* médiévale tamoule, "la relation avec la divinité se fait sur un mode intensément et sans vergogne érotique.... Ce qui fait du corps humain l'instrument épistémique de base dans la poursuite de la transcendance" (Rao, Shulman et Subrahmanyam 1992 : 118).

Le corps féminin qui est mis en scène dans les chants nuptiaux entonnés lors des mariages au Rajasthan, qu'évoque Saraswathi Joshi au chapitre 10, relève lui aussi de la beauté, de l'émotion et de la recherche du plaisir. Mais si les thèmes de l'amour dévotionnel y apparaissent parfois, ce sont avant tout des occasions où sont magnifiés la séduction et /p.33/ le charme - au sens magique, ensorceleur, du terme - de la jeune épouse. Le jeu d'images que déploient ces chants célèbre même une inversion temporaire des relations de pouvoir habituelles entre le mari et la femme, et c'est cette dernière qui s'assure le contrôle de son époux par sa parure, par ses fards, et par l'emploi de sortilèges de séduction recourant à sa propre substance corporelle. L'embellissement du corps de la femme peut alors sans doute se comprendre à plusieurs niveaux, dont le premier est, à l'évidence, esthétique. Mais le jeune marié est aussi supposé être comme un " dieu " pour son épouse : c'est par son corps - dans sa beauté et dans sa substance - que celle-ci va l'approcher et le "soumettre". Le corps recréé par le maquillage sera, pour la jeune femme, un moyen ambivalent de séduction, d'ensorcellement, de domination, de " prise de possession " de son époux<sup>24</sup> - et dans ce contexte, elle se rend maître de son "dieu" dans un jeu de capture et d'évitement qui a été abondamment exploité, par ailleurs, par la poésie mystique. Cette lecture de la mise en scène féminine du mariage (qui n'en exclut pas d'autres, plus immédiates), est confortée par le fait qu'en vieillissant, la femme, selon ces chants, sans négliger son mari terrestre, se consacrera de plus en plus à l'Époux divin, Kṛṣṇa. Le corps féminin n'est donc pas seulement un corps destiné à enfanter, bien qu'il le soit de façon essentielle. Il est aussi affirmé comme corps de séduction et corps de dévotion - nous l'avions vu au chapitre précédent, il en est même le modèle par excellence.

Il est cependant d'autres façons par lesquelles le corps peut être un "véhicule de dévotion". La contribution de Josiane Racine (chap. 11) présente et analyse des macérations effectuées au pays tamoul lors d'une fête consacrée au dieu Murukan. Là, les dévots se transpercent la peau et les muscles avec des répliques (de dimensions diverses) de la lance du dieu, ou avec des crochets métalliques auxquels sont suspendus des citrons, ou, encore, se font eux-mêmes suspendre en l'air par des crochets passés dans la peau du dos et des jambes. Ces pratiques tiennent à la fois de l'ascèse et du sacrifice, et montrent par là même l'écart qui les sépare de ce "combat contre le corps" qui a pu fonder certaines formes d'ascèse dans le christianisme. Il est en effet essentiel, ici, qu'il n'y ait point de souffrance, ce que les dévots attribuent à la grâce du dieu, qui permet de réaliser ce qu'un homme ordinaire ne saurait endurer. Cette grâce est acquise par la préparation préalable du dévot, qui doit respecter une forme d'ascèse dévotionnelle (jeûne, continence, bains rituels, pratique régulière de chants religieux). S'il ne la suit pas, le dieu ne le protégera pas, et le dévot n'aura pas la témérité de /p.34/ s'exposer aux épreuves de la fête - il sait qu'il souffrirait. Les pratiques spectaculaires de

<sup>24</sup> Il y a d'ailleurs là, sans doute, un jeu de miroir ambigu avec la "véritable" sorcellerie dont peuvent être accusées les veuves et les femmes seules (Bouillier 1982 : 114), d'autant que les charmes jetés par la jeune fiancée sont dits être suffisamment puissants pour transformer son mari "en marionnette".

percement de la peau (ou, dans d'autres contextes, de marche sur le feu, d'autoflagellation, etc.) veulent témoigner de miracles, signes de la puissance divine qui suspend la souffrance là où elle serait en temps normal attendue<sup>25</sup>. Le corps ainsi sanctifié devient, temporairement, le temple du dieu. L'analyse de J. Racine met de plus en valeur un élément sociologique important de la mise en scène publique de ces corps offerts à Murukan dans l'espace du village : la plupart de ces dévots, et, ici, leur leader local, appartiennent à des castes de moyen ou de bas statut, qui trouvent là, par l'épreuve de leur corps et la manifestation du dieu, une possible expression de leur dignité et de leur poids social, revendiqués par ailleurs au plan politique à l'échelle de l'ensemble de la société tamoule.

Ces différents corps idéaux et transfigurés, celui de l'ascète, celui du dévot dansant, celui du dévot transpercé par la lance divine, celui de la fiancée ensorcelante, pour ne mentionner que ceux qui ont été brièvement passés en revue, fonctionnent aussi comme des icônes dans une imagerie sociale complexe. Emmanuel Grimaud (chap. 12) s'est attaché à analyser les mécanismes mêmes de l'élaboration progressive d'une telle dimension iconique dans le cas des acteurs de cinéma de Bombay (Mumbai), où elle s'avère essentielle à l'organisation et au succès du film. La fabrication de l'image de l'acteur se révèle éclatée entre différentes pratiques - celle du maître de danse, celle du régleur des cascades, celle du metteur en scène, celle du cameraman (auxquelles il faut ajouter l'autonomie marquée de la chanson) - qui se juxtaposent plus qu'elles ne font l'objet d'une synthèse. De fait, c'est à l'acteur lui-même de savoir combiner des dynamiques de mouvement et de présentation qui demeurent en partie distinctes, et c'est son corps qui est le lieu de cette impossible jonction - plus précisément, c'est le regard des spectateurs qui reconstruit ce corps morcelé. Peut-on élargir cette conclusion, et considérer que la notion de corps éclaté, mais recomposé par le regard, est aussi bien celui des dieux que celui des hommes, que tout corps est par nature le lieu d'opérations de fragmentation et de recomposition, dont le résultat, entre autres, est l'instauration d'une iconographie ?

**/p.35/**

### **Constructions sociales**

L'existence d'une imagerie différenciée des corps est par ailleurs intégrée à des rapports sociaux multiples. Elle n'est donc pas neutre, mais objet de désirs et de déceptions, d'assimilations ou d'exclusions, d'affirmations ou de dénégations. L'objet de cette dernière partie est de focaliser l'attention sur de tels processus d'interaction.

Le chapitre 13, dû à Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, est consacré à la mise en évidence des discours que tiennent sur leur propre corps des travailleurs du cuir du Maharashtra, travailleurs considérés comme intouchables du fait de l'impureté qui leur est attribuée. Ces discours n'arrivent cependant pas véritablement à se constituer en contre-système, et à s'opposer à l'opprobre dont ces travailleurs sont victimes de par leur naissance et leur activité jugée dégradante, en rapport avec le traitement des carcasses d'animaux. Même si

---

<sup>25</sup> Sur la dimension sacrificielle et le caractère "miraculeux" de la torture rituelle, cf. Tarabout (1986 : chap. 6 et 7) ; voir aussi, pour une approche comparable, Assayag (1990), et, en milieu musulman, Assayag (1992). Ces représentations s'inscrivent cependant, en milieu hindou, dans un ensemble plus large de spéculations et de pratiques sur le sacrifice et la notion "d'épreuve" - comparer Weinberger Thomas (1996).

un *ethos* propre est élaboré, le "corps-stigmate" qui est le leur ne peut guère être évoqué que sur les modes de l'euphémisation ou de la plainte, "les deux issues pour sortir du paradoxe que vit l'intouchable, et qui réside dans la distorsion entre l'imposition d'une impureté intrinsèque qu'il ne perçoit pas comme telle, et la déchéance visible de son corps". Cette stigmatisation sociale, qui avilit le travailleur intouchable en le blessant profondément, correspond à une corporalisation des contraintes exercées par la société, ce que M. Godelier et M. Panoff (1998a : xxiii) proposent de voir comme une idéologisation particulièrement efficace d'une oppression: "Inscrire le destin des membres [de la société] dans leur corps charnel, l'imputer aux imperfections de ce corps ou à ses manques...c'est ramener les humiliations à une biologie". Et Godelier ajoute "plus l'ordre [social] est enfoui dans le corps, plus le consentement débouche sur le silence" (Godelier 1998 : 26). Le silence n'est pas total, et les intéressés commencent à s'organiser pour relever la tête. Mais il s'agit d'un phénomène comparativement récent, et il est indubitable que l'ordre social de l'Inde hindoue a longtemps reposé sur des conceptions largement partagées, attribuant à des différences dans les caractéristiques corporelles la légitimité des discriminations pratiquées : l'évidence de l'ordre social s'appuie sur la construction idéologique des corps.

Les discriminations ont fait l'objet d'une nomenclature juridique extrêmement détaillée dans le royaume du Népal. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, dans un souci de légalisme moderne, cet Etat a ainsi édicté un code qui explicite, sur le mode d'une classification naturaliste, ces relations entre corps de substances et de statuts différents. Véronique Bouillier (chap. 14) en présente quelques dispositions, qui font clairement apparaître, de façon quasiment quantitative, la hiérarchie socio-religieuse des corps, et des parties du corps, par une codification précise et graduée des atteintes ou des échanges corporels. L'obsession de l'impureté fait que des contacts illicites, /p.36/ ou des agressions, seront punis différemment selon la localisation de la partie du corps qui est concernée : la souillure interne, en particulier par la bouche, étant davantage punie qu'une pollution extérieure. Mais d'autres facteurs sont essentiels dans la détermination des châtiments : l'intention (l'acte était-il volontaire ou involontaire ?), ce qui tend à qualifier la dimension "matérielle" de la pollution, et, surtout, les statuts de caste respectifs des protagonistes, ou leur sexe. Un tel code juridique a, pour nous, un double mérite. D'une part, il explicite de façon minutieuse toute une hiérarchie des corps selon leur "nature", telle que la pensaient les milieux qui l'ont rédigé et promulgué. D'autre part, il nous rappelle, si besoin était, que cette hiérarchie repose certes sur un discours en termes de substances, mais que, loin de produire un ordre auto-régulé, elle est préservée et mise en œuvre au moyen de mesures coercitives effectives, et par l'exercice concret d'une violence politique et sociale parfois très brutale.

La construction sociale des corps peut ainsi être saisie comme un répertoire d'images corporelles indissociable de rapports de force. Les parties corporelles, ses substances, sont différemment connotées et réglementées. Le corps des artisans du cuir, abîmé par le travail, est un corps à la fois dégradé et opprimé. La qualité des corps pris en compte par le code népalais n'est pas dissociée des actes commis, et le code, en réglementant échanges corporels ou agressions, inscrit la substance des corps dans la loi. L'examen des droits anglo-indien et hindou moderne du mariage, effectué au chapitre 15 par Livia Sorrentino-Holden, montre que le législateur et les tribunaux, face à la question du divorce, se sont sentis obligés de réfléchir en termes de transformation apportée aux corps par le mariage –il s'agit en l'occurrence, pour

l'essentiel, du corps féminin. Ce dernier est-il “ physiquement ” (et définitivement) modifié par le rituel, comme le voudrait sa définition en termes de *saṃskāra*, "perfectionnement" ? Dans ce cas, un divorce n'est envisageable que s'il est possible de prouver que le rite n'a pas été pleinement accompli, rendu parfait, ce qui entraîne sa nullité car il est alors dit ne pas avoir été réellement effectué. Dans cette perspective, la "consommation" du mariage est-elle nécessaire à la complétion du rite (à l'instar de ce qui est le cas dans le droit canon) ? Et comment définir la notion de "non-consommation", est-ce une "inaptitude aux rapports sexuels", ou la stérilité (toujours pensée comme étant celle de la femme) ? En répondant à ces questions, au long de jurisprudences successives, les tribunaux se sont largement appuyés sur une représentation des femmes qui subordonne totalement l'expression de leur sexualité à leur fonction procréatrice<sup>26</sup>. Le corps qui est inscrit dans la loi n'est pas vraiment envisagé dans les mêmes termes selon le sexe.

**/p.37/**

Le chapitre 16 aborde selon une autre perspective cette question des différences corporelles et de leur hiérarchisation. Le corps est en effet “ poreux ” à son environnement, soumis aux influences du milieu, social et naturel. Son apparence, son fonctionnement, sont dépendants de la naissance mais aussi de ce que l'individu absorbe et assimile de l'environnement. Dans ces conditions, Caroline et Filippo Osella s'interrogent, à partir de l'ethnographie d'un village du Kérala, sur la possibilité de transformation des "qualités" des corps au cours de la vie. Ce que l'on pourrait croire être fixe, immuable, "l'inné" du corps, s'avère alors, dans une certaine mesure, variable, soumis aux influences du mode de vie, de l'environnement<sup>27</sup>, et donc interprétable, là encore, en termes de construction sociale. La possibilité d'un tel changement viendrait alors contredire, ou à tout le moins nuancer, la hiérarchisation des castes sur la base de la seule naissance – en tout cas au plan des représentations. Or, si le changement est pensé comme envisageable, c'est selon une perspective spécifique : tandis que la possibilité d'une évolution est revendiquée pour soi-même et les siens lorsqu'il s'agit d'une amélioration des qualités corporelles, elle est déniée aux castes de statut inférieur au sien propre, car alors toutes les caractéristiques sont dites être à la fois innées et immuables. Un double discours, donc, qui montre toute la complexité de ces constructions sociales du corps, constructions ambiguës car - inscrites dans des relations vécues - toujours contestées.

## **Les restes**

A la mort, les corps sont en Inde très fréquemment brûlés (sans que cela soit une procédure universelle, que ce soit pour des raisons économiques - les crémations coûtent plus cher qu'un enterrement - ou du fait de représentations et de pratiques religieuses distinctes).

<sup>26</sup> Partageant ainsi une imagerie extrêmement répandue, y compris dans la plupart des mouvements politiques depuis un siècle - cf. Anandhi 1997.

<sup>27</sup> La perspective, tout en étant proche sur certains points de celle de McKim Marriott (prise en compte, par exemple, des stratégies de rapprochement et d'évitement afin, pour chacun, d'améliorer ce qui est pensé comme modifiable), diffère cependant de celle-ci en ce qu'elle ne fonde pas la hiérarchisation observée des castes sur leurs transactions.

C'est l'objet de la contribution de Gilles Grévin d'analyser, *in fine*, certaines caractéristiques de ce processus. La perspective, notablement différente des chapitres qui précèdent, doit cependant être précisée.

L'anthropologie et l'histoire des religions abordent d'habitude cet ultime stade du corps visible du point de vue des pratiques rituelles, des représentations symboliques, et de la sotériologie. Le cadavre, dans sa /p.38/ matérialité la plus immédiate, tend à être oublié. Or il est bel et bien présent aux yeux des participants au rite funéraire, et ce de façon beaucoup plus intense que ce n'est le cas dans les mises en scène radicalement euphémisantes des crématoriums occidentaux. La violence des corps consumés fait partie de l'expérience commune qu'un habitant de l'Inde du Nord, où les corps sont brûlés sur des bûchers ouverts (et non dans des fosses couvertes de terre, comme dans certaines régions de l'Inde du Sud), est amené à avoir de sa culture. Certes, le traitement du cadavre s'inscrit dans une pensée symbolique ; mais si celle-ci fonde les choix d'une société quant aux manipulations mécaniques et physico-chimiques auquel le cadavre est soumis, elle ne supprime pas celles-ci. Il nous a semblé important, de ce fait, que Gilles Grévin, expert international des processus de calcination et de combustion des os, qui a effectué une mission d'observation en Inde et au Népal, apporte une contribution qui relève, à la différence du reste de l'ouvrage, de l'anthropologie physique. Nous sommes ainsi forcés de regarder ce point aveugle de notre vision, cet autre aspect du corps que les élaborations symboliques tendent, précisément, à masquer. En fournissant un point de repère extérieur aux autres analyses de ce recueil, ce bref épilogue permet d'élargir le cadre dans lequel doivent être pensées les diverses dimensions abordées par ce livre : de la cosmisation des ascètes au travail dégradant du cuir, de l'envoûtement de la beauté féminine à la valorisation d'une fonction procréatrice, des schémas classificatoires abstraits aux pratiques de macération et de dévotion, les corps sont au cœur de la vie personnelle et de la vie sociale, nouant en une seule réalité vécue des modèles et des contraintes. Les cadavres, eux, ne sont plus que des restes, qui donnent sens, par contraste, à la profusion de ces élaborations.

\*

\* \*

Au terme de ce parcours, les idées que l'on peut avoir sur la façon dont le corps est représenté en Inde ont, nous l'espérons, gagné en richesse et en complexité - c'est là, sans doute, pour reprendre une objection évoquée au tout début de cette introduction, la meilleure illustration du fait qu'il y a encore beaucoup à faire dans ce domaine. Tout au long de l'ouvrage, répétons-le, le souci a été de montrer que le corps, en tant que production culturelle, est un objet de connaissance à part entière. Il n'en existe pas *une* conception, mais une pluralité, inscrite dans des lieux, dans des époques, dans des groupes sociaux, dans des contextes d'usage, et dans des regards - y compris dans le regard des observateurs, dont les perspectives d'analyse produisent autant de corps différents.

De cette diversité, est-il alors possible de dégager des constantes ? Nous en avons rapidement évoqué deux au cours de cette présentation.

**/p.39/**

D'une part, ces conceptions sont rarement perçues comme antinomiques, et coexistent généralement à leur place sur le mode de la juxtaposition et non de la synthèse. C'est peut-être là un trait récurrent de la civilisation indienne, qu'il est tentant de rapprocher d'un choix ancien, dans les textes classiques, quant à la notion de "connaissance" : celle-ci "tire son statut de la participation du connaisseur", elle est avant tout une catégorie de l'expérience, plus que de la communication (Angot 1999 : 14 *sq.*). Ainsi plusieurs imageries et savoirs spécialisés du corps, foncièrement divergents, peuvent coexister plusieurs siècles sans donner lieu à synthèse (Wujastyk, chap. 2). Chaque domaine relève de sa propre autorité, possède sa propre pertinence. Et à son échelle, la juxtaposition des mises en scène autonomes du corps de l'acteur, à Bombay (Grimaud, chap. 12), ne disait pas autre chose.

D'autre part, et cela vient nuancer l'affirmation précédente, il existe une hiérarchisation des corps et, par là même, de certaines des conceptions qui les concernent. Cette hiérarchisation repose, si besoin est, sur la coercition, sur la base de valeurs et de savoirs qui sont, non sans contestation, "partagés" : il est indéniable, par exemple, que nombres d'arguments sur les "substances", l'impureté, les "qualités" de chaque sexe, sont très largement acceptés ; il est non moins indéniable que leur application à soi ou à d'autres est rien moins qu'unanime, et que l'ordonnancement général de la société met en jeu à la fois une "idéologie" des corps, et l'exercice parfois violent d'une contrainte juridique et politique sur eux.

Ces propositions sont certainement encore trop générales pour être tout à fait satisfaisantes. Elles suggèrent cependant, en l'état actuel, qu'en approchant la notion de corps par les représentations multiples et contrastées que la vie en société suppose, et génère, il reste un immense domaine à explorer. Cet ouvrage espère y avoir contribué.

## Références

- Alter, Joseph S., 1992, *The Wrestler's Body. Identity and Ideology in North India*, Berkeley, University of California Press.
- Anandhi, S., 1997, "Sexuality and Nation : "Ideal" and "Other" Woman in Nationalist Politics, Tamilnadu, c.1900-47", *South Indian Studies*, 4, pp. 195-217.
- Angot, Michel, 1999, *Nyāya. L'art de conduire la pensée. Le Nyāya-Sūtra de Gautama et le Nyāya-Bhāṣya de Vātsyāyana* (Texte, traduction et notes), Paris, l'auteur.

**/p.40/**

- Angot, Michel, 2000, *Yoga, la Parole sur le silence. Le Yoga-Sūtra de Patañjali, le Yoga-Bhāṣya de Vedavyāsa, et le Yoga-Vārttika de Vijñānabhikṣu* (Texte, traduction et notes), Paris, l'auteur.
- Apffel Marglin, Frédérique, 1990, "Smallpox in Two Systems of Knowledge", in F. Apffel Marglin et S.A. Marglin, édts., *Dominating Knowledge. Development, Culture, and Resistance*, Oxford, Clarendon Press, pp. 102-143.
- Assayag, Jackie, 1990, "La Possession ou l'art de la guerre. Dévots chiens et "Héros d'or" du culte de Mailar en Inde du Sud", *L'Homme*, 115, pp. 48-70.
- Assayag, Jackie, 1992, "Invulnérables au fer et au feu. Soufisme et fakirisme dans le sud de l'Inde (Karnataka)", *Revue de l'Histoire des Religions*, CCIX (3), pp. 259-294.

- Assayag, Jackie, et Gilles Tarabout, édés., 1999, *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, Paris, EHESS (coll. Purusartha n°21) :
- Barnett, Steve, Lina M. Fruzzetti, et A. Östör, 1977, "On a Comparative Sociology of India : A Reply to Marriott", *Journal of Asian Studies*, XXXVI-3, pp. 599-601.
- Blacking, John, 1977, *The Anthropology of the Body*, London / New-York, Academic press.
- Bouillier, Véronique, 1982, "Si les femmes faisaient la fête...A propos des fêtes féminines dans les hautes castes indo-népalaises", *L'Homme*, XXI (3), pp. 91-118.
- Boyer, Pascal, 1994, *The Naturalness of Religious Ideas : A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, University of California Press.
- Busby, Cecilia, 1997, "Permeable and Partible Persons : A Comparative Analysis of Gender and Body in South India and Melanesia", *J. of the Royal Anthropol. Inst. (n.s.)*, 3, pp. 261-278.
- Bynum, Caroline Walker, 1995, *The Resurrection of the Body, in Western Christianity, 200-1336*, New-York, Columbia University Press.
- Carrithers, Michael, 1985, "An Alternative Social History of the Self", in M. Carrithers, S. Collins et S. Lukes, édés., *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 234-256.
- Carter, Anthony T., 1982, "Hierarchy and the Concept of the Person in Western India", in A. Östör, L. Fruzzetti et S. Barnett, édés., *Concepts of the Person. Kinship, Caste, and Marriage in India*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, pp. 118-142.
- Chandradhar Sharma, 1987, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Chenu, M.-D., 1959, *Saint Thomas et la théologie*, Paris, Seuil.
- Clémentin Ojha, Catherine, 1990, *La divinité conquise. Carrière d'une sainte*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- /p.41/**
- Contributions to Indian Sociology (n.s.)*, 1990, 24-2.
- Contributions to Indian Sociology (n.s.)*, 1991, 25-2.
- Dalmia, Vasudha, et H. von Stietencron, édés., 1995, *Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity*, New Delhi, Sage publications.
- Daniel, E. Valentine, 1987, *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press.
- Das, Veena, 1985, "Paradigms of Body Symbolism : An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture", in R. Burghart et A. Cantlie, édés., *Indian Religion*, Londres, Curzon Press, et New-York, StMartin's Press, pp. 180-207.
- Dasgupta, Surendranath, 1988, *A History of Indian Philosophy, vol.I*, Delhi, Motilal Banarsidass (1ère éd. Cambridge 1922).
- Ducros Albert, Jacqueline Ducros, et Frédéric Joulian, édés., 1998, *La culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*, Paris, Editions errance.
- Dumont, Louis, 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard (éd. "Tel").
- Dumont, Louis, 1975, *La civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin.
- Dumont, Louis, et David Pocock, 1959, "Pure and Impure", *Contributions to Indian Sociology*, III, pp. 9-39.
- Dundes, Alan, 1997, *Two Tales of Crow and Sparrow. A Freudian Folkloristic Essay on Caste and Untouchability*, Lanham, Rowman et Littlefield Publ.
- Eliade, Mircea, 1954, *Le Yoga. Immortalité et liberté*. Paris, Payot (Petite bibliothèque Payot, n°120).

- Engelhardt, H. Tristram, Jr., 1996, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press (1e éd. 1986).
- Freeman, Richard, 1999, "Dynamics of the Person in the Worship and Sorcery of Malabar", in J. Assayag et G. Tarabout, éd., *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*. Paris, EHESS (coll. Purusartha n°21), pp. 149-181.
- Gaborieau, Marc, 1993, "Des dieux dans toutes les directions. Conception indienne de l'espace et classification des dieux", in V. Bouillier et G. Toffin, éd., *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, EHESS (coll. Purusartha, 15), pp. 23-42.
- Gell, Simeran, 1998, "L'Inde aux deux visages : Dalip Singh et le Mahatma Gandhi", *Terrain*, 31, pp. 129-144.
- Geslin, Philippe, 1996, "Présentation du colloque "Culture et usages du corps"", *Annales de la Fondation Fyssen*, 11, pp. 75-81.
- Godelier, Maurice, et Michel Panoff, éd., 1998a, *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Editions des Archives Contemporaines.
- /p.42/**
- Godelier, Maurice, et Michel Panoff, éd., 1998b, *Le Corps Humain : Supplicié, Possédé, Cannibalisé*, Amsterdam, Editions des Archives Contemporaines.
- Harper, Edward B., 1964, "Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion", *The Journal of Asian Studies*, XXIII (n° spécial "Aspects of Religion in South Asia", E.B. Harper, éd.), pp. 151-197.
- Hulin, Michel, 1983, "Corps de transmigration et corps de résurrection", *Eranos Jahrbuch - Yearbook - Annales*, vol. 52, pp. 347-388.
- Larson, Gerald J., 1990, "India through Hindu categories : A Sāṃkhya response", *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), 24,2, pp. 237-249.
- Le Breton, David, 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF (rééd. Quadrige 2000).
- Leenhardt, Maurice, 1971, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard (Tel)
- Le Goff, Jacques, 1985, "Corps et idéologie dans l'Occident médiéval", *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, pp. 123-126.
- Le Goff, Jacques et Pierre Nora, 1974, *Faire de l'Histoire. Vol. 1 : Nouveaux problèmes ; Vol. 2 : Nouvelles approches ; Vol. 3 : Nouveaux objets*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- Legrain, Michel, 1994, "Pétri à son image et par amour : notre corps", *Trajets*, 1, pp. 53-58.
- Loux, Françoise, 1979, *Pratiques et Savoirs Populaires. Le Corps dans la Société Traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault
- Malamoud, Charles, 1985, "A l'articulation de la nature et de l'artifice : le rite", *Le Genre humain*, 12, pp. 233-246.
- Marriott, McKim, 1959, "Interactional and Attributional Theories of caste Ranking", *Man in India*, 39-2, pp. 92-107.
- Marriott, McKim, 1968, "Caste Ranking and Food Transactions : A Matrix Analysis", in M. Singer et B.S. Cohn, éd., *Structure and Change in Indian Society*, Chicago, Aldine, pp. 133-171.
- Marriott, McKim, 1976a, "Hindu Transactions : Diversity Without Dualism", in B. Kapferer, éd., *Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*, Philadelphia, ISHI, pp. 109-142.
- Marriott, McKim, 1976b, "Interpreting Indian Society : A Monistic Alternative to Dumont's Dualism", *Journal of Asian Studies*, XXXVI-1, pp. 189-195.

Marriott, McKim, 1980, "The Open Hindu Person and Interpersonal Fluidity", Association for Asian Studies, 21 Mars 1980, session n°19 "The Indian Self" (communication non publiée).

**/p.43/**

Marriott, McKim, éd., 1990, *India through Hindu Categories*, New-Delhi, Sage Publications (reprise du numéro spécial de *Contributions to Indian Sociology*, 23-1 /1989).

Marriott, McKim, et Ronald Inden, 1974, "Caste Systems", *Encyclopedia Britannica*, 3, pp. 982-991.

Marriott, McKim, et Ronald Inden, 1977, "Toward an Ethnology of South Asian Caste Systems", in K.A. David, éd., *The New Wind : Changing Identities in South Asia*, La Haye, Mouton, pp. 227-237.

Mauss, Marcel, 1938, "Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi", un plan de travail" (Huxley Memorial Lecture, 1938), *JRAI*, 68, pp. 263-281 (réimpr. in *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, 1978, pp. 331-362).

Moingt, Joseph, 1986, "Polymorphisme du corps du Christ", *Le temps de la réflexion*, VII (C.Malamoud et J.-P. Vernant, éd., "Corps des dieux"), pp. 47-62.

Östör, Akos, Lina Fruzzetti, et Steve Barnett, éd., 1982, *Concepts of the Person. Kinship, Caste, and Marriage in India*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press.

Pandey, Gyanendra, éd., 1993, *Hindu and Others. The Question of Identity in India Today*, New Delhi, Penguin Books India.

Parry, Jonathan, 1994, *Death in Banaras*, Cambridge, Cambridge University Press.

Platon, *Phédon*, présenté par M. Dixsaut, Paris, Garnier-Flammarion.

Ramirez, Philippe, 1989, "Les voix du sang", in M.-L. Beffa et R. Hamayon, éd., *Les figures du corps*, Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 113-128.

Randeria, Shalini, 1989, "Carrion and Corpses : Conflict in Categorizing Untouchability in Gujarat", *Arch. europ. sociol.*, XXX, pp. 171-191.

Rao, Velcheru Narayana, David Shulman, et Sanjay Subrahmanyam, 1992, *Symbols of Substance. Court and State in Nayaka Period in Tamilnadu*, Delhi, Oxford University Press..

Renou, Louis, 1981, *La civilisation de l'Inde ancienne, d'après les textes sanskrits*, Paris, Flammarion ("Champs").

Roşu, Arion, 1981, "Les marman et les arts martiaux indiens", *Journal Asiatique*, CCLXIX, pp. 417-451.

Schmitt, Jean-Claude, 1990, *La Raison des Gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires)

Schmitt, Jean-Claude, 1998, "Le corps en Chrétienté", in M. Godelier et M. Panoff, éd., *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Editions des Archives Contemporaines, pp. 339-355.

**/p.44/**

Scott, David, 1991, "The Cultural Poetics of Eyesight in Sri Lanka : Composure, Vulnerability, and the Sinhala Concept of Distiya", *Current Anthropology*, 16, pp. 85-102.

*Skanda Purana (The)*, trad. G.V. Tagare, Delhi, Motilal Banarsidass.

Sontheimer, G.D., et H. Kulke, éd., 1989, *Hinduism Reconsidered*. Delhi, Manohar.

Staal, Frits, 1984, "Indian Concepts of the Body", *Somatics*, Autumn/Winter 1983-1984, pp. 31-41.

Strathern, Andrew, 1998, "Garder le corps à l'esprit", in M. Godelier et M. Panoff, éd., *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Editions des Archives Contemporaines, pp. 63-79.

Tarabout, Gilles, 1986, *Sacrifier et donner à voir en pays malabar. Les fêtes de temple au Kérala (Inde du Sud) : étude anthropologique*, Paris, E.F.E.O.

- Tarabout, Gilles, 2001, "Ancêtres et revenants. La construction sociale de la malemort en Inde", in B. Baptandier, éd., *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Paris, Karthala.
- Terrain*, 31, 1998, "Un corps pur".
- Thapan, Meenakshi, 1997, *Embodiment : Essays on Gender and Identity*, Delhi, Oxford University Press
- Thomas, Yan, 1998, "Le sujet de droit, la personne et la nature", *Le Débat*, 100, pp. 85-107.
- Trawick, Margaret, 1993, "Death and Nurturance in Indian Systems of Healing", in C. Leslie et A. Young, éd., *Paths to Asian Medical Knowledge*, Delhi, Munshiram Manoharlal (1e éd. : University of California Press, 1992), pp. 129-159.
- Trawick, Margaret, 1995, "Writing the Body and Ruling the Land : Western Reflections on Chinese and Indian Medicine", in D.G. Bates, éd., *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 279-296.
- Van der Veer, Peter, 1989, "The Power of Detachment : Disciplines of Body and Mind in the Ramanandi Order", *American Ethnologist*, 16, pp. 458-470.
- Vigarello, Georges, 1985, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, Editions du Seuil.
- Weinberger Thomas, Catherine, 1996, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, Paris, Editions du Seuil.
- Whicher, Ian, 1997, "Nirodha, Yoga, Praxis and the Transformation of the Mind", *Journal of Indian Philosophy*, 25, pp. 1-67.
- Zarrilli, Phillip B., 1998, *When the Body Becomes All Eyes. Paradigms, Discourses and Practices of Power in Kalarippayattu, a South Indian Martial Art*, Delhi, Oxford University Press.
- /p.45/**
- Zimmermann, Francis, 1982, *La jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris, Gallimard.
- Zimmermann, Francis, 1989, *Le discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*, Paris, Editions Payot.
- Zimmermann, Francis, 1998, "Le corps mis en scène. A propos du mariage en Inde", in M. Godelier et M. Panoff, éd., *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Editions des Archives Contemporaines, pp. 249-268.