

Université de A/ Mira Bejaia

Faculté des Sciences Humaines et Sociales

Département des Sciences Sociales

Module : Sociologie du corps

Chargée du module : Melle M. MEDJKOUNE

Année universitaire : 2020/2021

Semestre : 1

Formation Master 1 en sociologie de la santé

### Introduction

### Le corps est une réalité changeante d’une société à une autre, les images qui le définissent, les systèmes de connaissance qui cherchent à en élucider la nature, les rites qui le mettent socialement en scène, les performances qu’il accomplit sont étonnamment variées, contradictoires même. Le corps n’est pas une collection d’organes et de fonctions agencées selon les lois de l’anatomie et de la physiologie, mais d’abord une structure symbolique. En d’autres termes, le savoir biomédical, le savoir officiel du corps dans nos sociétés occidentales, est une représentation du corps parmi d’autres, efficace dans les pratiques qu’il soutient. Mais sont également efficaces dans les médecines qu’elles sous-tendent les visionsbien différentes du corps élaborées au sein d’autres cultures. Selon les sociétés, l’homme est créature de chair et d’os[[1]](#footnote-2) . Ainsi, le corps est fondé sur ces trois éléments : de la biologie, de la psychologie et de la sociologie.

David LE BRETON a considéré le corps comme une entité de chaire et d’os mais aussi sociale et culturelle : «*le corps est une fausse évidence, il n’est pas une donnée sans équivoque, mais l’effet d’une élaboration sociale et culturelle* »[[2]](#footnote-3).

**1.Définition du corps en Islam** : Le corps dont il est question est un Corps de langage, de croyances, de mythes, beaucoup plus qu’un Corps anatomique, perçu à travers quelques mensurations anthropologiques ou biologiques. En fait, ce qui est retenu dépend de l’implication de ce Corps anthropologique dans une perspective existentielle, dans le contexte duvécu.

**2.Le corps dans la vision Islamique :**Le Corps en Islam est un élément actif du conditionnement social et culturel. Présent à tous les niveaux d’organisation formelle et informelle de la société, le Corps, dans la société musulmane, est l’aboutissement d’une civilisation donnée, un support de mémoire, une sorte d’archive vivante reflétant de nos jours les conflits entre les modèles de comportement traditionnel et l’adoption d’un code social occidental[[3]](#footnote-4).

En islam, tout dépend de Dieu. Allahu akbar : Dieu seul est grand, au point de faire douter de la consistance de la créature. Il est la Réalité vraie : « Tout périra sauf Sa Face » [Coran 22, 62 ; 31, 20]. Il est tellement unique qu’Il est séparé de tout. La profession de foi islamique rituelle déclare : « Il n’y a de divinité que Dieu, et Muhammad est l’Envoyé de Dieu », mais certains maîtres spirituels de l’islam – soufis – la traduisent : « Il n’y a de Réalité que Dieu » !

Quelle place reste-t-il alors pour la créature, pour son corps ? Bien sûr, « Je suis plus près de vous que votre veine jugulaire » [50, 16], dit Dieu dans le Coran d’après les musulmans : c’est dire s’Il est proche, par Sa Science et Sa Présence, de toute la création. Mais la proximité « relationnelle », elle, reste compromise par une asymétrie absolue entre Lui et toute créature.

* Cette distance interdit que l’on représente des êtres vivants dans le cadre du culte islamique, d’autant plus que ceux-ci ont pu être idolâtrés dans le passé. Le corps humain n’a donc pas droit de cité dans l’expression artistique cultuelle. S’est ainsi développé un art abstrait splendide, dont l’art hispano-mauresque offre un bon exemple, avec des décorations géométriques, épigraphiques – entrelacs de lettres arabes – et même florales[Entrelacs de feuilles qui sont quand même des créatures…](https://www.cairn.info/revue-laennec-2007-3-page-42.htm#no1). Aucune statue, ni icône, ni peinture d’être vivant, mais une magnifique vacuité dans laquelle le réel échappe, et qui porte à l’intemporel si typique de l’islam.
* En outre, le soin du corpsest dans la main de Dieu Tout-puissant. Le musulman sera donc le gérant de son corps, lieutenant de Dieu, « calife » [2, 30], mais dans un cadre balisé et contrôlé par les volontés divines édictées par le Coran, la sharî‘at et les hadîths. Le hadîth « Soignez-vous » exprime le souci constant de développer la médecine dont témoignent les musulmans, depuis les grands médecins issus des peuples conquis et à la suite de l’héritage antique d’Hippocrate et de Galien.
* En ce qui concerne les maladies, la question « d’où vient la maladie », fait l’objet de réflexion. Donc, Comme « tout vient de Dieu » [4, 77], le Créateur qui a ses raisons que personne ne connaît [[112, 2].](https://www.cairn.info/revue-laennec-2007-3-page-42.htm#no7) C’est Lui qui a créé les maladies et les douleurs, mais aussiles moyens de les soulager qu’il convient de rechercher. Un hadîth célèbre : « Dieu n’a pasfait descendre sur terre une maladie, sans lui faire descendre un remède. Soignez-vous ! ». En parallèle, pourtant, le Coran semble accuser l’homme : « Tout bonheur qui t’arrive vient de Dieu ; tout malheur qui te frappe vient de toi-même. » [4, 79] La maladie serait-elle le salaire du péché ? De fait, un autre hadîth souligne l’aspect purificateur de la souffrance : « Tout ce qui atteint le musulman, épuisement, maladies, chagrins, douleurs, souffrances, angoisses, même une simple piqûre d’épine, lui vaut de la part de Dieu la rémission d’une partie de ses péchés. »Mais ailleurs, le Coran oppose : « Si Dieu te frappe d’un malheur, nul en dehors de Lui ne t’en délivrera… Il est le Maître absolu de ses serviteurs… » [6, 17-18]. En définitive, comme souvent dans les commentaires coraniques : « Dieu seul sait »[[4]](#footnote-5).

**3.Définition du corps en sociologie**

La sociologie du corps est un chapitre de la sociologie plus particulièrement attaché à la saisie de la corporéité humaine comme phénomène social et culturel, matière de symbole, objet de représentations et d’imaginaires. Elle rappelle que les actions qui tissent la trame de la vie quotidienne, des plus futiles ou des moins saisissables à celles qui se que l’homme déploie à chaque instant et qui lui permet de voir, d’entendre, de goûter, de sentir, de toucher... et donc de poser des significations précises sur le monde qui l’environne. Déroulent sur la scène publique, impliquent l’entremise de la corporéité. Ne serait-ce que par l’activité perceptive
Façonné par le contexte social et culturel qui baigne l’acteur, le corps est ce vecteur sémantique par l’intermédiaire duquel se construit l’évidence de la relation au monde : activités perceptives, mais aussi expression des sentiments, étiquettes des rites d’interaction, gestuelles et mimiques, mise en scène de l’apparence, jeux subtils de la séduction, techniques du corps, entretien physique, relation à la souffrance, à la douleur, etc. L’existence est d’abord corporelle. En cherchant à élucider cette part qui fait la chair du rapport au monde de l’homme, la sociologie est face à un immense champ d’étude. Appliquée au corps, elle s’attache à l’inventaire et à la compréhension des logiques sociales et culturelles qui se côtoient dans l’épaisseur et les mouvements de l’homme[[5]](#footnote-6).

### 4. Le corps et les constructions symboliques

### Le corps a pris une place nouvelle dans la société d'aujourd'hui. Non, bien sûr, qu'il soit " découvert " ou " redécouvert " : les soins de santé, d'apparence ou de beauté ont depuis longtemps, sinon depuis toujours, existé. Le corps en revanche est devenu plus important dans nos repères quotidiens, nos pratiques, nos représentations, souligné par l'investissement qu'une société plus individualiste et consommatoire autorise sur la personne et sa dimension physique, rendu plus présent par l'attention nouvelle que cette même société accorde au plaisir. Il est d'ailleurs, comme jamais, l'objet d'explorations en tous sens, espace physique " illimité " qui semble avoir pris le relais d'autres illimités aujourd'hui plus discrets[[6]](#footnote-7).

Les diverses recherches réalisées en sciences humaines abordant la question du corps font preuve de la manière dont chaque société articule, dans un ensemble relativement cohérent, des façons particulières de concevoir et de percevoir le monde ainsi que diverses modalités d’investissement du corps. En accord avec cette proposition générale, cet article défendra la possibilité de considérer le corps humain comme une allégorie du social†: le discours sur le corps reflète le discours sur la société en général. Plus concrètement, nous avancerons que le corps doit être conçu comme le microcosme de l’univers qui l’intègre sur le plan des pratiques quotidiennes, du système de signes et des relations de pouvoir

Les premières études sociologiques qui ont défriché les différentes voies conduisant, au début des années 1980, à l’institutionnalisation de la sociologie du corps (Turner, 1984) conceptualisent le corps sous la forme de métaphores, c’est-à-dire d’un système de signes, ou sous l’angle d’une matière naturelle porteuse d’une signification sociale. L’anthropologie, considérée comme la première discipline ayant abordé la question du corps avec Marcel Mauss (1936) et Erving Goffman (1973), a montré qu’un groupe social peut influencer de façon durable l’aspect donné au corps. À la lumière de ces travaux, le corps humain apparaît comme étant constamment et systématiquement construit, produit, soutenu et présent dans la vie quotidienne. Tout en retenant que le corps possède des potentialités physiologiques, ils démontrent que celles-ci sont réalisées socialement et collectivement par le biais d’une variété de techniques.

 Le corps est un site de représentation du social†; il est une allégorie du social en étant un microcosme de l’univers qui l’intègre. Le corps social fait alors du corps individuel la courroie de réception, de transmission et de transformation de son système symbolique. Selon Goffman, puis Bourdieu (1980), l’expérience du corps individuel est toujours engendrée par les informations à partir desquelles le corps est socialement construit et reconnue, par lesquelles l’individu est discipliné et socialisé. Le corps apparaît ainsi comme un moyen privilégié d’observer le mode de régulation des pratiques et des rapports sociaux d’une société donnée.
Dans les sociétés exotiques, le corps s’exprime à travers des mythes, des croyances et des rituels thérapeutiques dont l’efficacité symbolique est démontrée par les travaux ethnologiques. Ces derniers mettent en avant les aspects rationnels, bien que spécifiques, de ces types de pensée ou de pratique, même si les termes de « mentalité primitive », « pensée sauvage », « empirisme et déterminisme causal »... peuvent paraître ambigus.

l appartient à la sociologie, comme à l’anthropologie et encore plus à la socio-anthropologie, de resituer, dans des sociétés telles que les nôtres, le débat sur la culture et ses formes symboliques.

Les phénomènes corporels font l’objet de discours et d’interprétations. Ils appartiennent, ainsi, à côté de leurs caractères organiques, à des registres de représentation et de langage. Au coeur des rituels et des croyances magiques ou religieuses, le rapport des hommes à la souffrance est un des éléments constitutifs, par rationalisation, des grandes religions. Ainsi, malgré sa réalité matérielle, le corps ne peut être dissocié de tout ce qui l’inscrit dans la culture et le langage

Le corps pris comme fait culturel, le corps devient un **objet anthropologique**. Porteur de sens, sans aucune visée téléologique, il se construit à travers les pratiques et les institutions indépendamment de toute finalité biologique. Inscrit dans un a priori du langage, il participe d’un fonctionnement collectif.

Le fait corporel, dans cette acception individuelle, est aussi un **objet sociologique**. Il peut être relié à une conception pragmatiste de l’individu qui le construit dans une forme sociale et qui l’inscrit dans un espace d’interactions[[7]](#footnote-8).

D’après, Durkheim l’homme est un « l’Homo duplex » divisé en deux régions psychiques, l’individuel, d’une part, et le collectif : « L’homme est double, en lui il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l’organisme et dont le cercle d’action se trouve, et un être social qui représente en nous la plus haute réalité, dans l’ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l’observation, j’entends la société ». Pour lui, une nature en l’homme s’oppose aux forces de civilisation. Par contre, Mauss va peu à peu s’affranchir de ce dualisme entre le collectif et l’individuel. À ses yeux, lorsqu’il prend des thèmes corporels ou s’interroge sur ce que Lévi-Strauss appellera l’efficacité symbolique, la socialisation s’opère aussi sur l’infinitésimal. Mauss arrache la dimension corporelle à la pure sphère physiologique pour en faire une matière socialisée. Le social, quel que soit son point d’imputation, est toujours contenu dans le rapport au monde de l’individu, il en est un lieu de cristallisation. L’individu n’est plus devant le social, comme chez Durkheim, il est immergé en lui. Mauss va insister sur cette dimension des liens sociaux. Le symbole est un procédé de reconnaissance à travers des éléments dont la mise en relation fait sens. Le sens n’est pas dans les choses, il s’instaure dans les relations sociales nouées autour d’elle. Le symbolisme est donc un système de sens agencé par des signes. Les signes seuls ne signifient rien, ils doivent marquer des écarts à l’intérieur d’un système d’expression plus large. En outre, chez Mauss le symbolisme est un système de sens et de valeur revoie nécessairement à un contexte ; d’après lui, il faut totaliser à nouveau et ne plus voir psychologie, sociologie et biologie comme des sphères séparées de connaissance, ce n’est pas l’homme divisé, mais c’est l’homme tout entier.

Mauss intronise le corps comme objet sociologique. Le corps est la porte étroite par où se révèle une part essentielle du lien social, le symbolisme n’est pas seulement un fait de langage, il touche également les mouvements du corps, et au-delà les émotions, par exemple, ou d’autres phénomènes encore qui, à la fois, distinguent et lient les acteurs. Un mouvement du corps est un observatoire qui mène au cœur du lien social. Il n’y a pas de détail a priori pour le chercheur, aucun fait n’est négligeable. Là où Durkheim tend à voir le corps sous la forme d’un organisme, sans autre profondeur que biologique, Mauss ouvre un abîme d’analyse en montrant qu’il n’est aucun geste, aucun mouvement, aucune posture, aucune émotion, aucun engagement physique envers le monde qui ne s’enracine dans le symbolisme[[8]](#footnote-9).

**5.La condition corporelle**

La sociologie du corps est un chapitre de la sociologie plus particulièrement attaché à la saisie

de la corporéité humaine comme phénomène social et culturel, matière de symbole, objet de représentations et d'imaginaires[[9]](#footnote-10).

Dans un contexte social et culturel dans il baigne l'acteur, le corps est ce vecteur sémantique par l'intermédiaire duquel se construit l'évidence de la relation au monde

* activités perceptives, mais aussi expression des sentiments, étiquettes des rites d'interaction, gestuelles et mimiques (ensemble de gestes expressions et des jeux de physionomie qui accompagnent ou remplace le langage le langage oral), mises en scène de l'apparence, jeux subtiles de la séduction, techniques du corps, entretien physique, relation à la souffrance, à la douleur, etc. L'existence est d'bord corporel.

La sociologie du corps s'attache à l'inventaire et à la compréhension des logiques sociales et culturelles qui se côtoient dans l'épaisseur et les mouvements de l'homme.

Les mises en jeu physiques de l'homme relèvent d'un ensemble de systèmes symboliques : cela veut dire que toute expression corporelle est symbolique.

Le corps est l'axe de la relation au monde, le lieu et le temps où l'existence prend chair à travers le visage singulier d'un acteur.

A travers son corps existe et s'exprime, il fait valoir le sens de sa **corporéité.**

L'homme fait du monde la mesure de son expérience.

**6-Notion de techniques du corps**

**6.1. Qu'est-ce-que la notion du corps ? Marcel MAUSS**

1. Comment les hommes savent se servir de leur corps dans une société quelconque avec une description pure et simple des techniques du corps : la marche, la nage, les signes corporels rituels ou traditionnels (Japon, Afrique). Les Polynésiens ne nagent pas comme nous, la façon de marcher, le comportement de se positionner, etc. Les techniques du corps sont "diverses".

Par exemple : *La maladie est ressentie comme une entrave à l'activité physique,* *notamment professionnelle.*

1. L'apprentissage des techniques du corps : la nage des enfants, la danse des filles, etc... (L’enseignement technique) des gestes corporels. *L'habitus* (l'habitude du corps). Le mot traduit infiniment, l'habitude, l'exis, l'acquis, et la faculté "Aristote qui était un psychologue". Les habitudes métaphysiques.
2. Ces habitudes varient avec les sociétés, les convenances, les modes et les prestiges (ouvrages de technique individuelle et collective).
3. Le rapport entre le biologique et le sociologique : pas de place pour le psychologique.
4. L'acte s'impose d'en haut (pas uniquement biologique). L'individu exécute les actes selon les mouvements empruntés des autres conçu devant lui ou avec lui.

Dans l'acte imité, il ya l'acte biologique et l'acte psychologique (Le mannequin).

1. Il existe, l'acte technique, l'acte physique, l'acte religieux; l'acte symbolique, l'acte moral, l'acte quotidien, l'acte magico-religieux confondus par l'acteur.

Il existe des actes physiques ou physico-chimiques*.* *Il faut dire qu'on a affaire à des* *techniques du corps.* A ce sujet, Marcel Mauss parle de taxinomie (classification)psycho-sociologique[[10]](#footnote-11).

**6.2.Principes de classification des techniques du corps**

a-Division des techniques du corps entre les sexes. (Ex. Serrer le point entre la femme et l'homme). Il faut chercher les choses biologiques et psychologiques qu'il faudrait mentionner. Dans la définition des gestes entre les deux sexes, il faut les trois disciplines : psychologie, physiologie et sociologie.

b-Variation des techniques du corps avec l'âge : la différence entre l'homme, la femme ou l'enfant selon les différents âges se traduit par l'ordre physiologique, psychologiques et social.

c-Classification des techniques du corps par rapport au rendement : ces techniques peuvent se classer par rapport à leur rendement dans le milieu professionnel, dans le milieu familial, etc. Ce sont les résultats du dressage. C'est le rendement humain dans la gesticulation du corps de rendement. En français on dit "Habile", en anglais, on dit "craft"; clever", (adresse et présence d'esprit et habitude). *c'est l'habilité à* *quelques chose.*

*d-Transmission de la forme des techniques :* Cette transmission composel'éducation physique de tous les âges te de tous les sexes. Marcel Mauss donne l'exemple du comportement du musulman qui mange avec sa main droite et jamais avec sa main gauche. Il faut donc connaître les traditions qui s'imposent à tout le monde pour appliquer ce geste comme habitude. C'est un choix social des principes des mouvements. Ce sont des façons fondamentales qu'on appelle le "le mode de vie, le modus, le tonus, les manières, la façon. L'intermédiaire entre le corps de l'individu et le corps social est l'apprentissage des techniques du corps qui "sont les façons dont les hommes société par société savent se servir de leur corps de manière traditionnelle" (M Mauss, 1968). Chaque société à travers les faits d'éducation impose à l'individu un usage déterminé de son corps, "de l'art d'utiliser le corps humain", par l'intermédiaire des besoins et des activités corporelles. Cet "habitus corporel", véritable "principe producteur de pratique" (Bourdieu, 1980), "structure structurée appelée à fonctionner comme structure structurante" (Bourdieu, 1972). "Dimension fondamentale du sens de l'orientation sociale, l'hexis corporelle est une manière pratique d'éprouver et d'exprimer le sens que l'on a, comme on dit, de sa propre valeur sociale... Tout se passe comme si les conditionnements sociaux attachés à la condition sociale tendaient à inscrire le rapport au monde social dans un rapport durable et généralisé au corps propre, une manière de tenir son corps, de le présenter aux autres, de le mouvoir, de lui faire une place, qui donne au corps sa physionomie sociale" Ainsi chacun apprécie l'autre sur et à partir de sa propre hexis corporelle, et "les sociétés en traitant le corps comme une mémoire, lui confient sous une forme abrégée et pratique, les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel".

**7.La socialisation et la familiarisation du corps avec l'environnement immédiat (exemple l'enfant).**

L'éducation n'est jamais une activité purement intentionnelle, les modes de relation, la dynamique affective de la structure familiale dans une trame de soumission ou de résistance se mesure par l'importance de la socialisation de l'acteur. Mais la socialisation se développe à l'âge adulte dans un contexte socioculturel. L'expression corporelle est socialement modulable, même si elle est toujours vécue selon le style propre de l'individu.

**8.Le souci social du corps**

La crise de la légitimité des modalités physiques de la relation de l'homme aux autres et au monde prend une ampleur considérable avec le féminisme, la "révolution sexuelle", l'expression corporelle, le body-art, la critique du sport, l'émergence de nouvelles thérapies proclamant haut et fort leur volonté de s'attacher seulement au corps. On est dans le nouvel imaginaire du corps. Avec un regard critique de la société sur la condition corporelle des acteurs.

L'apologie du corps est à son insu profondément dualiste, elle oppose l'individu à son corps.

Selon Durkheim, le corps est un facteur "d'individuation" (E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, PUF, 1968). Il a identifié aussi le rapport entre *corporéité* et *organicité* dans le champ de la pensée des sciences sociales.

**9.Le corps en milieu clinique : Souffrance corporelle et interprétation institutionnelle**

Le corps est alors un corps étranger pour les spécialistes qui appréhendent leur souffrance dans un contexte purement clinique, où aucune interprétation psychopathologique susceptible de décoder les symptômes de la sinistrose supposée n’intervient. Dans ce contexte d’interactions un thérapeute d’origine pourrait contribuer à l’écoute de cette population handicapée en raison de sa langue d’origine et de son appartenance ethnique et culturelle, une connivence communautaire qui pourrait faciliter le décodage des signes de la souffrance pathologique, incompréhensibles par des praticiens d’origine occidentale[[11]](#footnote-12). Cette confrontation entre corps médical et travailleurs accidentés donne lieu à des pronostics détournant les victimes de l’objectif de leurs revendications. Ne trouvant pas les mots pour expliquer leur réelle souffrance, les malades sont mal compris par les membres les médecins ou la Commission du contrôle médical et vont alors intégrer la stratégie de la contestation en s’opposant, en cas d’insatisfaction, à la décision du médecin-conseil ou à celle de la commission de la CDAPH qui évaluera leur taux d’incapacité physique.

Cette contestation continuelle est véhiculée dans un discours de souffrance qui traduit l’état psychologique et pathologique d’une population démunie du fait de sa nouvelle situation migratoire marquée par la dépossession de sa force de travail. La demande du malade ne se limite pas alors à une simple réparation corporelle, car elle dépasse le cadre psychopathologique de la contestation. Il est alors victime du fossé séparant le monde des praticiens de son vécu social, un écart traduisant l’ambiguïté du pouvoir institutionnel dans la reconnaissance cognitive et symbolique de sa souffrance. Le malade doit alors faire face aux enjeux qu’impose le pouvoir dominant des praticiens3. L’incompréhension du langage du corps médical a contraint le malade à développer un autre discours vis-à-vis des paramètres techniques et juridiques de l’indemnisation.

**9.1.Le rapport soignants-soignés**

Du médecin traitant jusqu’au médecin-conseil de la Sécurité sociale en passant par le médecin expert, le malade va découvrir les enjeux du système médical. Deux facteurs s’opposent alors : pour le praticien, comprendre la langue d’origine du patient ; pour le patient, comprendre le langage du praticien communiquant généralement en français et interprétant le sens de sa souffrance corporelle d’un point de vue multidimensionnel.

D’après Rachid Bennegadi et François Bourdillon, le dysfonctionnement en matière de communication entre le malade et les professionnels de la santé trouve son origine dans la séparation entre le sujet (accidenté immigré) et l’objet (présence dans la société globale)[[12]](#footnote-13). Une distinction négligée par la pensée et la pratique médicale dans la définition de la souffrance du sujet et le contexte de sa présence dans la société globale.

Cette évaluation institutionnelle séparant *l’organique* du *culturel* va fausser l'appréhension médicale de la souffrance du malade : négliger le contexte socioculturel conduit à la dérive médicale — volontaire ou involontaire — de l’interprétation psychopathologique de la douleur corporelle. C’est cette négligence qui a laissé place aux diverses interprétations du rapport avec l’expression de la souffrance du malade n’étant pas en mesure de comprendre le langage des acteurs institutionnels ni d’intérioriser le langage codé des praticiens en charge de leur expertise médicale. Alors que les interprétations médicales sont multiples, la souffrance des malades (*incompris*) se manifeste par un comportement hystérique, névrotique, voire par des troubles psycho-somatiques[[13]](#footnote-14).

D’après Jalil Bennani, ces attitudes et comportements sont la conséquence d’une incomplémentarité entre les spécialistes de *l’organicité* et ceux du *psychisme*, tout en précisant que cette désunion n’est pas sans influence sur l’accidenté malade[[14]](#footnote-15). Dans sa demande, le travailleur maghrébin victime d’un accident du travail est soumis au diagnostic des médecins manipulant un pouvoir institutionnel, indifférents au langage pathologique de sa souffrance. Ainsi, ces praticiens optent généralement pour établir un diagnostic relevant de la psychiatrie chez une population dont la langue et la culture posent déjà des problèmes de signification au pouvoir institutionnel. Ces pratiques révèlent, d’après Marie-Caroline Michel, le fossé linguistique et culturel qui existe entre le praticien français et le malade maghrébin[[15]](#footnote-16).

**9.2.Les malades face à l’autorité médicale**

Suite à la contestation de la première décision de consolidation et après évaluation de leur taux d’incapacité physique par le médecin expert suivie par la décision du médecin-conseil de la Sécurité sociale, la majorité de ces décisions définitives sont contestées par les malades ou les travailleurs en souffrance. Ces derniers, généralement insatisfaits de la rente ou de la pension qui leur est attribuée par la CNAS, continuent de revendiquer une autre réparation de leur incapacité physique. Cette demande continuelle accentue la dialectique conflictuelle entre les personnes gravement atteintes et les différents acteurs en charge de leur indemnisation. Au travers de leur demande multidimensionnelle, les acteurs de la santé publique appréhendent les malades comme une catégorie typiquement culturelle[[16]](#footnote-17). C’est ainsi que la plupart des malades développent une culture de méfiance à l’égard de l’autorité médicale et perdent confiance dans les décisions institutionnelles :

 Ces comportements sont parfois amplifiés par la situation institutionnelle controversée et par la souffrance corporelle accentuée nécessitant une assistance médicale et sociale permanentes[[17]](#footnote-18).

Dans ce processus d’attente et d’incompréhension, la souffrance psychologique et corporelle s’accentue et donne lieu à une interprétation pathologique mettant en cause et condamnant le pouvoir médical et institutionnel. D’après Didier Fassin, la valorisation du corps chez une personne souffrante se traduit par la recherche d’une reconnaissance sociale afin d’atteindre sa légitimité *existentielle*.[[18]](#footnote-19)

Dans cette interaction entre soignants et soignés, il manque un langage qui doit être culturellement compréhensible pour pouvoir décrire les symptômes d’une souffrance corporelle et mentale souvent détournée de son objectif psychopathologique par la décision médicale. Au travers de cette extériorisation (le “*dehors*“) corporelle, Erving Goffman désigne « *le processus par lequel un* *individu emploie explicitement des mouvements de tout son corps pour rendre accessibles des faits relatifs à sa situation et inaccessibles autrement* »[[19]](#footnote-20).

Cette interprétation clinique ambiguë du comportement pathologique des personnes souffrantes donne lieu, selon Christophe Dejours, à des représentations paradoxales dont l’origine de la manifestation se situe au niveau de l’angoisse, de la névrose et de la somatisation[[20]](#footnote-21). Cette incompréhension et ce manque d’information met les malades dans des situations complexes compte tenu de leur aspect pathologique, en opposition à la décision clinique institutionnalisée. Du fait de cette situation, cliniquement incompréhensible, ces accidentés sont soumis à la règle du pouvoir dominant en utilisant « *leur corps* *comme source des droits* »[[21]](#footnote-22).

**10. Le corps "handicapé"**

Les malades victimes de leur double souffrance corporelle et pathologique se retrouvent désorientés face à leur demande de réparation socioculturelle, une désorientation régulée, d’après Michel Foucault, par la domination du *pouvoir psychiatrique* [qui est] *une certaine manière de gérer, d’administrer, avant d’être comme une cure ou une intervention thérapeutique : il est un régime »[[22]](#footnote-23) La relation de la société occidentale avec l'homme souffrant avec un handicap*

Le discours social lui confirme qu'il est un homme social normal, membre à part entière de la communauté, que sa dignité et sa valeur personnelles ne sont en rien entamées par sa conformation physique ou ses dispositions sensorielles. Mais en même temps, il est objectivement marginalisé (assisté par les aides sociales car exclu du monde du travail)

Mais le corps dilué dans le rituel doit passer inaperçu.

La communication est rompue.

La ritualisation du corps. Passer dans les codes, le miroir chez l'autre.

Comment aborder cette personne assise dans un fauteuil roulant ou au visage défiguré. La personne aveugle. Le miroir de l'autre.

Les réactions sociales à l'égard du corps invalide. (La réaction discrète de l'étonnement de l'horreur). Provoquer le regard de l'autre.

Alors, il ne peut plus sortir de sa maison sans provoquer le regards de tout le monde.

La curiosité sans relâche est une violence. L'homme handicapé est un homme intermédiaire, ni malade, ni en bonne santé, ni mort, ni pleinement vivant, ni en dehors de la société, ni à l’intérieur.

L'ambivalence de la société à l'égard de l'handicapé est une sorte de réplique à l'ambiguïté de sa situation. Devant les différents praticiens, le malade exprime sa souffrance en *gesticulant* et en s’aidant de signes corporels qualifiés d’actes exceptionnelsdans la définition de leur souffrance. Au sujet de cette extériorisation significative corporelle, Michel Foucault souligne qu’il existe.

**11.Le langage du corps**

 Quels messages livrons-nous à travers nos gestes?

Se gratter sous la narine gauche, toucher sa cheville droite ou caresser son menton sont autant de gestes anodins qui pourtant cachent des significations insoupçonnées. Décrypter l’autre à travers son langage corporel? La perspective fascine.

Il est de nos jours établi que plus de 80% de notre communication passe par le langage non verbal. Nous faisons environ six gestes par minute en situation de communication. Une petite moue sur le visage de notre interlocuteur, et notre conversation peut se réorienter à 100%.

Pourquoi parler au juste de langage du corps? Ce langage est en fait l’expression de nos émotions sur le corps. Il est donc universel; 90% de nos gestes ont une composante émotionnelle.

IL existe bien évidemment certains gestes culturels, mais ceux-ci ne représentent qu’une infime partie, ils se comptent tout au plus par dizaines, en comparaison des milliards de combinaisons d’attitudes de type émotionnel.

Le langage du corps est en fait un fabuleux objet d’études. Le corps est en effet informé par les émotions avant la raison des événements à venir. Par exemple, en cas de danger, notre corps a déjà amorcé la fuite avant que notre cerveau ne se rende compte rationnellement de la présence d’une menace. Il est dès lors possible d’observer la partie émergée de l’intelligence émotionnelle, visuellement.

**Liste bibliographique**

1-BENNANI, Jalil*, Le corps suspect*, Paris : Ed. Galilée, 1980, p. 56.

2-BENNEGADI, Rachid ; BOURDILLON, François, “La santé des travailleurs migrants en France : aspects médico-sociaux et anthropologiques”, *Revue Européenne des Migrations Internationale*s, vol. 6, n° 3, 1990, p. 134.

3-David Le BRETON, Images culturelles du corps, édition, Med Sci, Paris, 2011, p27

4-David Le BRETON, La sociologie du corps,(que sais-je ?),8eme édition, édition Presses Université ,France,2012,page28.

5-David Le BRETON, La sociologie du corps, 2008, pages 3 à 12.

6-DONGIER, Maurice, *Névroses et troubles psychosomatiques*, Bruxelles : Ed. Charles Dessart, 1967, pp. 221-274.

7-DOZON, Jean-Pierre ; FASSIN, Didier, “L’universalisme bien tempéré de la santé publique“, in : DOZON, Jean-Pierre ; FASSIN, Didier (sous la direction de), *Critique de la santé publique : une approche anthropologique*, Paris : Ed. Balland, 2001, p. 10.

8-DEJOURS, Christophe, *Le corps entre biologie et psychanalyse*, Paris : Ed. Payot, 1986, p. 46.

 9- FASSIN, Didier, “Sciences sociales”, in : BRÜCKER, Gilles ; FASSIN, Didier (sous la direction de), *La santé publique*, Paris : Ed. Marketing, 1989, pp. 117-118.

10-[François JOURDAN,](https://www.cairn.info/publications-de-Fran%C3%A7ois-Jourdan--86481.htm) Le corps dans une vision islamique, Dans [Laennec](https://www.cairn.info/revue-laennec.htm) [2007/3 (Tome 55)](https://www.cairn.info/revue-laennec-2007-3.htm), pages 42 à 53**.**

11-FASSIN, Didier, “Le corps exposé. Essai d’économie morale de l’illégitimité“, in: FASSIN,Didier ; MEMMI, Dominique (sous la direction de), *Les gouvernements des corps*, Paris : Les Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 2004, p. 240.

12-FOUCAULT, Michel, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974),* Paris : Ed. du Seuil-Gallimard, 2003, p. 171.

13-GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public*, Tome 2, Paris : Les Editions de Minuit, 1973, p. 26.

14-Georges VIGARELLO, Culte du corps dans la société contemporaine, Conférence du 5 décembre 2000.

15- Jacques SALIBA, Le corps et les constructions symboliques, [5 | 1999 : Médecine et santé : Symboliques des corps](https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/195). --- -David L e BRETON, Mauss et la naissance de la sociologie du corps, dans revue du MAUSS, 2010/2 (n°36), pages 371 à 384.

16-[Malek CHEBEL,](https://www.puf.com/Auteur%3AMalek_Chebel) Le corps en Islam, 3eme édition, édition Puf, Paris, 2013, nombre de page 240, p 15.

 17-Marcel MAUSS, Sociologie et anthropologie, puf, 2004, p 482.

18-MICHEL, Marie-Caroline, “La relation médecin-malade entre psychiatre et maghrébin migrant”, *Psychologie Médicale*, n° 11, octobre 1981 (Actes du XXIIe colloque de la société de psychologie médicale de langue française, “Psychologie médicale et migrants”, Marseille, 30-31 mai 1980), p. 1710.

1. ##  David Le Breton, Images culturelles du corps,édition, Med Sci, Paris, 2011, p27.

 [↑](#footnote-ref-2)
2. David LE BRETON, La sociologie du corps,(que sais-je ?),8eme édition, édition Presses Université ,France,2012,page28. [↑](#footnote-ref-3)
3. [Malek Chebel](https://www.puf.com/Auteur%3AMalek_Chebel), Le corps en Islam, 3eme édition, édition Puf, Paris, 2013, nombre de page 240, p 15. [↑](#footnote-ref-4)
4. [François Jourdan](https://www.cairn.info/publications-de-Fran%C3%A7ois-Jourdan--86481.htm), Le corps dans une vision islamique, Dans [Laennec](https://www.cairn.info/revue-laennec.htm) [2007/3 (Tome 55)](https://www.cairn.info/revue-laennec-2007-3.htm), pages 42 à 53**.** [↑](#footnote-ref-5)
5. David Le BRETON, La sociologie du corps, 2008, pages 3 à 12. [↑](#footnote-ref-6)
6. Georges VIGARELLO, Culte du corps dans la société contemporaine, Conférence du 5 décembre 2000. [↑](#footnote-ref-7)
7. Jacques SALIBA, Le corps et les constructions symboliques, [5 | 1999 : Médecine et santé : Symboliques des corps](https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/195). [↑](#footnote-ref-8)
8. David L e BRETON, Mauss et la naissance de la sociologie du corps, dans revue du MAUSS, 2010/2 (n°36), pages 371 à 384. [↑](#footnote-ref-9)
9. David Le BRETON, La sociologie du corps, puf,1992. [↑](#footnote-ref-10)
10. Marcel MAUSS, Sociologie et anthropologie, puf, 2004, p 482. [↑](#footnote-ref-11)
11. BENNANI, Jalil*, Le corps suspect*, Paris : Ed. Galilée, 1980, p. 56. [↑](#footnote-ref-12)
12. BENNEGADI, Rachid ; BOURDILLON, François, “La santé des travailleurs migrants en France : aspects médico-sociaux et anthropologiques”, *Revue Européenne des Migrations Internationale*s, vol. 6, n° 3, 1990, p. 134. [↑](#footnote-ref-13)
13. DONGIER, Maurice, *Névroses et troubles psychosomatiques*, Bruxelles : Ed. Charles Dessart, 1967, pp. 221-274. [↑](#footnote-ref-14)
14. BENNANI, Jalil*, Le corps suspect*, Paris : Ed. Galilée, 1980, p. 28. [↑](#footnote-ref-15)
15. MICHEL, Marie-Caroline, “La relation médecin-malade entre psychiatre et maghrébin migrant”, *Psychologie Médicale*, n° 11, octobre 1981 (Actes du XXIIe colloque de la société de psychologie médicale de langue française, “Psychologie médicale et migrants”, Marseille, 30-31 mai 1980), p. 1710. [↑](#footnote-ref-16)
16. DOZON, Jean-Pierre ; FASSIN, Didier, “L’universalisme bien tempéré de la santé publique“, in : DOZON, Jean-Pierre ; FASSIN, Didier (sous la direction de), *Critique de la santé publique : une approche anthropologique*, Paris : Ed. Balland, 2001, p. 10. [↑](#footnote-ref-17)
17. FASSIN, Didier, “Sciences sociales”, in : BRÜCKER, Gilles ; FASSIN, Didier (sous la direction de), *La santé publique*, Paris : Ed. Marketing, 1989, pp. 117-118. [↑](#footnote-ref-18)
18. FASSIN, Didier, “Le corps exposé. Essai d’économie morale de l’illégitimité“, in: FASSIN,Didier ; MEMMI, Dominique (sous la direction de), *Les gouvernements des corps*, Paris : Les Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 2004, p. 240. [↑](#footnote-ref-19)
19. GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. Les relations en public*, Tome 2, Paris : Les Editions de Minuit, 1973, p. 26. [↑](#footnote-ref-20)
20. DEJOURS, Christophe, *Le corps entre biologie et psychanalyse*, Paris : Ed. Payot, 1986, p. 46. [↑](#footnote-ref-21)
21. FASSIN, Didier, “Le corps exposé. Essai d’économie morale de l’illégitimité” , in: FASSIN,Didier ; MEMMI, Dominique (sous la direction de), *Les gouvernements des corps*, Paris : Les Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 2004 p. 241. [↑](#footnote-ref-22)
22. FOUCAULT, Michel, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974),* Paris : Ed. du Seuil-Gallimard, 2003, p. 171. [↑](#footnote-ref-23)