



Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

59-2 | 2011

Les apparences de l'homme

Introduction

Faire de l'anthropologie esthétique

Gil Bartholeyns



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2567>

DOI : 10.4000/civilisations.2567

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2011

Pagination : 9-40

ISBN : 2-87263-034-1

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Gil Bartholeyns, « Introduction », *Civilisations* [En ligne], 59-2 | 2011, mis en ligne le 01 juillet 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2567> ; DOI : 10.4000/civilisations.2567

Introduction

Faire de l'anthropologie esthétique

Gil BARTHOLEYNS

Un paradis épistémologique

Tout était si simple lorsque les peuples de la Terre se retrouvaient décrits et figurés ensemble dans ces ouvrages savants que l'on appelait « recueil d'habits ». Loin, familier et passé n'étaient pas encore dévolus à des disciplines particulières. Le contemporain de Montaigne pouvait, sans solution de continuité, contempler ou faire connaître l'allure de l'Indien et de l'Allemande, de l'Africain et du Gentilhomme italien (Pellegrin 1987, 1984, Blanc 1995, Paresys 2006, Mentges 2007, 2009) (fig. 1). La « parure » n'était pas le terme désignant l'apparence de l'autre, ni le « vêtement » le terme servant à désigner les apparences occidentales ou anciennes. Ces distinctions n'existaient pas, qui donnent parfois l'impression que les ethnologues et les historiens parlent chacun d'autre chose ; l'idée d'apparence dominait. L'« apparence » comprenait l'aspect physique, les accessoires, la silhouette, et l'ensemble reflétait un mode d'être au monde. Le terme *habitus*, repris au latin classique et d'usage alors courant dans la culture lettrée, rendait compte de ce niveau général de perception en désignant à la fois l'habit, la manière d'être et la physionomie. Le corps ne flottait pas dans l'éther où il se trouve, par exemple, dans le *Dictionnaire du corps* (2007) qui ne réserve pas d'entrée au textile ou au tatouage¹.

Le titre de l'ouvrage classique, *The Anthropology of Clothing and Adornment* (Cordwell *et al.* 1979), est symptomatique du partage conceptuel auquel nous avons affaire aujourd'hui. L'usage générique et extensif du terme de parure² dans des formules telles que « parure d'embellissement », « parure de protection » ou « objet de parure », est révélateur du chassé-croisé disciplinaire entre historiens et ethnologues³. Preuve, s'il

-
1. L'article « Nudité » (p. 660-663) est quant à lui un expédient phénoménologique.
 2. En plus d'être souvent inclusif, par exemple : « Qu'elle soit marquage permanent (...) ou ornementation provisoire (peinture, coiffure, bijoux, *vêtement*), la parure traduit... » (Price 1991 : 560). Je souligne.
 3. Pourtant consacré au « vêtement », *Clothing as Material Culture* (Küchler & Miller 2005) le montre encore.

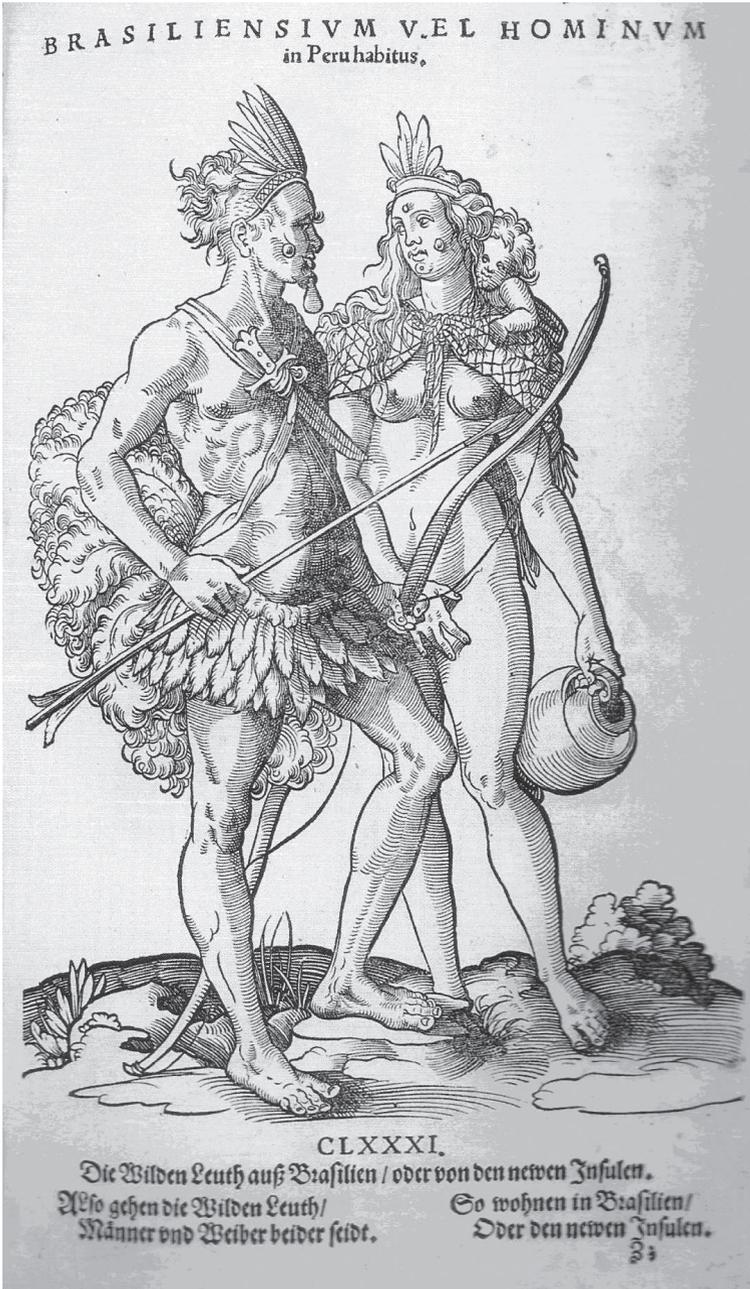


Figure 1

Gravure de « Brésiliens » par Jost Amman
dans *Habitus praecipuorum populorum tam virorum quam foeminarum singulari arte depicti...*,
édité par Hans Weigel, Nuremberg, 1577, planche 181.

en fallait une, de la césure : quand les historiens et les anthropologues se réunissent en 1979 et 1983 au Musée de l'Homme à Paris, on ne compte parmi les ethnologues aucun africaniste, amazoniste ou océaniste. Seuls sont présents des spécialistes du folklore européen et du textile (de Fontanès et Delaporte 1981, Delaporte 1984a). Quant au « costume », qui est le seul terme en partage, il relève de la tautologie s'il sert à désigner un vêtement propre à un statut particulier (car en est-il jamais autrement ?), en plus d'avoir l'inconvénient de renvoyer à plusieurs réalités historiques : un ensemble de pièces assorties que nous connaissons encore, une « peinture » de mœurs, une tenue de théâtre, ou l'habit traditionnel, folklorique (Bartholeyns 2010a : 226)⁴.

Sociétés à vêtement, sociétés à parure

L'opposition « sociétés à vêtement, sociétés à parure » parodie volontairement un effet de connaissance aberrant. Quand on examine les réflexions sur l'apparence, on constate en effet qu'elles se rapportent soit au vêtement, soit à la parure, délaissant la question plus générale dont l'apparence serait la catégorie descriptive la moins piégée. Quelques exemples relatifs au vêtement puis à la parure suffiront pour s'en convaincre.

Fondateur inégalé des études qui tiennent ensemble le visuel et le matériel, Roland Barthes (1957a) aborde pourtant l'apparence en concentrant son attention sémiologique uniquement sur le vêtement (Barthes 1957b, 1959, 1960, 1967, Burgelin 1996). Souvent repris par les historiens comme un patriarche méthodologique⁵, Barthes suggérait d'appeler *costume* la réalité institutionnelle ou normative du *vêtement*, et *habillement* son actualisation individuelle, comme Saussure distinguait langue et parole dans l'ordre du langage (1957b : 435). Yves Delaporte, quant à lui, souhaitait refonder l'étude des apparences mais il invoquait, paradoxalement, une « science du costume ». Introduisant les rencontres du Musée de l'Homme⁶ par un texte intitulé « Pour une anthropologie du vêtement », il expliquait de manière tout aussi paradoxale « l'urgence [qui] se fait sentir d'une vision véritablement anthropologique du vêtement » (Delaporte 1981 : 4). Dans une perspective technologique cette fois, de fait centrée sur l'objet, André Leroi-Gourhan ([1945] 1973 : 198-241) pensait globalement et comparativement le vêtement à partir de deux critères (le point d'appui et la structure), mais en dehors de tout système corporel global. Il s'en explique d'ailleurs dans la partie de *Milieu et Techniques* intitulée « Le vêtement ». On ne saurait être plus clair :

Il a fallu trancher arbitrairement : tout ce qui est clairement de la parure, anneaux, colliers, bracelets, etc., est rejeté et on ne tiendra compte que des pièces qui couvrent une surface appréciable du corps, dans un but normal de protection. (Leroi-Gourhan [1945] 1973 : 199)

-
4. Malgré l'innovation analytique qu'il introduit, Petr Bogatyrev (1971 [1937]) est un des pères involontaires de cet usage impropre en parlant de costume quotidien, de costume occasionnel, etc. Mentionnons seulement Hiler, *Bibliography of Costume*, 1939 et Grau, *Histoire du costume* (Que sais-je ?), où le terme de costume est générique par excellence : le costume préhistorique, le costume des Gaulois, le costume espagnol, etc.
 5. Encore récemment par Valérie Huet et Florence Gherchanoc (2007 : 3-5).
 6. Ces rencontres faisaient suite à l'exposition *Splendeur des costumes du monde* (de Fontanès 1978).

Pour beaucoup de spécialistes, l'apparence de l'homme, à travers les continents et les époques, était donc de trois types et seulement « vestimentaires » : drapée, cousue droite, ou coupée sur le corps (*ibid.* : 214 s.), types auxquels Hélène Balfet (1981) ajouta la pièce réalisée par fabrication du matériau. Balfet et d'autres proposèrent alors une méthode de description typologique systématique (Balfet *et al.* 1984). Le projet consistait, comme le soulignent les auteurs, à « proposer un cadre libre de toutes considérations liées à une culture particulière, la nôtre notamment » (*ibid.* : 364), et à « établir un système descriptif à l'échelle mondiale » (Delaporte 1984b : 33), mais il traitait du vêtement à l'exclusion de toute autre type d'objet corporel (fig. 2).

Côté parure : c'est chez Marcel Mauss, dont on sait l'influence sur la formation de tout ethnologue, en particulier dans son *Manuel d'ethnographie* paru en 1947 (2002 : 141-148), que l'on trouve un développement substantiel sur l'apparence humaine. Ce n'est pas cette fois du point de vue de la technique (en ce compris celle du corps) qu'on la trouve traitée, mais du point de vue de l'esthétique, à travers les notions de cosmétique, de parure et d'ornementique. La cosmétique concerne le corps lui-même : « la décoration directe du corps », c'est-à-dire le tatouage, les peintures corporelles, les cicatrices, les déformations (*ibid.* : 141-144). La parure concerne l'ajout artefactuel : « l'addition d'ornements au corps », c'est-à-dire les masques, les bijoux, les vêtements (*ibid.* : 144-148). L'ornementique réunit la cosmétique et la parure. Pour Mauss, l'apparence est avant tout un « phénomène esthétique » et il définit le phénomène esthétique par la question du beau (*ibid.* : 127). La parure est donc ici, comme nous l'entendons d'ailleurs communément, un fait d'embellissement, de contemplation, de « joie sensuelle ». Et là encore, on ne saurait être plus clair, Mauss précise : « le vêtement est avant tout une parure » (*ibid.* : 145).

Aussi la position de Mauss procède-t-elle d'une perspective différente de celle de Leroi-Gourhan. Leroi-Gourhan écrit que même « réduit à cela [c'est-à-dire à ce qui couvre le corps et le protège], le vêtement est encore étroitement lié à la parure : il est très peu d'exemples dont la couleur, la forme et la décoration ne soient influencées par le goût esthétique » (Leroi-Gourhan [1945] 1973 : 199). La parure est donc incluse par Leroi-Gourhan sans être traitée⁷, tandis que Mauss prend en compte la technique mais ne la traite pas. « Où trouver l'esthétique ? » écrit Mauss. « D'abord dans l'ensemble des techniques et tout particulièrement dans les techniques supérieures : le vêtement est un ornement plus encore qu'une protection » (Mauss [1947] 2002 : 126). Il y a, tapie dans cette différence traditionnelle de simple usage ou de définition entre vêtement et parure, la tension axiomatique technique-esthétique⁸. Au-delà de la notion d'« esthétique fonctionnelle » chez Leroi-Gourhan, cette tension constitue encore une ligne de partage entre la technologie culturelle et l'anthropologie de l'art (Francastel 1948, Lemonnier & Schnapp 2007), qui tend à se dissiper grâce aux travaux notamment de Tim Ingold (2007) ou Ludovic Coupaye (2010) et, pour l'étude des apparences, de Catherine Hincker (2005) ou Els Lagrou (2009)⁹.

7. C'est une limite maussienne que de ne pas intégrer les artefacts, même ceux de la « parure » (marcher sur des talons, etc.), directement dans l'éventail des techniques du corps. Il mentionne toutefois qu'« il y a des techniques du corps qui supposent un instrument » (Mauss [1936] 1950 : 377, cf. Schlanger 1991).

8. Avatar de la relation fondamentale entre style et fonction.

9. Une liaison qui est en revanche presque naturelle à l'historien de l'art, ainsi que le montre l'analyse technico-esthétique de Bertrand Prévost dans le présent volume.

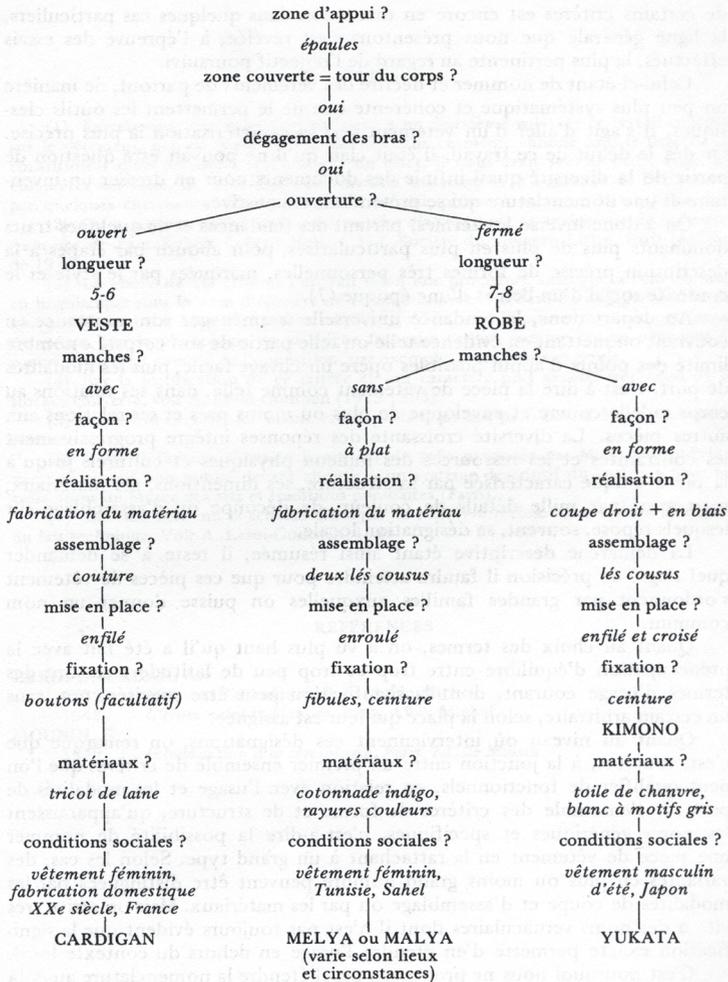


Fig. 5. — Trois exemples illustrant la démarche descriptive conduisant de proche en proche jusqu'au nom vernaculaire

On a figuré pour chaque critère (en caractères romains) la seule modalité observée (en italiques).

Figure 2

Schéma tiré de « Un essai de système descriptif du vêtement »
 par Hélène Balfet et al. (1984).

Enfin, l'ordre perceptif des sociétés étudiées est toujours un tant soit peu découpé arbitrairement par l'usage des termes de vêtement et de parure entre autres. Ces découpages, que l'on estime négligeables tant ils nous semblent naturels, risquent en effet de masquer les autres manières de percevoir les apparences. Dans notre propre tradition historique, pour un esprit romain ou chrétien de l'Antiquité, le vêtement et les bijoux faisaient partie d'un même ensemble : le *cultus*. Un autre ensemble, appelé *ornatus*, regroupait les soins de beauté, comme la coiffure, le maquillage ou l'épilation¹⁰. Pour prendre un autre exemple qui tranche sur nos habitudes de pensée, les clercs du Moyen Âge considéraient le vêtement et les bijoux comme des « parures naturelles » (*non fictitius*), et le tatouage, les postiches ou les fards comme des « parures artificielles » (Bartholeyns 2008 : 276, 331).

Le corps ou la science molle

Sans que l'on doive renoncer à des notions commodes et en partie pertinentes, cette situation plaide pour la recherche d'une alternative. Laquelle ? Le modèle sémiologique a joué ce rôle au moment : « regrouper sous le terme d'*apparence*, écrivait Yves Delaporte, les catégories habituellement séparées du vêtement, de ses accessoires, du maquillage, des soins corporels ou de la gestuelle, ce n'est pas seulement se situer dans une perspective unitaire : c'est aussi adopter [...] le point de vue sémiologique » (Delaporte 1989a : 130). Mais cette démarche (*e.g.* Delaporte 1980), en soi interdisciplinaire et si performante pour mettre au jour le système relationnel d'un groupe, reste fortement attachée au schéma linguistique, au « symbolique », à l'ethnographie du folklore européen, et n'a qu'une portée limitée pour apprécier le système de pensée et les sensibilités qui sous-tendent les apparences du groupe.

Une approche des apparences par le corps pourrait constituer un autre jalon. Le corps est un des grands objets rassembleurs des sciences sociales et historiques de ces trente dernières années. Réalité d'emblée visible, universellement partagée et irréductible à l'expérience humaine, le corps est le premier lieu du social et le premier médium esthétique (Belting 2004 : 49-54). L'attention que l'on porte au corps a de plus l'avantage de prendre indifféremment en compte tout ce qui le concerne. En conséquence de quoi il dissout les biais disciplinaires, y compris ceux qui sous-tendent les idées de vêtement et de parure et qui forment le double écran de fumée que l'on a mentionné : entre historiens et anthropologues et, au sein de l'anthropologie, entre ethnologues, selon qu'on est plutôt technologue ou plutôt soucieux d'esthétique. Pour autant, ce dépassement vertueux qu'offre le corps n'est pas en soi une façon de penser l'apparence. Le corps est ici une approche thématique, tout comme ses dérivés : la décoration ou la couleur. Dans *Décors des corps* (Boëtsch *et al.* 2010), le monde afro-brésilien, la Grèce ancienne, les cultures arctiques, les Européens du Nouveau Monde, tout le monde se côtoie mais il s'agit d'une juxtaposition éditoriale¹¹. Les cultures et les époques variées peuvent même partager les mêmes pages, comme dans *Corps et couleurs* (Blanchard *et al.* 2008), grâce aux thèmes universels que sont la mort, la peau, le genre, la beauté ou l'identité. Mais il n'en faut parfois pas beaucoup pour voir dans certains volumes, consacrés au poil (Monestier 2002) ou à la mutilation (Mattelaer 2004), l'équivalent des

10. Si l'on s'en tient aux divisions établies par Tertullien ou Cyprien de Carthage dans leurs traités sur les apparences.

11. Quarante-deux études en moins de 400 pages.

anciens livres de mœurs et collections de curiosités, dont le grand format amplement illustré n'est pas qu'une similitude morphologique¹².

Une réflexion ambitieuse sur l'apparence corporelle a été proposée par Francesco Remotti (2000 : 123-138). Remotti a établi une typologie exhaustive des « interventions esthétiques sur le corps », aussi neutre et fondamentale que possible puisqu'il part du corps. Dans la dernière version de cette typologie (Remotti 2003), les catégories d'intervention sont au nombre de vingt et une. Parmi celles-ci, mentionnons, pour s'en faire une idée : la « toilette », le « parfum », le « tatouage », le « modelage de la voix », l'« amputation », les « alimentations et régimes » (*ibid.* : 282). La première catégorie, les « objets indépendants », comprend « toutes les formes d'habillement (habits, chaussures, couvre-chefs, perruques), tous les bijoux qui peuvent être portés sur différentes parties du corps, tous les types d'ornements (des pagnes aux étuis pelviens), toutes les espèces de masques » (*ibid.* : 283). Cette catégorie est fondée sur l'autonomie et la non-permanence. Les boucles d'oreilles, les plateaux labiaux et quantité de bijoux font toutefois partie d'une autre catégorie car ils sont liés à une perforation ou à une insertion. Par ailleurs, les critères anthropo-morphologiques justifient l'existence de trois catégories de modelage (extensions de l'épiderme, modelage de la structure musculaire, modelage de la structure osseuse), et d'une catégorie réservée à la seule « sculpture des dents ». La décoration ou l'intervention sur la peau s'étend elle sur quatre catégories : « maquillage, teinture et peintures corporelles », « tatouage », « scarifications », et « brûlures et marques au fer rouge ». Finalement, la classe des « objets indépendants » paraît bien atrophiée et sans différenciation interne, qu'elle soit matérielle ou formelle. Sous l'angle du rapport au corps, on aurait pu cependant différencier, par exemple, les objets plastiques (ceux qui épousent le corps) des autres, moins isotropes.

Les recoupements inévitables et les effets de loupes ne seraient rien si les critères organisateurs – de l'extérieur vers l'intérieur, et de la réversibilité à l'irréversibilité – ne donnaient pas lieu à une classification arbitraire par rapport à la signification culturelle des pratiques¹³.

Certes, la signification est importante pour Remotti. Mais elle est avant tout globale. C'est celle de l'anthropopoïésis, théorie selon laquelle l'humanité, qui serait par nature incomplète, se modèle sans cesse elle-même. Toute intervention sur le corps est ainsi une opération « anthropopoïétique » (Calame & Kilani 1999). Mais le but déclaré de cette typologie est bien de « nous aid[er] à comprendre les choix et orientations des individus et des sociétés » (Remotti 2003 : 281). En quoi une typologie aide-t-elle à cela ? Poursuivons l'exemple de la tradition historique occidentale. Il suffit de savoir que le corps était l'œuvre de Dieu et que, dans le christianisme, il était aussi le temple de Dieu, pour comprendre la condamnation continue de tout acte qui rompt l'intégrité physique (Bartholeyns 2008 : 194-199). Il suffit même de lire la mythologie judéo-chrétienne, les Pères de l'Église ou le droit (Bartholeyns

12. On trouve ainsi réunis dès la couverture (Mattelaer 2004) : une scène de Breughel l'ancien figurant un couple qui danse au son « sensuel » de la cornemuse ; une peinture éthiopienne de 1928 représentant l'émasculatation d'hommes capturés ; une photographie récente de jeunes hommes Gcaleka posant après leur circoncision ; le frontispice d'un *Ovide moralisé* du XV^e siècle, montrant la castration d'Uranus ; un dessin de chirurgie datant du 1559, et la photographie de l'auteur chez les Dani de la Baliem centrale, ex-Irian Jaya. Je remercie Pierre Lemonnier et Pierre Petrequin pour cette dernière identification.

13. Les critères du plaisir vs douleur, et du passif vs actif, ne sont pas définitoires mais internes, convoqués dans l'analyse des catégories (Remotti 2003 : 304).

2011a, 2011b). La circoncision était abandonnée par les chrétiens pour le « sceau » spirituel du baptême. Le *Code théodosien* interdisait le marquage des coupables au visage parce que le visage était fait à l'image de Dieu¹⁴. Le tatouage, attesté parmi les chrétiens des premiers siècles, ne pouvait être valorisé en raison de l'interdit de l'Ancien Testament (e.g. Lévitique 19, 28), mais surtout parce qu'il était pratiqué par les païens d'Afrique et du Nord de l'Europe (Jones 1987 et 2000) et par les « Orientaux » (Bruna 2005). Enfin, les fourrures n'auraient généralement pas été portées les poils dehors par les élites parce qu'elles renvoyaient l'homme raisonnable à l'animalité. On pourrait multiplier les exemples où l'on constate que ce ne n'est pas tant un classement morpho-logique (comme celui établi par Remotti) qui éclaire les choix et les spécificités culturelles des pratiques de l'apparence, que le statut du corps, le contexte socio-historique ou encore la réputation des matériaux.

Congé à l'impérialisme et au romantisme

En somme, ce n'est ni par le choix d'un vocabulaire, ni par l'établissement d'une taxinomie globale des interventions et des artefacts corporels, ni même par le biais de l'universalité du corps, qu'un domaine cohérent semble pouvoir apparaître. Faire apparaître un tel domaine, que l'on se propose d'appeler une *culture de l'apparence*, dépend sans doute d'un niveau d'analyse supérieur, en tout cas spécifique. Tel est le niveau conceptuel que nous allons à présent expliciter en commençant par la négative. Car il ne s'agit pas de revenir à la vieille formule des livres de costumes, où la comparaison de toutes les « nations » du monde était possible, presque magique, et où les panoplies, les corps, les attitudes formaient l'image totale d'une culture. Il faut quitter ce semblant de paradis épistémologique pour deux raisons au moins.

La première est que, dans ces ouvrages à vocation universelle, dont certains sont réédités jusqu'au XIX^e siècle, les apparences ethniques, régionales ou historiques étaient conçues comme autant de « natures ». Ces *pourtraits* donnaient à voir des états immuables, par conséquent irréductibles les uns aux autres : « l'Arabienne », « le Rustique », « le Turc » et, par-delà « le Brésilien » ou « l'Africain », le bon sauvage. Autant de mondes incommensurables ou d'ontologies¹⁵. « Le vêtement est l'expression la plus parfaite du caractère et de l'esprit de chaque époque : [il] retrace à nos yeux de manière à jamais ineffable les diverses phases de la vie sociale et privée des peuples. » Ces mots ont plus de deux siècles (Hoff 1842 : 25), mais on aurait tort d'en supposer la vétusté. L'idée selon laquelle une forme ou un trait porte en lui l'identité voire l'essence d'une culture, ne se trouve-t-elle pas en puissance dans la notion de style ? L'approche de l'apparence qui se veut à la fois globale et spécifique court toujours le risque du *style*, qui consiste à supposer (e.g. *Actes du Premier Congrès* 1955) que chaque société ou moment posséderait sa marque de fabrique, reconnaissable entre toutes, une sorte schème fondamental conditionnant l'ensemble des productions matérielles et intellectuelles, à la manière dont seraient liés par exemple le gothique et la scolastique selon Erwin Panofsky (Bourdieu 1967). L'analogisme esthétique, qui procède davantage de la physiognomonie que de l'anthropologie des formes, dirait sournoisement que la peau de l'indigène est sombre comme la nuit où tout est confus. Ou, pour prendre un cas d'école, le vêtement « baroque »,

14. *Code théodosien*, livre IX, 40, 2 (Mommsen 2005, vol. 1 : 501), *Code Justinien*, livre IX, 47, 17.

15. C'est aussi le cas des récits de voyage « pour Européens » : Wallerick 2010 : § 11 et sv.

large et ample, frontal et criard, horizontal et somptueux, serait le fruit et le témoignage de l'héroïsme conquérant d'hommes qui avaient soif d'espace (van Thienen 1961 : 56-57)¹⁶. La sémiologie et le structuralisme auraient dû pourtant nous prémunir pour toujours de ces deux essentialismes : il n'y a aucun déterminisme a priori entre un signe et une signification (les cheveux sont courts parce qu'ils étaient longs disait Barthes à propos des modes), et les cheveux longs renvoient tantôt à la féminité ou à la fragilité, tantôt à la virilité et au pouvoir (Leach [1972] 1980 : 65). On trouvera peut-être élémentaire la leçon de choses du relativisme culturel, à tort.

La seconde raison de donner congé au régime de connaissance qui animait les livres d'habits et leurs succédanés ultérieurs est qu'elle est porteuse d'un ordre du monde dont nous ne sommes pas encore complètement sortis. Si la parure est le mot des ethnologues et si le vêtement est celui des historiens, c'est sans doute parce que les hommes auxquels les premiers s'intéressent ont été perçus comme nus et décorés, et les autres comme habillés. Le nu et le vêtu, le sauvage et le civilisé, l'homme et l'animal, ces couples emboîtés à la manière de poupées russes depuis l'Antiquité, et traduits dans le christianisme jusqu'à nos jours (Cordier 2005, Bartholeyns 2009a et b), supportaient, à travers le temps (Morgan 1877) comme à travers l'espace, le grand partage qui donna ses fondations à l'anthropologie comme discipline sous la forme canonique de l'opposition entre la nature et la culture (Sperber 1974). Chacun chez soi en somme, à des années lumières les uns des autres sur le chemin de l'évolution : l'Occident et les primitifs (Kuper 1988), et au sein du monde européen, les élites et le peuple (Isnart 2006). Il n'est jusqu'au Braudel de la *Grammaire* (1987 [1963]) ou à Norbert Elias (1969 [1939]) d'avoir contribué à cette vision. Ce n'est pas un hasard si Hans Peter Duerr (1988) bâtit sa critique du « processus de civilisation » à partir de la question de la pudeur, cette sensation universelle mais variable en termes de codification et de contenu (Bartholeyns 2007a : 287-291), cette différence étant précisément ce qui trompa le colonisateur (Thomas 2011 : 19 et sv., Duerr 1998 : 121-133, 283-296). Un premier dépassement fut indéniablement accompli par Claude Lévi-Strauss.

Par deux fois changer de paradigme

Claude Lévi-Strauss est l'un de ceux qui ont d'emblée ramené l'opposition du sauvage et du civilisé au niveau de n'importe quel groupe humain ; l'opposition se jouerait non pas entre une culture et une autre, mais au sein de chaque culture. L'application de ce dualisme à l'ensemble de l'humanité est sensible notamment dans le concept de « pensée sauvage » (1962) pour décrire la raison pratique proprement humaine, ou dans « Le cru et le cuit » (1964). Une telle grille de lecture est particulièrement explicite chaque fois que Lévi-Strauss aborde l'apparence :

Les peintures de visage [chez les Caduveo du Brésil] confèrent d'abord à l'individu sa dignité d'être humain ; elles opèrent le passage de la nature à la culture, de l'animal « stupide » à l'homme civilisé. Ensuite, différentes quant au style et à la composition selon les castes, elles expriment dans une société complexe la hiérarchie des statuts

16. On paraphrase à peine F. van Thienen. L'histoire de la beauté de Georges Vigarello (2004) se situe souvent sur cette limite délicate (Bartholeyns, 2011d).

(1955 : 220), *Il fallait être peint* [comme un Eyiguayegui] pour être un homme : celui qui restait à l'état de nature ne se distinguait pas de la brute. (*ibid.* : 214)

Il suffit de parcourir toutes les versions nord-américaines du mythe du dénicheur d'oiseau [...] pour constater que l'abandon de ses vêtements par le héros représente un trait invariant. En obligeant Aigle à se dénuder, Coyote le fait régresser de la culture à la nature et, métaphoriquement parlant, de la cuisson à la crudité. (1971 : 307)

En appliquant à chaque société le schème explicatif du binôme nature/culture (cf. Descola 2004), l'anthropologue affirme l'égalitarisme civilisationnel dans lequel on doit tenir politiquement et épistémologiquement le monde occidental et les mondes indigènes. Toutes les sociétés sont des systèmes aboutis sur le plan de la sociogenèse : nulle société traditionnelle n'est primitive, immature ou restée à l'âge préhistorique. Mais ce schème n'est pas pertinent en tant que tel. La majorité des sociétés font en effet l'économie de la distinction nature/culture, qui est locale et assez récente (elle n'a pas plus de trois siècles dans sa forme achevée), et les conséquences épistémologiques de cette réévaluation sont considérables, comme nous invite à en prendre la mesure l'un des principaux continuateurs de Lévi-Strauss, Philippe Descola (Descola 2005 : 58-131, 2002 ; Latour 1991). Les idées de bestialité ou de nudité brute sont en outre parmi les choses les moins bien partagées au monde. Ainsi, en les important un peu partout, nous faisons, comme le faisaient les hommes fraîchement débarqués dans le Nouveau Monde (Gliozzi 1977), une lecture occidentale de réalités organisées selon de tout autres critères.

Cette lecture, qu'il faut bien qualifier d'ethnocentrique, place bon an mal an la plupart des travaux dans le sillage des vieilles représentations européennes de l'autre (Bartholeyns 2009 a). En 2005, le magazine *Géo* faisait paraître un numéro spécial consacré aux *Parures du monde*. Pour l'introduire, la rédaction choisit de reproduire l'extrait d'un ouvrage de 1992 :

Le corps [...] offre la surface de sa peau à toutes les marques permettant de le distinguer du règne animal. Il prête spontanément le flanc aux tatouages et aux scarifications afin de se transformer visiblement et de façon reconnaissable en corps social. Considéré comme bestial, le corps nu, absolument nu, rejoint l'ordre de la nature et confond l'homme avec la bête, alors que le corps décoré, vêtu [ne fut-ce qu'une ceinture], tatoué, mutilé, exhibe ostensiblement son humanité [...]. C'est donc par le refus catégorique de la nudité que l'être humain se distingue de la nature. La marque démarque. [...] Le corps n'est pas un produit de la nature, mais de la culture. (Géo 2005 : 6-7, Borel 1992)

Cette fois, la symétrisation ne marche pas. Pour amender les nombreux propos de ce type, il faudrait procéder à une copieuse requalification des faits et des interprétations du niveau anthropologique que Lévi-Strauss dans la première citation distinguait du niveau social¹⁷. D'abord, comment étudier les apparences en s'appuyant sur nos notions de culture, d'humanité, de société, de sujet et même de corps, quand on sait qu'humains et non-humains (animaux et plantes) peuvent former une société de congénères, ou qu'un grand nombre de non-humains (esprits et artefacts compris) sont considérés comme des sujets, ou que l'humanité s'arrête à la frontière du groupe, ou qu'il y a unicité de la culture et multiplicité

17. C'est du reste ce seul « second » niveau que Lévi-Strauss analyse (1955 : 204-224, en particulier : 220-224).

des natures, ou encore que l'apparence « humaine » est une perception qui dépend de la relation entretenue entre deux êtres (Viveiros de Castro 1998 ; Descola 2005 : 44-46, 184-202 ; Taylor 2010) ?

Ensuite, selon le raisonnement inspiré par la division nature/culture, chaque culture arracherait l'individu à la nature, le « civiliserait », placerait une distance de « nature » entre lui et l'environnement, et l'une des façons les plus répandues et diversifiées, donc les plus « culturelles » d'accomplir cette rupture, consisterait à intervenir sur le corps. Pourtant, la décoration du corps, sa transformation ou le port d'objets ont souvent un but inverse, même sur les terres natales de la catégorie de Nature. La circoncision et le baptême que l'on évoquait plus haut, marquent bien le lien de la personne à la communauté mais il institue surtout le lien à Dieu, créateur et principe organisateur de toute chose. Le christianisme, du fait de l'incarnation du fils de Dieu en l'homme, conçoit le corps humain comme le lieu même où s'est aboli et où doit s'abolir la différence entre l'homme terrestre et la Nature en tant qu'elle est vérité. Pour certains cénobites grecs et palestiniens, tels Euthyme ou Sabas, seuls la barbe et les cheveux longs modifiaient l'apparence selon la vérité du corps¹⁸. Les interventions sur le corps et les objets corporels sont principalement créateurs de relations socio-cosmiques. Quand, dans le monde chrétien occidental, le masque et le déguisement festif ou rituel étaient condamnés par l'Église, ils l'étaient précisément pour cette raison. En vertu de la relation dynamique que l'on concevait entre l'être et le paraître, on voyait dans le déguisement une façon de jeter des ponts entre les espèces, une pratique qui actualisait des points de vue non humains. Certains y percevaient donc une transgression de l'ordre « spécifique » de la Création (Bartholeyns 2008 : 163-167, 2009a).

Les cultures de l'apparence...

Quel cadre anthropologique peut-on alors donner à l'étude des apparences humaines, si ni le corps, ni le sujet, ni aucun système descriptif ne conviennent vraiment, et si la mise en culture de l'état de nature est une immense vue de l'esprit ? Au paradigme de l'opposition occidentale entre la nature et la culture, qui a longtemps prévalu en anthropologie, Philippe Descola a proposé de substituer celui de l'« intériorité » et de la « physicalité ». Le premier terme recouvre l'esprit, la conscience, l'intentionnalité, la faculté à signifier ; le second, le corps, le mode d'action, la forme extérieure (Descola 2005 : 168-169). On a ainsi d'abord l'impression de se retrouver dans la petite maison occidentale. Et pourtant, contrairement au dualisme nature/culture, le couplage du soi intérieur et du soi physique est universel¹⁹. Descola montre que cette distinction « n'est pas la simple projection ethnocentrique de l'opposition occidentale entre l'esprit et le corps et qu'elle s'appuie sur le constat que toutes les civilisations sur lesquelles l'ethnographie et l'histoire nous livrent des informations l'ont objectivée à leur manière » (*ibid.* : 168). Il n'y a jamais de conception de la personne toute

18. Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme et Vie de Sabas*, éd. E. Schwartz, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1939 : respectivement 26, 50, 59 et 113-114.

19. Alfred Gell fait la même supposition quand il explique l'agentivité de type « internaliste » ou de type « externaliste » des idoles ([1998] 2009 : 155-168).

spiritualiste, ni seulement matérielle (*ibid.* : 173), et cette partition semble procéder d'« une aptitude innée dont tous les lexiques portent témoignage » (*ibid.* : 175)²⁰.

Le rapport de cette proposition avec le champ dont l'apparence serait le niveau descriptif le plus adéquat est évident : la « physicalité [...] est l'ensemble des expressions visibles et tangibles propre à l'entité en question » (*ibid.* : 169). Dans cette perspective, la *culture* de l'apparence sera la résultante matérielle et visuelle du mode de relation institué entre le plan de l'intériorité et le plan de l'extériorité ; ou comment le mode relationnel entre l'« esprit » et le « corps » détermine la production expressive et morale des apparences²¹. Chez les Inuits du Canada, c'est bien parce qu'on suppose un certain dualisme de la personne, parce qu'on considère sa part invisible comme le siège authentique du soi, et parce qu'on associe classiquement le beau et le bien, que l'on conçoit l'existence d'une beauté trompeuse, illusoire, qui peut se révéler dangereuse dans les relations avec autrui (Graburn & Stern 1999 : § 27-31). Un informateur disait que « parfois un Inuk n'est beau qu'à l'extérieur, à l'intérieur [il peut] être mauvais » (Graburn 1972 : 190). Toutes choses étant égales par ailleurs, c'est au mot près ce qu'écrivaient André le Chapelain ou Jean de Meun dans l'Europe médiévale quand ils critiquent ceux qui jugent les gens sur les apparences plutôt que sur leurs actes. Comment ne pas voir également une similitude entre la conception d'une beauté duplice chez les Inuits et la figure chrétienne du Séducteur ou du Tentateur dont l'existence est étroitement liée à la conception médiévale de la personne (Baschet 2000, Schmitt 2001 : 344-352) ? L'idée d'un dehors, qui ne suffit pas à faire la personne (tel est en effet le sens initial de l'expression « l'habit ne fait pas le moine »²²) et l'idée d'un *homo interior*, souvent défavorisé par la laideur physique ou une apparence socialement dévalorisée (Bartholeyns 2007 b, 2011 c), est bien « une variante locale d'un système plus général de contrastes élémentaires » (Descola 2005 : 175).

Mais les choses ne s'arrêtent pas là. Si une culture des apparences est déterminée dans ses aspects factuels et moraux par la conception anthropologique de la personne (Bartholeyns 2011c), elle l'est aussi à un degré plus général, sur le plan ontologique ou cosmologique, par la manière dont la société classe et distingue les êtres et les choses. Et c'est le croisement de ces deux plans qui produit des situations (des choix, des motifs, des interdits) singuliers. On évoquait la méfiance du christianisme pour le masque animal. Le rejet des clercs venait du fait que l'homme déguisé était entraîné dans un devenir animal en raison de l'influence réciproque postulée entre ce que l'on paraît et ce que l'on est : prendre l'apparence de la bête c'était en devenir une ou faire la preuve de ses mauvais penchants. Mais le refus du travestissement animal vient également du fait que l'homme a été fait à l'image (physique) et à la ressemblance (morale) de Dieu²³. Humains et non-humains sont tous deux sortis de la

20. Le nombre d'entités spirituelles ou de corps qu'une personne est réputée posséder, ou les conceptions de « mutuelle inhérence » telle que l'affirme la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme ou la théorie thomiste de l'âme comme forme substantielle du corps, ne changent rien à l'affaire.

21. Les exemples donnés plus haut à propos de la tradition occidentale en donnent déjà une idée.

22. « *Habitus* [i.e. la profession de foi, l'investiture] *non facit monachorum* » : *Décretale Porrectum*, éd. *Die Register Innocenz'III, t. 1 Pontifikats jahr, 1198/99*, Graz-Cologne, 1964 : 757, n° 525 (largement reprise). Jean de Meun, *Roman de la rose*, v. 11056-68 (le passage) selon l'édition des « Lettres gothiques » (Bartholeyns 2008 : 117-124 et 2010b : 149-151).

23. Genèse 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram...* (Vulgate).

« glaise », du même terreau, ils partagent le même genre de corps, mais seul l'homme est doué de raison (Dittmar 2009, 2010). Semblables par le corps, organiquement, hommes et bêtes sont foncièrement dissemblables sur le plan de l'intériorité. C'est ce que Philippe Descola a appelé l'ontologie naturaliste, formule inverse de ce que recouvre pour lui l'ontologie animiste où l'identité entre existants est non pas corporelle mais spirituelle²⁴.

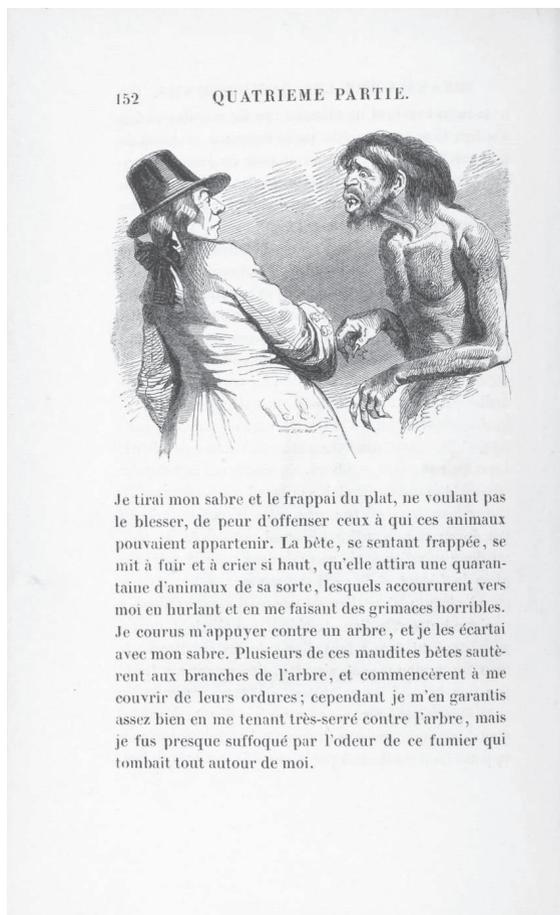


Figure 3

Face à face entre M. Gulliver et un Yahoo dans les Voyages de Gulliver (1725) de Jonathan Swift, gravure de Grandville dans l'édition française de Paris, H. Fournier, 1838, 2 : 152.

24. Descola distingue encore deux autres régimes d'identification à partir du couple intériorité/extériorité : je suis par le corps et l'esprit semblable à un autre existant (le totémisme), ou différent sur les deux plans (l'analogisme). Sur l'aspect combinatoire de la démarche descolienne, on peut tenir compte des remarques critiques de Viveiros de Castro, 2009 : 47-51.

Par conséquent, dans le système occidental traditionnel où l'animal représente le contre-modèle de l'homme, l'animalisation apparaît logiquement comme le principe directeur des figurations du mal, que ce soit le mal en soi, par le mélange des catégories ou l'hybridité (Dittmar 2010, Bartholeyns, Dittmar & Jolivet 2008 : 21-45), ou le mal incarné par des démons, ou simplement pour exprimer la différence sociale ou ethnique (*ibid.* ; Strickland 2003), sachant que cette dernière différence recouvrait souvent une différence de foi par rapport à la foi chrétienne, qui était une condition pour être pleinement humain au Moyen Âge (Iogna-Prat 1998). Le « Yahoo » qui fait face à Gulliver (fig. 3) dans la gravure que donne Granville du *Voyage chez les Houyhnhnms* de Jonathan Swift illustre une tradition qui va en continu du XI^e siècle aux mises en scène du primitif dans les expositions du XIX^e siècle (Bancel *et al.* 2002) où le manque de pudeur représentent ce manque d'humanité intérieure. Monsieur Gulliver, le narrateur de l'ironique Swift, décrit les Yahoos comme des animaux, des bêtes velues et griffues, vivant à l'air libre ou en captivité dans des chenils et des étables, mais il appelle « Seigneuries » les chevaux qu'il rencontre ensuite. Ces « êtres » qui discutent entre eux et se font des « poignées de sabots » pour se saluer, Gulliver les prend même pour des magiciens qui se jouent de lui par l'apparence²⁵. On ne dira pas que les images traduisent des ontologies ou qu'elles les illustrent, mais plutôt qu'elles les pensent figurativement et peuvent nous en apprendre sur elles, comme les fameux masques des Yupiit d'Alaska (Fienup-Riordan 2008). Certains de ces masques présentent un visage inséré dans une tête d'animal, soit à leur surface, soit dans la gueule ou le bec, de manière statique ou par un système de panneaux amovibles, suggérant ainsi que tous les existants partagent une intériorité homogène (signifiée par le visage humain), enfermée dans des altérités physiques qui sont autant d'habits corporels (fig. 4). Ailleurs encore, en Malaisie, dans une configuration ontologique similaire (animiste), la présence sur le même masque d'une partie animale et d'une partie humaine permet au danseur, par certains mouvements, de faire apparaître « la dimension humaine de l'animal » (Descola 2010 : 23-32).

Cosmologies de l'apparence

Différents *régimes d'apparence*, associés à des régimes de figuration particuliers, peuvent donc être dégagés à partir de l'information historique et ethnographique. Ne pouvant pas exposer en quelques paragraphes l'ouverture que cette « voie » représente, on invite à lire des analyses de ce type. Les travaux d'Eduardo Viveiros de Castro et d'Anne-Christine Taylor (Viveiros de Castro 1998, Taylor & Viveiros de Castro 2006, Taylor 2009, 2010) sont à ce titre exemplaires, expliquant l'ordre des apparences amazoniennes (décorations et objets de corps) en fonction de la conception « perspectiviste » et animiste du monde. Exemplaires parce que frappants. Car ils décrivent la culture de l'apparence la plus déroutante pour l'observateur occidental. En Amazonie, « la forme visible de chaque espèce » n'est qu'« une simple enveloppe (un « vêtement ») qui cache une forme interne humaine » (Viveiros de Castro 1998 : 432). Chaque être se perçoit selon son rapport à l'autre : comme prédateur je suis un jaguar pour le pécaré, comme proie je suis un pécaré pour le jaguar, entre commensaux j'ai forme humaine pour autrui. Le jaguar étant l'être de puissance, le guerrier va se (faire) peindre sur tout le corps des taches qui rappelleront la robe du félin, il va porter des colliers de dents ou des artifices faciaux, augmentant ainsi sa disposition à voir le monde du

25. Jonathan Swift, *Gulliver's Travels*, 1726, trad. fr. 1976 : 278-290.

point de vue du prédateur, tout en signalant cette position à ses pairs (fig. 5)²⁶. « La peinture corporelle constitue avec les parures la peau visible d'un sujet en tant que membre d'un collectif ou d'une espèce spécifiques » (Taylor & Viveiros de Castro 2006 : 169, Breton 2006). Par conséquent, l'absence de motif, autrement dit l'absence d'« habit d'espèce » sur une personne, entraînera sa non-reconnaissance par le groupe, mais aussi l'invisibilité aux autres existants, si elle cherche à se protéger d'eux.

Or ces options esthétiques s'avèrent cohérentes par rapport aux mythes fondateurs. À l'origine, pour les Indiens d'Amazonie, un état d'indifférenciation entre les espèces existait, ou pour être plus exact, tous les sujets de toutes les espèces se percevaient comme humains, avant qu'advienne la différenciation des points de vues, la dispersion des capacités qui étaient jusqu'alors combinées dans un seul type de corps. Ainsi, en ajoutant à son corps toutes sortes d'attributs animaux, des élytres ou des griffes, mais surtout des plumes pour leur potentiel d'individualisation (Prévost, ce volume), l'Indien cherche-il à se glisser à nouveau dans des corps d'espèces à présent perdus²⁷. C'est l'inverse du mythe judéo-chrétien de la Genèse, où le moment originaire consacre au contraire la spéciation des corps : tous les êtres ont été créés « selon leur espèce », *secundum species suas* (Genèse 1, 21 et suivants). La séparation de l'homme et des animaux est l'état premier et non pas la résultante de l'histoire, et la faute originelle entraîne la confusion des classes d'êtres. Pour l'Européen en régime chrétien, avoir une apparence humaine commandait donc a priori de ne pas arborer d'attributs animaliers. L'importance que le christianisme a donné au vêtement, caractéristique au demeurant objective, comme signe distinctif d'humanité, dérive ou du moins est amplifiée par le schème biblique, tout comme l'importance morale que la sensibilité chrétienne a donné à la *nuditas*, littéralement le manque de quelque chose, en tant qu'indice d'animalité et donc d'infériorité (Bartholeyns 2009a : 99-136).

Le récit mythique éclaire le fait esthétique global des corps et des biens corporels tout particulièrement quand il s'agit d'un mythe de l'apparence, c'est-à-dire quand la question de l'apparence est centrale dans un mythe fondateur²⁸. Elle ne l'est pas seulement chez les habitants des basses terres d'Amérique du Sud²⁹.

Chez les Orokaiva de Papouasie-Nouvelle-Guinée par exemple, un récit relate qu'un cochon transformé en homme somptueusement paré séduit une femme, l'épouse et l'emmène en forêt avant de tenter de la manger. La jeune femme parvient à s'enfuir et le cochon à nouveau métamorphosé en homme revient au village pour la récupérer ; sa peau est devenue un pagne, ses poils des parures de plumes, etc. (Iteanu & Schwimmer 1995). Mais il se fait attraper et manger : il n'a pas compris, explique André Iteanu (1998), que ses ornements n'ont pas de valeur car ils ne sont pas liés à des relations sociales et que son altérité est donc restée complète. Plus le contexte relationnel sera intense, plus, en effet, les personnes

26. Je remercie Philippe Erikson pour les informations de terrain qu'il m'a fournies à propos de cette photo.

27. S'il fallait insister : « La parure n'est donc aucunement un façonnage par les arts de la culture d'un corps perçu comme trop naturel », mais bien plutôt une re-naturalisation (Descola 2010 : 36).

28. Ce type de mythe éclaire l'ordre des apparences et sans doute agit-il aussi sur lui de quelque manière. C'est là la difficulté heuristique et la force du mythe que de résoudre, dans le champ de l'expérience, la contradiction entre cause et conséquence.

29. La beauté dangereuse chez les Inuits du nord canadien vue plus haut, référée au dualisme constitutif de la personne, avait aussi un équivalent mythique : le récit de la déesse de la mer Nuliajuk.



Figure 4

Masque yup'ik représentant un oiseau aquatique (Pastolik, Alaska, XIX^e siècle). Bois peint, 38 x 21 x 26 cm. Berkeley, Phoebe A. Hearst Museum of Anthropology, University of California, inv. 2-4597 (DR).

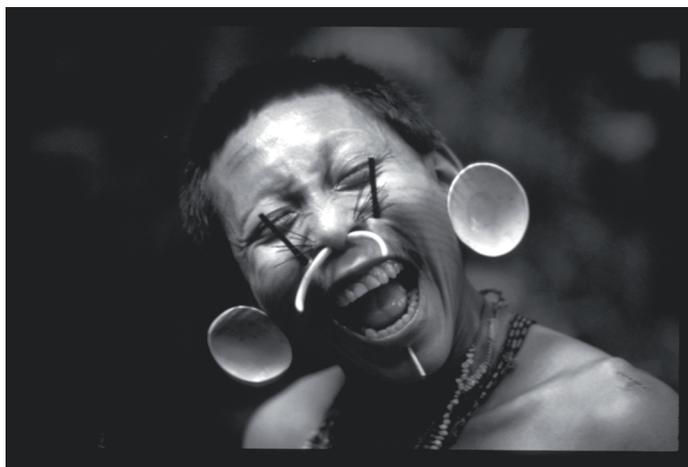


Figure 5

Kwini, un Matis (Amazonie), imite un jaguar pour plaisanter devant l'appareil de l'ethnologue Philippe Erikson, tout en se préparant pour la chasse.

© Photo Philippe Erikson, 1985. Reproduite avec l'aimable autorisation de l'auteur.

seront parées, et seuls les ustensiles des personnes importantes seront travaillés. Par ailleurs, certains objets corporels uniques permettent d'identifier de manière certaine les porteurs, réduisant ainsi l'incertitude originelle, au demeurant réelle, quant à l'identité de l'autre. Le fait que très peu d'objets soient décorés s'expliquerait enfin par le fait que « les parures [soient] traitées comme du corps », que « corps et parure ne [fassent] qu'un » (Iteanu 1998 : 123, 118). Par conséquent, la décoration n'est pas un travail esthétique pouvant s'appliquer indifféremment au corps, aux pirogues, aux maisons ou aux outils.

Mais l'exemple incontournable de mythe d'apparence est sans doute celui que l'on trouve dans la seconde partie du récit biblique des origines (Genèse 2, 4b-3, 24), écrite vers mil av. J.-C. Il est même le premier d'une série. Ce récit raconte que les premiers hommes, Adam et Ève, se sont confectionnés des ceintures de feuilles pour pallier le manque qu'ils ont ressenti après avoir mangé le fruit qui fait connaître le bien et le mal³⁰. Cet acte, disent les interprètes et informateurs de l'historien que sont les Pères de l'Église, a en effet privé les hommes du vêtement d'incorruptibilité dont ils étaient couverts à l'origine, et, ayant quelque scrupule, le créateur a remplacé ces vêtements de fortune par des peaux d'animal mort. On voit tout de suite la coloration morale qu'ont pu prendre les objets corporels à partir de cette base sacrée : ce sont les signes mémoriels de la faute et la preuve tangible du souci de soi qui s'est emparé de l'homme après la faute aux dépens de la contemplation divine. Pour les clercs médiévaux, pour les moines plus encore, l'apparence devait par conséquent exprimer l'humilité voire la tristesse perpétuelle. À ce mythe vestimentaire, il faut ajouter celui de l'Incarnation en tant qu'humanité revêtue par le Fils de Dieu ; le rituel du baptême, au cours duquel l'homme « revêt le Christ » ; et le « vêtement de gloire » de la Résurrection (Bartholeyns 2011a et 2011c). Tout ceci a contribué à faire du vêtement un acte de foi, une question théologique et un problème moral de premier plan dès l'Antiquité tardive et dans la société médiévale (Bartholeyns 2011b). À ce titre, ce sont des aspects centraux pour l'étude de l'apparence comme culture.

Statut des matières et matière à statuts

Les exemples de l'Amazonie ethnographique et de l'Occident médiéval montrent l'étroite relation entre cosmologie et matériaux dans lesquels les objets corporels sont confectionnés. Ils montrent les liens entre cosmologie et substances servant à décorer le corps (Prévost, dans ce volume). Pour dire les choses d'une autre façon, la mise en évidence de ce que l'on peut appeler des idéologies matérielles est essentielle dans l'exploration d'une culture de l'apparence. S'intéresser au réseau de significations dans lequel sont pris les matériaux offre un accès différent à la profondeur culturelle qui conditionne les apparences. Quelles valeurs ou propriétés sensibles reconnaît-on aux matières pour qu'elles soient en faveur ou en défaveur dans l'opération esthétique ? Pourquoi, par exemple, les masques des Matis, qui représentent les esprits *mariwin*, sont-ils fabriqués uniquement en argile ? Notamment parce que la terre cuite est imputrescible, les objets peuvent donc être conservés au secret, mais aussi parce que l'argile semble être la marque même « de l'état d'«être animé» » (Erikson 2002 : ici 154). Pourquoi en Méditerranée, la laine et la soie (« chiure animale ») sont-elles dévalorisées par certains ascètes chrétiens au profit du textile végétal ? Parce que tout commerce avec le monde animal les éloignait un peu plus d'une humanité antérieure à la chute. Il n'est guère de

30. Genèse 3, 6 et sv. et Genèse 3, 21.

composant matériel qui ne connote un tant soit peu de sa réputation l'apparence de celui qui s'en sert. Pourquoi les teintures, les pierreries, les perles ou les savoir-faire liés à la toilette souffrent-ils d'un discrédit certain dans l'esprit d'un clerc du Moyen Âge, mis à part qu'ils contrefont à ses yeux l'œuvre divine et participent des inégalités sociales ? Parce que leur origine était pour lui diabolique : le maquillage ou l'orfèvrerie étaient parfois tenus pour être un don des anges rebelles³¹.



Figure 6

*Sommet du Groupe des Vingt (G20) à Toronto les 26-27 juin 2010 (Canada).
À l'exception du roi d'Arabie Saoudite Abdallah ben Abdelaziz Al Saoud (en bas à droite)
et du Premier ministre indien Manmohan Singh (au milieu à droite), tous les représentants
portent le « costume », vêtement traditionnel occidental.*

© Photo Alfredo Guerrero. Source : Flickr.com, official photo session, 27 juin 2010.

Enfin, une culture de l'apparence c'est aussi un agencement particulier entre des signes corporels et des identités. D'une part, comme codification sémiotique au sein du groupe (e.g. Delaporte 1989b). C'est l'objet de la majorité des études ethnographiques et historiques. D'autre part, et plus fondamentalement, comme système dynamique à grande échelle. Mentionnons à ce propos trois perspectives. En premier lieu : la construction dialogique des apparences, c'est-à-dire le système de différences qui s'établit, non plus au sein d'un groupe, mais *entre* les groupes (Bromberger & Durand 2001). L'espace méditerranéen du judaïsme, du christianisme romain et orthodoxe et de l'islam fut le théâtre historique d'une telle différenciation. L'islam médiéval incitait au port de la barbe et de la moustache parce que

31. Une interprétation élaborée notamment à partir du Livre d'Hénoch (2^e s. av. J.-C.), 8 et 69 (éd. suivie Pléiade 1987 : 478 s. et 546 s.). Bartholeys 2008 et 2011b.

les Romains de l'époque se rasaient (Lewis 1990 : 265-266). Après le schisme de 1054, les prêtres orientaux auraient porté la barbe et les cheveux longs parce que les clercs occidentaux se rasaient, tandis que les juifs, en ne se taillant pas la barbe sur les côtés, choisissaient de suivre les prescriptions du Lévitique (19, 27 et 21, 5), etc. Un deuxième phénomène global ordonne généralement les apparences : celui des influences « étrangères » et de leur diffusion géographique. Pensons à l'orientalisation des fouritures en Europe au XII^e siècle (Burns 2002 : 179-229) ou, pour notre époque, à la mondialisation du jeans, du tee-shirt et du costume (Ros 2008) (fig. 6). L'appropriation de certains éléments de l'apparence, tout comme la différenciation réciproque par certains traits (Eicher 1995) sont des évidences qui vont à contre-courant d'une conception de l'altérité comme fait originaire ou autogénésique qui a longtemps prévalu dans le savoir occidental (cf. Sahlins 2000). Le troisième aspect à relever pour rendre compte des dynamiques globales des apparences est le système social en tant que tel. Prenons l'exemple familier de l'Europe préindustrielle, qui se caractérise par une société dite d'ordres. Dans ce système, la richesse constitue le principal référent pour le classement identitaire (de même que la pureté peut l'être dans le système religieux). Ce régime d'identité et d'identification, qui est loin d'être universel voire même dominant à l'échelle de l'histoire humaine, fonctionne tant que la richesse est une rareté limitée au groupe qui se définit traditionnellement par le mode de vie qui en découle : dépenses somptuaires, consommation ostentatoire, pouvoir politique... Mais si l'identité entre la richesse et le groupe qui s'en sert comme signe et preuve de son statut est rompue, c'est la crise. Or c'est ce qui anime l'univers visuel et matériel européen pendant plus de six siècles : une démocratisation des biens sur lesquels l'état de noblesse s'appuie « objectivement » et comme de toute éternité, s'enclenche progressivement à partir du XI^e siècle et joue à plein à partir du XIII^e siècle jusqu'à la fin de l'Ancien Régime (Bartholeyns 2007b : 231-257 ; 2008 : 263-273 ; Bartholeyns 2010a ; Roche 1989)³².

Supériorité fondée sur la richesse matérielle, crise de la représentation de l'ordre social, spirale consummatrice, apparition de la mode comme principe de différenciation alternatif fondé non plus sur la « distinction » mais sur la diffusion à partir d'un centre : ces phénomènes statutaires de la culture des apparences européenne sont assez bien connus, de l'époque des royaumes barbares jusqu'à la fin du XVIII^e siècle et au-delà (Roche 1989, Perrot 1981). On accorde en revanche moins d'attention au lien complexe entre l'ordre socio-économique des apparences et les matrices mythologiques qui justifient cet ordre (c'est naturel...) et qui finissent sans doute par le produire (... donc c'est nécessaire). Le Créateur a réservé à chacun une position dans un souci de complémentarité fonctionnelle non égalitaire : pour les hommes d'Église, il y a ceux qui prient, ceux qui protègent et ceux qui nourrissent (e.g. Duby 1978, Guenée 1992). Ou, suivant le modèle augustinien, la Cité terrestre doit être à l'image organique et hiérarchique de la Cité céleste pour ne pas être à celle du diable (Brilli 2009). De ce fait les vestiaires distincts, par lesquels chacun est habillé là aussi « selon son espèce », traduisent et doivent manifester cet ordre qui s'expose idéalement dans l'iconographie des « états » que l'on retrouve dans certains manuscrits médiévaux des *Politiques* d'Aristote, mais aussi dans les recueils d'habits du XVI^e siècle avec lesquels nous ouvrons cette introduction, ces *imagines mundi* où l'Indien apparaît aux côtés de l'Artisan ou du Bourgeois dans une parfaite égalité des altérités.

32. Pour d'autres approches globales des apparences européennes : Bartholeyns 2010a.

En somme, on dresse le portrait particulier d'une *culture* de l'apparence en avisant – comme on a essayé d'en rendre compte en évoquant en pointillé le cas de l'Occident ancien – une série de dimensions, des plus matérielles aux plus structurelles ou représentationnelles.

Extension du domaine de l'apparence : désanthropologiser la parure

Jusqu'ici l'apparence était une affaire d'humains, et c'est bien le problème si l'on cherche à étudier l'apparence en tant que telle, sans a priori. Les animaux n'apparaissent-ils pas ? N'usent-ils jamais d'objets qui modifient leur apparence, leur posture ? La question esthétique ou celle de la forme n'a-t-elle aucun intérêt en dehors de la signification ou du beau ? « Paraître est une fonction vitale ». Par ces mots, qui peuvent résumer son œuvre, le zoologue Adolf Portmann (1948, ici 1961 : 15) plaçait loin le point logique du débat sur les apparences (Prévost 2009). À plusieurs longueurs d'où nous nous trouvons.

Car, premièrement, la question de l'apparence des non-humains souffre toujours de l'hypothèse fonctionnaliste : chez les animaux, la « parure » a une fonction de reproduction, de défense... qui se résume à une fonction de conservation de l'espèce. Suivant cette explication utilitariste, il n'y a pas de parure humaine puisqu'elle est presque toujours définie chez l'homme comme ce qui dépasse précisément l'ordre du fonctionnel, en relevant essentiellement de la signification : en ce sens, logiquement, il n'y a pas de parure chez l'animal. Cette double conception est une émanation directe de la tradition occidentale : d'une part, celle de l'animal naturellement habillé qu'admirait Rabelais et dont le titre du célèbre ouvrage de Desmond Morris, *Le Singe nu* (1967), suffit à montrer la permanence ; d'autre part, celle du vêtement comme propre de l'homme, indice de raison et donc d'humanité, au même titre que le langage³³. Les vêtements et accessoires pour animaux, en particulier pour chiens, sont ainsi susceptibles d'assurer provisoirement à l'animal le statut de personne, avec lequel on forme alors un couple transnaturel (Lestel 2004). Dans ce volume, Samantha Hurn va plus loin, en mettant en évidence, à partir du cas des chevaux, une tendance « post-domestique », anti-anthropomorphiste : l'animal sera d'autant plus un sujet à part entière, partenaire d'une relation équitable, que sa « nature animale » sera respectée par les éleveurs et monteuses, en ne lui imposant aucun habillage ni équipement.

Deuxièmement, la question de la parure est généralement considérée sous l'angle de la distinction homme/animal, plus précisément en fonction du clivage qui sera le plus susceptible de conduire à une réponse positive ou négative : est-ce que les primates connaissent la pudeur, ont-ils des comportements esthétiques, usent-ils d'objets corporels assimilables au vêtement chez certains hommes ? Le propos de l'éthologue Jean-Marie Vidal (1987) illustre cette prémisse alors même qu'il l'interroge. Vidal explique que les partisans du continuisme vont généralement chercher chez les oiseaux les cas les plus manifestes d'une culture esthétique chez les animaux (parade accessoirisée, assemblages chromatiques, etc.), mais que de ce fait même « aucune des analogies ne peut avoir valeur d'homologie évolutive ou de prémices animales de conduite humaine » (Vidal 1987 : 11). Et Vidal ajoute que l'analogie est bien plus pauvre dès que l'on se tourne vers nos cousins les singes. Pourquoi ? Parce que, dit-il, même si l'on remarque chez eux un comportement vestimentaire ou quelque indice de parure, comme se mettre une feuille sur la tête, ce comportement « ne paraît pas intégré [comme chez l'oiseau] dans une interaction fonctionnelle » (*ibid.*). Retour à la case départ.

33. La question est bien entendu plus complexe (Bartholeyns 2009a : 99-136 et Strivay 2006).

Dans tous les cas, la tentative continuiste serait tenue en échec par le manque de signification consciente, bref d'intentionnalité.

Mais à supposer même qu'on accepte ce raisonnement, on pourra toujours parler en bon objectiviste. Un grand nombre d'animaux portent des « vêtements », du bernard-l'ermite qui adopte différentes coquilles étrangères au cours de sa vie, au crabe de Sulawesi qui porte des feuilles de camouflage, en passant par les bonobos qui se protègent avec des feuilles pour cueillir des fruits dans les épineux (on ne saurait concevoir une conduite plus relationnelle que l'acquisition de nourriture pour soi et les siens). Si l'on dit que ce sont des vêtements, restons pragmatique jusqu'au bout, c'est parce qu'il n'est aucune définition possible – on dit bien : aucune définition – du vêtement qui puisse exclure tous les cas animaux en restant valable pour l'homme en général. Un anthropologue comme André Leroi-Gourhan définissait le vêtement par sa fonction protectrice, et peu importe ici que l'homme n'en eût jamais un besoin vital. Quels objets corporels et décorations du corps humain reste-t-il si on exclut la question de la visibilité, du leurre, du camouflage, plus généralement du mimétisme ou de l'attraction sexuelle ? Là encore, peu importe le caractère plus ou moins intentionnel ou biologique des faits.

Maintenant, si c'est la parure ou l'esthétique qui nous intéresse, le problème, tel qu'il est posé par l'anthropologie (le privilège de la culture), par l'éthologie (l'analogie des faits) et par la biologie classique (l'utilitarisme formel), est entièrement renversé. Si l'objet d'étude est la « parure », il faut partir de la « parure », et son plan d'existence est alors le vivant. L'apparence s'inscrit objectivement dans cette étendue. Telle est la révolution copernicienne que Thomas Golsenne cherche à mettre en œuvre dans ce volume. Ce n'est plus l'esthétique ou la plastique qui tourne autour de l'homme et de son satellite animal, ce sont ces derniers qui tournent autour de l'objet « parure ». C'est cet « horizon élargi » des formes, « cet ordre de grandeur plus élevé » que Portmann (1958, ici 1996 : 154 et *passim*) cherchait à établir, de son point de vue paradoxal de zoologue. Et l'expressivité, et non pas le beau, est la notion qui correspond à ce système de référence plus vaste qui tient compte des stades évolutifs les plus élémentaires³⁴.

Plusieurs penseurs, sans être des biologistes, avaient déjà posé la question en ces termes³⁵. George Simmel (1908) donnait à la parure une fonction totale, vitaliste, en considérant qu'elle crée une aura apportant un surplus d'être. Franz Kiener, en étudiant le vêtement et la mode (1956), cherchait la voie d'une science de l'expression (*Ausdruckskunde*). Mais il a été disqualifié par Barthes (1959, 1960) à la faveur de John Flügel (1930) qui s'attachait quant à lui au « valant-pour » du vêtement, donc à sa fonction sémiotique. Or Flügel renvoyait *ipso facto* le vêtement au plan anthropologique par sa lecture psychanalytique des apparences,

34. Au même titre que la *signification* chez Jacob von Uexküll (1940).

35. On ne parle pas ici d'une application du raisonnement biologique, comme le fit par exemple George H. Darwin en 1872 dans le *Macmillan's Magazine* (Darwin 1900 : 5-31). Celui-ci appliqua au vêtement la théorie évolutionniste de son père, voyant dans les changements de certaines pièces le double travail de la sélection fonctionnelle et de l'inventivité humaine, aboutissant à des archaïsmes formels et circonstanciels tels que les vêtements de cérémonie.

tandis que Kiener faisait du vêtement l'expression du corps³⁶. Plus un organe est extérieur, dira Portmann, plus il sera expressif au sens d'une autoprésentation (*Selbstdarstellung*) des individus et des groupes d'êtres vivants (Portmann 1958, 1961, Stamm 1999).

Dans une perspective portmanienne, jamais signalée par André Leroi-Gourhan, ce dernier formule une version sans doute plus orthodoxe du dépassement de l'anthropocentrisme de la parure ou de l'ornementation comme force expressive de la vie. Comme si cela allait de soi, Leroi-Gourhan écrit en 1964 : « Aucun différence fondamentale ne sépare la crête et le plumet, l'ergot et le sabre... » (Leroi-Gourhan 1964 : 198)³⁷. Ce qui frappe dans *La Mémoire et les Rythmes*, c'est la simplicité avec laquelle Leroi-Gourhan conçoit l'esthétique humaine dans le cadre d'une réflexion éthologique sur les dispositifs relationnels entre espèces et entre individus :

l'esthétique du vêtement et de la parure, malgré son caractère entièrement artificiel, est un des traits biologiques de l'espèce humaine les plus profondément liés au monde zoologique [...] et si l'on cherche une discontinuité on ne la trouve que dans la possibilité humaine d'accumuler les symboles d'effroi ou de séduction... (ibid. 1964 : 189)

les mouvements et mimiques qui expriment des sentiments [...] appartiennent [...] à un code qu'il [l'homme] partage en partie avec le monde animal. Mais, comme il est humainement normal, ce code est sous-jacent à une superstructure symbolique très dense. Il est extériorisé... (ibid. : 187)

la figuration sociale est insérée dans le plus solide terrain zoologique. Ce qui fait la valeur humaine des attitudes et des insignes est leur lien avec la spéciation ethnique et non leur nature. (ibid. :197)³⁸

C'est au sujet de l'esthétique et en particulier de l'esthétique fonctionnelle³⁹ que Leroi-Gourhan (Bromberger 1988) va le plus loin dans cette direction. La beauté des objets techniques, explique-t-il, relève d'une catégorie esthétique « naturelle » qui est celle des formes efficaces. Et c'est pour lui une « esthétique du bien-être physique ». L'ensemble du monde animal est ainsi sujet au « sentiment esthétique » dans la mesure où ce sentiment « réside dans la relation satisfaisante entre le sujet et le monde qui l'entoure » (Leroi-Gourhan 1957). La recherche des formes efficaces en marine ou en aéronautique aboutit même « à de larges comparaisons avec des formes tirées de la nature » :

il est possible en effet de se demander s'il ne s'agit pas d'un seul et même phénomène, si la qualité fonctionnelle des œuvres humaines, au lieu d'être figurative, n'est pas l'invagination pure et simple, dans le champ humain, d'un processus absolument naturel. (Leroi-Gourhan 1964 : 120-121)

36. Barthes, malgré que le vêtement ou la parure soit son objet premier et non l'homme (*Le Système de la mode*, 1967, en est l'illustration parfaite), n'est pas tout à fait, on le voit, du côté de son objet : « c'est, écrit-il, ce postulat "naturaliste" qui met Kiener en retrait par rapport à Flügel » (1960 : 405).

37. Claude Gudin reprend ce type de comparaisons (2003 : 110 et sv.).

38. Leroi-Gourhan va jusqu'à voir dans l'uniformisation des apparences occidentales, l'extinction du niveau « ethnique », c'est-à-dire l'expressivité proprement humaine ; l'homme n'échappant finalement pas « à un conditionnement social pratiquement total », à « la perfection des abeilles et des fourmis » (1964 : 191, 198-200).

39. Fonctionnelle ici parce que technique.

La beauté fonctionnelle est ici non figurative au sens où elle transparait, s'accomplit à travers le « décoratif » : même recouvert d'ornements, un siège ou un lit va reposer celui qui y prend place. La valeur mimétique du motif alaire du papillon n'est pas du même ordre que l'adéquation de l'aile au vol. Leroi-Gourhan (1964 : 121-123) sublime en quelque sorte le débat sur les natures animale et humaine de la parure, en suggérant que l'esthétique fonctionnelle répond davantage aux lois de la matière qu'à celle du vivant. C'est, dit-il, « ce qui explique que la nature [de cette esthétique] en soit identique dans le monde végétal, animal ou humain ».

Conclusion : le saut d'obstacles

Chaque étude du présent dossier s'emploie au souhait d'une reprogrammation ou d'une déprogrammation en s'attaquant directement ou implicitement à un ou plusieurs des obstacles qui contredisent la compréhension de l'esthétique humaine, du fait ornemental, de l'apparence en général. Ces obstacles que l'on s'est attaché à décrire dans ces pages sont :

(1) les catégories et le vocabulaire descriptifs et disciplinaires du champ de l'apparence, en particulier les notions de parure, de vêtement et de costume ;

(2) les découpages épistémologiques de la réalité : somatique ou objectal, esthétique ou technique, etc., dont l'étude de Bertrand Prévost rend particulièrement bien compte à partir de la plumasserie amazonienne ;

(3) l'ethnocentrisme du paradigme nature/culture – que Samantha Hurn éclaire de manière originale au travers des pratiques d'habillage d'animaux –, à remplacer par le paradigme universel de l'être et du paraître ;

(4) la fausse disjonction, sur le plan de l'expérience ordinaire, entre le niveau social ou matériel, et le niveau cosmologique ;

(5) enfin, l'anthropocentrisme de fond qui, baignant toute réflexion sur le vêtement, la parure ou l'esthétique, empêche de faire émerger l'apparence comme objet premier de l'enquête, problème auquel s'attache notamment Thomas Golsenne en proposant une généalogie « renversante » de la notion de parure.

Résoudre ces difficultés, à un premier niveau, revient à considérer d'un seul tenant les objets corporels, leur décor, la posture, le mouvement, les sensations et regards induits par un ensemble de signes plastiques ou esthétiques. C'est la démarche dont procède l'étude de Virginie Valentin sur la fabrication de la féminité à travers l'apprentissage de différentes danses. Comme Bertrand Prévost et plusieurs autres contributions, Virginie Valentin montre, pour sa part sur le plan ethnographique, l'inconséquence des unités de connaissance et d'analyse auxquelles nous sommes habitués et qu'illustre parfaitement le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Bonte & Izard 1991), qui a choisi de consacrer une entrée au « Corps » (Galinier 1991 : 175-176), une autre à la « Parure » (Price 1991 : 560), et une autre encore au « Vêtement » (Delaporte 1991 : 739-740), au lieu de valoriser des notions dynamiques telles que la subjectivation matérielle. Le plateau labial des Mursi (fig. 7) montre tout l'intérêt du point de vue holistique que suppose la notion d'apparence. Le plateau modifie à lui seul l'ensemble du schème postural : une fois porté, « c'est toute la gestuelle de la femme qui est modifiée : petits pas, port de tête altier, pas de gestes brusques », produisant une allure « détachée et contrôlée » valorisée par les deux sexes (Eczet 2011). C'est aussi une scarification puisque le plateau est rarement porté, laisse une marque permanente et entraîne des expériences sociales similaires à celles procurées par d'autres scarifications.

Enfin, l'existence d'un tel objet, douloureux et anti-fonctionnel, renvoie nécessairement à une grande densité de valeurs et de justifications (*ibid.*)⁴⁰.

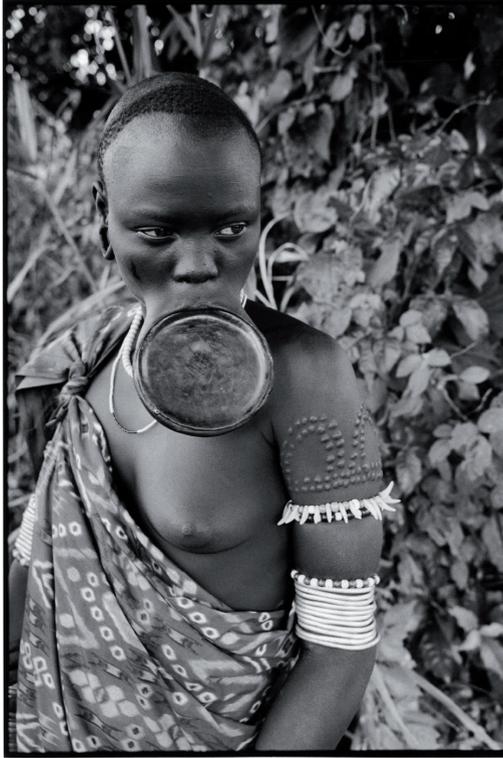


Figure 7

Jeune femme Mursi portant un labret (plateau labial), Mako, Éthiopie, 2008.
© Photo Jean-Baptiste Eczet. Reproduit avec l'aimable autorisation de l'auteur.

Une culture de l'apparence est donc d'abord un monde de références matérielles et visuelles perceptibles quand on entre en contact avec elle : en passant d'une société à une autre, comme les Européens découvrant les habitants des Amériques (Thomas 2011), mais également au sein d'une même société, en entrant par exemple, si l'on considère la société européenne de la même époque, dans le milieu de cour ou dans un ordre monastique. Quelle que soit l'échelle de ces cultures sensibles, elles ne prennent forme et sens pour leurs membres, comme pour l'observateur, que *par rapport* à d'autres. Claude Lévi-Strauss (1979 : 126-128) en faisait la démonstration à propos des caractéristiques plastiques, soit imitées, soit opposées, des masques de différentes populations voisines de Colombie britannique.

40. Je remercie Jean-Baptiste Eczet pour nos échanges à ce sujet.

À un niveau plus général, il s'agit de donner congé aux vieilles lectures et spécialement à l'association gréco-romaine et judéo-chrétienne du vêtement et de l'humanité. L'influence de cette antique association se fait sentir jusque dans la question de l'humanisation, fréquemment posée sous l'angle de l'apparition préhistorique du vêtement ou de la parure (Bartholeyns 2009a : 135). Marian Vanhaeren et Francesco d'Errico montrent au contraire que les objets corporels indiquent plutôt un certain développement culturel de l'humanité et des formes locales de société (Harris *e.g.* 2007). Les traces de « parure » qui sont parvenues jusqu'à nous constituent ainsi moins une preuve de l'existence de l'homme moderne, qu'une manière d'enrichir notre vision de cette première modernité (Joulian 2009).

Enfin, dans la mesure où l'apparence est une dimension du vivant, et pas seulement de l'humanité, il s'agit de conjuguer davantage ce que l'on appelle dès lors improprement les sciences sociales et les sciences de la nature. « La frontière est en train de se brouiller » écrivait généreusement Claude Lévi-Strauss en 1966 (Lévi-Strauss 1966). Nous cherchons à la brouiller plus encore. « Mais si elle se brouille, poursuivait-il, c'est parce qu'il y a beaucoup plus de culture dans la nature qu'on ne le croyait, pas le contraire. » On pourrait dire aujourd'hui que si la frontière se brouille, c'est sans doute parce que davantage de rapports apparaissent entre elles⁴¹.

Références bibliographiques

- Actes du Premier Congrès international d'histoire du costume : Venise, 31 août-7 septembre 1952*, Centro internazionale delle arti e del costume, Venise, Palazzo Grassi, 1955.
- BALFET, Hélène, 1981. « Construction de vêtements par fabrication du matériau », in Monique de Fontanès et Yves Delaporte (dir.), *Vêtement et sociétés* 1, Actes des Journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979. Paris : Musée de l'Homme : 81-90.
- BALFET, Hélène *et al.* (Groupe de travail), 1984. « Un essai de système descriptif du vêtement », in Yves Delaporte (dir.), *Vêtement et sociétés* 2, Actes du colloque national CNRS, Musée de l'Homme, 9-11 mars 1983, *L'Ethnographie*, 80 (92-94).
- BANCEL, Nicolas, Pascal BLANCHARD, Gilles BOËTSCH, Éric DEROO et Sandrine LEMAIRES (dir.), 2002, rééd. 2004. *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*. Paris : La Découverte.
- BARTHES, Roland, 1957a. *Mythologies*. Paris : Seuil.
- , 1957b. « Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologiques », *Annales. Economie, Sociétés, Civilisations*, 12 (3) : 430-441.
- , 1959. « Langage et vêtement (Flügel, Hansen, Kiener et Truman) », *Critique*, 142 : 242-252.
- , 1960. « Pour une sociologie du vêtement (sur l'ouvrage de Keiner) », *Annales. Economie, Sociétés, Civilisations*, 15 (2) : 405-407.
- , 1967. *Système de la mode*. Paris : Seuil.
- BARTHOLEYNS, Gil, 2007a. « Sociologies de la contrainte en histoire. Grands modèles et petites traces », *Revue historique*, 642 : 285-323.
- , 2007b. « L'enjeu du vêtement au Moyen Âge. De l'anthropologie ordinaire à la raison sociale, XIII^e-XIV^e siècle », *Le Corps et sa parure. Micrologus, Nature, Sciences and Medieval Societies*, 15 : 219-257.

41. Je remercie chaleureusement Joël Noret, co-directeur de *Civilisations*, pour les soins particuliers qu'il a apportés à l'ensemble de ce dossier, bien au-delà du travail éditorial.

- , 2008. *Naissance d'une culture des apparences. Le vêtement en Occident, XIII^e-XIV^e siècle*, thèse de doctorat. Paris-Bruxelles : EHESS-Université libre de Bruxelles.
- , 2009a. « L'homme au risque du vêtement. Un indice d'humanité dans la culture occidentale », in Gil Bartheleyns, Pierre-Olivier Dittmar, Thomas Golsenne, Misgav Har-Peled et Vincent Jolivet (dir.), *Adam et l'astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 99-136.
- , 2009b. « Nu comme le Christ nu », *L'Histoire*, 345 : 58-61.
- , 2010a. « Pour une histoire explicative du vêtement. L'historiographie, le XIII^e siècle social et le XVI^e siècle moral », in Regula Schorta, R. C. Zwings et Klaus Oschema (dir.), *Mode und Kleidung im Europa des späten Mittelalters*. Abegg-Stiftung / Schwabe AG Verlag, Riggisberg-Bale : 209-230.
- , 2010b. « Les objets contre les symboles », in Gil Bartheleyns, Alain Dierkens et Thomas Golsenne (dir.), *La Performance des images*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles : 137-156.
- , 2011a (à paraître). « L'artefact anthropologique, Adam trois fois vêtu. Création et évolution dans le christianisme ancien et médiéval », *Adam le premier homme. Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*.
- , 2011b (à paraître). « Le moment chrétien : fondation antique de la culture vestimentaire médiévale », in Florence Gherchanoc et Valérie Huet (dir.), *Vêtements antiques. S'habiller et se déshabiller dans les mondes anciens*. Paris.
- , 2011c (à paraître). « Le tiers terme : vêtement et corps dans le christianisme ancien et médiéval », in Patrick Henriot (dir.), *Corps en sociétés. Perception et usages du corps au Moyen Âge*. Presses universitaires de Rennes.
- , 2011d (en préparation). « L'histoire du vêtement a une histoire : vingt-cinq siècles de connaissance, *Apparence(s)*.
- BARTHOLEYNS, Gil, Pierre-Olivier DITTMAR et Vincent JOLIVET, 2008. *Image et transgression au Moyen Âge*. Paris : PUF.
- BASCHET, Jérôme, 2000. « Âme et corps en Occident : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 112 : 5-30.
- BELTING, Hans, 2001, trad. fr. 2004. *Pour une anthropologie des images*. Paris : Gallimard.
- BLANC, Odile, 1995. « Images du monde et portraits d'habits : les recueils de costumes à la Renaissance », *Bulletin du Bibliophile*, 2 : 221-261.
- BLANCHARD Pascal, Gilles BOËTSCH et Dominique CHEVÉ, 2008. *Corps et couleurs*. Paris : CNRS éditions.
- BOËTSCH, Gilles, Dominique CHEVÉ et Hélène CLAUDOT-HAWAD (dir.), 2010. *Décors des corps*. Paris : CNRS éditions.
- BOGATYREV, Petr, 1971 [1937]. *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*. La Haye-Paris : Mouton.
- BONTE, Pierre et Michel IZARD (dir.), 1991 et 2000. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF.
- BOREL, France, 1992. *Le Vêtement incarné. Les métaphores du corps*. Paris : Calmann-Lévy.
- BOURDIEU, Pierre, 1967 [1951]. Postface à Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris : Minuit.
- BRAUDEL, Fernand, 1987. *Grammaire des civilisations*, Paris. Repris de Suzanne Baille, Fernand Braudel, Philippe Robert, 1963. *Le Monde actuel. Histoire et civilisations : Classes terminales, propédeutique, classes préparatoires aux grandes écoles*. Paris : Belin.
- BRETON, Stéphane, 2006. « Vous nous avez apporté le corps », in Breton Stéphane (dir.), *Qu'est-ce qu'un corps ?* Paris : Musée du quai Branly-Flammarion : 12-23.

- BRILLI, Elisa, 2009. *Una Vicina città : storia del paradigma della « ciuitas diaboli » nell'occidente medievale*, thèse de doctorat. Paris : EHESS-La Sapienza.
- BROMBERGER, Christian, 1988. « André Leroi-Gourhan et l'esthétique », in *André Leroi-Gourhan ou les Voies de l'homme*. Paris : Albin Michel : 157-167.
- BROMBERGER, Christian et Jean-Yves DURAND, 2001. « Faut-il jeter la Méditerranée avec l'eau du bain ? », in Dionigi Albera, Anton Blok et Christian Bromberger (dir.), *Anthropology of the Mediterranean*. Paris : Maisonneuve et Larose - Maison méditerranéenne des sciences de l'homme : 733-756.
- BRUNA, Denis, 2005. « Le "labour dans la chair". Témoignages et représentations du tatouage au Moyen Âge », *La Pelle humana. Micrologus*, 13 : 389-408.
- BURGELIN, Olivier, 1996. « Barthes et le vêtement », *Communications*, 63 : 81-99.
- BURNS, E. Janes, 2002. *Courtly Love Undressed. Reading Though Clothes in Medieval French Culture*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- CALAME, Claude et Mondher KILANI, 1999. *La Fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*. Lausanne : Payot.
- Codex Theodosianus*, rééd. Theodor Mommsen [1904], Hildesheim, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 2005, 2 vol.
- CORDIER, Pierre, 2005. *Nudités romaines. Un problème d'histoire et d'anthropologie*. Paris : Les Belles Lettres.
- CORDWELL, Justine M. et Ronald A. SCHWARZ (éd.), 1979. *The Fabrics of Culture. The Anthropology of Clothing and Adornment*. La Haye-Paris-New York : Mouton.
- COUPAYE, Ludovic, 2010. « Décrire des objets hybrides. Les grandes ignames décorées du village de Nyamikum, province de l'Est Sepik, Papouasie-Nouvelle-Guinée », *Techniques & Culture*, 52-53 : 50-67.
- DARWIN, George Howard, 1900 [1872]. « L'évolution dans le vêtement », *Revue de l'Université de Bruxelles*, mars : 5-31.
- DE FONTANÈS, Monique (éd.), 1978. *Splendeur des costumes du monde*, catalogue d'exposition, juin 1978-mars 1979, Musée d'histoire naturelle.
- DE FONTANÈS Monique et Yves DELAPORTE (dir.), 1981. *Vêtement et sociétés 1*, Actes des Journées de rencontre des 2-3 mars 1979. Paris : Musée de l'Homme.
- DELAPORTE, Yves, 1980. « Le signe vestimentaire », *L'Homme*, 20 (3) : 109-142.
- , 1981. « Pour une anthropologie du vêtement », in *Vêtement et sociétés 1*, Actes des Journées de rencontre des 2-3 mars 1979. Paris : Musée de l'Homme : 1-13.
- , (dir.) 1984a. *Vêtement et sociétés 2*, Actes du colloque national CNRS, Musée de l'Homme, 9-11 mars 1983, *L'Ethnographie*, 80 (92-94).
- , 1984b. « Perspectives méthodologiques et théoriques », *Vêtement et sociétés 2*, *L'Ethnographie*, 80 (92-94) : 33-57.
- , 1989a. « La neutralisation de l'apparence », *Ethnologie française*, 19 (2) : 131-139.
- , 1989b. « Les costumes du sud de la Laponie : organisation et désorganisation d'un système symbolique », *Techniques & Culture*, 12 : 1-19.
- , 1991, rééd. 2000. « Vêtement », in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF : 739-740.
- DESCOLA, Philippe, 2002. « L'anthropologie de la nature », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 57 (1) : 9-25.
- , 2004. « Les deux natures de Lévi-Strauss », *Claude Lévi-Strauss*. Paris : Éditions de l'Herne.
- , 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.

- , 2010. « Un monde animé », in Philippe Descola (dir.), *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*. Paris : Musée du quai Branly-Somogy : 21-39.
- DITTMAR, Pierre-Olivier, 2009. « Le propre de la bête et le sale de l'homme », in Gil Bartheleyns, Pierre-Olivier Dittmar, Thomas Golsenne, Misgav Har-Peled et Vincent Jolivet (dir.), *Adam et l'astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 153-172.
- , 2010. *Naissance de la bestialité. Une anthropologie du rapport homme-animal dans les années 1300*, thèse de doctorat. Paris : EHESS.
- DUBY Georges, 1978. *Les Trois Ordres ou L'imaginaire du féodalisme*. Paris : Gallimard.
- DUERR, Hans Peter, 1988. *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, vol. 1 *Nacktheit und Scham*. Frankfurt am Main : Suhrkamp. Trad. fr. 1998. *Nudité et pudeur. Le Mythe du processus de civilisation*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- ECZET, Jean-Baptiste, 2011 (sous presse). « The beautiful ideas of the disfigured : about the so-called Mursi lip-plate (southern Ethiopia) », in Frédéric Duhart (éd.), *Foreign Bodies*. Paris : Le Manuscrit.
- EICHER, Joanne B., 1995. *Dress and Ethnicity. Change Across Space and Time*. Oxford : Berg.
- ELIAS, Norbert, 1939 et 1969. *Über den Progress der Zivilisation*. Trad. fr. respectivement en 1973 et 1977, *La Civilisation des mœurs ; La Dynamique de l'Occident*. Paris : Calmann-Lévy.
- ERIKSON, Philippe, 2002. « Le masque matis », *L'Homme*, 161 (1) : 149-164.
- FIENUP-RIORDAN, Ann, 2008. « Les masques Yup'ik, une tradition vivante », in *Upside Down, Les Arctiques*, catalogue d'exposition, Paris, Musée du quai Branly-Réunion des Musées nationaux : 194-221.
- FLÜGEL, John Carl, 1930. *The Psychology of Clothes*. Londres : Hogarth Press.
- FRANCASTEL, Pierre, 1948. « Technique et Esthétique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 5 : 97-116. Repris dans Jean-Poirier (dir.) 1968. *Ethnologie générale*. Paris : NRF-Gallimard : 1706-1729.
- GALINIER, Jacques, 1991 et 2000. « Corps », in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : PUF : 175-176.
- GELL, Alfred, 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Trad. fr. 2009. *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique*. Dijon : Les Presses du réel.
- Géo*, hors-série. *Parures du monde*, 2005.
- GLIOZZI, Giuliano, 1977. *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale, dalle genealogie bibliche alle teorie razziali, 1500-1700*, Firenze, La Nuova Italia. Trad. fr. 2000. *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale*. Lecques : Théâtète.
- GRABURN, Nelson H. H., 1972. *The Eskimos of Northern Canada*. New Haven : Human Relations Area Files.
- GRABURN, Nelson H. H. et Pamela STERN, 1999. « Goodness is beautiful ! A Look at Beauty among the Canadian Inuit » – « Ce qui est bien est beau. Un regard sur la beauté chez les Inuit du Canada », *Terrain*, 32, <http://terrain.revues.org/index2728.html>.
- GRAU, François-Marie, 2007 mise à jour [1999]. *Histoire du costume*. Paris : PUF (coll. Que sais-je).
- GUDIN, Claude, 2003. *Une histoire naturelle de la séduction*. Paris : Seuil.
- GUENÉE, Bernard, 1992. *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407*. Paris : Gallimard.
- HARRIS, Susanna, 2007. « Investigating social aspects of technical processes : cloth production from plant fibres in a Neolithic lake dwelling on Lake Constance, Germany », in V. Beugnier et P. Crombé (éd.), *Plant processing from a prehistoric and ethnographic perspective*, British Archaeological Reports International Series, 1718 : 83-100.
- HILER, Hilaire et Meyer HILER, 1939. *Bibliography of Costume*. New York : Wilson.

- HINCKER, Catherine, 2005. *Le Style touareg ou La fonction sociale des techniques*. Paris : Éditions Paris-Méditerranée.
- HOFF, Henri, 1842. Préface à Jakob von Hefner-Alteneck, *Costumes du Moyen Âge chrétien, d'après des monuments contemporains*. Francfort s/M. : H. Keller.
- HUET, Valérie et Florence GHERCHANOC, 2007. « Pratiques politiques et culturelles du vêtement. Essai historiographique », *Revue historique*, 641 : 3-30.
- INGOLD, Tim 2007. *Lines. A Brief History*. Londres-New York : Routledge.
- LOGNA-PRAT, Dominique, 1998. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*. Paris : Aubier.
- ISNART, Cyril, 2006. « Savages who's speak French. Folklore, Primitivism and Morals in Robert Hertz », *History and Anthropology*, 17 (2) : 135-152.
- ITEANU André, 1998. « Corps et décor chez les Orokaïva », in Maurice Godelier et Michel Panoff (éd.), *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Paris : Éditions des archives contemporaines, 1998 : 115-137.
- ITEANU André et ÉRIC SCHWIMMER, 1995. *Parle et je t'écouterai. Récits et traditions des Orokaïva de Papouasie-Nouvelle-Guinée*. Paris : Gallimard.
- JONES, Christopher P., 1987. « Stigma. Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity », *Journal of Roman Studies*, 77 : 139-155.
- , 2000. « Stigma and Tattoo », in Jane Caplan, *Written on the Body. The Tattoo in European and American History*. Londres : Reaktion Books : 1-16.
- JOULIAN, Frédéric, 2009. « Non-human primates », in Gil Bartholeyns, Pierre-Olivier Dittmar, Thomas Golsenne, Misgav Har-Peled et Vincent Jolivet (dir.), *Adam et l'astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 325-336.
- KIENER, Franz, 1956. *Kleidung, Mode und Mensch*. Munich-Bâle : H. Reinhardt.
- KÜCHLER, Susanne et Daniel MILLER (éd.), 2005. *Clothing as Material Culture*. Oxford-New York : Berg.
- KUPER, Adam, 2005, 1^{re} éd. 1988. *The Invention of Primitive Society : Transformations of an Illusion*. Londres-New York : Routledge.
- LAGROU, Els, 2009. *Arte indígena no Brasil : agência, alteridade, agência e relação*. Belo Horizonte : Editora Arte.
- LATOUR, Bruno, 1991. *Nous n'avons jamais été moderne*. Paris : La Découverte.
- LEACH, Edmund, 1972. « The Influence of Cultural Context on Non-Verbal Communication in Man », in Robert Aubrey Hinde (éd.), *Non-Verbal Communication*. Cambridge : Cambridge University Press : 315-344. Trad. fr. 1980 dans *L'Unité de l'homme et autres essais*. Paris : Gallimard : 25-76.
- LEMONNIER Pierre et Alain SCHNAPP, 2007. « André Leroi-Gourhan et Pierre Francastel », in Thierry Dufrêne et Anne-Christine Taylor (dir.), *Cannibalismes disciplinaires. Quand l'histoire de l'art et l'anthropologie se rencontrent*. Paris : INHA-Musée du quai Branly : 79-104.
- LEROI-GOURHAN, André, 1957. « La vie esthétique » et « Les domaines de l'esthétique », in André Leroi-Gourhan (dir.), *L'Homme, races et mœurs*. Paris : Clartés, Encyclopédie du présent, fasc. 4860-4870.
- , 1964. *Le Geste et la Parole, 2 La Mémoire et les Rythmes*. Paris : Albin Michel.
- , 1973 [1945]. *Evolution et Techniques, 2 Milieu et Techniques*. Paris : Albin Michel.
- LESTEL, Dominique, 2004. *L'Animal singulier*. Paris : Seuil.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1955. *Tristes tropiques*. Paris : Plon.

- , 1962. *La Pensée sauvage*. Paris : Plon.
- , 1964. *Mythologiques*, t. 1 *Le Cru et le cuit*. Paris : Plon.
- , 1966. Interview, *Cahiers de philosophie*, 1, *Anthropologie*, n° spécial de janvier.
- , 1971. *Mythologiques*, t. 4 *L'Homme nu*. Paris : Plon.
- , 1979. *La Voie des masques*. Paris : Plon.
- LEWIS, Bernard, 1990. *Comment l'islam a découvert l'Europe*. Paris : Gallimard.
- Livre d'Hénoch*, 1987. André Caquot, éd. en trad. fr., in André Dupont-Sommer et Marc Philonenko (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*. Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade) : 471-625.
- MARZANO, Michela (dir.), 2007. *Dictionnaire du corps*. Paris : PUF.
- MATTELAER, Johan J. avec la collaboration de Frederick M. HODGES, Sergio MUSITELLI, Dirk SCHULTHEISS, Xavier VAN DER STAPPEN, 2004. *Décoration et mutilation. Étuis pénis, infibulation, circoncision et castration chez l'homme*. Bruxelles : Le Livre Timperman.
- MAUSS, Marcel, 1936, éd. 1950. « Les techniques du corps », *Journal de psychologie*, 32 (3-4), *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF : 363-386.
- , 1947, éd. 2002. *Manuel d'ethnographie*. Paris : Payot & Rivages.
- MENTGES, Gabriele, 2007. « Pour une approche renouvelée des recueils de costumes de la Renaissance. Une cartographie vestimentaire de l'espace et du temps », *Apparence(s)*, 1, <http://apparences.revues.org/index104.html>
- , 2009. « Vestimentäres Mapping. Trachtenbücher und Trachtenschriften des 16. Jahrhunderts », *Zeitschrift für Waffen- und Kostümkunde* : 19-36.
- MONESTIER, Martin, 2002. *Les Poils. Histoires et bizarreries des cheveux, des toisons, des coiffeurs, des moustaches, des barbes, des chauves, des rasés, des albinos, des hirsutes, des velus et autres poilants trichosés*. Paris : Le Cherche-midi.
- MORGAN, Lewis H., 1877. *Ancient Society*. Londres : MacMillan & Compagny. Trad. fr. 1971. *La Société archaïque*. Paris : Anthropos.
- MORRIS, Desmond, 1967. *The Naked Ape*, Londres, Corgi Books. Trad. fr. 1968, *Le Singe nu*. Paris : Grasset.
- PANOFSKY, Erwin, trad. fr. 1967 (1951). *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris : Minuit.
- PARESYS, Isabelle, 2006. « Images de l'Autre vêtu à la Renaissance. Le recueil d'habits de Francois Desprez (1562-1567) », *Journal de la Renaissance*, 4 : 221-251.
- PELLEGRIN, Nicole, 1984. « Ordre et désordre des images. Les représentations et les classifications des costumes régionaux d'Ancien Régime », *Vêtements et société 2, L'Ethnographie* 80 (92-94) : 387-400.
- , 1987. « Vêtements de peau(x) et de plumes : la nudité des Indiens et la diversité du monde au XVI^e siècle », in Jean Ceard et Jean-Claude Margolin (dir.), *Voyager à la Renaissance*. Paris : Maisonneuve et Larose : 509-529.
- PERROT, Philippe, 1981. *Les Dessus et les dessous de la bourgeoisie. Une histoire du vêtement au XIX^e siècle*. Paris : Fayard.
- PRÉVOST, Bertrand, 2009. « L'élégance animale. Esthétique et zoologie selon Adolf Portmann », *Images re-vues*, 6, *Devenir-animal* : http://imagesrevues.org/Article_Archive.php?id_article=40
- PORTMANN, Adolf, 1948. *Die Tiergestalt, studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*. Trad. fr. 1961. *La forme animale*. Paris : Payot.
- , 1968. Préface à Theo Jahn, *La vie et ses formes (Wunder des Lebendigen)*. Paris : Bordas.

- , 1958, trad. fr. 1996. « L'autoprésentation, motif de l'élaboration des formes vivantes », *Études phénoménologiques*, 23-24 : 131-164.
- PRICE Sally, 1991 et 2000. « Parure », in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : PUF : 560-561.
- REMOTTI, Francesco, 2000. *Prima lezione di antropologia*. Rome : Laterza.
- , 2003. « Interventions esthétiques sur le corps », in Francis Affergan, Silvana Borutti, Claude Calame et Ugo Fabietti (dir.), *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*. Paris : Éd. de l'EHESS : 279-306.
- ROCHE, Daniel, 1989. *La Culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII^e-XVIII^e siècle)*. Paris : Fayard.
- ROS, Robert, 2008. *Clothing : A Global History. Or, The Imperialists' New Clothes*. Cambridge : Polity Press.
- SAHLINS, Marshall, 2000. *Culture in practice*, 3^e partie de *Culture in practice : selected essays*. Trad. fr. 2007. *La Découverte du vrai sauvage, et autres essais*. Paris : Gallimard.
- SCHLANGER, Nathan, 1991. « Le fait technique total. La raison pratique et les raisons de la pratique dans l'œuvre de Marcel Mauss », *Terrain*, 16, en ligne : <http://terrain.revues.org/index3003.html#ftn5>
- SCHMITT, Jean-Claude, 2001 [1998]. « Le corps en chrétienté », in *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*. Paris : Gallimard : 344-359.
- SIMMEL, Georg, 1908, trad. fr. 1998. « Physiologie de la parure », in *La Parure et autres essais*, éd. par Michel Collomb, Philippe Marty et Florence Vinas (éd.). Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme : 79-88.
- SPERBER, Dan, 1974. « Contre certains a priori anthropologiques », in Edgar Morin et Massimo Piatelli-Pialmarini (éd.), *L'Unité de l'homme*, t. 3, *Pour une anthropologie fondamentale*. Paris : Seuil : 25-41.
- STAMM, Rodger Alfred, 1999. « L'intériorité, dimension fondamentale de la vie », *Animalité et humanité. Autour d'Adolf Portmann. Revue européenne des sciences sociales*, 115 : 57-73.
- STRICKLAND, Debra Higgs, 2003. *Saracens, Demons, and Jews. Making Monsters in Medieval Art*. Princeton-Oxford : Princeton University Press.
- STRIVAY, Lucienne, 2006. *Enfants sauvages. Approches anthropologiques*. Paris : Gallimard.
- SWIFT, Jonathan, 1726/1735. *Gulliver's Travels* (éd. Palgrave Macmilan 1995). Trad. fr. 1976. *Voyages de Gulliver*. Paris : Gallimard.
- TAYLOR, Anne-Christine, 2009. « Le corps de l'âme et ses états. Être et mourir en Amazonie », *Terrain*, 52 : 38-49.
- , 2010. « Voir comme un Autre : figurations amazoniennes de l'âme et des corps », in Philippe Descola (dir.), *La Fabrique des images. Visions du mondes et formes de la représentation*. Paris : Musée du quai Branly-Somogy : 41-51.
- TAYLOR, Anne-Christine et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 2006. « Un corps fait de regards », in Stéphane Breton (dir.), *Qu'est-ce qu'un corps ?* Paris : Musée du quai Branly-Flammarion : 12-23.
- THOMAS, Jérôme, 2011. *Embellir le corps. Les parures corporelles amérindiennes du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris : Éditions du CNRS.
- VAN THIENEN, Frithjof, 1961. *Huit siècles de costume*. Paris : Marabout Université.
- VIDAL, Jean-Marie, 1987. « L'en-deçà du "stade du miroir" : nature et culture de la pudeur et de la parure », *Communications*, 46 : 7-29.
- VIGARELLO, Georges, 2004. *Histoire de la beauté. Le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours*. Paris : Seuil.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1998. « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in Éric Alliez, *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Paris : Plessis-Robinson : 429-462.

———, 2009. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurales*. Paris : PUF.

VON UEXKÜLL, Jacob, 1940, nouvelle trad. fr. 2010. *Milieu animal, milieu humain*, contenant *La théorie de la signification (Bedeutungslehre)*. Paris : Payot & Rivages.

WALLERICK, Grégory, 2010. « La représentation du Brésil et de ses habitants dans l'Europe de la fin du XVI^e siècle », *Confins*, 8, <http://confins.revues.org/6279>



Cf. Bartholeyns, figure 4

Masque yup'ik représentant un oiseau aquatique (Pastolik, Alaska, XIXe siècle).

Bois peint, 38 x 21 x 26 cm.

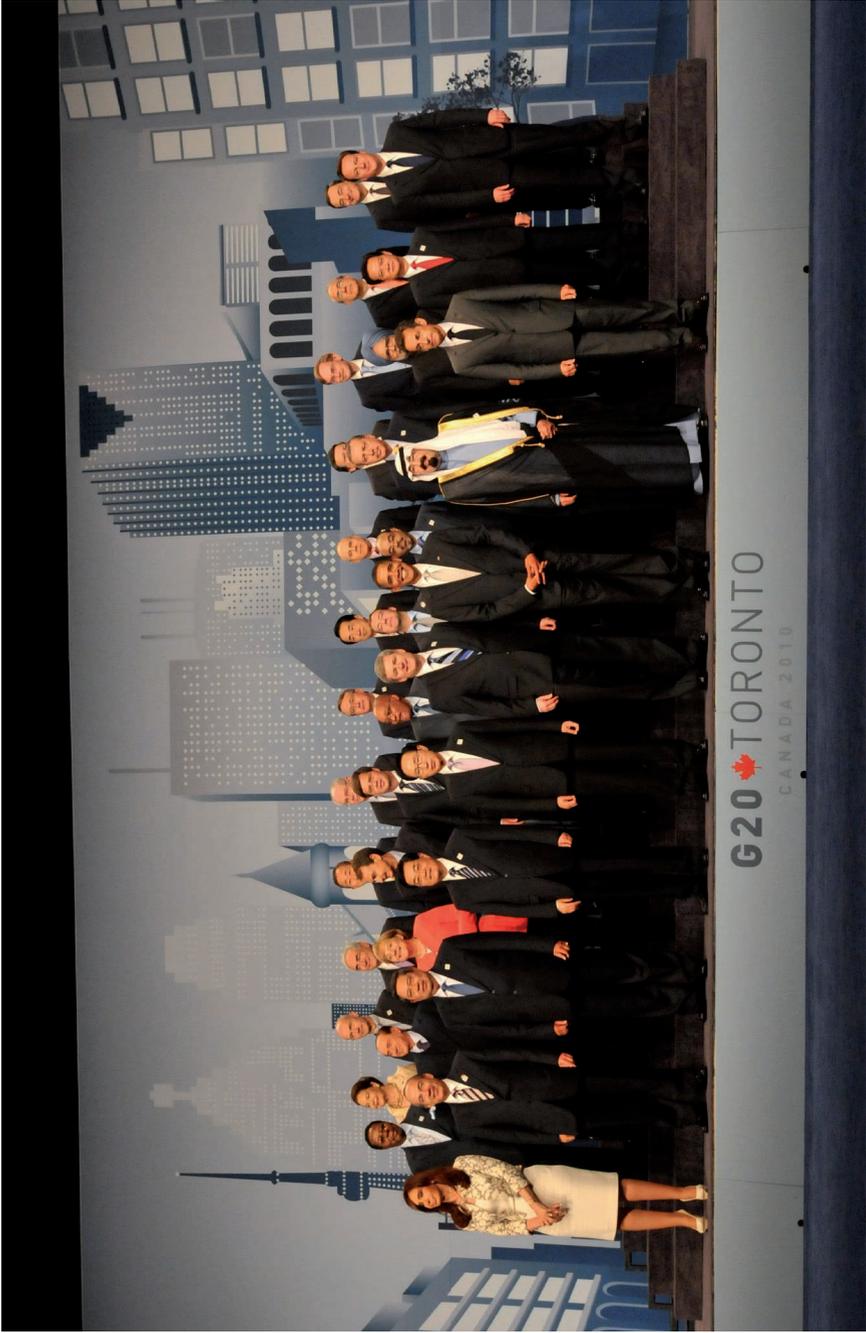
Berkeley, Phoebe A. Hearst Museum of Anthropology, University of California, inv. 2-4597 (DR).



Cf. Bartholeyns, figure 5

Kwini, un Matis (Amazonie), imite un jaguar pour plaiser devant l'appareil de l'ethnologue Philippe Erikson, tout en se préparant pour la chasse.

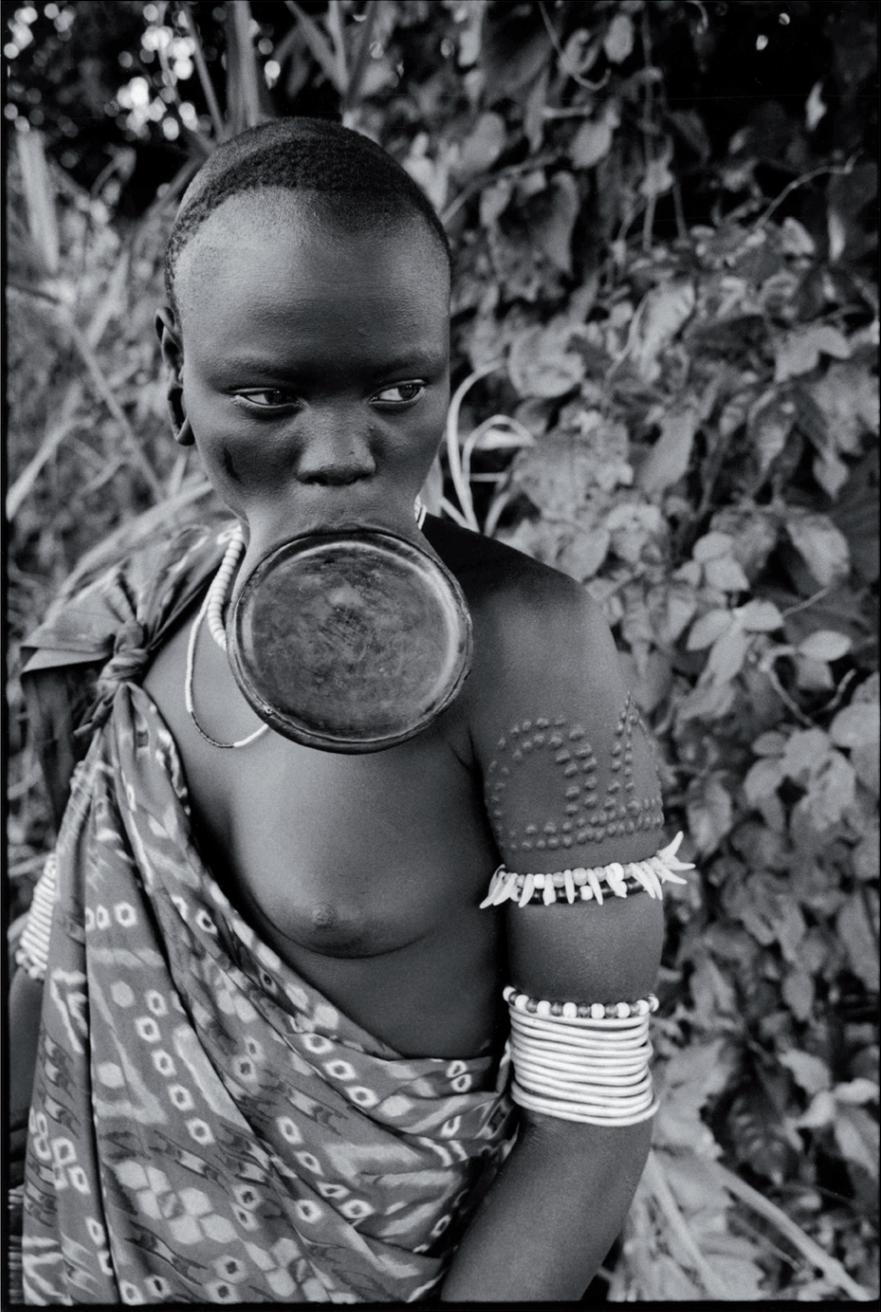
© Photo Philippe Erikson, 1985. Reproduite avec l'aimable autorisation de l'auteur.



Cf. Bartholeyns, figure 6

Sommet du Groupe des Vingt (G20) à Toronto les 26-27 juin 2010 (Canada). À l'exception du roi d'Arabie Saoudite Abdallah ben Abdelaziz Al Saoud (en bas à droite) et du Premier ministre indien Manmohan Singh (au milieu à droite), tous les représentants portent le « costume », vêtement traditionnel occidental.

© Photo Alfredo Guerrero. Source : Flickr.com, official photo session, 27 juin 2010.



Cf. Bartholeyns, figure 7

Jeune femme Mursi portant un labret (plateau labial), Mako, Éthiopie, 2008.
© Photo Jean-Baptiste Eczet. Reproduit avec l'aimable autorisation de l'auteur.