

An underwater photograph with a greenish tint. In the foreground, a hand reaches up from the bottom. In the background, a person is swimming, with bubbles rising from their mouth. The overall mood is serene and contemplative.

NO  
CORPO  
DE MINHA  
MÃE  
DANS LE CORPS  
DE MA MÈRE

B E R N A R D A N D R I E U



INSTITUTO  
FEDERAL  
RIO GRANDE  
DO NORTE  
Campus  
Cidade Alta

Bernard Andrieu

# **NO CORPO DE MINHA MÃE**

Método emersivo



# **DANS LE CORPS DE MA MÈRE**

Méthode émersive

**IFRN**  
*Editora* ■■■■

Natal, 2015

Presidenta da República **Dilma Rousseff**  
Ministro da Educação **Renato Janine Ribeiro**  
Secretário de Educação Profissional e Tecnológica **Marcelo Machado Feres**

**Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia  
do Rio Grande do Norte**

Reitor **Belchior de Oliveira Rocha**  
Pró-Reitor de Pesquisa e Inovação **José Yvan Pereira Leite**  
Coordenador da Editora do IFRN **Paulo Pereira da Silva**  
Conselho Editorial **André Luiz Calado de Araújo**  
**Dante Henrique Moura**  
**Jerônimo Pereira dos Santos**  
**José Yvan Pereira Leite**  
**Samir Cristino de Souza**  
**Valdenildo Pedro da Silva**

Todos os direitos reservados

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha elaborada pela Seção de Processamento Técnico da Biblioteca Sebastião  
Fernandes do Campus Natal Central do IFRN.

A573n Andrieu, Bernard.  
No corpo de minha mãe : método emesivo = Dans le corps de ma Mère:  
Méthode émersive. / Bernard Andrieu ;  
tradução de Terezinha Petrucia da Nóbrega. – Natal : IFRN, 2015.  
154 p.

Edição bilíngue.  
ISBN 978-85-8333-124-7

1. Corpo humano – Psicologia. 2. Imagem corporal. 3. Corpo – Filosofia. I.  
Título.

CDU 159.922.5=134.3=133.1

**DIAGRAMAÇÃO**

Guilherme Henrique Kramer Dantas de Lima - Estagiário

**TRADUÇÃO**

Terezinha Petrucia da Nóbrega

**Crédito fotografia da capa**

Aella-Fátia Djemani  
Etude III, Série Ophélie - 2006  
Le Lac Bleu, Beaumont-sur-Oise

**CONTATOS**

Editora do IFRN  
Rua Dr. Nilo Bezerra Ramalho, 1692, Tirol. CEP: 59015-300  
Natal-RN. Fone: (84) 4005-0763  
Email: editora@ifrn.edu.br







*Nos olhos de minha mãe há sempre a luz  
Arno, Dans les yeux de ma mère.*

*Julgar sua mãe é se lançar um bumerangue  
Nelly Arcan, Burqa de chair, 2011.*

*Tu és insubstituível, por isso está condenada à solidão, à vida que  
me destes. E eu não quero ficar só. Tenho uma fome desmedida  
de amor, de amor corpos sem alma permanecem, pois a alma  
está em ti, tu és simplesmente minha mãe e teu amor é minha  
servidão.*

*Pasolini, Poésie en forme de rose, 1964*

*Mas, agora quero o plasma, quero me alimentar diretamente da  
placenta.*

*Clarice Lispector, Água viva, 1973.*





## Sumário · \_\_\_\_\_

### ◆ **NO CORPO DE MINHA MÃE**

· A osmose aquática _____	13
· A mãe em mim _____	17
· Somos assim tão livres? _____	22
· A verdade de meu corpo? _____	25
· Fazer seu coming-out metodológico _____	31
· Até onde se unir ? _____	36
· O corpo torna-se seu próprio narrador _____	39
· Escrever seu corpo _____	45
· Manter o diário de seu corpo _____	47
· A sinceridade corporal! _____	52
· O núcleo mnemônico _____	56
· Conclusão _____	61

### ◆ **DANS LE CORPS DE MA MÈRE**

· L'osmose aquatique _____	70
· La mère en moi _____	74
· Sommes nous si délivrés ? _____	79
· La vérité de mon corps ? _____	82
· Faire son coming-out méthodologique _____	88
· Jusqu'où se lier ? _____	93
· Le corps devient son propre narrateur _____	96
· Ecrire avec son corps _____	102
· Tenir le journal de son corps _____	104
· La sincérité corporelle ! _____	109
· Le noyau mnésique _____	112
· Conclusion _____	118
· Bibliografia/ Bibliographie _____	121



No corpo de minha mãe, do corpo de nossa mãe, saímos todos, como escreve Roland Barthes. “Na Mãe, havia um núcleo radiante, irreduzível: minha mãe” (Barthes, 1989, p. 117). O problema é produzir, a partir da perda do corpo de sua mãe, uma obra que não seja seu trabalho de parto, “eu não quero reduzir minha mãe à Mãe” (Barthes, 1980, 116). Essa consciência da diferença entre o corpo de minha mãe e o corpo das obras que produzimos seria, assim, tão fácil para cada um(a) entre nós?

“Quando Leonardo atingiu o apogeu de sua vida, reencontra novamente esse sorriso de beatitude extática, semelhante àquele que se via sobre os lábios de sua mãe enquanto ela lhe acariciava. Ele mesmo, por muito tempo, foi preso a uma inibição que lhe interditava de jamais demandar tais carícias a lábios femininos. Mas ele se tornou pintor e se esforça para recriar, com seu pincel, esse sorriso. Ele o fará em todos os seus quadros, os que ele mesmo executa ou que os faz executar, sob sua direção, por seus alunos: Léda, Saint Jean, Bachus (...). Talvez Leonardo tenha renegado e ultrapassado, pela força da arte, a infelicidade de sua vida amorosa nessas figuras que ele cria e onde uma fusão bem-sucedida do ser masculino e feminino figura a realização dos seus desejos de criança, no passado, fascinado pela mãe” (Freud, 1903, p. 217-219).

Sigmund Freud acreditou poder interpretar uma memória de infância de Leonardo da Vinci a partir dessa inconsciência, senão inconsciente no fantasma incestuoso: “o fantasma é composto da dupla memória de ter sido amamentado e beijado pela mãe” (Freud, 1903, p.97). Não conseguindo delimitar os corpos respectivos de Anne e de Marie, Leonardo os teria confundido, “as duas mães de sua infância deveriam se fundir, para o artista, trata-se de uma única figura” (Freud, 1903, p. 13). “Eu estava no interior desse corpo e sai. Ela é a pessoa que conheço melhor no mundo”, declara o fotógrafo Charlie Engman. Fotografando sua própria mãe nua, ele renova a

representação da mãe por uma documentação do envelhecimento. Saímos desse corpo que se tornou velho, procurando, sobretudo, fazer do corpo de sua mãe uma “paisagem” (Mercier, 2015, p. 65).

A obra é separável do corpo de nossa mãe a ponto de desprezarmos ao invés de admirarmos nossos pais? Eve Ensler diz, no seu livro *Dans le corps du monde*, ter “autorizado meu corpo a se ocupar de coisas recalçadas desde sempre” (Ensler, 2014, p.100). Confrontar-se a realidades corporais do câncer, do estupro, do incesto assim como de sua vagina, tema de seus “Monólogos da vagina”, lugar da mulher, conforme Ensler, diante de uma compreensão dos traumatismos corporais por uma consciência aprofundada do interior de seu próprio corpo. Em contato com o vivo do corpo pelas regras de Marie Cardinal, com o câncer de útero de Eve Ensler ou com o incesto de Amonera Winckler, o corpo vivo das mulheres pode ser escrito desde o interior, invadindo o texto consciente.

Hoje, com as imagens in-utéro, com uma impressão 3D de nosso corpo-feto<sup>1</sup>, podemos nos (re)ver no corpo de nossa mãe. A GPA, Gestação para Outrem, seria somente uma mercantilização de úteros vendidos ao maior lance, conforme aqueles e aquelas que defendem as mulheres e a filiação à mãe biológica (Agacinski, 2009) e que ressaltam a memória inconsciente que têm as crianças geradas a partir das quais constroem um vivido no corpo vivo. Como “fato carnal” (Gross, 2014, p. 21), a gravidez e o parto de uma criança pela gestante por conta dos pais intencionais poderiam contar, como propõe a PMA (Procriação Medicamente Assistida) Irène Thery e Anne Marie Leroyer (2014), com a ajuda de um engajamento antecipado. Deveria haver uma continuidade biológica entre a geradora e os pais simbólicos para naturalizar essa filiação? Sair do corpo de nossa mãe biológica e ser criado(a) e educado(a) por sua família nuclear é uma garantia e de quê? Se o corpo vivo que somos no corpo de nossa mãe recebeu influências uterinas, permanecer ligado com aquela que nos portou é essencial para compreender essa ligação entre nosso corpo vivo e nosso corpo vivido atual.

---

1 <http://www.theverge.com/2012/8/8/3227461/3d-printing-fetus-japan-fasotec-hiroo-clinic>

O direito deve nos garantir esta dupla filiação: do corpo vivo, no qual vivemos durante nove meses; e o corpo vivido atual, que nos tornamos com os pais e com as pessoas que nos ecologizaram em nosso meio. No caso acima relatado - resultado da fecundação de um óvulo de uma doadora tailandesa pelo homem australiano, que recorreu a uma mãe portadora, a ausência de contrato e de obrigação recíproca, apesar da doação equivalente 1.000 euros, em agosto de 2014, no contexto de uma troca financeira não autorizada na Austrália, motivou os pais australianos a recorrerem à justiça para conservar a criança sadia e, assim, rejeitaram o gêmeo trissômico, Gammy, que a mãe portadora conserva! O corpo da criança torna-se, destarte, o corpo de sua mãe para a criança, que, finalmente, ela educará.

A estadia maternal de nosso corpo em formação em seu corpo é uma temporalidade e um espaço que deveriam ser considerados e reconhecidos na constituição de nossa carta de identidade e que não se resume à carta genética de nossos determinantes e potenciais. Essa nova carta de identidade maternal subjetiva da gravidez reconhece toda singularidade da experiência que tive com minha mãe portadora. Negar o direito pós-parto dado à mãe portadora e à criança que ela carrega, alegando o motivo de ela não ser a mãe biológica, é reduzir, com efeito, a temporada uterina a uma locação de propriedade da qual não teríamos o contrato. In utéro, encontramos um abrigo natural, assim, a ausência de uma filiação genética não interdita as trocas biológicas entre a mãe portadora e a criança: nosso corpo vivo começa antes do nosso corpo vivido e a imersão uterina faz parte do direito ao conhecimento de nossas origens, tanto genéticas quanto ontogenéticas. Nossa data de nascimento, como corpo nominado, deveria ser aquela de nossa concepção, como corpo vivo. No nascimento, nosso corpo vivo já tem nove meses!

Mas esse ideal metodológico de penetrar, senão de retornar ao corpo que produziu nosso próprio corpo, é aquele de uma transparência necessária: seria suficiente conhecer todas as informações que incorporamos desde nossa formação in-utéro para reconstituir o que chamamos de nosso “mundo corporal” (Andrieu 2010). Desse modo, essa

gênese é, ao mesmo tempo, a história de nossos modos de percepção e a grade através da qual nosso corpo está em contato direto com os outros.

Podemos, porém, reconstituir a percepção que nosso corpo vivo teve do mundo quando estávamos no corpo de nossa mãe? Não somos conscientes, mas os traços das experiências in-utero (e no curso dos primeiros meses) são remanescentes do que seria nossa memória corporal. Nossa tendência a neuroses, conforme Sandor Ferenczi (1909, p.46), “à imitação e contágio físico”, libera nossos interesses em direção a fantasmas inconscientes cuja obra seria uma objetivação posterior. Saberíamos o que procuramos antes de tê-lo encontrado? E uma vez realizado e escrito, o texto não nos retornaria, revelando uma parte esquecida e recalçada de nós mesmos?

Como mostraram Alexandre e Margarete Mitscherlich, a propósito da infantilização do eu, a incapacidade de fazer o luto da origem maternal conduziu a uma projeção numa obediência cega ao Führer nazista. Censurar suas pulsões ao dirigir seus desejos em direção a objetos permitidos deveria conduzir a uma repressão e a uma culpabilidade do genocídio. Se o luto é impossível, o é ao preço de uma “desrealização” que “serve para justificar-se a seus próprios olhos” (Mitscherlich, 1972, p. 63). O equilíbrio da identificação ao pai do mesmo sexo é desvalorizado para “encorajar os jovens a se identificar a esse homem, concebido como o Pai ou O Grande Irmão” (Mitscherlich, 1972, p. 222). Culto extático, amor fanático e ódio dos inimigos são técnicas psicológicas de manipulação de adolescentes mantidos em uma relação simbiótica de um ideal imaginário. Essas perturbações de identificação, encorajadas por seus pais, os mantêm todos ligados à terra, à pátria, à nação e ao Reich na negação dos outros, como bodes expiatórios do amor fusional. O conformismo às normas do grupo reforça uma agressividade destrutiva, uma resignação deprimida ou uma superadaptação: o adolescente “não consegue então fazer a experiência libidinal da coragem de duvidar, de ter uma opinião diferente, de ser independente” (Mitscherlich, 1972, 261). Ser autônomo e ter a capacidade de ser só, no sentido de Winnicott, repousam sobre uma separação assumida com o corpo de nossos pais.

Escrever depois, e não no corpo de sua mãe e sem ser mãe (Joly, 2014), é então fazer o luto da perda e, conforme Mélanie Klein, o luto do “seio da mãe e de tudo o que o seio e o leite representam para o pensamento infantil” (Klein, 193, p.77). Ao aceitar a temporalidade da perda, escrevo, desde meu nascimento, fora do corpo de minha mãe. Desde então, o corpo da mãe está também em meu próprio corpo, na posição do filho mais velho e não somente mais amado, que deve conquistar sua autonomia por meio de sua obra. Mas é também escrever depois e a partir do corpo da mãe, pleno de minhas memórias sensoriais de sua pele, interdita quando de minha prematuridade. Em face ao risco de aflição, “o desejo ardente do retorno da mãe persiste” (Bowlby, 1980, p. 23), sublinha John Bowlby. Escrever não seria uma “sutil traição” no relato de filiação que gostaríamos de estabelecer? (Audoin-Rouzeau, 2013, p.140).

Nós devemos suportar e ultrapassar a ausência insuportável da mãe para escrever, a distância, com o corpo dos outros sem acreditar que estaríamos, por imersão, neles. Pierre Fédida nos adverte: “Sustentar a coisa pela realidade corporal primária, ou seja, corpo do texto” (Fédida, 1978, p.39). Ao escrever, pensamos a partir do que seria o texto da mãe como coisa ideal e plena, em “sua textura corporal na qual nosso corpo permanece amnesicamente presente” (Fédida, 1978, p. 40). Os traços mnésicos de nosso contato maternal nos dão a impressão de que somos “o mesmo corpo e suas impressões”, “a verdadeira realidade da coisa”. Roland Barthes é muito lúcido sobre essa pesquisa do corpo. Para ele, o corpo não significaria nada mais que aquele da mãe, como indica em *La chambre Claire*: “meu corpo não encontra jamais seu grau zero, ninguém o dá, talvez somente minha mãe?” (Barthes, 1980, p.27). Assim, diante da ausência da mãe, a escrita “é o traço do silêncio” (Fédida, 1978, p.57).

Serge Doubrovsky realizou um passo suplementar ao analisar o lugar da madeleine, descrita pelo narrador “Em busca do tempo perdido”, como sendo aquele mesmo da mãe, sua incorporação: “a madeleine é então um fantasma, não no lugar da mãe em geral, mas muito precisamente o lugar do ‘alimento maternal’ que

faltou” (Doubrovsky, 1974, p. 37). A mãe se deixa mastigar facilmente, senão pelo seu leite, ao menos pelo seu corpo do qual nós saímos, sem jamais retornar diferentemente, a não ser pela escrita ou pelo fantasma.



## — A osmose aquática —

Essa osmose aquática, na mãe, inscreve-se, lembra Sandor Ferenczi, na “tendência fantasmática de se soldar ao corpo do parceiro ou mesmo de penetrá-lo inteiramente (na medida em que ele é o representante maternal)” (Ferenczi, 1978, p.65). A água intrauterina, meio original de nosso desenvolvimento, está inscrita na ontogênese: o retorno à água é menos transgressivo do que um meio de reencontrar a água em nós e a água que nos envolvia no corpo da mãe. Didier Anzieu precisa como o fantasma originário do masoquismo “é constituído como uma mesma pele que pertence à criança e à sua mãe, pele figurativa de sua união simbiótica” (Anzieu, 1974b, p.208). Essa pele comum deveria, com o nascimento, entrar em um “processo de desfusão por uma ruptura e um rasgo”, por vezes insuportáveis.

Ao se colocar no lugar da mulher grávida, Marie Bertherat descreve esse mar amniótico de seu bebê em seu “antre ovoide”: “Mas quem é esse animal que me empurra no ventre? Ele se precipita como um gafanhoto, a menos que sejam saltos de carpa. Em meus pesadelos, chego a ver uma toupeira que cava, que cava... Mergulhamos, duplo salto para frente, torção... No começo, o bebê era tão pequeno que ele deveria ter dificuldade para fazer a volta de seu domínio. Seu mar amniótico deveria lhe parecer infinito” (Bertherat, 1996, p.103). O bebê apropria-se do ventre, dobrando-se pelo volume de seu corpo, deixando estigmas na e sobre a pele de sua mãe. Ao nascimento, “o corpo pegajoso de meu bebê escapa de meu sexo. O último acordo de um longo corpo-a-corpo. A última simbiose. Um deslizamento progressivo em direção ao mundo” (Bertherat, 1996, p. 127). O parto é também um fluxo de água primitiva na travessia de libertação.

Para Otto Rank, o traumatismo do nascimento não é “puramente corporal” (Rank, 1924, p.9). Assim, a crença dos



aborígenes do Cap Bedford, reportado por Emile Durkheim em seu livro de 1912 “Les formes élémentaires de la vie religieuse”, indica como as crianças penetram no corpo da mãe através do umbigo ou da boca como um courlis (ave conhecida como maçarico de bico) para uma menina e uma serpente para um menino. O útero, como mostramos em *La peur de l’orgasme* [o medo do orgasmo], é assimilado a um animal que, sendo introduzido no corpo da mãe, torna-se uma matriz fecunda. O prazer primitivo da vida intrauterina, em 1908, conforme o psicanalista Isidor Sadger, é um “erotismo cutâneo, mucoso e muscular que procuramos quando da penetração e da contração através das quais ‘o corpo inteiro sente cócegas’, por uma sensação voluptuosa de maciez, calor e umidade” (Rank, 1924, p. 44). O recalque extremo nos impediria de reencontrar “a memória de sua estadia anterior” (Rank, 1924, p.39), como uma criança.

George Groddeck, no *Livre du ça* (Livro do isso, 1923), surpreende-se que não tenhamos memória consciente dos três primeiros anos de vida. Sua memória “continua a viver no inconsciente e permanece tão vivaz que tudo o que nós fazemos desdobra-se desse tesouro de reminiscências inconscientes” (Groddeck, 1923, p. 21). A mãe não se lembra mais tampouco: “talvez as mães apenas finjam, a menos que nelas igualmente o essencial não alcance o consciente” (Groddeck 1923, p. 22). Assim, a mãe possui um saber a nosso respeito, a despeito de nós e dela mesma: sabe de todas as nossas primeiras técnicas corporais como a primeira vez que andamos, o reconhecimento de seu rosto ou o impacto de seu gesto sobre nossa pele. Não é preciso, portanto, ter ciúme de nossa mãe: “o ciúme de não ser eu mesmo uma mulher, de não se tornar mãe” (Groddeck, 1923, p. 23). Mais do que a separação dos sexos e a diferença dos gêneros, Georg Groddeck descreve nossa estranheza ontológica com o corpo de nossa mãe. Metodologicamente permanecemos, pois, fora de nós mesmos, já que saímos dela sem conseguirmos compreender a percepção que tem de nós. O que chamamos consciência de nosso vivido corporal nada diz do ponto de vista da expressão do que nosso corpo vivo conheceu desses primeiros anos no quais aprendemos de nossa mãe. Ao invés de emergir esse saber vivo que contém nosso corpo,

“nós procuramos dissimular tudo isso” (Groddeck, 1922, p.22), como o adulto o faz com seu infante.

Ao permanecermos “somente na superfície”, recusamos a vida mesma de nossas dores mais profundas e nossas alegrias mais intensas dessas primeiras experiências que orientam nossa sensibilidade para sempre. No entanto, nesses momentos de emersão, “temos a mesma impressão de angústia da época de nossa infância, pequenos detalhes em nossa maneira de andar, de dormir, de falar, que nos acompanham ao longo de toda nossa vida” (Groddeck, 1923, p.22). Queremos reconhecer esse vivo infantil em nós a fim de dialogar com o corpo de nossa mãe, que teria registrado tudo isso a ponto de sempre nos retornar? Ou preferimos crer que nossa percepção de nosso vivido corporal seria suficiente para dizer o que nós somos tão profundamente? Nossa cegueira ontológica justificaria nossa falta de discernimento consciente pela superfície perceptiva? Não seria preciso consentir ao saber vivo contido nos olhos de nossa mãe para tornar nosso corpo mais vivo que vivido? “Sob o disfarce e em meio a máscaras, permanecemos o que somos e deixamos o baile semelhantes ao que éramos na chegada” (Groddeck, 1923, p.23).

Mas a questão que angustia é aquela da origem, sua formação mesmo: “como a criança penetrou no corpo da mãe” (Rank, 1924, p.40), questão que invertemos aqui: como a mãe penetrou nosso corpo de criança a ponto de nele conservar um traço tão imaginário? Essas teorias infantis do nascimento relacionam a criança diretamente por sua boca ao excremento, pelo seu reto, em função da necessidade de equilíbrio, pois o corpo se tornou muito volumoso. Podemos procurar essa sensação de estar contido em seu contentor através da dependência e do invólucro: “é assim que se fazendo vincular, o masoquista procura restabelecer, pelo menos em parte, a situação voluptuosa de imobilidade intrauterina”, conforme Sadger citado por Rank. A penetração no orifício vaginal – Rank retoma aqui a análise de Ferenczi – é somente “um retorno parcial no corpo maternal” (Rank, 1924, p.47), tendo o objetivo de tornar-se completo ao formar um corpo inteiro com o amado(a), ao invés de “voltar a ser infantil” pela recusa da castração.

Assim, a jovem poderia, na falta do órgão biológico adequado, com o vibrador (Preciado, 2002), “renunciar a esperança de um retorno ativo em direção à mãe” (Rank, 1924, p.51). Rank, falocêntrico e freudiano conservador da ordem dos sexos, considera o preenchimento do corpo de sua mãe pela jovem somente pela gravidez desta e pelo parto que lhe faria “reencontrar o bem-aventurado estado primitivo” (Rank, 1924, p.51). A inversão aqui é de ter estado contido e tornar-se contentor como se as sensações pudessem ser comparadas, confundindo-se, assim, a “relação em direção à mãe” com sua transformação corporal em mãe. Seria a formação de um feto, no útero, assim maternizado, que restabeleceria completamente “a situação primitiva entre a mãe e a criança” (Rank, 1924, p.51).

Se o sexo masculino permanece ainda em um restabelecimento parcial, o sexo feminino, tornando-se mãe, por sua vez, reencontraria a osmose imersiva ao imergir em seu útero um novo feto. Essa interpretação darwiniana da seleção uterina é certamente uma ilusão fecunda, mas que reduziria a perda do corpo de sua mãe pela transformação do corpo de sua filha. Seria a mesma sensação? A procriação, conforme Rank, seria “uma tentativa de deslocar a fonte da volúpia” (Rank, 1924, p.53). Como observa Georges Devereux, ao evocar suas próprias experiências de penetração máxima, quando a glândula toca o colo do útero, a parte mais profunda não é insensível, sendo necessário combater esse “mito da supremacia do clitóris” que “remonta de uma mentalidade falocrática precisamente daqueles que pretendem combatê-la” (Devereux, 1983, p. 32). “A vulva úmida, distribuidora de seus líquidos, como uma fonte” (Gette, 1999, p.9), torna-se essa “origem do mundo” da qual Gustave Coubert, em 1866, mostraria a entrada sem face da mulher.

Conforme Hélène Deutsch, porém, o fantasma de uma maternidade sem homem nasceu para a mulher jovem do “mito da imaculada concepção” (Deutsch, 1933, p.169). Permanecer virgem e grávida inscreve a recusa da sexualidade heterossexual, que será reforçada pela imbricação dos dois corpos quando do aleitamento. A mãe, já dizia Freud, “deixa-se mamar pela criança” (Freud, 1933,

p. 154), mas Hélène Parat precisa o quanto “a mãe depende do bebê para seu alívio” (Parat, 2006, p.174). A dependência se inverte se comparamos o cordão umbilical que nos alimenta in-útero a esse leite que devo extrair do corpo de minha mãe para me alimentar dela e ainda aliviá-la. Esses “fluídos do interior” (Parat, 2006, p.178) no corpo de minha mãe (líquido amniótico, leite, retorno das regras após o parto) servem como um “despertar pulsional” e de “escudo protetor da excitação” (Parat, 2006, p.180). Ao oferecer seus seios cortados, Santa Agatha nos apresenta “a mutilação mesma do ser” (Gagnebin, 1984, p. 145): a mulher é assim castrada tanto do seu erotismo como em sua maternidade em um “canibalismo fantasmagórico” (Gagnebin, 1984, p.148) do outro corpo.



## — A mãe em mim —

A mãe em mim seria um retorno real ao corpo maternal, como aquele de Édipo, que, após furar os olhos com dois alfinetes, segura o vestido de sua mãe desnuda e se vê “mergulhado em uma obscuridade análoga aquela que ele havia conhecido quando estava no interior do corpo de sua mãe” (Rank, 1924, p.52). Os cegos de nascença teriam o privilégio de se manterem no lugar maternal? A psicologia do desenvolvimento dos bebês mostra como o bebê no útero teria percepções auditivas, olfativas – como demonstrou Françoise Dolto (1984, p.69). O odor da mãe é reconhecido no nascimento pelo bebê, pois ele o registrou no útero – assim como percepções sonoras e táteis. Seria uma memória? Interroga-se Rank: o que permaneceria dessa “estadia no interior obscuro do corpo maternal”? (Rank, 1924, p. 57). A ideia de um retorno ao corpo materno revelaria, antes, a esquizofrenia, ao invés de uma possibilidade real. Nessa matriz original, a criança encontra-se “toda INTEIRA e a mãe INTEIRA”, analisa Luce Irigaray (1985, p.20).

In utéro, a noite é sonora como um “vivido sônico” onde “somos mergulhados em um meio acústico que se escuta” (Tomatis, 1981, p.27). Escutar a voz de sua mãe desde o interior de seu corpo não a torna mais audível, mas, antes, reconhecível pelas reações psicofisiológicas de sua audição. O banho uterino favorece a distinção pela criança entre a voz da mãe e os barulhos do mundo exterior. A criança perceberia, como pensa Alfred Tomatis, o aspecto “maternante” dessas vibrações internas das paredes de sua caverna uterina, notadamente os “acentos da voz da mãe que fala a seu feto” (Tomatis, 1981, p.147). No corpo de minha mãe, eu escutaria sua voz, que se dirige a mim. Mas eu sou um eu suficientemente autônomo dela, através de uma espécie de desdobramento do corpo em terceira pessoa que se dirige a seu corpo em primeira pessoa? Ser um corpo nascente no e através do

corpo de minha mãe conserva em nós a memória corporal desse “campo de ressonância primeira”? (Tomatis, 1981, p.151). O que ainda ressona em nós desse barulho do fundo da vida uterina?

A medida e a avaliação<sup>2</sup> das capacidades funcionais, tanto sensoriais como motrizes, efetuam-se desde a quinta semana do desenvolvimento com o início da diferenciação dos receptores olfativos (Delassus, 2001, p.54). O exame das sensorialidades provou que “os sistemas sensoriais estão em condições de funcionar bem antes de terem atingido sua maturidade estrutural, que somente é alcançada após o nascimento, por vezes mesmo, anos após” (Lecanuet, Granier-Deferre, Schaal, 1992, p.44). A inervação tátil ocupa o contorno bucal desde a sétima semana, depois, em torno da décima primeira semana, ela atinge o rosto, a palma das mãos e a planta dos pés. O tronco e uma parte dos membros são sensíveis, por volta da décima quinta semana; e o corpo inteiro, na vigésima semana. Os primeiros gomos gustativos se desenvolvem entre a nona e a décima segunda semana gestacional. Assim, com uma maturidade morfológica em torno da décima segunda ou décima terceira semana, o feto pode experimentar o líquido amniótico. O desenvolvimento do sistema auditivo pode entrar em funcionamento por volta da vigésima semana, e o conjunto das estruturas auditivas será operacional em torno da vigésima oitava semana (Granier-Deferre, Busnel, 1981).

Desde o fim do primeiro trimestre da gravidez, o feto poderia elaborar um vivido do corpo próprio ao captar as qualidades de seu meio próximo e com a possibilidade somastésica de se sentir: “o feto tem muito cedo um estado ‘pleno do tato’: sensível ao que lhe toca, fricciona, o entorna ou envolve; sensível ao que lhe penetra no nível das fossas nasais ou da boca, sensível na globalidade de seu corpo em relação às posições submissas ou ativas e, presumivelmente, em função do estado dos órgãos e das funções internas” (Delassus, 2001, 59). O tocar fetal é comparável ao tocar adulto: no ventre da mãe, o interior e o exterior são

---

2 Voltamos aqui às nossas análises em *Le monde corporel. Essai sur la constitution interactive du soi*, Lausanne, Ed L'âge d'homme, Préface Alain Berthoz, 2010.

indiferentes e não parecem ser tocados por nada mais que não seja por eles mesmos: mesma temperatura, mesmo meio, mesma substância que seu eu.

A imersão precede o tocar e uma evolução tátil do vivido corporal efetua-se quando da passagem da experimentação do líquido amniótico no encontro da parede uterina ou da placenta até a sucção do dedo, na boca, ainda no útero. A experiência aquática neonatal ocorre a 37 graus e com um peso relativo e um envolvimento que irão favorecer a aprendizagem pós-natal do bebê nadador (Le Camus, 1991;1994). A boca, que absorve o líquido amniótico, e o nariz, que o rejeita, estabelecem um contínuo vai e vem de líquido na cavidade primitiva (Soulé, 1997, p.27-28).

Mélanie Klein confirma que “ter feito parte do corpo maternal, durante a gestação, contribui, sem dúvida, para o sentimento inato da criança da existência, exterior a ele, de algo que é capaz de preencher todas as suas necessidades e seus desejos” (Klein, 1957, p.15). “A criança, ao projetar a mãe, no exterior, inverte a lógica do nascimento: o bom seio faz, a partir de então, parte de mim; a criança, que se encontraria inicialmente no interior da mãe, coloca manifestamente a mãe no interior dela mesma” (Klein, 1957, p.15). Uma vez estando no mundo, talvez exploremos ainda “certos fatores ainda inexplorados na criança in útero” (Klein, 1957, p.15). Essa inversão do amor em inveja introduz no seio da mãe, a despeito de ser em seu seio, tudo o que poderia deteriorá-la sem destruí-la. Convém buscar em outro lugar, uma vez que encontramos, em nós, um órgão que “parece o mamilo e que produz líquidos” (Klein, Rivière, 1937, p. 28). O resto de sua mãe, seu corpo, será necessário destacar-se, acreditando poder ali retornar através das relações com objetos sempre parciais que encontramos no campo de nossas pesquisas e nas nossas relações de amor e de ódio. Mas a inveja dos homens em relação às mulheres se alimentará do caráter desejável do “interior do corpo feminino e das funções e dos processos misteriosos que elaboram” (Klein, Rivière, 1937, p. 49). O bebê pode dirigir suas tendências sádicas “não somente contra o corpo da mãe, mas também ao interior de seu próprio corpo: ele deseja cavá-lo, devorando seu conteúdo” (...) (Klein, 1934, p.13).



O pedaço de pano, “doux-doux” ou “suce-suce”, é o “primeiro lugar do destacamento da mãe e, portanto, o primeiro lugar onde é capitalizada sua presença” (Tisseron-Papetti Tisseron, 1987, p. 36). Aconchegar-se no tecido tem uma função de conter e, ao envolver nossa pele na manta ou na roupa, transporta a memória do corpo uterino na qualidade e no calor do tecido. A mãe deve poder aceitar esse objeto transicional, que vem quebrar essa osmose primitiva, pois, ao querer “um prolongamento de sua integridade” (Kestemberg; Decobert, 1972, p. 128), a mãe é tentada a nada modificar, reproduzindo, sobre sua filha ou seu filho, as más relações com sua própria mãe. Tornada “mãe têxtil” (Papetti-Tisseron, 1996, p.11), a pele da mãe é tatuadora e tatuada através dos seus gestos e de suas roupas.

No entanto, D.W. Winnicott (1896-1971) introduz, nessa relação com o corpo da mãe, uma diferenciação entre holding físico, na vida intrauterina, e handling do bebê (Winnicott, 1967, p.37): a saúde do adulto se forma ao longo da infância e é a mãe, por meio dos cuidados corporais e afetivos, que a constroe (Winnicott, 1949, p.24). A segurança da criança é “adquirida pela maneira pela qual a portamos. É, ao mesmo tempo, fisicamente e por meios sutis, que a mãe ou o entorno mantêm o bebê em um todo” (Winnicott, 1958, p. 193). É o que Winnicott designa como um ambiente “suficientemente bom”, sendo descrito por três conceitos principais: holding, handling e a apresentação do objeto. Estes se ligam, respectivamente, aos processos de integração, de personalização e de realização, e ocorrem, simultânea e interativamente, na primeira etapa do desenvolvimento do bebê em direção à sua independência. Esses três processos são os responsáveis pelo que chamamos uma pessoa, ou seja, um ser capaz de se orientar corretamente no mundo e de se adaptar, ativamente, ao meio, exercendo o seu potencial criativo, na medida em que ele pode transformar (controlar) o meio ambiente, respeitando os limites impostos.

O holding é descrito por Winnicott como o primeiro ambiente da criança, como um suporte confiável que se forma através dos cuidados físicos que lhe são fornecidos. Ou seja, a

maneira pela qual a mãe apoia o corpo de seu bebê, segurando-lhe a cabeça de uma forma que ele possa experimentar a segurança. Podemos mesmo dizer que o holding constitui um conjunto de técnicas corporais que a mãe emprega sobre o corpo do bebê, conduzindo-lhe progressivamente ao encontro da confiança e de sua autonomia corporal.

No artigo de 1915, “Anal e sexual”, Lou-Andreas Salomé precisa o quanto a alegria autoerótica de sua própria corporeidade conduz o bebê a reter suas fezes, experimentando, assim, que ele é mestre de suas pulsões anais. A educação do esfíncter “estabelece-se no amor incestuoso” (Andreas-Salomé, 1915, p.95). A unidade originária “com a mãe” abre ao bebê a sensação de uma “descida tão profunda nos abismos da vida” em seu próprio corpo. Assim, como no prazer anal, a sexualidade “retorna agora, cada vez mais, a essa profundidade do corpo, último lugar e único refúgio de suas preferências” (Andreas-Salomé, 1915, 108). Essa profundidade originária da sensação íntima é atingida na perda da consciência do “êxtase instantâneo do ato sexual” (Andreas-Salomé, 1915, p. 111). O amor encontra “no parentesco originário corporal” (Andreas-Salomé, 1915, p. 192), um mistério inacessível como aquele de sua própria mãe.

Em 1974, em seu texto *La peau: du plaisir à la pensée*, Didier Anzieu (1974, p.140) analisa os trabalhos de Bowlby e Harlow, a partir da superfície de contato entre a mãe e a criança. As estimulações voluntárias da pele da criança pelos cuidados da mãe (banhos, lavagens, fricções, abraços) são completadas pela “existência de prazeres da pele do bebê” (Anzieu, 1974, p. 148). O prazer da excitação da pele depende da intensidade, da continuidade e da homogeneidade do contato que pode ir “da sexualização da pele à insegurança da exploração em sua própria pele” (Anzieu, 1974, p.149). A brutalidade e o excesso traduzem-se imediatamente na relação subjetiva à sua própria pele e na orientação do contato com o outro. A pele tem uma dupla função: de envelope, que retém o pleno e o bom, e de superfície, delimitando o dentro e o fora. De suas origens “epidérmicas”, o “eu-pele”, antes de tornar-se autônomo, conserva, longamente, a

marca de suas origens (Anzieu, 1974, p. 150). A passagem do eu-pele comum com a mãe ao eu-pele pessoal inscreve-se na relação figura-fundo entre oralidade e epiderme: os orifícios (boca, ânus, trato urinário, vagina, nariz, pavilhão auricular, órbita, umbigo) tornam-se sensuais na dimensão global da pele.

Essa confusão entre a mãe e si mesmo, Jean-Paul Sartre teria vivido na casa de sua infância, na cama partilhada no único quarto. A mãe permanece essa moça que “pega sua bacia na sala de banho” e “volta inteiramente vestida: como eu teria nascido dela? Ela me conta seus sofrimentos e eu a escuto com compaixão. Mais tarde, eu a esposarei para protegê-la” (Sartre, 1964, p. 20-21). Partilhar o mesmo leito como dois amantes, “como fazíamos minha mãe e eu (...). Irmão, em todo caso, eu tinha sido incestuoso” (Sartre, 1964, p. 47).

## — Somos assim tão livres? —

Somos assim tão livres do corpo de nossa mãe? Pois não é preciso — adverte-nos a filósofa Luce Irigaray — convidar “os homens a não fazerem de nós ‘seu corpo’, uma caução de ‘seu corpo’?” (Irigaray, 1985, p.29). Como devolver a vida “à nossa mãe em nós”? (Irigaray, 1985, p.28). O que seria um mundo fundando sobre o “desaparecimento da mãe”? (Barreno, 1979, p.195). A escravização das mulheres em mãe participa da naturalização do corpo no qual seria necessário desconstruir a produção biológica por estar somente nas relações de gênero: contracepção, direito ao aborto, PMA e GPA, útero artificial (Atlan, 2005), Godotechnie (Preciado, 2000). Lá onde Michelet estimou, há cento e cinquenta anos, que “a mulher não vive sem o homem (Michelelet, 1860, p.76), pois ela é a matriz”. Endossamos nosso corpo ou aquele de outro (a)? (Porge, 1986, p.80).

Ao corpo de minha mãe, gostaria de retornar ao me colocar diante dos outros corpos para que eu os perceba através do seu. Essa obsessão roubaria a cena sem que minha percepção pudesse se destacar. Mesmo por suas partes, o corpo de minha mãe torna-se obsessivo até que eu não reconheça toda a diferença dos outros corpos. Ferenczi precisa essa versão onanista: alguns homens “substituem a realidade de sua mulher ao fantasma de uma outra mulher, e, por assim dizer, eles se masturbam em uma vagina” (Ferenczi, 1912, p.86). Seu corpo é sempre vivo no meu ao ativar sua preferência na escolha das informações sensoriais que me tocam. Por quem eu sou finalmente afetado se a infecção precede toda afeição? Fazer o luto não é suficiente, sua reminiscência continua além do desaparecimento do corpo da mãe. O que seria original em minha produção não seria a reprodução dessas imagens perdidas de vista e dessas sensações revividas pelos eflúvios de novos corpos? Afastando-se, não haveria o risco de se voltar a uma melancolia da origem? J.G. Ballard precisa-lhe muito bem quando

escreve, em 1969: “os contornos do corpo de sua mãe, paisagem de tantas capitulações psíquicas” (Ballard, 1969, p.106).

Sem jamais nos destacarmos inteiramente do corpo da mãe, procuramos, na imersão, sensações idênticas exaltadas pela memória inconsciente da sensibilidade uterina. O balanço, a flutuação ou o tocar interno do interior do corpo nos fazem sentir o quanto o direito da pele tem sentido e gosto somente a partir da textura de seu avesso. Essa doçura e essa tepidez internas, suas contrações musculares e pressões do líquido em torno de mim in útero, alcançamos apenas parcialmente nos líquidos e nos alimentos absorvidos que nos engordam ou na penetração de alguns centímetros de membros nos orifícios de outros corpos. O corpo nos mantém, em seu retiro. Minha memória me chega apenas pelo sonho ou pelo rápido conluio do êxtase que revivifica a sensação primeira, a partir da vertigem precedente por uma segunda mais efêmera. Indo em direção ao outro ou ao seu corpo, somos, assim, mantidos sobre seu limiar?

Nelly Arcan, em seu último texto autobiográfico inacabado, *Burqa de chair*, interroga o que seria sua beleza fora do tempo da representação do vestido: ela pensa no roupão de sua mãe. Mas, “julgar sua mãe é gritar com o espelho (...), julgar sua mãe é se lançar um bumerangue (...). É como se quisesse acariciar sua pele” (Arcan, 2011, p.4-42). Cobrir a nudez da mãe com seu vestido ou com seu texto, vã tentativa. Ela precisa, em *L'enfant dans le miroir*, como “minha mãe passou ao lado de minha anorexia por causa de sua capacidade de desaparecer” (Arcan, 2007, p. 36).

Minha amiga Ango confiou-me, em nosso bar marseilhês, quando lhe disse que escreveria este livro, o quanto, ao olhar do alto um homem sugar-lhe os seios ou o sexo, envolvendo-a pela língua e pela boca, penetrar no seu corpo assim vorazmente, é uma experiência incompreensível para o amante: “do meu ponto de vista, tenho a impressão de que não é meu corpo de mulher que o homem vê, mas aquele de sua mãe, como se quisesse chegar a ele”.

Violentada e prostituída por sua mãe, ela mesma prostituta, desde a idade de 4 anos, Amorena Winkler confia, após o conto *Purulence* (2009), na seita pedófila, proxoneta e apocalíptica *Les Enfants de Dieu*, no livro *Fille de chair* (2014), como “mamãe é minha referência em matéria de feminilidade, de corporalidade e de carne ... É assim que Mamãe forja minha relação à vida do corpo. Eu me vejo através dela” (Winkler, 2014, 13). Conquistar seu próprio corpo em uma tal confusão entre a carne e o sexo, o desaparecimento de toda a intimidade e a comunidade sexual é uma heterotopia corporal a partir da qual compreendemos a importância de tornar inacessível o corpo de nossa mãe, do qual, no entanto, saímos. Na seita, “não somente o incesto não é interditado, mas encorajado pelo guru mesmo” (Winkler, 2014, p. 134). Ao renunciá-lo, nosso corpo consegue afastar-se da mãe mesmo se a reminiscência soa ainda em nós por longo tempo.

Prematuro no inverno de 1959, naquele 24 de dezembro, longe de meu pai, conscrito na Argélia, e tendo saído do ventre de minha mãe no frio de Agen – longe do seio maternal, não estando mais em seu seio (Nancy, 1999, p.46) – acreditei dever escrever, tendo tornado-me universitário, essa história de prematuros quando Alexandre Minkowski me confia, justo antes de sua morte, em sua viagem épica a Nancy, seus arquivos sobre a obra pioneira de sua equipe em Baudelocque para salvar o que teria sido nossa vida logo ao nascer. Apesar dessa reconstituição das condições dos prematuros no início dos anos sessenta, eu deveria reconhecer essa permanência no limite da libertação maternal (Rapoport D., ed., 1986). Não conseguindo mais voltar, o que é impossível, estar no corpo de sua mãe, fantasma das origens, é diferente de escrever depois e após o corpo de sua mãe, no lugar do filho ou da filha. Assim, Baudelaire, em sua relação de masoquismo moral com sua mãe (Delons, 2011), escreve sem retornar a ela.



## — A verdade de meu corpo? —

Em meu corpo, haveria a verdade do que sou. Minha memória corporal seria mais autêntica do que as lembranças que emergem pelo esforço da consciência. Eu vejo, em meus sonhos, essas imagens que recompõem essa memória do corpo. Minhas notas, ao despertar, são como pedaços de um quebra-cabeça cujo desenho eu perdi. A filiação epistemológica de nosso interesse pelo corpo provém, sem dúvida, dessa impossibilidade de retorno. Em minha segunda análise, um sonho me indicou isto: eu estava numa trincheira da qual eu subia por meio de uma escada de madeira. A cada plataforma, eu via as letras D.O.N'T T.O.U.C.H e, do alto, sinto um olhar me dominar. Ao chegar acima, eu o reconheci como sendo aquele de minha mãe. Ela está lá e me olha orgulhosa, braços cruzados! Tabu do incesto, interdição de tocar o corpo da mãe no momento mesmo da escrita do meu livro *Être Touché: sur l'haptophobie contemporaine* (Andrieu, 2004). A transgressão não é aquela de Édipo, que fará amor com sua mãe, sem saber, antes. Tornando-se consciente, cega-se com as agulhas retiradas do vestido de sua mãe, assim nua, para furar os olhos: “de sua mãe, ele tem medo quando ela a ele se revela como tal” (Irigaray, 1981, 18).

É necessário, como o texto, publicação póstuma em 1966, *Ma mère*, de Georges Bataille, partilhar o delírio de “nossa demência na miséria de um acoplamento”? (Bataille, 1966, p79). Violentada pelo seu pai, a mãe do narrador é colocada “nessa louca sensualidade onde deslizamos”. Adorando sua mãe, o narrador não consegue apaixonar-se: “eu adorei minha mãe, mas não a amei” (Bataille, 1966, p.80). Para se conhecer, seria necessário ser mais autêntico ao renunciar a superfície da aparência para aprofundar-se: residiria em meu corpo esse traço visual de minha mãe nua e ensolarada entre juncos nos fundos da casa, situada na La Bastide



du Temple? Eu a percebi, ao passar por trás da casa, ao longo do muro que limitava o campo das vacas do vizinho. Eu me aninhei para não ser visto, mas ela estava longe e eu a imaginei mais do que a vi inteiramente. Meu livro *Bronzage: Une petite histoire du Soleil et de la peau* (Andrieu, 2008) não seria a tentativa de escrever essa história de sua pele tão ensolarada? O que ainda vejo, em minha memória, seria tão intenso como na pré-adolescência e na reminiscência da tensão erótica que habitaria, desde então, o meu corpo? Ela não teria perdido essa sensação, que transbordou e atirou minha atenção em direção à brusca visão? O incesto visual gostaria de explicar o amor de um filho pelo corpo de sua mãe. Em meu corpo, o traço memorial queimaria qualquer outra imagem para orientar o fantasma em direção a essa origem perdida do mundo.

Da infância, guardo, na garganta, o gosto de água de arsênico de La Bourboule que deveria tomar pela manhã bem cedo em meu tratamento. O gosto ruim volta mesmo quando a imagem emerge em meus sonhos. Mas o odor de minhas férias parece desaparecer. O calor se conserva por longo tempo sob a pele, pois a luz do sul ilumina nosso olhar, mesmo se o céu está nublado e pesado. Mais tarde, jovem adulto apaixonado por Cláudia, uma jovem filósofa alemã que me traduzia *Ainsi parlait Zarathoustra*, de Nietzsche, eu senti o odor de sua pele bronzeada. O calor em torno das cinco horas da tarde não era mais forte nesse departamento de Landes, em Montalivet, e a equipe alemã estava nua, como nós, nos jogos de Volley-Ball. Nós evitávamos nos jogar na areia, pois esta colava sobre o creme solar, desenhando, em nossa pele, novos territórios e, assim, devíamos retirar grão a grão, deixando a mão demorar-se na pele. Após cada banho de mar, preferíamos brincar de retirá-los até as dobras. Claudia recusava-me e escapava com frequência de minhas mãos. Eu te respiro ainda, Cláudia, nas fotografias desse álbum de juventude, que se tornou meu corpo sensível!

Essa autobiografia é autofictícia, uma reconstrução das memórias ou um testemunho vivo das sensações que vivi? Seria necessário que eu confiasse a vocês o que seria minha percepção das coisas para que possam acreditar que tudo ainda está vivo

em meu corpo? Essa narrativa constituída pela memória é o que verdadeiramente se passou? Não tenho outro ponto de vista sobre mim mesmo senão o que emerge à flor da pele. Escrever sobre seu corpo, mantendo um diário do corpo, como o faz Daniel Pennac, caracteriza uma tomada de nota da realidade vivida. Essas memórias vivas que nos retornam ao corpo são realistas ou simples recomposições de nossa memória? Organizada em torno de traços sensoriais, minha sensibilidade acredita poder encontrar parâmetros para decidir, entre os corpos, aqueles que seriam melhores para minha curiosidade e para nossa partilha. Inscrito no mais profundo, não é suficiente se situar a meio caminho do corpo da mãe e de seu próprio corpo, “como as duas extremidades de um continuum”, mas concebê-la, como precisa Anne Fausto Sterling a propósito do sexo e do gênero, “como diferentes pontos em um espaço multidimensional” (Fausto-Sterling, 1993, p. 85). Mais que uma arqueologia das camadas, esse espaço é topológico.

Francis Métivier, em seu livro *Dans ton corps*, inventa o conto dessa penetração no corpo de sua mulher: “eu estou em teu ânus (...) minha pele é tão umectada quanto suas mucosas? Nós formamos apenas um na grande umidificação de tecidos que se friccionam (...). Como eu poderia considerar teu corpo como uma escotilha?” (Métivier, 2014, p.16-18). Esse mito da penetração do corpo da mulher para encontrar, enfim, o avesso da pele alimenta o amor: assim James Joyce escreve a sua futura mulher Nora, em 5 de setembro de 1909: “Meu corpo penetrará em breve o teu, ô se somente minha alma pudesse fazer o mesmo! Ô se eu pudesse me aninhar em teu ventre como uma criança nascida de tua carne e de teu sangue, ser alimentado de teu sangue, dormir no calor obscuro e secreto de teu corpo!” (Joyce, 1909, p.98).

Quando escrevi meu livro em 2004, eu gostaria de ter colocado na capa, o que eu acreditava ser um quadro representando o corpo de minha mãe, que se encontrava no quarto de meus pais, acima do leito e da cômoda chinesa: uma mulher nua apoiada em um piano com cabelos negros que pareciam ser aqueles de minha mãe jovem. Eu via minha mãe. Eu lhe escrevi, após o divórcio de meus pais, e minha mãe disse possuir uma cópia desse quadro:

quando da recepção do correio, o quadro que eu tinha guardado em memória não correspondia àquele que minha mãe havia me enviado. Este se assemelhava, mas se tratava de um retrato do rosto, nenhuma nudez além daquela tão expressiva de seus traços. Qual versão do corpo de minha mãe eu poderia ter conservado em mim por tanto tempo a ponto de confundir as duas imagens?

Essa diferença entre o corpo da mãe a partir do quadro do quarto de meus pais e o corpo de minha mãe desnuda no banho de sol atrás da casa de La bastide du Temple teria sido suficientemente efetuada? Sem dúvida, a recuperação da segunda imagem - mais real que a primeira, que é imaginária, teria alimentado o impossível encontro proibido. A imagem pintada veio confirmar os traços que eu parecia reconhecer do corpo físico de minha mãe: a postura, a sustentação da nuca, o rabo de cavalo ou os cabelos negros. Essa maneira de portar o corpo fornecia uma estatura imaginária que será buscada tanto nos desejos futuros de outros corpos quanto nos objetos de pesquisa.

Essa perda de vista física alimenta o imaginário ao tomar, do corpo da mãe, pedaços que se tornarão temas dispersos de meu trabalho. Dessa dispersão fecunda, nada aparece como disposição, assim como os objetos culturais o transformam em um elemento do conjunto mais vasto que aquele do corpo da mãe e aquele do corpo do mundo (Andrieu; Boetsch, 2013). O olho retira o bronzeamento, minha respiração, meu estado de prematuro, o barulho da prótese do meu avô amputado sobre o teto de meu quarto em Toulouse – tema da hibridação tecnológica do corpo humano... tantos objetos de pesquisa inconscientemente ligados ao corpo de minha mãe ou ao de seu pai, Marcel.

Mas, a ecologia corporal (Andrieu, 2011) e a emersiologia (Andrieu; Burel, 2014) são também modelos que provêm da profundidade desse ressentir inconsciente nos meus sonhos e, sem dúvida, na estrutura de minha percepção. O aprofundamento na criação é uma maneira de se deslocar na profundidade, a qual atravessamos quando ainda estávamos enterrados nela, ou seja, no corpo de minha mãe. Tudo o que teríamos vivido, pelo menos o que supomos na falta de ter uma memória consciente, viria a se

fusionar no corpo unificado do livro, da ação ou do relato. Dar a impressão do corpo de sua mãe, enquanto pretendemos conhecê-lo do interior, na obra, poderia nos satisfazer. Dessa porosidade do cordão umbilical, que já nos alimentava, seríamos capazes de ser assim tão permeáveis e invadidos pelo corpo dos outros? Ou, ao contrário, fixado na densidade “pri-mère” (primária e primeira), nós não conseguiríamos nos destacar de uma nostalgia, às vezes, depressiva? O livro é esse cordão que nos religa, pela escritura, à mãe perdida.

Por jamais voltar ao corpo da mãe, somos precipitados em direção a outros corpos que se assemelham, apenas em parte, por um objeto de desejo, ao modelo perdido, o que Edgar Morin chamou, a propósito da natureza humana, “o paradigma perdido”. Perder de vista o corpo de sua mãe é a condição do luto metodológico necessário para estar disponível a outros corpos, por tudo o que a projeção inconsciente do fantasma uterino pode vir a encobrir, interpretando, por alto, a compreensão do terreno. O primado da memória visual é também aquele de uma memória-tela, no sentido de Sigmund Freud (1899), que preenche menos o conteúdo perceptivo que o quadro da percepção. Se a memória-tela invadisse o conteúdo perceptivo, nós estaríamos em uma obsessão, ocultando a realidade de outros corpos. Um nevoeiro informacional me interdita de discriminar o que provém da memória e o que retém minha atenção em outros corpos.

Mathieu Bénézet também não conseguiu distinguir, no texto de seu corpo, o que viria do corpo vivo e o que, revelado pela consciência, seria produzido no corpo vivido: “Se não consigo escrever esse texto, sem dúvida, é porque misturo minha biografia de escritor e minha biografia de homem. Mas, como separá-las? Como dizer o que, até em meus gestos mais cotidianos, viria, seja de um, seja de outro? Se bebo muito, se toco ou se sonho, não é com isso que escrevo? O que me afeta em minha vida privada não é – quase imediatamente – deslocado, como esmagado, e transformado pelo desejo de escrever? “Eu escrevo comigo” (Bénézet, 1979, p.23). Didier Anzieu precisa como o corpo da obra é uma realidade viva a ser compreendida, “articulada ao corpo

real e imaginário, a suas pulsões, a funções, a representações, inicialmente, sensório-motrizes” (Anzieu, 1981, p.11). Didieu Anzieu, ele mesmo, conta como sua escritura imaginária junta-se à travessia da “ameaça castração-evisceração”.

É preciso, então, distinguir as técnicas exercidas pelos outros sobre nosso próprio corpo, que é um ponto de vista exterior a nós mesmos, em terceira pessoa, daquelas que nós podemos exercer sobre nós mesmos, por nós mesmos, como primeira pessoa nos relatos do corpo vivo que iremos expor. Mas nossa incompetência para objetivar o corpo vivo, numa descrição subjetiva, é um primeiro meio metodológico para o sujeito, ele mesmo, da qual ele se dá mais ou menos conta, quando, nas narrativas, procura suas palavras e não consegue qualificar o que sente, pois não tem certeza se essa experiência, tão viva, corresponde bem à intensidade de suas sensações ou à sua sensibilidade assim exacerbada.

## Fazer seu coming-out metodológico

Em seu livro autobiográfico *La Route*, Jack London conta como penetrou nos terrenos de imersão de sua juventude, em um estado de pobreza extrema, que era o seu quando de seu périplo americano. Ele utilizou, em uma falsa autobiografia, a morte de sua mãe para provocar a compaixão, senão a generosidade: “a doença do coração era minha forma habitual de me livrar de minha mãe; às vezes, no entanto, eu a fazia desaparecer, vítima da tuberculose, pneumonia ou febre tifoide” (London, 1907, p.27). Assim, situar-se matando sua mãe é um meio de se fazer reconhecer como um sujeito só e livre, como Édipo o faz cegando-se com os alfinetes do vestido de Jocasta, ao descobrir a verdade de seu incesto e de seu parricídio. Recusar, distanciar-se, desnudar sua mãe, são meios de fazer seu coming-out metodológico, dizendo “quem eu sou, o filho dessa mulher que é minha mãe”.

A morte da mãe nos convoca, segundo Tom Lanoye (2011), por sua própria língua, na qual acreditávamos, ter nos separado com o seu desaparecimento físico. A língua materna retorna a nós por suas palavras e, mais certamente, pelo estilo, pelo tom e pela respiração. Em *Homère est mort*, Hélène Cixous conta o último ano de vida de sua mãe Eve e os gestos do corpo vivo, morrendo pouco a pouco: “no fim, pude tocar apenas a cabeça de minha mãe, eu apalpo suas têmporas, que vão se afundando sob a carícia triste de meu indicador, depois eu deslizo meus dedos entre os fogos que devoram sua pele” (Cixous, 2014, p.33). A morte do corpo da mãe testemunha sua mutação, que ultrapassa nossa representação.

O coming-out metodológico tornou-se passagem obrigatória, antes mesmo de apresentarmos os trabalhos de pesquisa, de nos situarmos, de nos declararmos para nos liberar da ilegitimidade possível de nosso interesse por essa questão e para

relativizar nossa expertise em um conflito de interesse de nossa parte ou da parte envolvida. Face ao que deveria ser uma objetividade purificada, a objetividade desvelada de sua subjetividade teria mais legitimidade, pois estaria engajada na história das relações do (a) pesquisador (a) com seu objeto de pesquisa. Assim, o objeto de pesquisa não é mais um objeto à parte e separado, mas uma parte do sujeito. O apagamento da máscara pela revelação de sua identidade de pesquisador coloca a questão de saber se eu posso trabalhar sobre certas práticas se não as pratiquei. Penetrando certos meios como não-praticante, aquela que me acolheu em seu domínio inquietou-se a ponto de me fazer assinar um contrato de não-divulgação das fontes obtidas, interditando-me de transcrever meu trabalho! O que teria acontecido se eu tivesse me apresentado como cliente, sob uma falsa identidade, como o faz Günther Wallraff (1985)? É necessário nos escondermos ou declararmos que fazemos parte do terreno que observamos para ser legítimo?

Falar do que não somos não é também um meio de recusar a essencialização de si mesmo, arriscando-nos a essencializar o outro que observamos? Se você é da família, você sabe do que fala. A produção do discurso científico nos torna à prova d'água para as comunidades que atravessamos, reservando seu julgamento aos iguais. Mas o corpo do pesquisador entra em perigo se a impregnação no terreno é muito imersiva a ponto de mudar sua postura de pesquisa em uma posição vital nova, pois meu corpo pode se tornar meu próprio terreno. Para Rachele Borghi, “o corpo é um laboratório de experimentação. No post-pornô, o corpo tem um papel central e se torna um espaço privilegiado de experimentação (...) O efeito desestabilizante das performances post-pornô está diretamente ligado ao uso de um corpo não normativo. Esse corpo é consideirado como uma superfície experimental, um laboratório, um espaço de des-genitalização, ou seja, de deslocamento do sexo, graças aos godemichés e às próteses” (Borghi, 2013, p.32). O corpo torna-se uma técnica de conscientização de um em si inédito e potencial que vai se atualizar pela prática.

É necessário declarar sua identidade, seu sexo, seu gênero (Bourcier, 2011), sua sexualidade, seu patrimônio, sua doença, dizer

quem somos como se o soubéssemos definitivamente. Os outros sabem ou nos fazem crer que eles sabem quem somos. Sartre o descreve bem em sua análise sobre o olhar do outrem, sem o que mentiríamos ao outro que frequentamos e com quem partilhamos uma comunidade do terreno. Produzir saberes situados a partir de seu corpo implicaria dizer sua sexualidade, seu gênero, sua classe social, sua origem geográfica, seus conflitos de interesse, como para se apresentar purificando-se de todo retorno da designação social. A imersão pelo corpo engajaria mais que seu corpo através de nossos modos de percepção, de julgamento e de ação traídos em nossas posturas e em nossos gestos. Se a autobiografia conduz a um coming-out metodológico, ao se identificar, essa idiosincrasia coloca a questão de como, com o meu corpo, eu produzo um saber. A evacuação de seu corpo dessa produção não interdita, conforme Francine Barthe-Deloisy, o olhar geográfico sobre os bastidores de seu corpo.

Deveríamos renunciar a nossa identidade para evitar a subjetividade de nossos trabalhos? Georges Devereux nos adverte contra essa tendência à regularização de si, através da diminuição, ao colocar a questão da “constituição de uma identidade integrada que, segundo ele: “compreende-se conhecendo sua própria identidade, compreende conhecendo-se a identidade do mundo externo a si e se é compreendido tendo-se uma identidade conhecida” (Devereux, 1964, p.42-43). A ilusão de estar presente nos faz esquecer a realidade de nossa integração: “o fato que o corpo parece constituir um objeto coerente e perfeitamente circunscrito nos faz esquecer, por vezes, de que esse fato não é suficiente para considerá-lo de imediato como bem integrado” (Devereux, 1964, p.64). A fragmentação de nossa percepção, o que denominamos “o corpo dispersado” (Andrieu, 1993), interdita a compreensão global do corpo. Georges Devereux se refere, aqui, aos trabalhos de Bruno Snell, o qual observou “que os textos homéricos parecem não conter uma palavra significando o corpo vivo todo inteiro” (Devereux, 1964, p.51). “Reintroduzir na situação experimental o observador, tal qual ele é realmente, não como fonte de desprezíveis perturbações, mas como fonte importante e mesmo indispensável” (Devereux, 1967, p.60), obteria ele, assim,



de todos, uma prova de autenticidade? Os efeitos sui-generis da observação sobre o observador e sobre o observado situam toda ação de pesquisa em um contexto não somente de interação, mas também de encarnação. Mais neutralidade ou afastamento, objetivamente, nessa situação de saber, produziria uma grande liberdade de ação na pesquisa “em função da compreensão que se tem” (Devereux, 1967, p.57). Seria necessário aprofundar-se para atingir uma verdade em nosso corpo e para construir, a partir dela, nossa produção de saber.

Nós pensamos em nos abstrair de nosso corpo para legitimar nossas pesquisas, retendo-nos, apenas, à quintessência espiritual pela produção de obras imateriais e universais. As ideias viriam de meu espírito ou do meu corpo? A neutralidade axiológica de um corpo envolvido em seu saber, o corpo do cientista (Weber, 1918; Quidu, 2011; 2014), poderia resistir ao desejo colocado, em ato, nas relações com os outros com quem estudamos ou com quem compartilhamos uma pesquisa? Hélène Rousch (1986) precisa como a noção de membrana é útil para situar os limites, as fronteiras, os impasses e as clivagens, a partir do corpo, em particular, aquele das mulheres. Convém reconhecer nossa fragilidade no interior mesmo da produção do nosso saber (Corcuff, 2003).

A crítica do imaginário masculino seria uma desconstrução necessária para dizer do corpo situado e do gênero: “a geografia feminista anglofônica iniciou uma reflexão sobre o corpo em ato do geógrafo para colocar em evidência o fato de que a neutralização do corpo, no empirismo positivista, em geografia, era, com efeito, a armadilha de uma ciência masculina visando a esconder as implicações identitárias de suas “maneiras de fazer com o espaço” e as elaborações teóricas e conceituais de si mesmo. Alguns ideólogos gostariam de nos atribuir o que eles acreditam a nosso respeito, descontextualizando os textos a fim de revelar o que seria, para eles, nossa verdadeira personalidade. Assim, eu seria um “ideólogo moderno do corpo mutante, híbrido e avatar (...)”. “Essa não é a única enfermidade sustentada por Bernard Andrieu, fiel a seu sincretismo pós-moderno” (...). Andrieu, cada vez mais delirante (...), nosso epistemólogo erotomaníaco (...) e (...) a fascinação mórbida de Andrieu pelo trans-humano ou pós-humano

(...). As gentis elucubrações da ecologia corporal de Bernard Andrieu, que se diz, aliás, “epistemólogo do corpo”<sup>3</sup> (...) [ou ainda], Bernard Andrieu: “pequeno VRP [espécie de representante comercial] do corpo multifunção”! (Wazari, Meleuse, 2012).

Confundir, assim, o que nós descrevemos da situação dos corpos com o que seria nosso próprio corpo, nossa sexualidade, nosso gênero ou nosso olhar, participa dessa redução ideológica que já denunciemos na obra *Le corps du chercheur* (Andrieu, 2012). Sou eu quando escrevo que devo ser tomado como o responsável, mesmo quando exponho ideias de outros? Como distinguir o que vem de mim do que seria a memória dos outros? O que eu retenho dos outros, através da minha percepção de seus corpos, de seus textos ou de suas ações, não é o que (me) revela quem sou? Não podendo dizer tudo o que meu corpo guarda, eu retenho informações inconscientes das quais algumas constituem nosso julgamento.

Mas integrar o que seria o nosso próprio corpo na elaboração teórica garantiria nossa situação ou serviria tão somente de processo de legitimação? O uso de si mesmo ultrapassa a simples identidade de seu corpo na realização da obra, texto ou ação performante de nosso corpo até sair de nós mesmos. Essa alteração de nosso percebido atual sustenta o retorno dos fantasmas nessa imagem sobrevivente (Didi-Huberman, 2002) no prisma de nossas ações. Essa presença fantasmagórica do núcleo (Abraham & Torok, 1975), em todas as camadas e superfícies nas quais aparece, é uma projeção inconsciente. Ao nos deslocarmos na superfície do corpo dos outros, sem conseguirmos compreender sua profundidade, continuaríamos a nos referir à profundidade uterina. Assim, sem nos aprofundarmos no corpo do outro, confundiríamos a profundidade uterina como sendo aquela pressuposta dos outros.

Podemos, então, nos esconder atrás dos livros, dos atos e das produções para liberarmos uma mensagem cuja causa seria vergonhosa de confessar? Permanecer nessa lógica confessional do pecado original (a qual, segundo Michel Foucault, participa de uma técnica de controle), reforçaria o tabu do incesto como uma ligação interdita. Deveríamos

nos confidenciar somente no fim de nossa vida, em uma autobiografia última, sobre nossas paixões secretas, como Daniel Cordier acaba de fazê-lo em seu livro *Les feux de Saint-Elme*. A fim de não desacreditar nossas produções científicas, a *libido scientiae* deveria dominar todas as nossas outras paixões infantis que nos infantilizariam.

## — Até onde se unir ? —

Esta impressão de ligação é fornecida pela empatia para compreender o outro corpo a partir do meu. Eu sinto o outro como se ele fosse uma parte de mim mesmo e eu uma parte de seu corpo. Essa é a ilusão organicista de ser um membro do corpo de outro. Assim, “escrever permite trabalhar sobre o recalque” (De Azambuja, 2010, p.22). Essa crença pode ser tão forte que, como no amor ou no ódio, o sentimento de nossa identidade pode ser alterado. Conseguiríamos distinguir a parte dos outros em nós como o joio do trigo? Desbridar-se (Andrieu, 2008 b) pela purificação nacionalista não garante o retorno ao Mesmo, ao que teríamos sido sem os outros. Admitir que os retornos à terra, ao Éden, à Arcádia, à mãe são, daqui em diante, impossíveis torna justamente realista uma relação com os outros. Amar ou odiar um outro corpo somente é possível se pensamos poder nele realizar essa parte desconhecida: ao passar assim do incognoscível uterino ao desconhecido do outro, a ligação pode se projetar sem nostalgia, e a imagem do corpo da mãe pode ser quebrada na queda do nosso espelho. Assim, recobrir-se da pele de sua mãe, de seu sangue, de seu gênero ou de sua classe para ali se refugiar – se indica claramente sua ligação – priva-nos de toda a saída de nós mesmo e impede de jamais alcançar o corpo do outro. O recobrimento de nossa pele por aquela de um(a) outro (a), diferentemente do aprofundamento em seu corpo, protege-nos ao evitar a alteração desse imaginário.

A ligação interdiscursiva entre geografias femininas de gênero (Nast; Kobayashi, 1996) e as emocionais e psicanalistas do espaço inter-relacional abre assim a metodologia de pesquisa sobre o corpo como terreno: “o terreno torna-se objeto de uma atenção epistemológica. Enquanto prática corporal, a dimensão espacial foi trabalhada até tornar-se a pedra angular de conversões epistemológicas conduzidas via o deslocamento no campo

científico da problemática das relações de dominação (políticas); bem como a condição de renovação ‘qualitativa’ da ciência geográfica em direção a seu ‘giro interpretativo’ o qual se volta para o/a pesquisador (a) em uma *démarche reflexiva*” (Volvey, 201, p.94). O corpo, terreno e barro, torna-se o lugar, a partir do qual, eu construo o objeto do ponto de vista subjetivo da percepção situada. Conseguir compreender-se como membro de um terreno do qual eu participo define meu corpo como parte de um organismo que nós formamos. Assim, “conduz-se o corpo até os limites criados pela ligação” (Dussy; Fourmaux, 2011, p.11).

O que pode se tornar uma relação de um(a) doutorando(a) com seu(sua) orientador(a) se é o desejo sexual que prima ao desejo de saber? É o amor dos corpos que pode se realizar através desse trabalho, razão mesma dessa direção de tese? Ou seria necessário atender à regra da abstinência e sublimar nosso amor do saber no único saber desse amor? É necessário, demanda-nos Ruwen Ogien (2014) *Philosopher ou faire l’amour?* [Filosofar ou fazer amor?], em sua recusa da alternativa moralista e dualista. Marianne Blidon (2012, p.539) nos lembra como a liberdade sexual no terreno da pesquisa é mesmo favorecida pela situação, ao se colocar entre parêntesis nossas vidas exteriores ao campo. A juíza concluiu pelo não lugar, estimando que Hervé Le Bras, orientador da tese de Sandrine Bertaux - que o acusou de assédio -; não continha ameaças, constrangimento ou o exercício de pressões graves para obter favores sexuais” (Rotman, 2004).

Ao imergir seus estudantes em ambientes de swing em praias naturistas, Daniel Wezer-Lang, em sua enquete sobre *La planète échangiste*, teria praticado assédio sexual, como o acusa l’ANEF (Association National des Études Féministes) e l’AVFT (Association Européenne contre les Violences faites aux Femmes au Travail) que assinalam que vários estudantes apresentaram queixas de práticas de assédio moral e sexual de sua parte e que ele inspirava medo. O Livro *La planète échangiste*, do sociólogo Daniel Welzer-Lang, apresenta-se como uma coleção de palavras usadas antes, durante e depois dos encontros sexuais tão bem sucedido que o objeto sociológico escondido por trás “desses lugares

públicos da sexualidade”, diretamente, está para se construir (Welzer-Lang, 2005, p. 501). A prática do swing seria um dos terrenos da transformação da dominação masculina, mesmo se a enquete revelar também a manutenção de representações e de práticas de aventura amorosa. A manutenção de uma postura de noviço, “uma ordem teoricamente temporária (Welzer-Lang, 2005, p. 524), situa-se entre ‘o dentro e o fora’, já iniciado (a) (s) mais ainda inexperientes”. A posição de “indivíduos-fronteiras” de uma margem em relação ao meio do swing não garante a objetividade, mas assegura um “interconhecimento” necessário para trabalhar. “Aprender a jogar sobre um terreno que não é o nosso, o meu, mas o seu, tentando não abolir as fronteiras entre eu e o outro – quem desejaria aqui essa vida machista ou de mulher coisificada? -; mas considerá-las como alteridade. A questão do jogo remete à postura metodológica. O que estou fazendo aqui? Por que estou aqui? O que tenho o direito de fazer? Quais são meus limites em especial quando a sexualidade, o desejo, os corpos são o centro da problematização do terreno?” (Welzer-Lang, 2005, p. 536). A ambiguidade do terreno e do livro se encontra na emergência do objeto onde ser um homem e uma mulher coloca cada um e cada uma da equipe de pesquisa em uma crítica do sexismo e do androcentrismo. Uma visibilidade da equipe *Couples Contre le Sida- Casais contra a Aids* - no meio naturista de Cap d’Agde coloca o problema analisado por Michel Bozon, ou seja: aquele dos limites da observação participante por uma atividade que é inacessível à observação, pois nesse domínio há apenas observação indireta e mediada (Bozon, 1995). Se hoje se nota a ausência de debate metodológico entre os raros pesquisadores (as) franceses, Didier Le Gall (1997) propõe substituir voyeur por scopophile para esses objetos íntimos de pesquisa.

A construção de um terreno com uma realizadora de vídeos, aqui denominada Béatrice, para formar o *Couple-cheval de Troie* [Casal-cavalo de Tróia] e, notadamente, as notas em anexos (Welzer-Lang, 2005, 554-555), mostra bem a diferença de gênero do que é vivido em público, segundo a hierarquia, o sexo e a postura adotada por homens e mulheres da equipe de pesquisa. A suspeita pesa, como lembra Alain Giami (1999), na cumplicidade

que haveria entre objeto e sujeito de pesquisa, revelando uma falta de legitimidade: o casal pesquisador/pesquisadora é parceiro sobre o terreno e torna-se suporte de projeção, o resto concerne à disposição pessoal, ausente (ou ocultada?) no livro; mesmo se o terreno concorda com uma veracidade e uma autenticidade do que se faz nas práticas e atos corporais. O que vemos da “realidade”, se é que ela existe? Podemos comparar o que é dito com o que se faz?

## — O corpo torna-se seu próprio narrador —

Todo corpo tem um ponto de vista para a situação que ocupa em um espaço de interação precisa. Tal é o sentido do testemunho apresentado pelo corpo em relação à situação que ele pode em seguida narrar: “o investigador apreende a realidade com seu corpo e suas emoções” (Laé; Murard, 1958, p.8). Mas, sentir e perceber não é confiar a seu corpo vivo o cuidado de informar seu corpo vivido para que faça a transcrição do que ele compreende de seu ponto de vista? É objetivo estar em uma “dependência do corpo? Os sociólogos tem um corpo?” (Laé ; Murard, 1995, p.9). Se é o corpo, ele mesmo, que produz um saber, a questão é “como o corpo produz o saber?” (Laé; Murard, 1995, p.9). A narrativa a partir do corpo vivido, “narrativa de práticas ou narrativa de acontecimentos », deve colocar a emoção no centro dessa interface entre corpo vivo e corpo vivido. Fabrice Fernandez, Samuel Lézé e Hélène Marche em *Les nouvelles conduites émotionnelles comme enjeu de sciences sociales* interrogam, justamente a propósito da saúde, como a emoção estrutura a percepção.

Assim, o corpo torna-se sua própria narração, frequentemente aquela da patologia” (Gordon Rae, 2001, p.134). Se o corpo torna-se sua própria narração, a decodificação consciente que fazemos até aqui permanece uma gramática interpretativa sem correspondência exata entre a significação viva e o sentido vivido. Em meu corpo, o vivo anima a existência sem que eu seja consciente. A consciência que tenho do vivo no vivido não corresponde jamais, por isso a pesquisa da imersão (droga, sexo, êxtase, orgasmo, álcool...) para atingi-lo ou pelo menos senti-lo um pouco mais. A experiência consciente “é situada, ela é o que se faz nesse momento. A experiência não é mais uma propriedade (...), não é um fenômeno (...), como uma aparição no seio da experiência” (Bitbol, 2014, p.10). A apreensão do fluxo do vivo ao vivido é diferente metodologicamente e no conteúdo com o movimento mesmo do vivo



no vivido. Haveria por essa razão uma continuidade entre o vivo e o vivido? Uma metodologia da descontinuidade não deve nem negar o movimento do vivo nem o êxtase do vivido que se encontra na extração provisória, como um corte.

Na falta de ex-corporer [desincorporar] seus objetos de pesquisa à integralidade do seu corpo vivo, o pesquisador mantém o diário de seu corpo vivido com muitos signos parcelares de sua passagem pelo corpo em seus terrenos. Sobre ou nos terrenos? No entanto, a repercussão de seus terrenos de pesquisa vem alimentar sua modelização de maneira inconsciente, através de metáforas (Sontag, 1998), suas imagens (Bachelard, 1957) suas marcas ou outros traços mnésicos. Desse afastamento entre o corpo vivo e o corpo vivido, emerge uma criatividade que o narcisismo poderia fazer crer não ter influência. Ora, a ecologização espontânea do corpo vivo se faz a partir do empréstimo de múltiplas fontes de informação cuja síntese nos chega nos sonhos e nas associações de ideias de uma escritura automática.

Autobiografar-se (Allen-Collinson, 2013) seria suficiente pelo fato de justificar-se pela sua origem ou pelo menos pela originalidade do olhar? Ao relativizar a extremidade geográfica a produção in loco é incarnada, exprimindo o meio ambiente do terreno, a intensidade do território e a autenticidade dos agentes. O corpo deve portar o traço de sua identidade para não se apagar, não aparecer muito neutro. Mathieu Trachman (2013) precisa, como sua homossexualidade garantiu, uma descrição sem desejo ambíguo quando das entrevistas qualitativas com as atrizes pornográficas no início de seu livro *Le travail pornographique - Enquête sur la production de fantasmes*: “aparecer como um interlocutor gay tem por efeito suspender os jogos da sedução heterossexual. Feminizado por minha identificação sexual, eu posso igualmente, provisoriamente, colocar-me ao lado das mulheres” (Trachman, 2013, p. 16). Essa posição é uma garantia de objetividade ou uma prova de autenticidade por não desejar seu objeto de pesquisa ou experimentar sensações e sentimentos por quem se observa? Assim, se eu trabalho sobre a vertigem é porque a tenho; sobre o orgasmo porque não teria medo ou sobre

os prematuros, pois assim nasci? “Eu me coloquei na condição de explicitar meus próprios fantasmas. Aproveitar essa relação de enquete é finalmente um primeiro passo para compreender em que consiste o trabalho pornográfico” (Trachman, 2013, 16).

Nosso corpo nos protegeria de ser levado pelo terreno, como J. Favret-Saada em seu corpo a corpo com a feitiçaria (Favret-Saada; Contreras, 1981), a ponto de ser afetado e estigmatizado por sua própria comunidade científica como tendo se tornado um outro (Favret-Saada 1990). Seria necessário se proteger por meio dos nossos preservativos metodológicos desse contágio empático ou de outra contaminação viral para distinguir o joio do trigo? Renunciar a si mesmo não é recomeçar sem o outro? Ao permanecer em seu paradigma a observação resta colonial pela projeção de si no outro.

Nossa própria atividade física (Sanders-Bustle, Oliver, 2001), senão de saúde, influencia a qualidade perceptiva da situação. Essas narrativas biográficas colocam o corpo na mesma situação dos livros de doentes. Jean Luc Nancy diz como ele está na origem e no fim: “eu sou a doença e a medicina, eu sou a célula cancerosa e o órgão transplantado ...” (Nancy, 2000, p.42). O livro faz corpo ao reconstituir a carne, tecendo a ligação entre a narrativa de si e a *déproprété*, isto é, a desconstrução do corpo próprio da comunidade terapêutica. Mesmo quando seu corpo se despe, Jean Dominique Bauby descreve como o paciente, ele mesmo, “é fechado no interior dele mesmo com o espírito intacto e os batimentos de sua pálpebra esquerda como meio de comunicação” (Bauby, 1979, p. 10). Essa imersão em seu corpo situa a narrativa do interior em direção ao exterior: escrever a partir do interior de seu corpo vivido, menos em uma fenomenologia que em uma metodologia mais imersiva que atravessa as etapas e os graus da reconstrução de si (Detambel, 2011), de uma aprendizagem do corpo após o acidente (Simon; Cassirer, 2010) e que mostra como o sujeito pode sair de seu corpo para encarná-lo novamente (Cahanin-Caillaud, 2009). Colocar-se em “minha pele” declara Guillaume de Fonclare isola-me em « uma incomunicabilidade de sensações que tornam-se em breve uma incapacidade para exprimir minhas emoções” (De Fonclare, 2010, p.13).

Escrever seu corpo é, inicialmente, reencontrar em si mesmo nossos saberes corporais, essas aprendizagens pelo corpo (Faure, 2000) das quais meu corpo é a síntese viva. A enquete sobre outros corpos nos questiona sobre nós mesmos. O corpo a corpo é recíproco em uma relação de dom/contra dom. Nós podemos aparentar ser outro corpo por relações de conveniência que nos fazem partilhar, cremos, uma mesma experiência. Essa participação direta ou indireta do antropólogo como autor é um meio de partilhar uma presença com os outros corpos como a briga de galo em Bali vivida por Clifford Geertz (1993). Trata-se de uma intercorporeidade que partilharia a mesma sensação em ambos os corpos? Ao penetrar o terreno dos outros corpos, eu devo estar atento para não causar dano àqueles e àquelas que me acolhem. A dificuldade é compreender que aquilo no qual o outro acredita é o que eu observo do que sou. Essa diferença entre o respeito do outro é a cumplicidade para manter em meu corpo uma resistência manifesta e para não se tornar inteiramente o corpo do outro. Participar com outro corpo de um acontecimento fundador criado de forma conveniente que pode nos fazer perder o sentimento do que provém do nosso corpo e o que chega ao outro corpo.

Como permanecer a uma boa distância sem bascular no corpo do outro? A questão se coloca quando queremos sair do corpo do outro ou fazer sair de nosso corpo no momento no qual queremos afirmar que não nos tornamos inteiramente outro, pois não nos tornaremos jamais um nativo, um indígena. Tornar-se outro corpo é uma ficção que mantemos por uma externalização virtual como no avatar ou nas sensações comuns partilhadas nos momentos de osmose física como o medo, o orgasmo ou a performance. A diferença entre o (a) pesquisador (a) e o (a) militante implica preservar a sua intimidade quando estudamos os engajamentos corporais e as paixões. Mas, seria inteiramente possível separá-los? :

- Corpo do cientista: Neutralidade axiológica
- Corpos empáticos: Antropologia das paixões
- Corpo partilhado: Identificação, Contratransfer e Possessão
- Corpo militante): Reivindicação identitária

Ao não focar bastante o corpo, tombaríamos sob a acusação nietzschiana de abstração, de ser um desses contendores do corpo que escrevem sem referência a seus afetos ou ao estado de seu corpo. Mas, muita idiosincrasia, como a autobiografia que leva Michel Onfray – em sua contra história da filosofia, com exceção dele mesmo em *Cosmos* – precisar como a via sexual, os modos de existência, o nível econômico, o grau de engajamento ou as relações com os outros explicariam a produção e o sentido da obra produzida. Assim, Simone de Beauvoir seria “uma lésbica inautêntica” ou Sigmund Freud teria tido relações duvidosas com sua filha! Explicar a obra pela vida dos corpos seria uma solução para evitar uma análise do texto ele mesmo.

No corpo do pesquisador estariam ligados a escritura sobre o corpo e a escrita de meu corpo em uma formação idiosincrásica, conforme a fórmula de Nietzsche, ao invés de uma confissão testamentária (Andrieu, 2011). Mas, essa influência do corpo vivo do escritor, na consciência que ele pode ter da descrição de seu corpo vivido não reduziria a distância entre ambos. Se escrevo comigo, é o meu corpo vivo que se escreve em mim ou, é apenas o que a consciência de meu corpo vivido recolhe dessa reminiscência? O corpo vivo me precede. Antes de mim, há o corpo vivo no qual e sem dúvida pelo qual, senão para o qual, eu sou pensante.

Um dos meios metodológicos conhecidos trata de querer descrever o corpo vivo a partir somente de uma fenomenologia do corpo vivido. Ao partir da consciência, a linguagem encontra, no discurso e no texto escrito dos modos de expressão mais ou menos diretas do que resente, o corpo vivido de seu corpo vivo. A palavra, mesmo se ela parece ajustada, incluída a metáfora, é a encarnação da sensação, o sentimento e a imagem que emerge à consciência desde a profundidade do corpo vivo.

Um outro meio metodológico mantém o atraso ontológico da consciência do corpo vivido sobre seu corpo vivo. A consciência do corpo vivido tem acesso à informação produzida por seu corpo vivo somente 450ms após o processamento no sistema nervoso. O escritor ou o artista resente a potência e a intensidade do que advém de seu corpo (cólera, orgasmo, alucinação, dor, imaginação),

tentando traduzi-la em um modo de expressão mais ou menos direta na obra.

Quais experiências poderíamos viver para ao menos reencontrar o prazer perdido e descobrir em nós essa parte emersiva que se produziria sem estarmos consciente? O texto em terceira pessoa está sempre em atraso ou, pelo menos, com um déficit de subjetivação em relação ao movimento vivido pelo corpo em primeira pessoa. Esse vivo se anima de minhas sensações internas sem que minha vontade consciente consiga contê-las no vivido do relato. A linguagem conseguirá exprimir esses “espectros que se agitam no interior de nosso corpo” (Robbe Grillet, 1985, 41). Em seu diálogo com Roland Barthes, que afirmava: “eu não penso, por exemplo, que meu corpo pulsional passa em meu texto” (Barthes, 1978, p.278), Alain Robbe-Grillet não consegue convencê-lo que sua voz não seria assim tão imaginária. Barthes concluiu que “o corpo é o objeto mais imaginário de todos os objetos imaginários”. Roland Barthes, em seu prefácio, em 1979, em *Tricks. 33 récits de Renaud Camus*, sublinha Tessa dificuldade para escrever sobre o prazer: “as práticas sexuais são banais, pobres, destinadas à repetição. Essa pobreza é desproporcional à maravilha do prazer que procuram. Ora, como essa maravilha não pode ser dita (sendo da ordem do prazer), nada mais resta à linguagem senão representá-la, ou melhor ainda a numerar, de forma menos custosa, uma série de operações que, de toda maneira, escapam-lhe” (Camus, 1979, p.15).

Mas, o vivo que atravessa a linguagem pode liberar seu texto? O texto é uma forma de nossa inapropriação, o meio de retorno que nos indica para além de nós mesmos e que nos designa como autor. Quem é o autor de meus livros? Meu corpo? Eu, através de meu corpo? Meu corpo através de minha mão? Sou mesmo eu o autor de meus livros ou o autor assinala em mim uma identidade diferente, atualizando em mim o que ainda não sei? Nossa crença na propriedade do nosso corpo constitui, no Ocidente pelo menos, um direito de indisponibilidade do corpo sem nosso consentimento explícito e formal. A hibridação do texto e de seu autor, se ela forma o livro, não atribui à pessoa o lugar do autor. O livro serve de espelho ao autor que se ignora e ali não se reconhece.

## — Escrever seu corpo —

Escrever-se sobre seu corpo é um meio, segundo Baptiste Brossard, de “afetar voluntariamente seu corpo”, o que constituiria “uma forma paroxística de autocontrole, pois aquele que se fere transgride a norma para melhor respeitá-la” (Brossard, 2014, p.341). Apesar do gesto que fere, a atenção a si mesmo é um signo dirigido ao outro. Sem a decifração, o hieróglifo dérmico não poderia ser compreendido. Essa escrita não intencional à pele viva é também uma prática de escarificação dirigida ao outro como a si mesmo, conforme Catherine Rioult (2013). A marca é o testemunho de minha história e o signo dirigido ao outro para que ele me estigmatize ou me reconheça como seu par.

Essas técnicas de escritura de si sobre seu corpo podem ser compreendidas como artes de vida: Michel Foucault precisa o quanto essas artes, às quais ele recusa o termo de biotécnica para designá-las como sendo aquelas da biopoética, reserva o termo bio para a biopolítica que “se trata de uma normalização” (Foucault, 1981, 37) são “práticas de procedimentos refletidos, elaborados, sistematizados os quais ensinamos aos indivíduos de maneira que eles possam, pela gestão de sua própria vida, ter o controle sob a transformação de si por si mesmo, alcançando um certo modo de ser” (Foucault, 1981, 37).

Assim, o autocontrole seria somente uma prática de controle do corpo vivo (zên, a qualidade do ser vivo) pela consciência de seu corpo vivido (bios). O que se tornaria em 1983 uma “pragmática de si” (Foucault, 1983, p. 7). O desafio é passar da relação subjetividade/verdade para “um ato de dizer a verdade” pela qual “o indivíduo se constitui ele mesmo e é constituído pelos outros como sujeito” (Foucault, 1984, p.4). Escrever seu corpo ou falar de seu corpo para si e para os outros é uma forma de

parrêsia como modalidade de dizer a verdade? É o sujeito que se manifesta ou o corpo vivo que surge no relato do corpo vivido? Através dos atos como a sexualidade, o casamento, o corpo e “a manifestação da verdade” (Foucault, 1981, p.11) seria a prova fornecida para confessar o estado de seu corpo, de sua saúde e de sua autenticidade.

“Meu corpo me pertence! Declara Amina (2014). Ela conta como foi violentada por um membro de sua família. Escrever-se desde o interior de sua carne (Obarrio, 2014, p. 34) implica então uma dificuldade metodológica e ontológica para estabelecer o que seria uma transparência e uma continuidade entre o corpo vivo e a consciência que o sujeito tem de seu corpo vivido. Evitar o vitalismo, atribuindo ao corpo vivo uma intencionalidade semântica, não interdita de experimentar em seu corpo vivido a produção semântica dos “fisiogramas” (Meuret, 2006, p.6) entre génotexte (a semiótica) e phénotexte (o simbólico), conforme a distinção de Julia Kristeva (1969). No prefácio de Sade, Fourier, Loyola, Roland Barthes havia assim definido o “biografema” como sendo essa permanência do corpo vivo por trás das figuras sucessivas de nosso corpo vivido: (...) se eu fosse escritor, estando morto, gostaria que minha vida se reduzisse, pelos cuidados de um biógrafo amigável e desvolto, à alguns detalhes, alguns gostos, algumas inflexões, digamos: “biografemas”, cuja distinção e mobilidade poderiam viajar fora de todo destino e vir a tocar, à forma dos átomos epicurianos, algum corpo futuro, prometido à mesma dispersão” (Barthes, 1971, OC III, p. 706).

Maurice Merleau-Ponty, em seu curso de 1953, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, precisa que « é nosso corpo que conhece o corpo, e ele o conhece exprimindo-o » (Merleau-Ponty, 1953, 96). Se “o corpo está conectado às coisas”, o conhecimento pelo corpo distingue-se do conhecimento do corpo pelo trabalho de transformação operado pelo segundo no momento da criação expressiva do corpo vivo no corpo vivido. A emersiologia (Andrieu 2014; Andrieu & Burel, 2014), diferentemente da fenomenologia (Andrieu 2015), reconhece no corpo vivo não somente essa produção semiótica, mas a constituição de sua estética e de sua estesiologia no afastamento mesmo e descontinuidade entre o corpo vivo e o corpo vivido (Andrieu; Nóbrega, 2015).

## — Manter o diário de seu corpo —

Rousseau confirma esse papel da imaginação corporal nessa dificuldade de escrever-se. Rousseau precisa nas Confissões o quanto, submisso aos primeiros traços de seu ser sensível mais imaginativo que real, “eu pouco possuí, mas não deixei de aproveitar muito, a minha maneira, ou seja, pela imaginação” (Rousseau, 1767, Partie 1, Livre 1). Ao conservar apenas a ideia de seu desejo imaginário e não ousando declarar seu gosto pela submissão, Rousseau desejaria: “ajoelhar-se diante de uma amante imperiosa, obedecer as suas ordens, pedi-lhe perdão”; o que “seria para mim um doce prazer”. Esse “amor dos objetos imaginários” força Rousseau a “alimentar-se de ficções” ao invés de experiências corporais cuja existência seria sempre decepcionante. Pois, “na embriaguez do desejo”, esse estado somente “dá uma antecipação do gosto do gozo” (Rousseau, 1767, Paris 1, Livre III), permanecendo incapaz de formular uma proposição lasciva a essas moças e mulheres que acendem o sangue de seu cérebro!

Essa vivacidade de sentir o contraste frequente em Rousseau com a lentidão de pensar, mas é menos a sensação que a este-sia: “o sentimento, mais rápido que um relâmpago, vem preencher minha alma; mas ao invés de me esclarecer ele me queima e me cega. Eu sinto tudo e não vejo nada” (Rousseau, 1767, Paris 1, Livre III). A imersão na sensibilidade é tão viva que interdita sua escrita, sua transcrição em palavras. “No meio de toda essa emoção, nada vejo nitidamente, eu não saberia escrever uma só palavra, é necessário que eu espere” (Rousseau, 1767, Paris 1, Livre III). Ao balbuciar palavras sem ideia e sem significação, mesmo na pronun-ciação do nome de Madame de Warens, minha boca revelaria o segredo do meu coração” (Rousseau, 1767, Paris 1, Livre IV).



“A carne não é a sensação, mas ela participa de sua revelação” (Deleuze; Guattari, 1991, p. 169), precisam os autores; pois o afeto invade o vivido da carne que nos transborda no êxtase no momento no qual o percepto poderia ser elaborado apenas no relato, na obra, na arte imediatamente. Pois, se a vibração da sensação simples é “mais nervosa que cerebral” (Deleuze; Guattari, 1991, p.159), o abraço no qual o corpo a corpo é uma ressonância energética, a retirada reflexiva, a divisão ou a distensão permitiria ao percepto construir sobre ela. Ao destacar o percepto, nós encontraríamos aqui esse corpo em primeira pessoa que exprime o êxtase sem conceito, posto que é “um incorporeal” (Deleuze; Guattari, 1991, p.26). Gostaríamos de descrever essa independência do percepto tal qual ele atravessa o corpo e que, “excedendo todo vivido” (Deleuze; Guattari, 1991, p.155) na imersão sensorial, sexual e sensual “os perceptos não são mais percepções de um estado do que eles experimentam (...) os afetos transbordam a força do que se passa neles” (Deleuze; Guattari, 1991, p. 154). A sensação pode preencher-se “de si mesma e preencher-se do que ela contempla: ela “enjoyment » e «self-enjoyment”, sendo um tópico ou antes um injet” (Deleuze; Guattari, 1991, p. 200). A faculdade de sentir, como puro sentir interno, não é para ser procurado na reação do corpo como “uma vibração contraída, tornada qualidade, variedade” (Deleuze; Guattari, 1991, p.199). A sensação vibra em nosso corpo em transe, no orgasmo, no fluxo dos processos sempre em devir, jamais estável em uma consciência de si.

Manter o diário de seu corpo, mesmo doente (Milewski; Rinck, 2014, p. 23) e envelhecendo, inverte a expertise psicomotriz em nós ao nos fazer escutar a palavra do sujeito<sup>4</sup> que se tornou agente de sua terapia psicológica: ao escrever sobre si mesmo, o doente não se cura de suas doenças somáticas, mas restabelece uma significação a sua existência ao religar as dificuldades da motricidade de seu corpo vivo com a percepção que tem das vivências conscientes. A crônica do corpo torna-se uma figura contemporânea do relato de si. Mas, o corpo-crônico faz bascular o ponto de vista do vivo e do vivido da pessoa por ela mesma: “o doente não

---

4 *Mon corps a ses secrets.. des jeunes sourds non voyants, handicapés moteurs.. écrivent, Paris, Ed Desclée de Brouwer, 1980.*

conserva somente o que a instituição médica produz: ele produz, ele mesmo, arquivos pessoais de sua saúde (...), assim manter os arquivos de seu corpo é também uma maneira de lutar contra a doença e contra o poder médico que se desenvolve com ela” (Artières, 2006, p. 145).

De Montaigne à Cixou, passando por Simone de Beauvoir, a leitura de seu próprio corpo é uma entrada para a escritura biográfica: “eu me deixo atravessar, impregnar, afetar (...), infiltrar, invadir, mediar minha carne (...). Eu não “começo” por “escrever”: eu não escrevo. A vida se faz texto a partir de meu corpo. Eu já sou um texto” (Cixous, 1986, p. 63). Seria necessário celebrar assim uma « plasticidade infinita do vivo » (Boyer-Weinmann, 2013, p. 31). A intimidade e o vivido do envelhecimento existe hoje nas edições dos testemunhos autobiográficos de homens e mulheres doentes crônicos. Esses relatos que respondem à injunção de viver na dignidade (Astier; Duvoux, 2006), nos mostrariam o avesso do vivido nas instituições de acolhimento, de acompanhamento e de cuidados. Eles desvelariam o que esconderíamos por ignorância e por nossas dificuldades no fim da vida (Hirsch, 2012) ao ultrapassar nosso ponto de vista de expert. Compreender o corpo do outro, sempre fora de mim, encontra nessa empatia um raciocínio analógico ao passar de um ponto de vista egocêntrico a um ponto de vista descentrado.

Mas, as invenções em 1967 da coleção Vécu por Robert Lafont (1916-2010) e Terre Humaine- Des éditions Plon, fundada em fevereiro de 1954 por Jean Malaurie credenciam a encarnação do autor no livro ao desenvolver o jornal etnológico, o relato autobiográfico ou o testemunho de uma experiência corporal excepcional como em Papillon, em 1969. A escrita do corpo deve exprimir uma experiência vivida sem a qual ela não seria suficientemente credível. O que valeria um relato fictício face ao que seria a força de um testemunho?

Com efeito, o romance idiossincrásico *Le journal d'un corps* de Daniel Pennac - é verdade sob a forma de uma ficção e, através do corpo vivido do narrador, vem nos lembrar, em 2012, que o relato autobiográfico do doente crônico, cujo conteúdo não será revelado imediatamente mas apenas post-mortem, é bem diferente daquele dirigido a uma terceira pessoa, aquela que recolhe um

verbatim (texto). Faz-se necessário considerar a imersão corporal do sujeito em sua doença crônica para pormenorizar e construir itens do que ele vive de seu corpo vivo.

Assim, a crônica do envelhecimento do corpo é daqui em diante produzida pela escrita daqueles e daquelas que envelhecem. Essa escritura não é mais somente o resultado da entrevista cujo verbatim serve de material para elaborar itens de avaliação e questionários. A palavra em primeira pessoa é ao mesmo tempo pessoal e reivindicativa: ao se mostrar em câmara subjetiva, o envelhecimento é descrito do interior de uma subjetividade com o interesse de uma descrição embarcada no corpo (embodied). Ela deveria suscitar o interesse dos profissionais da saúde e cuidadores, liberando perspectivas até o momento invisíveis.

Cada um gostaria, senão se curar pelo menos s'autosanter [buscar a autosaúde], pelo relato de sua doença crônica (Andrieu, 2012). S'autosanter consiste aqui, diferentemente da automedicação, escrever sua subjetividade no relato de seu corpo crônico: essa escritura produz uma elaboração de si no curso da progressão da doença. Esse relato subjetivo é pessoal e, elaborado por si mesmo, proporciona um sentimento de saúde, mesmo sem uma melhora objetiva segura, conforme o grau de gravidade da doença. Mas, essa atribuição de sentidos da doença, senão do fim de sua vida, restaura uma estima de si por um autorretrato vivo.

No entanto, esse saber vivo é uma avaliação relativa a situação de cada um (a) que vem a constatar a hierarquia vertical e descendente das expertises em terceira pessoa como Pierre Dufour (2013) estabelece a propósito da l'expérience handie [experiência com pessoas deficientes]. Constituído em parceria com a educação terapêutica do paciente, o saber-expert do paciente é um saber empírico e não reproduzível: essa singularidade não universalizável é contudo situada e útil para compreender os interesses dos pacientes. Com efeito, além desse saber vivido, trata-se também de uma transmissão de saberes aos profissionais como uma mais-valia às lógicas e relações de cuidados tradicionais, como "uma escuta da doença do doente" (Gori; Del Vogo, 2005).

## — A sinceridade corporal! —

Edouard Louis(2013), semelhante ao que ocorreu com Emile Ajar - que após a morte soubemos que se tratava do pseudônimo de Romain Gary, autor do famoso livro Pseudo (Andrieu, 1988) -, anuncia no romance *En finir avec Eddy Bellegueule*, seu verdadeiro nome e conta o que teria sido sua vida de criança excluída, fora de faixa etária escolar. Seu sucesso vem de uma escritura direta de sua mentira-verdade: “existe frequentemente uma espécie de esquizofrenia do desertor de classe esfacelado entre vários discursos, várias formas de pensar (...), mas essa situação em falso apoio pode ser o ponto de partida da criação” (Louis, 2014, p.8). O corpo da criança permanece escondido e deve poder escrever-se em uma língua estabelecida da classe literária, em uma espécie de passagem que no limite permanece suficientemente viva para impressionar os leitores.

ΩEssa dificuldade é aquela de representar o que se passa no interior de nosso corpo no processo mesmo da criação. A imersão no vivido de estar grávida e de abortar é para Annie Ernaux menos um descuido que o sentimento do que « isso pode formar» no interior de seu ventre: « quanto ao amor e ao prazer, eu não me sentia um corpo intrinsecamente diferente daquele dos homens (Ernaux, 2000, p. 22). É difícil de se imergir novamente quando se viveu a sensação primeira do amor sexual. Se Proust espera, no pedaço de madeleine, que a imagem remonte a sua memória, Ernaux procura palavras que surgem nela como provindas da experiência vivida ainda viva: “eu quero imergir novamente nesse período de minha vida, saber o que encontrei lá. Essa exploração se inscreverá na trama de um relato, único capaz de devolver um acontecimento que foi somente aquele do tempo dentro e fora de mim (...). Eu me esforçarei para me aprofundar em cada imagem, até que tenha a sensação física de “juntar-me a ela e que algumas

palavras apareçam, com as quais eu possa dizer ‘é isso’. Escutar novamente cada uma dessas frases, indelévels em mim, cujo sentido deveria ser então insustentável ou, ao contrário, tão consolador que pensá-los hoje me submerge em desgosto ou doçura” (Ernaux, 2000, p. 26-27). Encontrar o que vivemos no vivo da língua supõe uma espécie de destino literário como acredita Annie Ernaux: « E, o verdadeiro objetivo de minha vida é talvez apenas este: que meu corpo, minhas sensações e meus pensamentos tornem-se escritura” (Ernaux, 2000, p. 112). Uma escritura não somente para si, para escrever sua vida, mas para que “minha existência seja completamente dissolvida na cabeça e na vida dos outros”.

Em sua obra *Retour à Yvetot*, Annie Ernaux interroga-se sobre “como escrever, de que forma escrever?” (Ernaux, 2013, p.31), querendo transmitir “o sentimento de realidade tal qual ela tinha vivido” (Ernaux, 2013, p.34). Não haveria intimidade, pois a literatura torna impessoal o que há de singular a cada um em palavras universais, sendo a referência aqui ao singular e ao universal de Sartre. Mas, o que é conservado na memória e ali reside de maneira involuntária e ali se mantém até habitar o oco da língua: “Eu poderia dizer que a água sanitária não é uma lembrança que guardei voluntariamente (...). Minha sensação de adolescente foi vivida com violência. A sensação fixa a memória (...). Se você não sente nada, você não memoriza bem as coisas (...). Nem sempre é confortável ser tocado, emocionado pelas coisas, [mas é] importante quando escrevemos, para fixar essas mesmas coisas na memória e servir-se delas” (Ernaux, 2013, p. 59). No entanto, não seria a memória que retorna e impõe seu texto vivo no relato do vivido, “é o texto que comanda”, mais que a memória” (Ernaux, 2013, p. 61). O escritor não se abandonaria inteiramente em sua memória. « Meu projeto não era esgotar minha memória”, ao manter o controle sobre a transformação do mundo e a mudança de percepção de seu passado a partir desse ponto presente da escrita.

Diferentemente do diário, o jornal anterior a escrita e que se encontra, em 2011, no *L’Atelier noir*, mostrar-nos-ia os tormentos, as dificuldades e os esboços preparatórios ou abandonados da obra: a construção a nu de processos de escritura

seria o último desvelamento, um tipo de verdade do corpo vivo que nos chegaria apesar de nossa vontade de autor, mesmo se o dispositivo permanece sob o controle editorial. Mas, essa subescritura do que seria um subtexto quando se “pensa com todo seu corpo”, no sentido colocado por Jean Duvignaud (2005, p. 35), o sentido dessa escritura, abaixo da apresentação da obra, é uma exibição de páginas íntimas: “Há nada menos que alguma coisa de perigosa, impudica, para desvelar assim os traços de um corpo a corpo com a escritura” (Ernaux, 2011, p. 14). Esse corpo a corpo com a língua é também um combate entre o que sente o corpo vivo e a consciência no corpo vivido que é transposta na escrita.

É isso que interroga « Une leçon de sincérité » de Roland Barthes em um comentário de 1972, em Strasbourg, a respeito de um episódio de Pharsale do poeta estoico Lucain? Não é mais falar da Razão, que é uma expulsão da palavra do sujeito em proveito da explicação natural, histórica ou sobrenatural, nem falar da finta como “o corpo como presa na simulação da histeria que se deixa desmascarar” (Barthes, 1972, p. 265). Falar da Verdade supõe que « a História é uma evacuação do corpo divino (Barthes, 1972, p. 264): o texto alega quando o corpo é capturado. O corpo ausente, o corpo falso, o corpo da verdade, o corpo remanescente, o corpo esquecido ou morto « é a propriedade do corpo (seu corpo) que explode, se dissocia” (Barthes, 1972, p. 265). O efeito dessa luxação da essência do corpo pelo texto implica « as explosões de leitura” (Barthes, 1972, p. 266), mas também a escrita de si.

Como o texto poderia dirigir esse corpo vivo da infância ou do trabalho. “É meu corpo abaixo do texto que se dá a ler”? (Barthes, 1975, p. 6). O texto não consegue reencontrar inteiramente o tempo perdido, pois o corpo vivido não é mais o corpo vivo que continua a nos produzir uma nova reconfiguração da memória sensorial notadamente. Se “o corpo, muito importante” para Annie Ernaux, desde sua nota inicial de primeiro de março de 1982, a lição de sinceridade é aquela da “memória impossível, a ausência de espessura, que fatalmente causa a ausência da arqueologia pessoal” (Ernaux, 2011, p. 36).



## — O núcleo mnemônico —

O núcleo mnemônico é esse vivo da sensação que permanece em nós, como para Yves Mabin Chennevière a partir de seu corpo doente que lhe interdita de se mover ou as vozes ao telefone de Gilles Deleuze e de Julien Gracq: “sua voz foi para mim a última expressão de sua vida” (Mabin Chennevière, p. 39). O núcleo é tão exaltado quanto a camada do corpo para aquele que sofre, pois a dor verdadeira é somente a do corpo” (Mabin Chennevière, p.26). A escritura consegue descrever como o corpo em sua economia particular, contém essa dor somente pelas palavras.

Daniel Pennac, em *Journal de mon corps*, um extrato mais autobiográfico que auto fictício, nos descreve essa ascensão do prazer, justo antes da dispersão do esperma para fora da glândula, no que seria o gozar: “o que há de extraordinário, quando me faço gozar, é esse instante que chamo a passagem do equilibrista: no segundo quando, justo antes de gozar, eu não gozei ainda. O esperma está lá, prestes a jorrar, mas eu o retenho com todas as minhas forças, olhando meu sexo vibrar. Eu serro tão forte meus punhos, minhas pálpebras e minhas mandíbulas que meu corpo vibra tanto quanto ele. É esse momento que chamo a passagem do equilibrista. Meus olhos reviram atrás de minhas pálpebras, eu respiro em pequenos sopros, eu busco todas as imagens excitantes – os seios, as nádegas, a pele cuidada de nossas amigas – e o esperma para nessa colônia em fusão” (Pennac, 2012, p. 64). Aqui a experiência infantil e tão masculina de conter a ejaculação, seja pela vontade mental seja pela ação da mão socorredora, é envolvida no detalhe das sensações da experiência de um controle do vivo que emerge ao longo da extremidade: Meu sexo inteiro é tão sensível que minha glândula poderia explodir justo se a soprássemos ou se o lençol lhe roçasse” (Pennac, 2012, p. 85). O vivo vem transbordar o controle do vivo.



Os prazeres e dores físicas desenvolvem também para Paul Auster uma “fenomenologia da respiração” (Auster, 2013, p. 9). Diferentemente do *Journal d’un corps* pelo qual Daniel Pennac mistura a ficção e a trama de sua existência de 80 anos, com o vivo da memória que surge no texto, sem se dirigir ao leitor desatento, Paul Auster escreve seu corpo refratário que persiste sob a pluma: o golpe do ancinho sobre sua cabeça que perfura seu couro cabeludo deixando escorrer o sangue, “inventário de tuas cicatrizes” (Auster, 2013, p.13). Auster mantém essa segunda pessoa do “tu” como se o escritor falasse de seu corpo como a uma segunda pessoa, um alter ego íntimo exteriorizado pela escritura.

Christine Angot utiliza o núcleo mnemônico de seu estupro, remetendo-o às condições da experiência. Ela conta seu incesto, inicialmente em um livro que portava esse título [*Incest*] e depois em *Une semaine de vacances*, em primeira pessoa e através de uma sucessão de cenas cruas: lembrar do nojo que sentia na época por meu pai, minha inquietude diante da sexualidade e encontrar Charly, a noite, entregando meu corpo para deixá-lo entrar em mim, isso, não é possível” (Angot, 2012a, p. 2). Para ela, escrever já no livro *Inceste* que na sessão de *Soleil Vert* acariciava dois sexos, pois estava no meio de ambos, de Marc e de seu pai, “é a minha pior lembrança de tudo. Eu fazia isso para não rejeitar meu pai” (Angot, 1999, p.204).

“A procura da vaselina para a sodomia em uma farmácia em Grenoble (Angot, 1999, p. 205) não é tão diferente da infusão ou do chá de lima nos quais o narrador proustiano molha sua madeleine em Paris ou em Combray. Essas duas cenas, assim como sua transição, permite situar a amplitude do desafio de Proust escritor. Desse desafio, sua obra e seu corpo fornecem o traço de uma torsão não resolvida, mesmo se ela é representada pela escritura, entre o tempo perdido e “os tempos modernos”, entre a memória familiar e o dever do indivíduo moderno: de onde a escrita indefinida de uma obra imensa em torno da qual o escritor não teria cessado de riscar, de recompor, de reescrever, significando como tal o desafio de “reencontrar” a origem, de não consentir a perda da família e sobretudo da avó mítica e da mãe afetuosa (Andrieu, 1988).

A experiência do beijo maternal, esse lago desconhecido conforme Jean-Yves Tadié (2012), no espaço privado do quarto do narrador é moderno. Ela é a condição de elaboração para o narrador escritor da experiência como cena original. Para Proust, contemporâneo de Freud, mas ignorante da psicanálise, a abertura da “Busca do tempo perdido” pela evocação obsedante e repetida do beijo maternal tem valor de carta de identidade subjetiva. “Que mamãe viria me beijar quando estaria em minha cama” liga a sexualidade do sujeito ao beijo – conforme o beijo de Albertina – e constitui o leito como lugar de predileção da atividade. A ternura assim difundida cotidianamente é mantida pelo tratamento – “Beije-me mais uma vez”, utilizado unicamente entre a mãe e o filho, em exclusão aos demais membros da família.

A consolação do beijo materno, mesmo se ele mantém o ritual da separação a ponto de ser exacerbado no espírito do narrador, não consegue romper esse isolamento do corpo. Como o precisa Michel Schneider em *Maman*, a respeito do beijo: “Mamãe é mamãe. Ela não é mais a que faz falta. Ela é aquela que me faz ser. Ela é minha e eu sou dela. Ela se ama em mim e eu amo-me nela” (Schneider, 1999, p. 16). E mesmo se, graças a esse isolamento, virtude da solidão, o narrador vai descobrir as delícias e volúpias das lágrimas, da leitura e da imaginação, ele permanece no limite do mundo. O narrador experimenta a presença do mundo do interior de seu corpo: essa memória, não mais orgânica que psicológica, fornece ao sujeito a oportunidade de alimentar sua identidade com a tessitura das impressões registradas. O corpo possui um saber guardado que a obscuridade suscita a ponto de preceder a reflexão nas descrições dessas memórias. O corpo isola as impressões pois ele pode engrená-las, mesmo se ele não permite a representação exata. O entorpecimento, junto com a fadiga, libera percepções quase-atuais. O quarto, isolamento do mundo exterior, revela-se ser um método de isolamento do mundo interior. Assim, mais que a separação do corpo familiar, tão dolorosa no entanto, o quarto assegura uma união do narrador a seu corpo, tornando-o mais familiar. Essa familiaridade é tão viva que ela invade o corpo todo, imprimido que ele é da história individual.

Resta, para Christine Angot, como o beijo maternal do narrador, a sensação de “entrada no ânus” tornada difícil, pois o acesso não está formado e ela grita a cada vez que ele insiste” (Angot, 2012b). A dor resta ainda não descrita em *Inceste* ao passo que o corpo lembra-se do constrangimento em detalhes: Já em *Savoie*, o confessor de uma Igreja “viu minha boca aberta sobre o sexo de meu pai, tendo sido necessário que eu fosse terminar no carro, ele não queria ter ejaculado ali” (Angot, 1999, p. 219). Cena descrita dessa vez como: “ele não queria ejacular dentro do carro para não manchar os assentos » (Angot, 2012b, p. 56). O incesto não é contado no primeiro livro e, apesar de indicado no título, está apenas incrustado em algumas páginas do texto ao passo que *Une semaine de vacances* encontra-se sob o constrangimento e esforço de Angot em obrigar-se a descrevê-lo, sem fazê-lo de forma romanesca. Mas, pelo menos nas duas cenas que descrevemos, desdobra-se o ato incestuoso que esteve contido, enterrado e escondido no livro *Inceste* quando, no entanto, a sensação era mais viva.

Como Marcela Iacub (2013a) que no livro *La Belle et la bete* estabelece um relato imaginário e ao extremo do canibalismo, Christine Angot precisa como seu pai a estuprou: “Quando você está na vida, não na experiência, você não escreve porque alguém estupra, assassina, extermina, vive, é o que é e faz o que faz; mas “como” você não se coloca nem acima nem abaixo, nem além do bem e do mal, mas no universo do “como” e é isso que lhe demanda esforços, pois existe palavras para dizer como se passa o que se passa, e eu sou capaz de preenchê-las de sentido e de vida tão longe quanto o real foi preenchido? A literatura mostra como o real sustenta” (Angot, 2013, p. 15).

Marcela Iacub dirige-se a seu personagem tratando-o em segunda pessoa, transcrevendo pedaços escolhidos da conversação e de trocas com Anne Sinclair e com o que ela apresenta no artigo do *Nouvel Observateur* como uma “ligação do fim de janeiro de 2012 ao mês de agosto” (2013b). Trata-se menos da maneira e da matéria física dos espaços e dos corpos que quer descrever a autora que da dimensão física e afetiva do vivido: “as etapas da

ligação, os lugares, os propósitos reportados, tudo é verdadeiro. Para as cenas sexuais, eu fui obrigada a fazer apelo ao maravilhoso. Mas, se elas são falsas sobre um plano factual, elas são verdadeiras sobre um plano físico, emotivo, intelectual (...). Mas, o recurso ao maravilhoso, ao fantástico, permite-me contar os acontecimentos que teria sido sórdido ou mesquinho de reportá-los tais como aconteceram. Às vezes é preciso mentir para dizer a verdade: a verdade não é a realidade” (Iacub, 2013b, 82). A realidade do êxtase escaparia à descrição por dizer sua verdade apenas através de um relato subjetivo.

O medo da morte é talvez mais presente após o estupro pela obsessão de sua repetição como conta Virginie Despentes em *King Kong Théorie*: “Quando o rapaz se vira e declara ‘acabando-se de rir’, ao me dar o primeiro soco, não é a penetração que me aterroriza, mas a ideia que ele vai me matar, para que em seguida não possamos mais falar, nem dar queixa, nem testemunhar. Em seu lugar, estamos todos, o que eu teria feito. Do medo da morte, eu me lembro precisamente. Essa sensação branca, uma eternidade, não ser mais nada, já não ser mais nada (...)” (Despentes, 2006, p. 57). O caráter indelével do acontecimento invade a obra até o retorno do livro *Baises moi* que coloca em cena a morte de mulheres e de homens estuprados: “é a possibilidade da morte, a proximidade da morte, a submissão ao ódio desumanizado dos outros, que torna essa noite indelével. Para mim, o estupro, antes de tudo, tem essa particularidade: ele é obsedante. Eu volto a ele todo o tempo. Depois de vinte anos cada vez que creio ter acabado com isso, eu volto a ele. Para dizer coisas diferentes, contraditórias. Romances, novelas, canções, filme. Eu imagino sempre poder um dia terminar com isso. Liquidar o acontecimento, esvaziá-lo, esgotá-lo. Impossível, ele é fundador. Do que eu sou enquanto escritora, como mulher que não é mais de fato uma. É ao mesmo tempo o que me desfigura e o que me constitui” (Despentes, 2006, 57).

O estupro não se apaga no texto, ele é vivido no interior da obra como um nó secreto que se desata sem desaparecer jamais através de diferentes variações de escritura. O corpo vivido conserva-o ao fixar o traumatismo em torno do qual o sujeito deve construir sentido apesar do caráter insensato e hipertrofiado da sensibilidade.



## — Conclusão —

Aprofundar-se, descobrindo o que seria as camadas primitivas do nosso ser é uma ilusão arqueológica. A memória do corpo da mãe se alimenta dessa experiência primeira de ecologização com um outro corpo. Nosso corpo vivo continua sua ecologização lá onde a percepção que temos é somente um ponto de vista do corpo vivido. Ao isolar o eu na abstração do sujeito individual nós perdemos, conforme Augustin Berque, a cosmogonia de um mundo comum. “Nós devemos então retornar ao cosmo em nossa existência » (Berque, 2014, p. 11) para religar nosso corpo vivido com nosso corpo vivo. Ao nos religar ao corpo da mãe que nos produziu no amor de nossos pais, nós trabalhamos uma nova localização de nossa busca de outros corpos sem ceder, no entanto, à ilusão de voltar a mãe-terra. Nós não devemos retornar a mãe terra, devemos reencontrá-la em nós para situar nosso discurso: o que provém dela, de nós ou dos outros? Nossas ideias são nossas ou de outros em nós? Não temos o orgulho da autocriação, mas esta seria uma síntese do encontro de nosso corpo vivo com os outros?

Constituir nossa cultura corporal a partir dessa experiência imersiva fundadora coloca mais problemas que a partir da experiência expressiva, pois devemos sempre estabelecer o que provém de nós do que vem de outros. A expressão corporal pode descrever o que provinha da interioridade a partir de signos e outros sintomas em uma hermenêutica da linguagem corporal (Gélard, 2013) que pode estabelecer o que seria uma correspondência entre o significado incorporado e o significante extracorpóreo na aparência visível do mundo social. Assim, as técnicas do corpo retornam a nós como um testemunho vivo de nossa maneira de experimentar nosso corpo, de senti-lo a partir de sua interioridade.

O corpo vivo imerge-se desde sua formação na mãe, nos espaços, ambientes e corpos (Sirost, 2009), inserindo-se inteiramente no curso da imersão, sem que uma personalidade dirija conscientemente esses movimentos. Convém evitar aqui um vitalismo finalista (Andrieu, 1988), tão justamente denunciado por Kant que atribuiria uma intencionalidade representacional ao corpo vivo. Uma ecologia pré-motriz é, contudo, sentida imediatamente em sua relação com o mundo. O corpo vivo age em pessoa, e não como uma pessoa, sem intermediário, menos por uma reflexividade que por um despertar e uma ativação. Na inserção, o corpo vivo invade inteiramente a sensibilidade sem que o sujeito consiga extrair-se pela reflexão: a intensidade é tão forte que transborda os quadros estesiológicos habituais.

Para sentir nossas sensações a partir do vivo, a possibilidade de se imergir mais diretamente na vida por um contato imediato, como em nossa mãe, engaja nosso corpo no mundo. Esse contato imediato é possível, nós o sabemos por meio dos recentes trabalhos das neurociências in vivo e que definem uma nova compreensão da sensibilidade corporal, uma osmose que nos permite sentir, desde o interior sensitivo de nosso corpo, as coisas do mundo exterior. Essa fusão intuitiva é uma osmose somática pela produção em si de sensações internas: nosso corpo vivo sente o mundo, antes que nós tenhamos tido consciência no que temos chamado até aqui de uma fenomenologia do corpo vivido.

Mas, essa osmose somática repousa sobre dois princípios que aqui descrevemos: de uma parte a emersão por ativação em si de potenciais evocados pela interação de nossa sensibilidade com o mundo exterior; de outra parte a ecologização espontânea das sensações que emergem em nosso corpo vivo pelo efeito de sua ecologização espontânea abaixo do limiar de consciência. Assim, avivada pelo embarque e pela incorporação (embodiment) em um novo meio de imersão, o vivo ativa em nosso corpo uma sensação da qual nós temos consciência somente com um atraso. Com efeito, a ativação, entre 180 e 450 ms antes do limiar da consciência, antecipa pela sua ecologização imediata a resposta adaptativa do corpo: um tempo mais imediato alimenta essa percepção direta

(Duan, 2014) ao obter uma sensação de osmose de nosso corpo com o mundo até a morte (Gidlund, 2014).

Em *Homère est morte*, Hélène Cixous conta o último ano de vida de sua mãe Eve e os gestos do corpo vivo prestes a morrer: “no fim eu não podia mais tocar a cabeça de mamãe, eu toco suas têmporas que vão afundando sob a carícia triste de meu indicador, depois eu deslizo meus dedos sobre seu crânio em seus fortes cabelos brancos, somente no final, a cabeça de mamãe aceita o tocar, eu deslizo meus dedos entre os fogos que devoram sua pele” (Cixous, 2014, p. 33). O gesto invasivo e, no entanto, consolador que acompanha o desencarnar do corpo de sua mãe é também a ocasião de procurar sobre a pele do outro os traços emersivos que deixariam ainda passar o vivo.





**DANS LE CORPS  
DE MA MÈRE**

Méthode émersive





*« Dans les yeux de ma mère il y a toujours la lumière »*

*Arno, Dans les yeux de ma mère*

*« Juger sa mère c'est lancer un boomerang »*

*Nelly Arcan, Burqa de chair, 2011.*

*« Tu es irremplaçable. C'est pourquoi est condamnée à la solitude la vie que tu m'as donnée et je ne veux pas être seul. J'ai une faim démesurée d'amour, de l'amour des corps sans âme demeures. Car l'âme est en toi, c'est toi. Tu es simplement ma mère et ton amour est mon asservissement ».*

*Pasolini, Poésie en forme de rose, 1964*

*Mais maintenant je veux le plama – je veux me nourrir  
directment du placenta.*

*Clarice Lispector, Água viva, 1973*





Dans le corps de ma mère, du corps de notre mère, nous en sommes tous sortis : comme l'écrit Roland Barthes « Dans la Mère, il y avait un noyau rayonnant, irréductible : ma mère » (Barthes 1980, 117). Le problème est de produire à partir de la perte du corps de sa mère une œuvre qui ne soit pas encore son travail d'accouchement, « je ne veux réduire ma mère à la Mère » (Barthes, 1980, 116) : cette conscience de la différence entre le corps de ma mère et le corps des œuvres que nous produisons est-elle si facile pour chacun(e) d'entre nous ?

« Quand Léonard, parvenu à l'apogée de sa vie, rencontra à nouveau ce sourire de béatitude extatique, semblable à celui qui se jouait sur les lèvres de sa mère tandis qu'elle le caressait, lui-même était depuis longtemps la proie d'une inhibition que lui interdisait de jamais plus demander de telles tendresses à des lèvres de femme. Mais il était devenu peintre et s'efforça de recréer avec son pinceau ce sourire, et il en dota tous ses tableaux, qu'il les exécutât lui-même ou les fît exécuter sous sa direction, par ses élèves : la Lédà, le saint Jean, le bachus (...). Peut-être Léonard a-t-il désavoué et surmonté, par la force de l'art, le malheur de sa vie d'amour en ces figures qu'il créa et où une telle fusion bienheureuse de l'être mâle avec l'être féminin figure la réalisation des désirs de l'enfant autrefois fasciné par la mère » (Freud, 1903, p. 217- 219).

Sigmund Freud a cru pouvoir interpréter un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci à partir de cette inconscience, sinon inconscient, dans le fantasme incestueux : « le fantasme est composé du double souvenir d'avoir été allaité et baisé par la mère » (Freud, 1910, 97). Ne parvenant à délimiter les corps respectifs d'Anne et de Marie, Léonard les aurait confondus, « les deux mères de son enfance devaient se fondre, pour l'artiste, en une seule figure » (Freud, 1910, 113). « J'ai été à l'intérieur de ce corps et j'en suis sorti. Elle est la personne que je connais le mieux au monde » déclare le photographe Charlie Engman : photographiant sa propre mère nue, il renouvelle le portrait de la mère

de l'artiste par une documentation du vieillissement : nous sommes sortis de ce corps devenu si vieux mais cherchant surtout à faire du corps de sa mère « un paysage » (cf Clémentine Mercier, 2015, Vues sur la mère, Next/Libération, n°70, p. 65-71).

L'œuvre est-elle si séparable du corps de notre mère au point que nous puissions être les contempteurs plutôt que les admirateurs de nos parents ? Eve Ensler dit, dans son livre « Dans le corps du monde » avoir « autorisé mon corps à s'occuper de choses refoulées depuis toujours » (Ensler, 2014, 100). Se confronter aux réalités corporelles du cancer, du viol, de l'inceste comme de son vagin, thème de ses Monologues du vagin, place la femme, selon Ensler, devant une compréhension des traumatismes corporels par une connaissance approfondie de l'intérieur de leur propre corps. En contact avec le vivant du corps par les règles de Marie Cardinal, le cancer de l'utérus d'Eve Ensler ou l'inceste Amonerea Winckler, le corps vivant des femmes peut s'écrire depuis l'intérieur en envahissant le texte conscient.

Aujourd'hui avec les images in-utéro, avec une empreinte 3D de notre corps-foetus<sup>5</sup>, nous pourrions nous (re)voir dans le corps de notre mère. La GPA (Gestation pour autrui) serait seulement une marchandisation des utérus vendus au plus offrant selon ceux et celles qui défendent les femmes et la filiation (Agacinski, 2009). Pourtant la mère biologique, et le souvenir inconscient qu'en auront les enfants portés, construit pourtant un vécu dans le corps vivant. Comme « fait charnel » (Gross, 2014,21) la grossesse et l'accouchement d'un enfant par la gestatrice pour le compte de parents intentionnels pourraient être encadrés comme le propose pour la PMA (Procréation médicalement Assistée) Irène Thery et Anne Marie Leroyer(2014) à l'aide d'un engagement anticipé. Doit-il y avoir une continuité biologique entre la gestatrice et les parents symboliques pour naturaliser la filiation ? Sortir du corps de notre mère biologique et être élevé(e) et éduqué(e) par sa famille nucléaire est-ce une garantie et de quoi ? Si le corps vivant que nous sommes dans le corps de notre mère a reçu des

---

5

<http://www.theverge.com/2012/8/8/3227461/3d-printing-fetus-japan-fasotec-hiroo-clinic>

influences utérines, rester en lien avec celle qui nous a porté est essentiel pour comprendre le lien entre notre corps vivant et notre corps vécu actuel.

Le droit doit nous garantir cette double filiation corps vivant dans le quel nous avons vécu pendant neuf mois et le corps vécu actuel que nous sommes devenus avec les parents et personnes qui nous ont écologisés dans notre milieu. Ainsi l'absence de contrat et d'obligation réciproque, malgré le don de l'équivalent de 11.000 euros, a poussé en aout 2014 les parents australiens, résultat de la fécondation d'un ovule d'une donneuse thaïlandaise par l'homme australien le recours à une mère porteuse dans le cadre d'un échange financier n'est pas autorisé en Australie, a conservé l'enfant sain et a rejeté son jumeau trisomique Gammy que la mère porteuse thaïlandaise conserve ! Le corps porteur de l'enfant devient ainsi le corps de sa mère pour l'enfant.

Le séjour maternel de notre corps en formation dans son corps est une temporalité et un espace qui devraient être pris en compte et reconnu dans la constitution de notre carte d'identité qui ne se résume pas à celle génétiques de nos déterminants et potentialités. Cette nouvelle carte de séjour maternel subjective la grossesse dans laquelle j'ai été en reconnaissant toute la singularité de l'expérience que j'ai eu dans et avec ma mère porteuse. Denier un droit post-partum à la mère porteuse et à l'enfant qu'elle porte au motif qu'en n'en serait pas la mère biologique, c'est réduire en effet le séjour utérin à une location d'une propriété dont nous n'aurions pas le bail. In utéro nous trouvons un foyer naturel, l'absence de filiation génétique n'interdit pas des échanges biologiques entre la mère porteuse et l'infans : notre corps vivant commence avant notre corps vécu et l'immersion utérine fait partie du droit à la connaissance de nos origines tant génétiques qu'ontogénétiques. Notre date de naissance comme corps nommé devrait être celle de notre conception comme corps vivant ; à la naissance notre corps vivant a déjà neuf mois !

Mais cet idéal méthodologique de pénétrer, sinon de retourner, dans le corps qui a produit notre propre corps est celui d'une transparence nécessaire : il suffirait de connaître toutes les



informations que nous avons incorporées depuis notre formation in-utero pour reconstituer ce que nous avons appelé notre « monde corporel » (Andrieu, 2010). Ainsi cette genèse est à la fois l'histoire de nos modes de perception et la grille à travers laquelle notre corps est en contact direct avec les autres.

Mais pouvons-nous parvenir à reconstituer la perception que notre corps vivant avait du monde quand nous étions dans le corps de notre mère ? Nous n'en sommes pas conscients mais les traces des expériences in-utero et au cours des premiers mois sont rémanentes dans ce qui serait notre mémoire corporelle. Notre tendance de névrosés, selon Sandor Ferenczi, « à l'imitation et la contagion psychique » (Ferenczi, 1909, 46), libère nos intérêts vers des fantasmes inconscients dont l'œuvre est une objectivation après coup. Savons-nous ce que nous cherchons avant de l'avoir trouvé ? Et une fois accompli et écrit, le texte ne vient-il pas faire retour en nous révélant une part oubliée et refoulée de nous-mêmes ?

Mais, comme l'ont montré Alexandre et Margarete Mitscherlich à propos de l'infantilisation du moi, l'incapacité à faire le deuil de l'origine maternelle, a conduit à une projection dans une obéissance aveugle au Führer nazi. Censurer ses pulsions en dirigeant ses désirs vers des objets permis aurait dû conduire à une répression et une culpabilité du génocide. Si le deuil est impossible c'est au prix d'une « déréalisation » qui « sert à se justifier à ses propres yeux » (Mitscherlich, 1972, 63). L'équilibre de l'identification au parent du même sexe est dévalorisé pour « encourager les jeunes à s'identifier à cet homme, conçu comme le Père ou le Grand Frère » (Mitscherlich, 1972, 222). Culte extatique, amour fanatique et haine des ennemis sont autant de techniques psychologiques de manipulation d'adolescents maintenus dans une relation symbiotique d'un idéal imaginaire. Ces troubles de l'identification, encouragées par leurs parents, les maintiennent tous dans la terre, la patrie, la nation et le Reich dans la négation des autres, comme bouc-émissaires de l'amour fusionnel. Le conformisme aux normes du groupe renforce une agressivité destructrice, une résignation déprimée ou une sur-adaptation. L'adolescent « ne parvient alors pas à faire l'expérience libidinale du courage de douter, d'avoir

une opinion différente, d'être indépendant » (Mitscherlich, 1972, 261). Être autonome et avoir la capacité d'être seul, au sens de Winnicott, reposent sur une séparation assumée avec le corps des parents.

Ecrire depuis, et non dans le corps de sa mère et sans être soi-même mère (July 2014, 28-33), c'est donc faire le deuil de la perte, selon Mélanie Klein, du « sein de la mère et de tout ce que le sein et le lait représentent pour la pensée enfantine » (Klein, 1934, 77). En acceptant la temporalité de la perte, j'écris depuis ma naissance avec mon corps hors du corps de ma mère. Depuis le corps de la mère, c'est être aussi après elle dans mon propre corps, dans la position du fils aîné et plus seulement aimé qui doit conquérir son autonomie par son œuvre. Mais c'est aussi écrire depuis, à partir du corps de la mère, plein de mes souvenirs sensoriels de sa peau, interdite lors de ma prématurité. Face au risque d'affliction « le désir ardent du retour de la mère persiste » (Bowlby, 1980, t. 3, 23) souligne John Bowlby. Ecrire n'est-il pas alors une « subtile trahison » (Audoin-Rouzeau, 2014, 140) dans le récit de filiation que nous voudrions établir ?

L'absence insupportable de la mère, nous devons la supporter et la dépasser pour écrire dans la distance avec les corps des autres et ne pas croire que nous serions, par immersion, en eux. Pierre Fédida nous met en garde : « Tenir la chose pour réalité corporelle primaire, c'est-à-dire corps de texte » (Fédida, 1978, 39). En écrivant nous pensons écrire à partir de ce qui serait le texte de la mère comme chose idéale et pleine, dans « sa texture corporelle à laquelle notre corps reste amnésiquement présent » (Fédida, 1978, 40). Les traces mnésiques de notre contact maternel nous donnent l'impression que nous sommes « à même le corps et ses impressions » dans « la vérité de réalité de la chose ». Roland Barthes très lucide sur cette recherche du corps, qui ne signifierait rien d'autre que celui de la mère, indique dans *La chambre claire*, « mon corps ne trouve jamais son degré zéro, personne ne lui donne peut être seule ma mère ? » (Barthes, 1980, 27). Ainsi devant l'absence de la mère, l'écriture « est le tracé du silence » (Fédida, 1978, 57).

Serge Doubrovsky accomplit un pas supplémentaire en analysant la place de la madeleine décrite par le narrateur de la recherche du temps perdu comme celle là même de la mère, son incorporation : « la madeleine est donc ici fantasmée, non pas à la place de la mère en général, mais très précisément à la place de la nourriture maternelle qui a manqué » (Doubrovsky, 1974, 37). La mère se laisse remâcher sans peine, sinon par son lait, du moins par son corps dont nous sortons sans jamais y revenir autrement que par l'écriture ou le fantasme.

## — L'osmose aquatique —

Cette osmose aquatique dans la mère s'inscrit dans, rappelle Sandor Ferenczi, « cette tendance fantasmatisée de se souder en quelque sorte au corps du partenaire ou même d'y pénétrer tout entier (en tant qu'il est le représentant maternel) » (Ferenczi, 1924, 65). L'eau intra-utérine milieu originel de notre développement est inscrite dans l'ontogenèse : le retour dans l'eau est moins transgressif qu'un moyen de retrouver l'eau en nous et l'eau qui nous entourait dans le corps de la mère. Didier Anzieu précise comment le fantasme originel du masochisme « est constitué qu'une même peau appartient à l'enfant et à sa mère ; peau figurative de leur union symbiotique » (Anzieu, 1974b, 208). Cette peau commune devrait avec la naissance entrer dans un « processus de défusion » par « une rupture et une déchirure », parfois insupportables.

En se plaçant du point de vue de la femme enceinte Marie Bertherat décrit cette mer amniotique de son bébé dans son « antre ovoïde » : « Mais quel est cet animal qui me pousse dans le ventre ? Il fait des bonds comme une sauterelle, à moins que ce ne soient des sauts de carpe. Dans mes cauchemars il m'arrive de voir une taupe qui creuse, qui creuse.. Plongeon arrière, double salto avant, vrille...Au début le bébé était si petit qu'il devait avoir du mal à faire le tour de son domaine. Sa mer amniotique devait lui sembler infinie » (Bertherat M., 1996, 103). Le bébé s'empare t-il du ventre en le tordant par le volume de son corps en laissant des stigmates dans et sur la peau de sa mère ? A la naissance « le corps gluant de mon bébé s'échappe de mon sexe. Le dernier accord d'un long corps à corps. L'ultime symbiose. Un glissement progressif vers le monde » (Bertherat M., 1996, 127). L'accouchement est aussi un écoulement de l'eau primitive dans la traversée de la délivrance.

Pour Otto Rank le traumatisme de la naissance n'est pas « purement corporel » (Rank, 1924, 9). Ainsi la croyance des aborigènes du Cap Bedford, rapporté par Emile Durkheim dans son livre en 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, indique comment les enfants pénétreraient dans le corps de la mère à travers le nombril ou la bouche comme un courlis pour une fille et un serpent pour un garçon. L'utérus, comme nous l'avons montré dans *La peur de l'orgasme*, est assimilé à un animal qui s'étant introduit dans le corps de la mère est devenu une matrice fécondée. Le plaisir primitif de la vie intra-utérine serait, en 1908, selon le psychanalyste Isidor Sadger, un « érotisme cutané, muqueux et musculaire » que nous recherchons lors de la pénétration et de la contraction par lesquelles « le corps entier est 'chatouillé' par une sensation voluptueuse de mollesse, de chaleur et de moiteur » (Rank, 1924, n°1, 44). Le refoulement extrême nous empêcherait de retrouver « le souvenir de son séjour antérieur » (Rank, 1924, 39) en tant qu'enfant.

Georg Groddeck, dans *Le livre du ça* (1923), s'étonne que nous n'ayons pas de souvenir conscient des trois premières années de vie. Leur souvenir « continue à vivre dans l'inconscient, y reste si vivace que tout ce que nous faisons découle de ce trésor de reminiscences inconscientes » (Groddeck, 1923, 21). La mère ne s'en souvient pas davantage, du moins « peut être les mères font-elles seulement semblant. A moins que chez elles également, l'essentiel ne parvienne jusqu'à leur conscient » (Groddeck 1923, 22). Ainsi la mère possède un savoir de nous insu de nous-mêmes et d'elle-même, savoir de toutes nos premières techniques corporelles comme la première marche, la reconnaissance de son visage ou l'impact de son geste sur notre peau. Ne faut-il pas dès lors être jaloux de notre mère : « la jalousie de n'être pas moi-même une femme, de ne pas devenir mère » (Groddeck, 1923, 23). Plus que la séparation des sexes et la différence des genres, Georg Groddeck décrit notre étrangeté ontologique avec le corps de notre mère ; méthodologiquement nous restons hors de nous-mêmes car nous sortons d'elle sans parvenir à comprendre sa perception de nous. Ce que nous appelons la conscience de notre vécu corporel ne dit rien, ou alors sous le mode de l'expression, de ce que notre corps vivant a connu dans ces premières années où nous apprenions de notre mère.

Au lieu d'émerger ce savoir vivant que contient notre corps, « nous cherchons à dissimuler tout cela » (Groddeck, 1923,22), comme l'adulte son infans.

En restant « seulement a la surface », nous refusant notre vie même de nos douleurs les plus profondes et nos joies les plus intenses ces premières expériences qui orienteront notre sensibilité à jamais. Pourtant dans ces moments d'émersion « nous avons la même expression dangoisse au a l'époque de notre enfance, que de petits détails dans notre façon de marcher, d'être couché, de parler nous accompagnent tout au long de notre vie »(Groddeck, 1923,22). Voulons nous reconnaître ce vivant enfantin en nous afin de dialoguer avec le corps de notre mère qui aura enregistré tout cela au point de toujours nous deviner ? Ou préférons nous croire que notre perception de notre vécu corporel serait suffisante pour dire ce que nous sommes si profondément ? Notre cécité ontologique justifie t-elle notre aveuglement conscient pour la surface perceptive ? Ne faut il pas consentir au savoir vivant contenu dans les yeux de notre mère pour rendre notre corps plus vivant que vécu ? « Sous le déguisement et au milieu des masques, on reste ce que l'on est et on quitte le bal semblable à ce que l'on était en y arrivant »(Groddeck, 1923, 23)

Mais la question qui angoisse est celle de l'origine, sa formation même : « Comment l'enfant a t-il pénétré dans le corps de la mère » (Rank, 1924, 40), question que nous inversons ici « Comment la mère a t-elle pénétré notre corps d'enfant au point d'en conserver une trace si imaginaire ? ». Ces théories infantiles de la naissance rattachent l'enfant directement par sa bouche et son excrément par son rectum. Faute d'y parvenir, car devenu trop volumineux, nous pouvons rechercher cette sensation d'être contenu dans son contenant à travers le bondage ou le packing : « c'est ainsi qu'en se faisant ligoter, le masochiste cherche à rétablir, en partie tout au moins, la situation voluptueuse de l'immobilité intra-utérine » selon Sadger cité par Rank. La pénétration dans l'orifice vaginal, Rank reprend ici l'analyse de Ferenczi, n'est « qu'un retour partiel dans le corps maternel » (Rank, 1924, 47), le but étant moins de devenir complet en formant un dans le corps entier de l'aimé(e) que de « redevenir infantile » par un refus de la castration.

autant, faute de l'organe biologique adéquat mais encore le peut-elle avec le gode (Preciado, 2002), « renoncer à l'espoir d'un retour actif vers la mère »(Rank, 1924,51). Rank, phallocentré et freudien conservateur de l'ordre des sexes, n'envisage le remplissage du corps de sa mère par la jeune fille que par la grossesse de celle-ci et l'enfantement qui lui ferait « retrouver le bienheureux état primitif » (Rank, 1924, 51). L'inversion est ici d'avoir été contenue à devenir contenante comme si les sensations pouvaient être comparables confondant ainsi « la relation vers la mère » avec sa transformation corporelle en mère. Ce serait la formation d'un fœtus de l'utérus ainsi maternisé qui rétablirait complètement « la situation primitive entre la mère et l'enfant » (Rank, 1934, 51). Si le sexe masculin reste ainsi dans un rétablissement partiel, le sexe féminin en devenant mère à son tour retrouverait l'osmose immersive en immergeant dans son utérus un nouveau fœtus. Cette interprétation darwinienne de la sélection utérine est une illusion certes féconde mais qui réduirait la perte du corps de sa mère par la transformation du corps de sa fille. Est-ce la même sensation ? La procréation, selon Rank, serait « une tentative de déplacer la source de la volupté » (Rank, 1934, 53). Comme le fait remarquer Georges Devereux, en évoquant ses propres expériences la pénétration maximale, lorsque le gland touche le col de l'utérus, la partie la plus profonde n'est pas insensible au point qu'il faille combattre ce « mythe de la suprématie du clitoris » qui « relève d'une mentalité phallocratique précisément chez celles qui prétendent la combattre » (Devereux, 1983, 32). La vulve humide, « dispensatrice de ses liquides, comme une source » (Gette, 1999, 9), devient cette origine du monde dont Gustave Courbet en 1866 montrait l'entrée sans le visage de la femme. Mais selon Hélène Deutsch le fantasme d'une maternité sans homme est née pour la jeune femme dans le « mythe de l'immaculée conception » (Deutsch, 1933, 169) : rester vierge et enceinte inscrit le refus de la sexualité hétérosexuelle et sera renforcé par l'intrication des deux corps lors de l'allaitement : la mère, disait déjà S. Freud, « se laisse téter par l'enfant »(Freud, 1933, 154), mais Hélène Parat précise combien « la mère dépend du nourrisson pour de soulagement »(Parat, 2006, 174). La dépendance s'inverse si l'on compare le cordon ombilical qui nous

nourrissait d'elle in utero et ce lait que je dois extraire du corps de ma mère pour me nourrir encore d'elle en la soulageant. Ces « fluidités de l'intérieur » (Parat, 2006, 178) dans le corps de la mère (eaux amniotiques, lait, retour des règles après l'accouchement) servent autant d'« éveil pulsionnel » et de « pare-excitation » (Parat, 2006, 180). En offrant ses seins coupées, Sainte Agathe nous présente « la mutilation même d'être »(Gagnebin ; 1984, 145) : la femme est ainsi castrée tant dans son érotisme que dans sa maternité dans un « cannibalisme fantasmatique » (Gagnebin ; 1984, 148) de l'autre corps.



Est-ce pour autant un retour réel dans le corps maternel, comme serait celui d'Œdipe qui, après s'être crevé les yeux avec les deux épingles qui tenait la robe de sa mère ainsi dénudée, se trouverait « replongé dans une obscurité analogue à celle qu'il avait connue lorsqu'il était dans l'intérieur du corps de sa mère » (Rank, 1924, 52). Les aveugles-nés ont-ils ainsi le privilège de se maintenir dans le lieu maternel ? La psychologie du développement des bébés a démontré combien le bébé in utero avait des perceptions auditives, olfactives (comme l'avait démontré Françoise Dolto (1984, 69), l'odeur de la mère est reconnue à la naissance par le bébé car il l'a enregistré in utero), sonores et tactiles. Est-ce un souvenir, s'interroge Rank, ce qui resterait de ce « séjour dans l'intérieur obscur du corps maternel » (Rank, 1934, 57) ? Car l'idée d'un retour dans le corps maternel relèverait plutôt de la schizophrénie que d'une possibilité réelle. Dans cette matrice originelle, l'enfant s'y « tient ENTIER et la mère ENTIÈRE », analyse Luce Irigaray (1981, 20).

In utero, la nuit est pourtant sonore avec « un vécu sonore » (Tomatis, 1981, 27) où « nous sommes plongés dans un milieu acoustique qui s'étend ». Entendre la voix de sa mère depuis l'intérieur de son corps ne la rend pas plus audible mais davantage reconnaissable par les réactions psycho-physiologiques de son audition. Le bain utérin favorise la distinction par l'enfant de la voix de la mère des bruits du monde extérieur. L'enfant perçoit-il, comme le pense Alfred Tomatis, l'aspect « maternant » (Tomatis, 1981, 147) de ces vibrations internes des parois de sa caverne utérine, notamment les « accents de la voix de la mère qui parle à son fœtus ». Dans le corps de ma mère j'entendais la voix de ma mère qui s'adresse à moi (mais suis-je un moi suffisamment autonome d'elle ?) dans une sorte de redoublement du corps en 3<sup>ème</sup> personne qui s'adresse à son corps en 1<sup>er</sup> personne. Être un corps naissant dans et à travers le corps de ma mère conserve en nous la mémoire corporelle de « ce champ résonnant premier » (Tomatis, 1981, 151). Qu'est-ce qui résonne encore en nous de ce bruit de fond de la vie utérine ?

La mesure et l'évaluation<sup>6</sup> des capacités fonctionnelles tant sensorielles que motrices s'effectuent dès la 5<sup>ème</sup> semaine du développement avec le début de la différenciation des récepteurs olfactifs (Delassus, 2001, 54). L'examen des sensorialités a prouvé que " les systèmes sensoriels sont en mesure de fonctionner bien avant d'avoir atteint leur maturité structurale qui n'est atteinte qu'après la naissance, parfois même plusieurs années après " (Lecanuet, Granier-Deferre, Schaal, 1992, 44). L'innervation tactile occupe le pourtour buccal dès la 7<sup>ème</sup> semaine, puis vers la 11<sup>ème</sup> semaine elle atteint le visage, la paume des mains et la plante des pieds ; le tronc et une partie des membres sont sensibles à la 15<sup>ème</sup> semaine et le corps entier à 20 semaines. Les premiers bourgeons gustatifs se développent entre la 9<sup>ème</sup> et la 12<sup>ème</sup> semaine gestationnelle, avec une maturité morphologique autour des 12 ou 13<sup>ème</sup> semaines, le fœtus pouvant ainsi goûter le liquide amniotique. Le développement du système auditif peut entrer en fonction vers la 20<sup>ème</sup> semaine et l'ensemble des structures auditives sont opératoires aux alentours de la 28<sup>ème</sup> semaine (Granier-Deferre, Busnel, 1981).

Dès la fin du premier trimestre de la grossesse, le fœtus pourrait élaborer un vécu du corps propre en captant les qualités de son milieu proximal et avec la possibilité somesthésique de se sentir : " le fœtus est très tôt un être "plein de tact" : sensible à ce qui le touche, le frôle, l'entoure ou l'enveloppe ; sensible à ce qui le pénètre au niveau des fosses nasales ou de la bouche ; sensible au niveau de la globalité de son corps en relation avec les positions subies ou agies et, vraisemblablement, en fonction de l'état des organes et fonctions internes " (Delassus, 2001, 59). Le toucher fœtal est incomparable au toucher adulte : dans le ventre de la mère l'intérieur et l'extérieur sont indifférents et il semble n'être touché par rien d'autre que le même, même température, même milieu, même substance que soi. L'immersion précède le toucher et une évolution tactile du vécu corporel s'effectue lors du passage de l'éprouvé du liquide amniotique à la rencontre de la paroi utérine ou du placenta, jusqu'à la succion du doigt dans la bouche in utero.

<sup>6</sup> Nous renvoyons ici à nos analyses dans *Le monde corporel. Essai sur la constitution interactive du soi*, Lausanne, Ed L'âge d'homme, Préface Alain Berthoz, 2010.

L'expérience aquatique néonatale à 37 degrés, dans une apesanteur relative et dans un enveloppement va favoriser l'apprentissage post-natale du bébé-nageur (Le Camus, 1991 ; 1994). La bouche qui absorbe le liquide amniotique et le nez qui le rejette établir un continuel va et vient de liquide dans la cavité primitive (Soulé, 1997, 27-28)

Mélanie Klein confirme qu' « avoir fait partie du corps maternel durant la gestation, contribue sans doute au sentiment inné de l'enfant qu'il existe, extérieur à lui, quelque chose qu'il est capable de combler tous ses besoins et tous ses désirs. » (Klein, 1957, 15). L'enfant en vient à projeter la mère à l'extérieur tout en inversant la logique de la naissance : « Le bon sein fait dès lors partie intégrante du moi ; l'enfant qui se trouvait d'abord à l'intérieur de la mère, place manifestement la mère à l'intérieur de lui-même » (Klein, 1957, 15). Peut-être explorons nous encore, une fois dehors dans le monde « certains facteurs encore inexplorés chez l'enfant in utéro » (Klein, 1957, 15). Ce renversement de l'amour en envie introduit dans le sein de la mère, à défaut d'être en son sein, tout ce qui pourrait la détériorer sinon la détruire. Il convient d'aller chercher ailleurs en trouvant en nous un organe qui « ressemble au mamelon et qui produit des liquides » (Klein, Rivière, 1937, 28). Le reste de sa mère, son corps il faudra s'en détacher en croyant y revenir dans les attachements d'objets toujours partiels que nous trouvons sur les terrains de nos recherches et dans nos relations d'amour et de haine. Mais la jalousie des hommes envers les femmes s'alimenterait du caractère enviable de « l'intérieur des corps féminins aux fonctions et aux processus mystérieux qui s'élaborent » (Klein, Rivière, 1937, 49). Le nourrisson peut diriger ses tendances sadiques « non seulement contre le sein de sa mère, mais aussi contre l'intérieur de son corps : il désire l'évider, en dévorer le contenu[...] » (Klein, 1934, 13).

Le morceau d'étoffe, « doux-doux » ou « suce-suce », est le « premier lieu du détachement d'avec la mère et donc aussi le premier endroit où est capitalisée sa présence » (Tisseron-Papetti Y ; Tisseron S., 1987, 36). S'enfourer dans le tissu a une fonction de contenant en enveloppant notre peau dans le plaid ou le vêtement

transporte la mémoire du corps utérin dans la qualité et la chaleur du tissu. La mère doit pouvoir accepter cet objet transitionnel qui vient briser cette osmose primitive : car en voulant « un prolongement de son intégrité » (Kestemberg E et J., Decobert S., 1972, 128), la mère est tentée de ne rien modifier de cette osmose en reproduisant sur leur fille ou leur fils les mauvaises relations avec leur propre mère. Devenue « mère textile » (Papetti-Tisseron, 1996, 11), la peau de la mère est tatouante et tatouée à travers ses gestes et ses vêtements.

Pourtant D. W. Winnicott (1896-1971) introduit, dans cette relation au corps de la mère, une différenciation entre holding physique dans la vie intra-utérine et handling du nourrisson (Winnicott, 1967, 37) : la santé de l'adulte se forme tout au long de l'enfance et c'est la mère, par ses soins corporels et affectifs qui la construit (Winnicott, 1949, 24). La sécurité de l'enfant est " acquise par la façon dont on le porte. C'est à la fois physiquement et par des moyens plus subtils que la mère ou l'entourage maintiennent le nourrisson en un tout " (Winnicott, 1958, 193). C'est ce que Winnicott désigne un environnement « suffisamment bon » et qu'il va décrire par trois concepts principaux : le holding, le handling et la présentation d'objet, qui se lient respectivement aux processus d'intégration, personnalisation et réalisation qui prennent place simultanément et interactivement dans la première étape du développement du bébé vers l'indépendance. Ces trois processus sont les responsables pour ce que nous appelons une personne, c'est-à-dire un être capable de s'orienter correctement dans le monde et de s'adapter activement au milieu en exerçant son potentiel créatif au fur et à mesure où il peut transformer (maîtriser) l'environnement en respectant les limites imposées.

Le holding est décrit par Winnicott comme le premier environnement de l'enfant, comme un support fiable qui se forme à travers des soins physiques qui lui sont pourvu. C'est -à-dire la manière dont la mère soutient le corps de son bébé, en lui tenant la tête d'une façon dont il peut éprouver de la sécurité. On pourrait même dire que le holding constitue un ensemble de techniques corporelles de la mère employée sur le corps du bébé, on lui

conduisant progressivement à l'encontre de la confiance et de son autonomie corporelle.

Dans son article de 1915 « 'Anal' et 'sexuel' » Lou-Andreas Salomé précise combien la joie auto-érotique de sa propre corporéité conduit le nourrisson à retenir ses selles, éprouvant ainsi qu'il est maître de ses impulsions anales. L'éducation du sphincter « s'établit dans l'amour incestueux » (Andreas-Salomé, 1915, 95). L'unité originaire « avec la mère » ouvre au nourrisson la sensation de « descendre si profond dans les abysses de la vie » dans son propre corps. Ainsi avec le plaisir anal, la sexualité « redescend maintenant de plus en plus dans ces profondeurs du corps, dernier lieu et seul refuge de ses préférences » (Andreas-Salomé, 1915, 108). Cette profondeur originaire de la sensation intime est atteinte dans la perte de conscience de « l'extase instantanée de l'acte sexuel » (Andreas-Salomé, 1915, 111). L'amour trouve dans « la parenté originaire corporelle » (Andreas-Salomé, 1915, 192) un mystère inaccessible, comme celui de sa propre mère.

En 1974 dans son texte "La peau : du plaisir à la pensée" Didier Anzieu (1974, 140) analyse les travaux de Bowlby et Harlow à partir de la surface de contact entre la mère et l'enfant ; les stimulations involontaires de la peau de l'enfant par les soins de la mère (bains, lavages frottements, étreintes) sont complétés par " l'existence des plaisirs de peau chez le nourrisson " (Anzieu, 1974, 148). Le plaisir de l'excitation de la peau dépend de l'intensité, de la continuité et de l'homogénéité du contact qui peut aller " de la sexualisation de la peau à l'insécurité foncière dans sa propre peau " (Anzieu, 1974, 149). La brutalité et l'excès se traduisent immédiatement dans le rapport subjectif à sa propre peau et dans l'orientation du contact avec autrui. La peau a une double fonction d'enveloppe qui retient dans son sac le plein et le bon et de surface délimitant le dedans du dehors. De ses origines "épidermiques", le " moi-peau, avant de devenir autonome, conserve longtemps la marque de ses origines " (Anzieu, 1974, 150). Le passage du moi-peau commune avec la mère au moi-peau personnelle s'inscrit dans des relations figure-fond entre oralité et épiderme : les orifices (bouches, anus, méat urinaire, vagin, nez, pavillon auriculaire, orbite, nombril) deviennent sensuelles dans la dimension globale de la peau.

Cette confusion entre la mère et soi, Jean Paul Sartre l'aura vécu dans la maison même de son enfance, est entretenue dans le même lit partagé dans la seule chambre. La mère reste cette jeune fille qui « court prendre son « tub » à la salle de bains » et « revient entièrement vêtue : comment serais-je né d'elle ? Elle me raconte ses malheurs et je l'écoute avec compassion : plus tard je l'épouserai pour la protéger »(Sartre, 1964, 20-21). Partager le même lit comme deux amants, « comme nous faisons ma mère et moi [...] Frère, en tout cas j'eusse été incestueux» (Sartre, 1964, 47).



## — Sommes nous si délivrés ? —

Mais sommes ainsi si délivrés du corps de notre mère ? Car il ne faudrait pas, nous adresse la philosophe Luce Irigaray, d'inviter « les hommes à ne pas faire de nous « leur corps », une caution de leur corps » (Irigaray, 1981, 29). Comment redonner vie « à notre mère en nous » (Irigaray, 1981, 28). ? Que serait un monde fondé sur « la disparition de la mère » (Barreno, 1979, 195) ? L'asservissement des femmes en mère participe de la naturalisation de leur corps dont il faudrait déconstruire la production biologique pour être seulement dans des rapports de genre : contraception, droit à l'avortement, PMA et GPA, utérus artificiel (Atlan, 2005), godotechnie (Préciado, 2000) là où Michelet estimait il y a cent cinquante ans que « la femme ne vit pas sans l'homme » (Michelet, 1860, 76) car la femme est la matrice. Endossons nous notre corps ou celui d'un(e) autre (Porge, 1986, 80) ?

Le corps de ma mère voudrait faire retour en se plaçant devant les autres corps, les précédant même pour que je les perçoive à travers le sien. Cette obsession voilerait la scène sans que ma perception puisse s'en détacher. Même pour ses parties, le corps de ma mère devient obsédant tant que je ne reconnais pas toute la différence des autres corps. Ferenczi précise cette version onaniste, certains hommes « substituent à la réalité de leur femme le fantasme d'une autre femme, et, pour ainsi dire, ils se masturbent dans un vagin » (Ferenczi, 1912, 86) Son corps est toujours vivant dans le mien en activant sa préférence dans le tri d'informations sensorielles qui me touchent. Par qui suis-je finalement affecté si l'infection précède toute affection ? Faire le deuil ne suffit pas, sa rémanence se poursuit au-delà de la disparition du corps de la mère. Ce qui serait original dans ma production n'est-il pas la reproduction de ces images perdues de vue et de ces sensations revivifiées par les effluves de nouveaux corps ? En se détournant



n'y a-t-il pas le risque de se retourner dans une mélancolie de l'origine ? J.G. Ballard précise bien cela quand il écrit en 1969 « les contours du corps de sa mère, paysage de tant de capitulations psychiques » (Ballard, 1969, 106).

Sans jamais se détacher entièrement du corps de la mère, nous cherchons dans l'immersion des sensations identiques exaltées par le souvenir inconscient de la sensibilité utérine. Le balancement, le flottement ou le toucher interne de l'intérieur des corps nous fait ressentir combien l'endroit de la peau n'a de sens et de goût qu'à partir de la texture de son envers. Cette douceur et cette tiédeur internes, ses contractions musculaires et pressions du liquide autour de moi in utero, nous n'y parvenons que partiellement dans les liquides et nourritures absorbés qui nous grossissent, dans les pénétrations de quelques centimètres de nos membres dans les orifices des autres corps ; le corps nous maintient dans sa clôture, ma mémoire ne m'en sort que par le rêve ou la rapide collusion de l'extase qui revivifie la sensation première à partir du vertige précédent par une seconde plus éphémère. En allant vers l'autre, sinon dans son corps, ne sommes nous pas ainsi maintenus sur son seuil ?

Ainsi Nelly Arcan dans son dernier texte autobiographique inachevé, *Burqa de chair*, interroge ce qui serait sa beauté en dehors du temps de la représentation de la robe : elle repense à la robe de chambre de sa mère mais « juger sa mère c'est engueuler un miroir [...] juger sa mère c'est lancer un boomerang [...] c'est comme si je voulais lui caresser sa peau à elle » (Arcan, 2011, 41-42). Enrober la nudité de la mère dans sa robe ou dans son texte, la tentative est vaine. Elle précise dans *L'enfant dans le miroir* comment « ma mère est passée à côté de mon anorexie à cause de sa capacité à disparaître » (Arcan, 2007, 36). Mon amie Ango me confie dans notre bar marseillais combien, alors que je lui dit écrire ce livre, regarder d'en haut un homme lui sucer les seins ou le sexe en voulant par la langue ou la bouchée pénétrer dans son corps si voracement est une expérience incompréhensible pour l'amant : « de mon point de vue j'ai l'impression que c'est pas mon corps de femme que l'homme veut mais celui de sa mère, comme s'il voulait rentrer dedans ».

Violée et livrée par sa mère, elle-même prostituée, à l'amour physique dès l'âge de 4 ans, Amorena Winkler confie, après le récit Purulence (2009) dans la secte pédophile, proxénète et apocalyptique Les Enfants de Dieu, dans *Fille de chair* (2014) combien « Maman est mon référent en matière de féminité, de corporalité et de chair...C'est là que Maman forge mon rapport à la vie du corps. Je me vois à travers elle » (Winkler, 2014, 13). Ainsi conquérir son propre corps dans une telle confusion entre la chair et le sexe, la disparition de toute intimité et la communauté sexuelle est une hétéro-topie corporelle à partir de laquelle nous comprenons l'importance de rendre inaccessible physiquement le corps de notre mère dont pourtant nous sommes issus. Dans la secte « non seulement l'inceste n'était pas interdit mis il était encouragé par le gourou lui-même » (Winkler, 2014, 134). En y renonçant, notre corps parvient à s'éloigner physiquement du corps de la mère même si sa rémanence sourde encore en nous longtemps.

Prématuré dans cet hiver 1959, ce 24 décembre loin de mon père conscrit en Algérie, et ayant dû sortir du ventre de ma mère dans ce froid agenais loin du sein maternel et n'étant plus en son sein (Nancy, 1999,46), j'ai cru devoir écrire, devenu universitaire, cette histoire des prématurés quand Alexandre Minkowski me confia, juste avant sa mort dans son voyage épique à Nancy, ses archives sur l'œuvre pionnière de son équipe à Baudelocque pour sauver ce qui avait été notre vie à peine naissante. Malgré cette reconstitution des conditions des prématurés au début des années soixante, je devais reconnaître rester au bord de la délivrance maternelle (Rapoport D., ed., 1986). Ne parvenant plus à y revenir, ce qui est impossible, être dans le corps de sa mère, fantasme des origines, est différent d'écrire depuis et après le corps de sa mère à la place du fils ou de la fille. Baudelaire dans sa relation de masochisme moral avec sa mère (Delons, 2011) écrit sans jamais revenir en elle.



## — La vérité de mon corps ? —

Dans mon corps il y aurait la vérité de ce que je suis. Ma mémoire corporelle serait plus authentique que les souvenirs qui en émergent par l'effort de la conscience. Je vois dans mes rêves ces images qui recomposent cette mémoire du corps. Mes notes au réveil sont autant de morceaux d'un puzzle dont j'ai perdu le dessin. La filiation épistémologique de notre intérêt pour le corps provient sans doute de cette impossibilité d'y revenir. Dans ma seconde analyse, un rêve est venu m'indiquer cela : j'étais dans une tranchée dont je remontais par une échelle en bois, à chaque pallier des lettres D.O.N'T T.O.U.C.H. d'en haut je ressens un regard qui me surplombe, arrivée en haut je le reconnais c'est celui de ma mère, elle est là qui me regarde fière les bras croisés ! Tabou de l'inceste, interdit de toucher au corps de la mère dans le moment même de mon écriture de mon livre *Etre Touché : sur l'haptophobie contemporaine* (2004). La transgression n'est pas celle d'Oedipe qui fera l'amour avec sa mère, sans le savoir, avant, devenu conscient, de s'aveugler en tirant les aiguilles de la robe de sa mère ainsi nue, pour se crever les yeux : « de sa mère il a peur quand elle se révèle à lui comme telle » (Irigaray, 1981, 18)

Faut-il comme le texte, publication posthume en 1966, Ma mère de Georges Bataille, partager le délire de « notre démente dans la misère d'un accouplement » (Bataille, 1966, 79) ? Violée par son père, la mère du narrateur est prise « dans cette folle sensualité où nous glissons ». Adorant sa mère, le narrateur ne parvient pas à en être amoureux : « J'ai adoré ma mère, je ne l'ai pas aimée » (Bataille, 1966, 80). Pour se connaître, il faudrait être plus authentique en renonçant à la surface de l'apparence pour s'approfondir : réside-t-elle dans mon corps cette trace visuelle de ma mère nue et ensoleillée entre les joncs à l'arrière de la maison de La Bastide du Temple ? Je l'apercevais en passant par derrière

la maison le long du grillage qui bordait le champ des vaches du voisin. Je me blottissais pour ne pas être vue d'elle mais elle était loin, je l'imaginai plus que je ne la voyais entièrement. Mon livre sur le Bronzage : Une petite histoire du Soleil et de la peau (2008) n'est-il pas la tentative d'écrire l'histoire de sa peau si ensoleillée ? Ce que j'en vois encore dans mon souvenir est-il si intense qu'à l'âge préadolescent que sa rémanence de la tension érotique habiterait depuis mon corps ? N'est-elle pas perdue cette sensation qui débordait et tendait mon attention vers la brusque vision ? L'inceste visuel voudrait expliquer l'amour d'un fils pour le corps de sa mère. Dans mon corps, la trace mémorielle brulerait toute autre image pour orienter le fantasme vers cette origine perdue du monde.

D'enfance je garde dans la gorge ce goût de l'eau arsenicale de La Bourboule que je devais boire le matin très tôt dans ma cure. Le dégoût revient même quand l'image émerge dans mes rêves. Mais l'odeur de mes vacances semble disparue. La chaleur se conserve longtemps sous la peau car la lumière du sud éclaire dans nos yeux notre regard, même si le ciel est assombri et lourd. Plus tard, jeune adulte amoureux de Claudia, une jeune philosophe allemande qui me traduisait Ainsi parlait Zarathoustra de Nietzsche, je sentais l'odeur de sa peau bronzée. La chaleur vers cinq heures de l'après midi n'était plus si forte dans ces Landes à Montalivet, l'équipe d'Allemagne était nue comme nous lors de nos matchs de Volley-Ball. Nous évitions de nous jeter dans les sables car il se collait à la crème solaire dessinant sur nos peaux de nouveaux territoires que nous devions épousseter grain par grain en laissant la main s'attarder sur le grain de la peau. Après chaque bain de mer nous préférons jouer à l'étaler après chaque bain, jusque dans les plis que Claudia me refusait depuis si longtemps et devait m'échapper si souvent de mes mains. Je te respire encore Claudia dans les photographies dans cet album de jeunesse, qu'est devenu mon corps sensible !

Cette auto-biographie est-elle auto-fictive, une reconstruction des souvenirs ou un vif témoignage des sensations que j'ai vécu alors ? Faut-il que je vous confie ce qui serait ma perception de choses vécues pour que vous puissiez croire que tout est encore

vif dans mon corps ? Ce récit constitué par ma mémoire est-il ce qui s'est vraiment passé ? Je n'ai pas d'autre point de vue sur moi-même sinon ce qui émerge à fleur de peau. Ecrire son corps en tenant le journal de son corps, comme Daniel Pennac, tient d'une prise de note de la réalité vécue. Ces souvenirs vivants qui nous reviennent dans le corps sont ils réalistes ou de simples recompositions de notre mémoire ? Organisée autour de ces traces sensorielles, ma sensibilité croit y trouver des repères pour décider parmi les corps ceux qui seraient meilleurs pour ma curiosité et notre partage. Inscrit au plus profond il ne suffit pas de se situer à mi-chemin du corps de la mère et de son propre corps « comme les deux extrémités d'un continuum » mais de le concevoir, précise Anne Fausto Sterling à propos du sexe et du genre, « comme différents points dans un espace multidimensionnel » (Fausto-Sterling, 1993, 85). Plus qu'une archéologie de couches, un espace topologique.

Francis Métivier dans son livre *Dans ton corps* invente le récit de cette pénétration dans le corps de sa femme : « je suis dans ton anus [...] ma peau est aussi humectée que tes muqueuses ? Nous ne faisons qu'un dans la grande humification des tissus qui se frottent [...] Comment aurais-je pu considérer ton corps comme une trappe ? » (Métivier, 2014, 16-18). Ce mythe de la pénétration du corps de la femme pour en trouver enfin l'envers de la peau alimente l'amour : ainsi James Joyce écrit à sa future femme Nora le 5 septembre 1909 : « Mon corps pénétrera bientôt le tien, Ô si seulement mon âme pouvait faire de même ! Ô si je pouvais me blottir dans ton ventre comme un enfant né de ta chair et de ton sang, être nourri de ton sang, dormir dans la chaude obscurité secrète de ton corps ! » (Joyce, 1909, 98).

Quand j'ai écrit mon livre sur le toucher en 2004, je voulais mettre en couverture ce que je croyais être un tableau représentant le corps de ma mère, qui se trouvait dans la chambre de mes parents au dessus de leur lit et de la commode chinoise. Une femme nue adossée à un piano avec des cheveux noirs qui semblaient être ceux de ma mère jeune. J'y voyais ma mère. Je lui écrivais, car après le divorce de mes parents, ma mère m'avait dit avoir une copie du tableau : lors de la réception de son courrier, le tableau que j'avais gardé en mémoire ne correspond pas à

celui que ma mère m'adresse, celui-ci lui ressemble aussi mais il s'agit d'un portrait en visage, aucune nudité autre que celle si expressive de ses traits. Quelle version du corps de ma mère avais-je pu conserver en moi si longtemps au point de confondre les deux images ?

Cette différence entre le corps de la mère sur le tableau de la chambre de mes parents et le corps de ma mère dénudée en bain de soleil derrière la maison de La bastide du Temple a-t-elle été suffisamment effectuée ? Sans doute le recouvrement de la seconde plus réelle par la première plus imaginaire aura alimenté l'impossible rencontre interdite. L'image peinte venait confirmer les traits que je semblais reconnaître sur le corps physique de ma mère : la posture, la tenue de la nuque, le chignon ou les cheveux noirs. Cette tenue du corps procurait une stature imaginaire qui sera recherchée tant dans les désirs futurs des autres corps que dans les objets de recherche.

Cette perte de vue physique nourrit l'imaginaire en prélevant sur le corps de la mère des morceaux qui deviendront les thèmes dispersés de mon travail. De cette dispersion féconde rien n'apparaît de ce prélèvement tant les objets culturels le transforment en un élément d'un ensemble plus vaste que celui du corps de la mère celui du corps du monde (Andrieu, Boetsch eds., 2013). L'œil prélève le bronzage, mon souffle mon état de prématuré, le bruit de la prothèse de mon grand père amputé sur le plafond de ma chambre à Toulouse le thème de l'hybridation technologique du corps humain...autant d'objets de recherche inconsciemment en lien avec le corps de ma mère ou de son père, Marcel.

Mais l'écologie corporelle (Andrieu, 2011) et l'émergence (Andrieu, Burel, 2014) sont aussi des modèles qui proviennent de cette profondeur ressentie inconsciemment dans mes rêves et sans doute dans la structure de ma perception. L'approfondissement dans la création est une manière de se déplacer dans la profondeur traversée lorsque nous étions encore enfouis en elle, dans le corps de ma mère. Tout ce que nous aurions vécu, du moins ce que nous en supposons faute d'en avoir un souvenir conscient, viendrait se fusionner dans le corps unifié du livre, de l'action ou du récit. Donner l'impression du corps de sa mère, alors que nous prétendons le

connaître de l'intérieur, dans l'œuvre pourrait nous satisfaire. De cette porosité du cordon ombilical qui nous alimentait déjà, ne sommes nous pas parvenus à être aussi perméables et envahis par le corps des autres ? Ou au contraire fixé dans l'intensité « primaire » (primaire et première), nous ne parviendrions pas en nous en détacher sans une nostalgie parfois dépressive ? Le livre est ce cordon qui nous rattache par l'écriture à la mère perdue.

De ne jamais revenir dans le corps de la mère nous sommes précipités vers les autres corps qui ne ressembleront qu'en partie, par un objet de désir, au modèle perdu, ce qu'Edgar Morin appelait à propos de la nature humaine « le paradigme perdu ». Perdre de vue le corps de sa mère est la condition du deuil méthodologique nécessaire pour être disponible aux corps des autres. Pour autant la projection inconsciente du fantasme utérin peut venir voiler, notamment en sur-interprétant, la compréhension du terrain. Le primat du souvenir visuel est aussi celui d'un souvenir-écran, au sens de Sigmund Freud (1899) qui remplit moins le contenu perceptif que le cadre de la perception. Si le souvenir-écran envahissait le contenu perceptif nous serions dans une obsession, occultant la réalité des autres corps. Un brouillard informationnel m'interdit de discriminer ce qui provient du souvenir de ce qui retient mon attention dans les autres corps.

Mathieu Bénézet ne parvient pas, lui non plus, à distinguer dans le texte de son corps ce qui proviendrait du corps vivant de ce qui relèverait de la conscience qu'il en produirait dans le corps vécu : « Si je ne parviens pas à écrire ce texte c'est, sans doute, parce que je mélange ma biographie d'écrivain et ma biographie d'homme. Mais comment les séparer ? Comment dire ce qui, jusque dans mes gestes les plus quotidiens, relèverait soit de l'une soit de l'autre ? Si je bois trop ou si je touche ou rêve de toucher un corps, n'est-ce pas avec cela que j'écris ? Ce qui m'affecte dans ma vie privée n'est-il pas – presque aussitôt- déplacé et comme broyé et transformé par le désir d'écrire ? J'écris avec moi » (Benezet, 1979, 23). Didier Anzieu précise comment le corps de l'œuvre est à comprendre comme une réalité vivante « articulée au corps réel et imaginaire, à ses pulsions, à ses fonctions, aux représentations



d'abord sensori-motrices» (Anzieu, 1981, 11). L'auteur(e) insère dans le texte les états du Moi, « notamment le sentiment de Soi central, celui des frontières de soi, entre Soi et corps, entre corps et monde, entre moi et les autres » (Anzieu, 1981, 66). Didier Anzieu lui-même raconte comment son écriture imaginaire fut jointe à la traversée de la « menace castration-éviscération ».

Il faut donc distinguer les techniques exercées par les autres sur notre propre corps qui sont un point de vue extérieur à nous-mêmes, en 3<sup>ème</sup> personne de celles que nous pouvons exercer sur nous-mêmes par nous-mêmes, en tant que 1<sup>er</sup> personne comme dans les récits du corps vivant que nous allons exposer. Mais notre incompetence à objectiver le corps vivant dans une description subjective est un premier biais méthodologique pour le sujet lui-même dont il se rend plus ou moins compte lorsque dans les récits il cherche ses mots ne parvenant pas à qualifier ce qu'il ressent, sans être certain si cette expérience si vive correspond bien à l'intensité de ses sensations ou à sa sensibilité ainsi exacerbée.

## — Faire son coming-out méthodologique —

Dans son livre autobiographique *La Route* Jack London nous livre comment il pénétrait les terrains de son immersion de jeunesse dans l'état de pauvreté extrême qui était le sien lors de son périple américain. Il utilisait, dans une fausse autobiographie, la mort de sa mère pour provoquer la compassion, sinon la générosité : « la maladie de cœur était ma façon habituelle de me débarrasser de ma mère ; parfois, cependant, je la faisais disparaître victime de la tuberculose, de la pneumonie ou de la fièvre typhoïde » (London, 1907, 27). Ainsi se situer en tuant sa mère est un moyen de se faire reconnaître comme un sujet seul et libre, comme Œdipe le vérifia en s'aveuglant, à la découverte de la vérité de son inceste et de son parricide, des épingles qui tenaient la robe de sa mère Jocaste. Refuser, s'éloigner, dénuder sa mère sont des moyens de faire son coming out méthodologique en disant qui je suis, le fils de cette femme qui est ma mère. La mort de la mère nous convoque, selon Tom Lanoye(2011), dans la langue même de la mère dont nous avons cru être séparés par sa disparition physique. La langue maternelle revient en nous par ses mots mais plus sûrement par le style, le ton ou la respiration.

Le coming out methodologique est devenu le passage obligé pour avant même de présenter les travaux de recherche de se situer, de se déclarer pour dédouaner l'illégitimité possible de notre intérêt pour cette question et pour relativiser notre expertise dans un conflit d'intérêt partie prenante/partie prise. Face à ce qui devrait être une objectivité purifiée, l'objectivité dévoilée de sa subjectivité aurait plus de légitimité car engagée dans l'histoire des relations du chercheur(euse) avec son objet de recherche. Ainsi l'objet de recherche n'est plus un objet à part et séparé, c'est une part du sujet. L'effacement du masque par la révélation de son identité de chercheur pose la question de savoir si je peux travailler sur certaines pratiques si je ne les pratique pas moi-

même. Pénétrant certains milieux comme non pratiquant, celle qui m'a accueillie dans son domaine s'inquiétait au point de me faire signer un contrat de non divulgation des sources obtenues m'interdisant de retranscrire mon travail ! Qu'en aurait-il été si j'étais venu comme client sur ce terrain sous une fausse identité comme Günther Wallraff (1985) ? Faut-il se cacher ou déclarer que l'on est du terrain que l'on observe pour être légitime ?

Parler de ce que l'on est il pas n'est pas aussi un moyen de refuser l'essentialisation de soi-même au risque d'essentialiser l'autre que l'on observe ? Si tu es de la famille tu sais de quoi tu parles ! La production du discours savant nous rendrait étanche aux communautés traversées en réservant notre jugement pour un quant à soi. Mais le corps du chercheur entre en danger si l'imprégnation dans le terrain est par trop immersive au point de changer sa posture de recherche en position vitale nouvelle.

Car mon corps peut devenir aussi mon propre terrain. Pour Rachele Borghi « Le corps est un laboratoire d'expérimentation. Dans le post-porn, le corps joue un rôle central et devient un espace privilégié d'expérimentation...L'effet déstabilisant des performances post-porn est directement lié à l'usage d'un corps non normatif. Ce corps est considéré comme une surface expérimentale, un laboratoire, un espace de dé-généralisation, c'est-à-dire de dislocation du sexe, grâce aux godemichés et aux prothèses »(Borghi, 2013, 32). Le corps devient une technique de conscientisation d'un soi inédit et potentiel qui va s'actualiser par la pratique.

Il faudrait déclarer son identité, son sexe, son genre (Bourcier, 2011), sa sexualité, son patrimoine, sa maladie..., dire qui nous sommes comme si nous ne le savions pas en définitive. Les autres savent, ou nous font croire qu'ils le savent, eux qui nous sommes, Sartre le décrit bien dans son analyse du regard d'autrui. Sans quoi nous mentirions à l'autre que nous fréquentons et avec qui nous partageons une communauté de terrain. Produire des savoirs situés à partir de son corps impliquerait de dire sa sexualité, son genre, sa classe sociale, son origine géographique, ses conflits d'intérêts... comme pour se présenter en se purifiant de tout retournement de la désignation sociale. Car l'immersion par corps engagerait plus que son corps par nos modes de perception, de jugement et d'action qui se trahissent dans nos postures et gestes.

Si l'autobiographie conduit à un coming out méthodologique en s'identifiant, cette idiosyncrasie pose la question de comment avec mon corps je produis un savoir. L'évacuation de son corps de cette production n'interdit pas, selon Francine Barthe-Deloisy, le regard géographique sur les coulisses de son corps.

Devrions-nous renoncer à notre identité pour éviter la subjectivité de nos travaux ? Georges Devereux nous met en garde contre cette tendance à la régularisation du soi par son amoindrissement en posant la question de la « constitution d'une identité intégrée » : se comprendre en connaissant sa propre identité, comprendre en connaissant l'identité du monde externe à soi et être compris en ayant une identité connue (Devereux, 1964, 42-43). L'illusion d'être présent nous fait oublier la réalité de notre intégration : « Le fait que le corps semble constituer un objet cohérent et parfaitement circonscrit nous fait oublier parfois que ce fait ne suffit pas pour le considérer d'emblée comme bien intégré » (Devereux, 1964, 46). Le morcellement de notre perception, ce que nous avons appelé le corps dispersé (Andrieu, 1993), interdit la compréhension globale du corps ; Georges Devereux se réfère ici aux travaux de Bruno Snell qui a remarqué « que les textes homériques semblent ne pas contenir un mot signifiant le corps vivant tout entier » (Devereux, 1964, 51)

« Réintroduire dans la situation expérimentale, l'observateur tel qu'il est réellement, non pas en tant que source de fâcheuses perturbations, mais en tant que source importante, et même indispensable [...] » (Devereux, 1967, 60), procure-t-il pour autant une preuve d'authenticité ? Les effets sui-generis de l'observation sur l'observateur et sur l'observé situent toute action de recherche dans un contexte non seulement d'interaction mais aussi d'incarnation. Plus de neutralité ou de retrait dans une objectivité dans cette situation du savoir produit une plus grande liberté dans l'action de recherche « en fonction de la compréhension qu'il a » (Devereux, 1967, 57). Il faudrait s'approfondir pour atteindre une vérité dans notre corps pour construire à partir d'elle notre production de savoir.

Nous pensions nous abstraire de notre corps pour légitimer nos recherches, n'en retenir que la quintessence spirituelle par la production d'œuvres immatérielles et universelles ! Les idées proviennent-elles de mon esprit ou sont-elles de mon corps ? La neutralité axiologique d'un corps drapé dans son savoir, le corps du savant (Weber, 1918, Quidu, 2011-2014), peut-elle résister au désir mis en acte dans la relation avec les autres que nous étudions ou avec qui nous partageons une recherche ? Hélène Rouch précise combien la notion de membrane (Rouch, 1986, 189) est utile pour situer ces limites, les frontières, les impasses et les clivages dès lors que le corps, en l'occurrence ici celui des femmes. Il convient de reconnaître notre fragilité à l'intérieur même de la production du savoir (Corcuff, 2003)

La critique de l'imaginaire masculin serait ainsi une déconstruction nécessaire pour dire un corps situé et genré : « La géographie féministe anglophone a initié une réflexion sur le corps en acte du géographe pour mettre en évidence le fait que la neutralisation du corps dans l'empirisme positiviste en géographie était en fait une ruse d'une science masculiniste visant à cacher les implications identitaires de ses « manières de faire avec l'espace » et des élaborations théoriques et conceptuelles qui en sont issues » (Volvey, 2014, 95). Faute de se départir suffisamment de soi-même, certains idéologues voudraient nous assigner à ce qu'il croit que nous sommes en décontextualisant nos textes afin de dévoiler ce qui serait notre véritable personnalité : ainsi je serais un « idéologue branché du corps mutant, hybride et avatar »<sup>7</sup>, « le paragon exalté », « ce n'est pas la seule énormité soutenue par Bernard Andrieu. Fidèle à son syncrétisme postmoderne », « Andrieu, toujours plus délirant », « Notre épistémologue érotomane », « la fascination morbide d'Andrieu pour le transhumain ou le post-humain », « Les gentilles élucubrations d'écologie corporelle de Bernard Andrieu qui se dit par ailleurs « épistémologue du corps »<sup>8</sup> ou encore « Bernard Andrieu : petit VRP du corps multifonctions » (Wazari, Meleuse, 2012) !

---

7            *Dans le chapitre anonyme « Les épistémologies posthumanistes du corps augmenté », dans L'idéologie sportive. Chiens de garde, courtisans et idiots utiles du sport, Quel sport, Paris, Ed L'échappée, 2014, p. 220-229.*

8            *Op. cit., note 549, p. 336.*

Confondre ainsi ce que nous décrivons de la situation des corps avec ce qui serait notre propre corps, notre sexualité, notre genre, ou notre regard participe de cette réduction idéologique que nous dénonçons déjà dans l'ouvrage « Le corps du chercheur » (Andrieu, ed., 2012). Est-ce moi dès que j'écris qui doit être tenu pour responsable même quand j'expose les idées des autres ? Comment distinguer ce qui viendrait de moi de ce qui en serait le souvenir des autres ? Ce que je retiens des autres à travers ma perception de leurs corps, de leurs textes ou de leurs actions n'est ce pas ce qui (me) révèle qui je suis ? Ne pouvant dire tout ce que mon corps contient, j'en retiens des informations inconscientes dont certaines constituent notre jugement.

Mais intégrer ce qui serait son propre corps dans l'élaboration théorique garantirait-il notre situation ou sert-elle seulement de processus de légitimation ? L'usage de soi-même dépasse la simple identité de son corps lorsque l'œuvre, le texte ou l'action performant notre corps jusqu'à sortir de nous-mêmes. Cette altération de notre perçu actuel tient au retour des fantômes dans cette image survivante (Dibi-Huberman, 2002) dans le prisme de nos actions. Cette présence fantomatique du noyau (Abraham & Torok, 1975) dans toutes les écorces et surfaces dans lesquelles j'apparais est une projection inconsciente. En se plaçant à la surface des corps des autres sans parvenir à comprendre leur profondeur, nous continuerions à nous référer à la profondeur utérine. Sans nous enfouir pour autant dans le corps des autres, nous confondrions la profondeur utérine avec celle présumée des autres.

Peut-on dès lors se cacher derrière nos livres, actes et productions pour délivrer un message dont la cause serait honteuse à avouer ? Rester dans cette logique confessionnelle du péché originel, dont Michel Foucault a pu démontrer combien elle participait à une technique de contrôle, renforcerait le tabou de l'inceste comme un lien interdit. Nous ne devrions nous confier qu'en fin de vie, dans une autobiographie ultime, sur nos passions secrètes, comme Daniel Cordier vient de la faire dans son livre *Les feux de Saint-Elme*, afin de ne pas décrédibiliser nos productions scientifiques, la libido scientiae devant dominer tout autre passion enfantine qui nous infantiliserait.



## — Jusqu'où se lier ? —

Cette impression du lien procure par l'empathie de comprendre l'autre corps depuis l'intérieur du mien. Je ressens l'autre comme s'il était une partie de moi-même et moi une partie de son corps. Cette illusion organiciste est d'être un membre du corps de l'autre. Ainsi « écrire permet de travailler sur le refoulement » (de Azambuja M., 2010, 22). Cette croyance peut être si forte, comme dans l'amour et la haine, que le sentiment de notre identité peut être altéré. Comment distinguer ce qui provient des autres de ce qui reviendra en moi de moi-même ? Parvient-on à séparer la part des autres en nous comme le bon grain de l'ivraie ? Se deshybrider (Andrieu 2008b) par la purification nationaliste ne garantit pas le retour au Même, à ce que nous aurions été sans les autres. Admettre que les retours à la Terre, l'Eden, l'Arcadie, la Mère sont désormais impossibles rend justement réaliste une relation avec les autres. Aimer ou haïr un autre corps n'est possible que si nous pensons pouvoir y réaliser cette part inconnue : en passant ainsi de l'inconnaissable utérin à l'inconnu d'autrui le lien peut se projeter sans nostalgie, l'image du corps de la mère étant brisée dans la chute de notre miroir. Ainsi se recouvrir de la peau de sa mère, de sa langue, de son genre ou de sa classe pour s'y réfugier, s'il indique bien son lien, nous prive de toute sortie de nous-mêmes faute de ne jamais parvenir dans le corps de l'autre. Le recouvrement de notre peau par celle d'un(e) autre à la différence de l'approfondissement dans son corps nous protège en évitant l'altération de cet imaginaire.

Le lien interdiscurif entre géographies féministes du genre (Nast, Kobayashi 1996) et psychanalyse de l'espace inter-relationnel ouvre aussi la méthodologie sur le corps comme terrain : « Le terrain devient l'objet d'une attention épistémologique. En tant que pratique corporelle à dimension spatiale, il a été travaillé



jusqu'à devenir la pierre angulaire de conversions épistémologiques conduites via le déplacement dans le champ scientifique de la problématique des rapports de domination (politics), ainsi que la condition du renouveau « qualitatif » de la science géographique vers son « tournant interprétatif », qui in fine se replie sur le/la chercheur-e dans une démarche réflexive » (Volvey, 2014, 94). Le corps terrain et terreau devient la place à partir de laquelle je construis l'objet dans le point de vue subjectif de la perception située. Parvenir à se comprendre comme membre du terrain auquel je participe définit mon corps comme une part de l'organisme collectif que nous formons : ainsi « pousser le corps à ses limites crée du lien » (Dussy, Fourmaux, eds., 2011, 11)

Que peut devenir une relation d'un doctorant(e) avec son (sa) directeur(trice) de thèse si c'est le désir sexuel qui prime dans le désir de savoir ? Est-ce l'amour des corps qui peut se réaliser à travers ce travail (est-ce la raison même de cette direction de thèse ?) ou faudrait-il s'en tenir à la règle de l'abstinence et sublimer notre amour du savoir dans le seul savoir de cet amour ? Faut-il nous demande Ruwen Ogien(2014) Philosopher ou faire l'amour ? dans son refus de l'alternative moraliste et dualiste ? Marianne Blidon (2012, 539) nous rappelle comment la liberté sexuelle dans le terrain même de la recherche est favorisée par la situation, la mise entre parenthèse de nos vies extérieures au terrain. La juge a conclu à un non lieu estimant qu'Hervé Le Bras, directeur de thèse de Sandrine Bertaux, qui l'accusait de harcèlement, n'avait pas « par ordre, menaces, contrainte ou par l'exercice de pressions graves tenté d'obtenir des faveurs sexuelles » (Rotman, 2004).

En immergeant ses étudiantes dans les milieux échangistes des plages naturistes, Daniel Wezer-Lang, dans son enquête sur La planète échangiste, a-t-il pratiqué, comme l'accusait l'ANEF (Association National des Études Féministes) et l'AVFT (Association Européenne contre les Violences faites aux Femmes au Travail) qui signalaient que plusieurs étudiantes s'étaient plaintes de pratiques de harcèlement moral et sexuel de sa part et qu'il inspirait de la peur. Le livre, La planète échangiste, du sociologue Daniel Welzer-Lang se présente comme le recueil de paroles avant, pendant et

après les rencontres sexuelles si bien que « l'objet sociologique qui se cache derrière « ces lieux publics de sexualité en direct » est à construire (Welzer-Lang, 2005, 501). L'échangisme serait un des terrains de la transformation de la domination masculine, même si l'enquête révèle aussi son maintien dans les représentations et dans les pratiques de drague. Le maintien d'une posture de noviciat « un ordre théoriquement temporaire » (Welzer-Lang, 2005, 524) se situe « entre le dedans et le dehors, déjà initié-e-s mais pas encore expérimenté-e-s ». La position « d'individus-frontières » d'une marge par rapport au milieu échangiste ne garantit pas l'objectivité mais assure une « interconnaissance » nécessaire pour travailler : « Apprendre à jouer sur un terrain qui n'est pas le nôtre, le mien mais le leur, en essayant, non pas d'abolir les frontières entre moi et l'autre – qui souhaiterait ici cette vie machiste ou de femme bijouïfiée ? – mais d'y mettre de l'altérité. La question du jeu renvoie à la posture méthodologique. Qu'est-ce que je fais ici ? Pourquoi suis-je ici ? Qu'ai-je le droit de faire ? Quelles sont mes limites d'autant plus quand la sexualité, le désir, les corps sont au centre de la problématisation du terrain » (Welzer-Lang, 2005, 536). L'ambiguïté du terrain, et du livre se trouve dans l'émergence de l'objet où être un homme et une femme qui place chacun et chacune de l'équipe de recherche dans une critique du sexisme et l'androcentrisme. Une visibilité d'équipe « Couples Contre le Sida » dans le milieu naturiste du Cap d'Agde pose le problème analysé par Michel Bozon : celui des limites de l'observation participante pour une activité qui est « inaccessible à l'observation » car « dans ce domaine il n'y a d'observation qu'indirecte et médiata » (Bozon, 1995). Si l'absence de débat méthodologique entre les rares chercheurs/euses français manque aujourd'hui, Didier Le Gall(1997) propose de remplacer voyeur par scopophile pour ces objets intimes de recherche.

La construction du terrain avec une vidéaste, ici nommé Béatrice, pour former le couple-cheval de Troie et les notes en Annexes (notamment (Welzer-Lang, 2005, 554-555) montre bien la différence de genre dans le vécu des publics selon la hiérarchie, le sexe, la posture adoptée par les hommes ou les femmes de l'équipe de recherche. Le soupçon pèse, comme le rappelle Alain

Giarni (1999), par la complicité qu'il y aurait entre objet et sujet de recherche, révélant un manque de légitimité : le couple chercheur/chercheuse est partenaire sur tout terrain et devient support de projection, le reste concerne la disposition personnelle, absente (ou occulté ?) dans le livre. Car même si le terrain accorde une véracité et une authenticité aux témoignages recueillis, tout est ici un récit sur des pratiques plutôt qu'une description de ce qui se fait dans les pratiques et actes corporels. Que voit-on de la « réalité », si celle-ci existe ? Peut-t-on comparer ce qui est dit de ce qui se fait ?

## — Le corps devient son propre narrateur —

Tout corps a un point de vue par la situation qu'il occupe dans un espace d'interaction précis. Tel est le sens du témoin qui était présent par corps à la situation qu'il peut ensuite raconter : l'enquêteur appréhende la réalité avec son corps et ses émotions » (Laé, Murard, 1995, 8). Mais sentir et percevoir n'est-ce pas confier à son corps vivant le soin d'informer son corps vécu pour qu'il fasse la transcription de ce qu'il comprend de son point de vue ? Est-ce si objectif d'être dans une « dépendance du corps. Les sociologues ont-ils un corps ? » (Laé, Murard, 1995, 9). Si c'est le corps lui-même qui produit un savoir la question est « comment le corps produit-il du savoir ? » (Laé, Murard, 1995, 9). Le récit à partir du corps vécu, « 'récit de pratiques' ou 'récits d'évènements' », doit placer l'émotion au centre de cette interface entre corps vivant et corps vécu. Fabrice Fernandez, Samuel Lézé et Hélène Marche dans Les nouvelles conduites émotionnelles comme enjeu de sciences sociales interrogent, justement à propos de la santé, comment l'émotion structure la perception.

Ainsi « Le corps devient sa propre narration, souvent celle de la pathologie » (Gordon Rae, 2001, 134). Le corps s'écrit en nous et sans que nous en prenions conscience. Si le corps devient sa propre narration, le décodage conscient que nous en faisons jusque là reste une grammaire interprétative sans correspondance exacte entre la signification vivante et le sens vécu. Dans mon corps, le vivant anime l'existence sans que j'en sois conscient. La conscience que j'ai du vivant dans le vécu ne correspond jamais, d'où la recherche d'immersions (drogue, sexe, extase, vertige, orgasme, alcool...) pour l'atteindre ou du moins le ressentir par surcroît. L'expérience consciente « est située, elle est ce que cela fait d'être en ce moment. L'expérience n'est pas davantage une propriété [...] n'est pas un phénomène [...] comme une apparition

au sein de l'expérience » (Bitbol, 2014, 10). La saisie du flux vivant au vécu est différente méthodologiquement et dans le contenu avec le mouvement même du vivant dans le vécu. Y-a-t-il pour autant une continuité entre le vivant et le vécu ? Une méthodologie de la discontinuité ne doit ni nier le mouvement du vivant ni la stase du vécu qui en est l'extraction provisoire, comme une coupe.

Faute d'excorporer alors ses objets de recherche de l'intégralité de son corps vivant, le chercheur tient le journal de son corps vécu comme autant de signes parcellaires de son passage par corps dans ses terrains. Pourtant l'échoïsation de ses terrains en lui vient nourrir sa modélisation de manière inconsciente, à travers des métaphores (Sontag, 1998), ses images (Bachelard, 1957) ou ses empreintes et autres traces mnésiques. De cet écart entre corps vivant et corps vécu, émerge une créativité que le narcissisme du chercheur pourrait faire croire comme étant sans influence. Or l'écologisation spontanée du corps vivant nous y fait empruntée une multitude de sources d'informations dont la synthèse nous revient dans les rêves et dans les associations d'idée d'une écriture si automatique.

S'autobiographier (Allen-Collinson, 2013) suffit-il pour autant pour justifier de son origine, sinon de l'originalité de son regard ? En relativisant à l'extrémité géographique la production in situ est incarnée en exprimant l'environnement du terrain, l'intensité du territoire et l'authenticité des agents. Le corps doit porter la trace de son identité pour ne pas s'effacer, apparaître trop neutre. Matthieu Trachman (2013) précise comment son homosexualité garantirait une description sans désir ambiguë lors des entretiens qualitatifs avec les actrices pornographiques dans le début de son livre sur *Le travail pornographique - Enquête sur la production de fantasmes* : « apparaître comme un interlocuteur gai a pour effet de suspendre les jeux de la séduction hétérosexuelle. Féminisé par mon identification sexuelle, je peux également, provisoirement, me mettre du côté des femmes » (Trachman, 2013, 16) est-ce une garantie d'objectivité ou une preuve d'authenticité de ne pas désirer son objet de recherche, d'éprouver des sensations et des sentiments pour ce que j'observe, est ce que je travaille sur le

vertige (parce que j'en ai), l'orgasme (parce que j'en aurais peur) ou les prématurés par ce que je l'ai été ? « Je suis mis en demeure d'explicitier mes propres fantasmes. Saisir cette relation d'enquête est finalement un premier pas pour comprendre en quoi consiste le travail pornographique »(Trachman, 2013, 16).

Notre corps nous protège t-il de l'embarquement dans le terrain comme J. Favret-Saada dans son corps à corps (Favret-Saada, Contreras, 1981) avec la sorcellerie au point d'être affecté (Favret-Saada 1990) et stigmatisé par sa propre communauté scientifique comme étant devenu une autre. Faudrait-il se protéger par nos préservatifs méthodologiques de cette contagion empathique et autre contamination virale pour distinguer ce qui serait le bon grain de l'ivraie ? Se départir de soi n'est-ce pas repartir sans l'autre ? En restant dans son paradigme, l'observation demeure coloniale par la projection de soi dans l'autre

Notre propre activité physique (Sanders-Bustle, Oliver, 2001), sinon de santé, influe sur la qualité perceptive de la situation. Ces récits autobio-bliographiques placent le corps dans sa situation même comme dans les livres de malades. Jean Luc Nancy dit comme il est l'origine et la fin : « je suis la maladie et la médecine, je suis la cellule cancéreuse et l'organe greffé... »(Nancy, 2000, 42). Le livre fait corps en reconstituant la chair et en tissant le lien entre le récit de soi et la déproprété de la communauté thérapeutique. Même lorsque son corps se dérobe Jean Dominique Bauby décrit comment, lui-même, « le patient est enfermé à l'intérieur de lui-même avec l'esprit intact et les battements de sa paupière gauche pour tout moyen de communication »(Bauby, 1997, 10). Cette immersion dans son corps place le récit de l'intérieur vers l'extérieur : écrire à partir du dedans de son corps vécu, moins dans une phénoménologie que dans méthodologie plus émulsive qui traverse les étapes et les degrés de la reconstruction du soi (Detambel, 2011), d'un apprentissage du corps après l'accident (Simon, Cassirer, 2010), et qui montre comment le sujet peut sortir de son corps pour l'incarner à nouveau (Cahanin-Caillaud, 2009). Se mettre Dans ma peau déclare Guillaume de Fonclare isole dans « une incommunicabilité des sensations qui devient bientôt une incapacité à exprimer mes émotions » (de Fonclare, 2010, 13)

Ecrire son corps c'est d'abord retrouver en soi nos savoirs corporels, ces apprentissages par corps (Faure, 2000) dont mon corps est la synthèse vivante. L'enquête sur les autres corps nous questionne sur nous-mêmes. Le corps à corps est réciproque dans une relation de don/contre-don. Nous pouvons faire semblant d'en être, de l'autre corps par des relations de connivence qui nous font partager, croit-on, une même expérience. Cette participation directe ou indirecte, l'anthropologue comme auteur, est un moyen de partager une présence avec les autres corps comme le combat de coq à Bali vécu par Clifford Geertz (1993). Est-ce pour autant une inter-corporalité qui partagerait la même sensation dans les deux corps ? En pénétrant le terrain des autres corps que le mien, je dois veiller à ne pas nuire à ceux et celles qui m'accueillent. La difficulté est de comprendre ce que croit l'autre que j'observe de ce que je suis. Cette différence entre respect de l'autre et complicité est à maintenir si dans mon corps une résistance se manifeste pour ne pas devenir entièrement le corps de l'autre. Participer avec l'autre corps à un évènement fondateur crée une connivence qui peut nous faire perdre le sentiment de ce qui provient de notre corps et de ce qui revient à l'autre corps.

Comment rester à bonne distance sans basculer dans le corps de l'autre ? La question se pose lorsque nous voulons sortir du corps de l'autre ou le faire sortir de notre corps au moment où nous voulons affirmer que nous ne sommes pas entièrement devenus l'autre car on ne deviendra jamais un natif, un indigène ; Devenir l'autre corps est une fiction que nous entretenons par une externalisation virtuelle comme dans l'avatar ou dans les sensations communes partagées dans les moments d'osmose physique comme la peur, l'orgasme ou la performance. La différence entre le/la chercheur(euse) et le/la militant(e) implique de préserver, mais est-ce entièrement possible, son intimité dès lors que nous étudions les engagements corporels et les passions humaines :

- (Corps du savant) Neutralité axiologique
- (Corps empathique) Anthropologie des passions
- (Corps partagé) Identification, Contre transfert et Possession
- (Corps militant) Revendication identitaire

Pas assez de corps et vous tomberiez sous l'accusation nietzschéenne d'abstraction et d'être un de ces contempteurs du corps qui écrivent sans référence à leurs affects ou à l'état de leur corps ; mais trop d'idiosyncrasie, comme l'auto-bibliographie que mène Michel Onfray dans sa contre-histoire critique de la philosophie précise, sauf pour lui-même même dans Cosmos, comment la vie sexuelle, les modes d'existence, le niveau économique, le degré d'engagement ou les relations avec les autres expliqueraient la production et le sens de l'œuvre produite. Comme Simone de Beauvoir qui serait « une lesbienne inauthentique », ou Sigmund Freud qui aurait entretenu des relations douteuses avec sa fille ! Expliquer l'œuvre par la vie des corps serait une solution pour éviter une analyse du texte lui-même.

Le corps du chercheur (Andrieu ed., 2011) aura lié l'écriture sur le corps avec l'écriture de mon corps dans une formation idiosyncrasique, selon la formule de Nietzsche, plutôt que dans un aveu testamentaire. Mais cette influence du corps vivant de l'écrivain dans la conscience qu'il peut en avoir dans la description de son corps vécu ne parvient à réduire l'écart entre les deux. Si j'écris avec moi, est-ce mon corps vivant qui s'écrit en moi ? Ou est-ce seulement ce que la conscience de mon corps vécu recueille de sa rémanence ? Le corps vivant me précède. Avant moi, il y a le corps vivant dans lequel, et sans doute par lequel sinon pour lequel, je suis pensant.

Un des biais méthodologiques est de vouloir décrire le corps vivant à partir de la seule phénoménologie du corps vécu. En partant de la conscience, le langage trouve dans le verbatim et le texte écrit des modes d'expression plus ou moins directs de ce que ressent le corps vécu de son corps vivant. Le mot, même s'il semble ajusté au mieux, y compris dans la métaphore, est l'incarnation de la sensation, le sentiment ou l'image qui émerge à la conscience depuis la profondeur du corps vivant.



Un autre biais méthodologique tient au retard ontologique de la conscience du corps vécu sur son corps vivant. La conscience du corps vécu n'a accès à l'information produite par son corps vivant que 450ms après le système nerveux. L'écrivain ou l'artiste ressent la puissance et l'intensité de ce qui advient dans son corps, (colère, orgasme, hallucination, douleur, imagination...) en tentant de le traduire dans un mode d'expression plus ou moins directe dans l'œuvre.

Quelles expériences pourrions-nous vivre pour moins retrouver la jouissance perdue que découvrir en nous cette part émergitive qui s'y produit sans en être conscient ? Le texte en 3<sup>ème</sup> personne, est toujours en retrait, du moins en déficit de subjectivation, avec le mouvement vécu par le corps en 1<sup>ère</sup> personne. Ce vivant s'anime de mes sensations internes sans que ma volonté consciente parvienne à les contenir dans le vécu du récit. Le langage parvient-il à exprimer ces « spectres qui s'agitent à l'intérieur de notre corps » (Robbe Grillet, 1985, 41). Dans son dialogue avec Roland Barthes, qui affirmait « je ne pense pas, par exemple, que mon corps pulsionnel passe dans mon texte » (Prétextes Roland Barthes, 1978, 278), Alain Robbe-Grillet ne parvint pas à le convaincre que sa voix n'était pas si imaginaire ; Barthes concluait « le corps est l'objet le plus imaginaire de tous les objets imaginaires ». Roland Barthes, dans sa préface en 1979 à *Tricks*. 33 récits de Renaud Camus, souligne cette difficulté à écrire la jouissance : « Les pratiques sexuelles sont banales, pauvres, vouées à la répétition, et cette pauvreté est disproportionnée à l'émerveillement du plaisir qu'elles procurent. Or, comme cet émerveillement ne peut être dit (étant de l'ordre de la jouissance), il ne reste plus au langage qu'à figurer, ou mieux encore à chiffrer, à moindre frais, une série d'opération qui, de toute manière, lui échappent » (Camus, 1979, 15).

Mais est-ce le vivant qui traverse le langage pour nous délivrer son texte ? Le texte est notre impropration, le moyen en retour de nous indiquer l'ailleurs de nous-mêmes plutôt que nous désigner comme l'auteur. Qui est l'auteur de mes livres ? Mon corps ? Moi à travers mon corps ? Mon corps à travers ma

main ? Suis-je bien l'auteur de mes livres ou l'auteur signe-t-il de moi une identité différente, actualisant en moi ce que je ne suis pas encore ? Notre croyance en la propriété de notre corps constitue en Occident du moins un droit d'indisponibilité du corps sans notre consentement explicite et formel. L'hybridation du texte et de son auteur s'il forme le livre n'assigne pas la personne à la place de l'auteur. Le livre sert de miroir à l'auteur qui s'ignore et ne s'y reconnaît pas.



## — Ecrire avec son corps —

S'écrire sur son corps est un moyen, selon Baptiste Brossard, « de porter volontairement atteinte à son corps », ce qui constituerait « une forme paroxystique d'autocontrôle, puisque celui se blesse transgresse la norme pour mieux la respecter » (Brossard, 2014, 341). Malgré le geste blessant, l'atteinte à soi-même est un signe adressé à l'autre. Sans son déchiffrement, le hiéroglyphe dermique ne pourrait être compris. Cette écriture non intentionnelle à même la peau vivante est aussi une pratique scarifiant adressée à l'autre comme à soi-même, selon Catherine Rioult (2013). La marque est le témoin de mon histoire et le signe adressé à autrui pour qu'il me stigmatise ou me reconnaisse comme son pair.

Ces techniques d'écriture du soi sur son corps peuvent être comprises comme des arts de vie : Michel Foucault précise combien ces arts, dont il refuse le terme de biotechnique pour les désigner comme celui de biopoétique réservant le terme de bio pour la biopolitique là « où il s'agit d'une normalisation » (Foucault, 1981, 37), sont des « pratiques, de procédures réfléchies, élaborées, systématisées qu'on enseigne aux individus de manière à ce qu'ils puissent, par la gestion de leur propre vie, le contrôle et la transformation de soi par soi, atteindre à un certain mode d'être » (Foucault, 1981, 37).

Ainsi l'auto-contrôle ne serait qu'une pratique de prise de contrôle du corps vivant (zên, la qualité d'être vivant) par la conscience de son corps vécu (bios). Ce qui deviendrait en 1983 une « pragmatique de soi » (Foucault, 1983, 7). L'enjeu est de passer du rapport subjectivité/vérité à « un acte de dire vrai » par lequel « l'individu se constitue lui-même et est constitué par les autres comme sujet » (Foucault, 1984, 4). Ecrire son corps ou parler de son corps à soi et aux autres est ce une de la parrêsia comme modalité du dire vrai ? Est ce le sujet qui s'y manifeste ou le corps vivant qui y surgit dans le récit du corps vécu ? A travers des actes comme la sexualité,

le mariage et le corps, « la manifestation du vrai » (Foucault, 1981, 111) serait la preuve à fournir pour avouer l'état de son corps, de sa santé et de son authenticité.

« Mon corps m'appartient » déclare Amina (2014) ! Elle raconte comment elle fut violée par un membre de sa famille. S'écrire depuis l'intérieur de sa chair (Obarrio 2014, 34) implique donc une difficulté méthodologique et ontologique pour établir ce qui serait une transparence et une continuité entre le corps vivant et la conscience que le sujet en a dans son corps vécu. Eviter le vitalisme en attribuant au corps vivant une intentionnalité sémantique n'interdit pas d'éprouver dans son corps vécu la production sémiotique des « physiogrammes » (Meuret, 2006, 26) entre génotexte (la sémiotique) et phénotexte (le symbolique), selon la distinction de Julia Kristeva (1969). Dans la préface de Sade, Fourier, Loyola, Roland Barthes avait ainsi défini avec le « biographème » cette permanence du corps vivant derrière les figures successives de notre corps vécu : [...] si j'étais écrivain, et mort, comme j'aimerais que ma vie se réduisît, par les soins d'un biographe amical et désinvolte, à quelques détails, à quelques goûts, à quelques inflexions, disons : des « biographèmes », dont la distinction et la mobilité pourraient voyager hors de tout destin et venir toucher, à la façon des atomes épicuriens, quelque corps futur, promis à la même dispersion » (Barthes, 1971, OC III, p. 706).

Maurice Merleau Ponty, dans son cours de 1953 Recherches sur l'usage littéraire du langage, précise que « c'est notre corps qui connaît le corps, et il le connaît en l'exprimant » (Merleau-Ponty, 1953, 96). Si « le corps est branché sur les choses », la connaissance par corps se distingue de la connaissance du corps par le travail de transformation opérée par la seconde au moment de la création expressive du corps vivant dans le corps vécu. L'émersiologie (Andrieu 2014 ; Andrieu & Burel, 2014), à la différence de la phénoménologie (Andrieu 2015), reconnaît au corps vivant non seulement cette production sémiotique mais la constitution de son esthétique et de son esthésiologie (Andrieu, Nobrega, 2015) dans l'écart même et la discontinuité entre le corps vivant et le corps vécu.

## — Tenir le journal de son corps —

Rousseau confirme ce rôle de l'imagination corporelle dans cette difficulté de s'écrire. Rousseau précise dans les Confessions combien, soumis aux premières traces de son être sensible plus imaginative que réelle, « j'ai donc fort peu possédé, mais je n'ai pas laissé de jouir beaucoup à ma manière, c'est-à-dire par l'imagination » (Rousseau, 1767, Partie 1, Livre 1). En n'en conservant que l'idée de son désir imaginaire et n'osant déclarer son gout pour la soumission, Rousseau souhaiterait « être aux genoux d'une maîtresse impérieuse, obéir à ses ordres, avoir des pardons à lui demander » ce qui « étaient pour moi de très douces jouissances ». Cet « amour des objets imaginaires » force Rousseau de « s'alimenter de fictions » plutôt que d'expériences corporelle dont l'existence serait toujours décevante. Car « dans l'ivresse du désir » cet état seulement « donne un avant-goût de la jouissance » (Rousseau, 1767, Partie 1, Livre III) incapable de formuler une proposition lascive à ces filles et femmes qui allume le sang de son cerveau !

Cette vivacité de sentir contraste souvent en Rousseau avec la lenteur de penser, mais c'est moins la sensation qui l'extasie que « le sentiment, plus prompt que l'éclair, vient remplir mon âme ; mais au lieu de m'éclaircir, il me brûle et m'éblouit. Je sens tout et je ne vois rien » (Rousseau, 1767, Partie 1, Livre III). L'immersion dans la sensibilité est ainsi si vive qu'elle lui interdit son écriture, sa retranscription dans des mots, « au milieu de toute cette émotion, je ne vois rien nettement, je ne saurais écrire un seul mot, il faut que j'attende » (Rousseau, 1767, Partie 1, Livre III). En balbutiant des paroles sans idée et sans signification même la prononciation du nom de Madame de Warens, « ma bouche révélait le secret de mon cœur » (Rousseau, 1767, Partie 1, Livre IV).

« La chair n'est pas la sensation, même si elle participe à sa révélation » (Deleuze, Guattari, 1991, 169) précisent Deleuze et Guattari. Car l'affect vient envahir le vécu de la chair qui nous déborde dans

l'extase dans le moment où le percept ne pourra l'élaborer que dans le récit, l'œuvre, l'art mais après coup.. Car si la vibration de la sensation simple est « plus nerveuse que cérébrale » (Deleuze, Guattari, 1991, 159), l'étreinte ou le corps à corps est une résonance énergétique dont seul le retrait réflexif, la division ou la distension permettra au percept de faire œuvre sur elle. En arrachant le percept avant la perception nous trouvons ici ce corps en 1<sup>er</sup> personne qui exprime l'extase sans concept qui est « un incorporel » (Deleuze, Guattari, 1991, 26). Nous voudrions décrire cette indépendance du percept tel qu'il traverse le corps, qui « excèdent tout vécu » (Deleuze, Guattari, 1991, 155) dans l'immersion sensorielle, sexuelle et sensuelle : « Les percepts ne sont plus des perceptions, ils sont indépendants d'un état de ceux qui les éprouvent [...] les affects débordent la force de ceux qui passent en eux » (Deleuze, Guattari, 1991, 154). La sensation peut se remplir « de soi-même en se remplissant de ce qu'elle contemple : elle « enjoyent » et « self-enjoyment » c'est un sujet ou plutôt un injet » (Deleuze, Guattari, 1991, 200). La faculté de sentir, comme pur sentir interne, n'est pas à chercher dans la réaction du corps : comme « vibration contractée, devenue qualité, variété » (Deleuze, Guattari, 1991, 199), la sensation vibre dans notre corps en transe, en orgasme, en flux dans des processus toujours en devenir et jamais stabilisable dans une connaissance de soi.

Tenir le journal de son corps, même malade (Milewski, Rinck, 2014, 23) et vieillissant, renverse l'expertise psychomotrice en nous faisant entendre la parole du sujet<sup>9</sup>, devenu agent de sa thérapie psychologique : en s'écrivant, le malade ne se guérit pas de ses maladies somatiques mais rétablit une signification à son existence entre reliant les difficultés de la motricité de son corps vivant avec la perception qu'il en a dans ses vécus de consciences. La chronique du corps est devenue une figure contemporaine du récit de soi. Mais le corps-chronique nous fait basculer dans le point de vue vivant et vécu de la personne par elle-même. : « le malade ne conserve pas seulement ce que l'institution médicale produit : il produit lui-même des archives personnelles de sa santé.. tenir les archives de son corps, vient aussi une manière de lutter contre la maladie et contre le pouvoir médical qui se développe avec elle »(Artières, 2006, 145).

9 Mon corps a ses secrets.. des jeunes sourds non voyants, handicapés moteurs.. écrivent, Paris, Ed Desclée de Brouwer, 1980.

De Montaigne à Cixous en passant par Simone de Beauvoir, la lecture de son corps est une entrée en écriture biographique : « je me laisse traverser, imprégner, affecter [...], infiltrer, envahir, medium ma chair [...] Je ne « commence » pas par « écrire » : je n'écris pas. La vie fait texte à partir de mon corps. je suis déjà du texte »(Cixous, 1986, 63)..Il faudrait célébrer ainsi une « plasticité infinie du vivant » (Boyer-Weinmann, 2013 : 31). L'intimité et le vécu du vieillissement existent aujourd'hui dans l'édition des récits autobiographiques d'hommes et de femmes malades chroniques. Ces récits, qui répondent à l'injonction de vivre dans la dignité (Astier, Duvoux, 2006), nous montreraient l'envers vécu de l'endroit de nos institutions d'accueil, d'accompagnement et de soins. Ils dévoileraient ce que nous cacherions par ignorance et par nos difficultés dans la fin de vie (Hirsch éd., 2012) à dépasser notre point de vue d'expert. Comprendre le corps de l'autre, toujours hors de moi, trouve certes dans l'empathie un raisonnement analogique en passant d'un point de vue égocentré à un point de vue allocentré.

Mais les inventions en 1967 de la collection Vécu par Robert Laffont (1916-2010) et celle de Terre Humaine collection des éditions Plon fondée en février 1954 par Jean Malaurie accréditent l'incarnation de l'auteur dans le livre en développant le journal ethnologique, le récit autobiographique ou le témoignage d'une expérience corporelle exceptionnelle comme Papillon en 1969. L'écriture des corps doit exprimer une expérience vécue sans laquelle elle ne serait pas suffisamment crédible. Que vaudrait un récit fictif face à ce qui serait la force du témoignage ?

A cet effet le roman idiosyncrasique Le journal d'un corps de Daniel Pennac (il est vrai sous la forme d'une fiction et à travers le corps vécu du narrateur) vient nous rappeler, en 2012, que le récit autobiographique du malade chronique, dont le contenu ne sera pas révélé immédiatement connu ou seulement post-mortem, est bien différent de celui adressé à une 3eme personne, celle qui recueille un verbatim. Il faudrait prendre en compte l'immersion corporelle du sujet dans sa maladie chronique pour itémiser (construire des items) ce qu'il vit de son corps vivant.



Ainsi la chronique du vieillissement du corps est désormais produite par l'écriture de ceux et celles qui vieillissent. Cette écriture n'est plus seulement le résultat d'entretien dont le verbatim sert de matériaux pour élaborer des items pour des évaluations et des questionnaires. La parole est en 1<sup>er</sup> personne à la fois personnelle et revendicative: en se montrant en camera subjective, le vieillissement est décrit de l'intérieur d'une subjectivité avec l'intérêt d'une description embarquée (embodied) dans le corps. Il devrait susciter l'intérêt des praticiens de santé et des travailleurs du soin en livrant des perspectives jusque là invisibles.

Chacun voudrait, sinon se guérir, du moins s'autosanter par le récit de sa maladie chronique (Andrieu, 2012). S'autosanter consiste ici, à la différence de l'auto-médication, à écrire sa subjectivité dans le récit de son corps-chronique : cette écriture produit une élaboration de soi dans le cours de la progression de la maladie. Ce récit subjectif est personnel et élaboré par soi-même mais procure un sentiment de santé sans une amélioration objective certaine au regard du degré d'aggravation de la maladie. Mais cette mise en sens de la maladie, sinon de sa fin de vie, restaure une estime de soi par un autoportrait vivant.

Pourtant ce savoir vécu est une expertise relative à la situation de chacun (e) qui vient contester la hiérarchie verticale et descendante des expertises en 3eme personne comme Pierre Dufour (2013) vient de l'établir à propos de l'expérience handie. Constitué en partenaire de l'éducation thérapeutique du patient, le savoir-expert du patient est un savoir empirique et non reproductible : cette singularité non universalisable est cependant située et utile pour comprendre les intérêts des patients. En effet au-delà, de ce savoir vécu, il s'agit aussi d'une transmission de savoirs aux professionnels comme d'une plus-value aux logiques et relations de soins traditionnelles, comme « une écoute de la maladie du malade » (Gori, Del Vogo, 2005).

## — La sincérité corporelle ! —

Edouard Louis(2013), comme Emile Ajar dont on apprendra à la mort de Romain Gary qu'il était l'auteur du pseudonyme (Andrieu, 1988) dans son fameux livre Pseudo, écrit un roman pour En finir avec Eddy Bellegueule, son vrai nom et ce qui aurait été sa vie d'enfant, d'exclus et de déclassé. Son succès vient d'une écriture directe de ce qui son mentir-vrai : « il existe souvent une sorte de schizophrénie du transfuge de classe écartelé entre plusieurs discours, plusieurs façons de penser [...] mais cette situation en porte-à-faux peut être le point de départ de la création » (Louis, 2014, 8). Le corps d'enfance reste enfoui et doit pouvoir s'écrire dans la langue établie de la classe littéraire, dans une sorte de passage à la limite tout en restant suffisamment vif pour impressionner les lecteurs.

Cette difficulté est celle de se représenter ce qui se passe à l'intérieur de notre corps dans le processus même de la création. L'immersion dans le vécu d'être enceinte puis de décider de s'avorter est pour Annie Ernaux moins une insouciance que le sentiment que « ça puisse prendre » à l'intérieur de son ventre : « de l'amour et la jouissance, je ne me sentais pas un corps intrinsèquement différent de celui des hommes » (Ernaux, 2000, 22). Il est difficile de s'immerger à nouveau dans ce qui a été vécu lors de la sensation première de l'amour sexuel. Si Proust attend, dans le morceau de madeleine, que l'image remonte à sa mémoire, Ernaux cherche des mots qui surgissent en elle comme s'il provenait de l'expérience vécue encore vivante : « Je veux m'immerger à nouveau dans cette période de ma vie, savoir ce qui a été trouvé là. Cette exploration s'inscrira dans la trame d'un récit, seul capable de rendre un évènement qui n'a été que du temps au-dedans et au-dehors de moi [...] Je m'efforcerai par-dessus tout de descendre dans chaque image, jusqu'à ce que j'aie la sensation physique de

la « rejoindre et que quelques mots surgissent, dont je puisse dire, « c'est ça ». D'entendre à nouveau chacune de ces phrases, indélébiles en moi, dont le sens devait être, alors si intenable, ou à l'inverse si consolant, que les penser aujourd'hui me submerge de dégoût ou de douceur » (Ernaux, 2000, 26-27). Trouver ce que l'on a vécu dans le vivant de la langue suppose une sorte de destin littéraire auquel croit Annie Ernaux : « Et le véritable but de ma vie est peut-être seulement celui-ci : que mon corps, mes sensations et mes pensées deviennent de l'écriture » (Ernaux, 2000, 112). Une écriture non seulement pour soi pour écrire sa vie, mais afin que « mon existence » soit « complètement dissoute dans la tête et la vie des autres ».

Dans son ouvrage *Retour à Yvetot*, Annie Ernaux s'interroge justement sur « Comment écrire, de quelle façon écrire ? » (Ernaux, 2013,31) en voulant transmettre « le sentiment de la réalité telle qu'elle a été vécue » (Ernaux, 2013,34). Il n'y aurait pas d'intime car la littérature impersonnalise ce qui est arrivé de singulier à chacun en des mots universels, la référence ici au singulier universel de Sartre. Mais ce qui est conservé dans la mémoire y réside de manière involontaire et s'y maintient jusqu'à habiter le creux de la langue : « Je pourrais dire que l'eau de Javel n'est pas un souvenir que j'ai retenu volontairement [...] ma sensation d'adolescente a été vécue avec violence. La sensation fixe la mémoire [...] Si vous ne sentez rien, vous ne mémorisez pas les choses [...] il n'est pas toujours confortable d'être touché, ému par les choses, important quand on écrit, pour fixer ces mêmes choses dans la mémoire et s'en servir » (Ernaux, 2013,59). Pourtant ce ne serait pas la mémoire qui revient en imposant son texte vivant dans le récit du vécu, « c'est le texte qui commande. Plus que la mémoire » (Ernaux, 2013,61). L'écrivain ne s'abandonnerait pas tout entier dans sa mémoire, « mon projet n'était pas d'épuiser ma mémoire », en gardant le contrôle sur la transformation du monde et le changement de perception de son passé depuis ce point présent de l'écriture.

A la différence du journal, le journal d'avant-écriture qu'est en 2011 *L'Atelier noir*, nous montrerait les affres, les difficultés et les esquisses préparatoires ou abandonnées de l'œuvre : la mise en nu des processus d'écriture serait l'ultime dévoilement, une sorte de

vérité du corps vivant qui nous parviendrait malgré la volonté de l'auteur, même si le dispositif reste sous le contrôle éditorial. Mais cette sous-écriture de ce qui serait un sous texte, lorsqu' « pense avec tout son corps » au sens de Jean Duvignaud (2005, 35), au sens de cette écriture des dessous de la mise en forme de l'œuvre, est une exhibition de pages intimes : « il y a néanmoins quelque chose de dangereux, voire d'impudique, à dévoiler ainsi les traces d'un corps à corps avec l'écriture » (Ernaux, 2011, 14). Ce corps à corps avec la langue est bien un combat entre ce que ressent le corps vivant et la conscience dans le corps vécu qu'en transcrit l'écriture.

Est-ce pour autant « Une leçon de sincérité » interroge Roland Barthes dans un commentaire donné en 1972 à Strasbourg autour d'un épisode de la Pharsale du poète stoïcien Lucain ? Ce ne sont plus le parler de la Raison, qui est une éviction de la parole du sujet au profit d'explication naturelle, historique ou surnaturelle, ni le parler de la Feinte comme « le corps en proie à la feinte d'hystérie se laisse démasquer » (Barthes, 1972, 265). Parler de Vérité suppose que « l'Histoire est une déjection du corps divin » (Barthes, 1972, 264) : le texte allègue dès lors le corps capturé, le corps absenté, le corps faux, le corps de vérité, le corps de rémanence, le corps oublié ou mort, « c'est la propriété du corps (son corps) qui éclate, se dissocie » (Barthes, 1972, 265). L'effet de cette dislocation de l'essence du corps par le texte implique « les explosions de lecture » (Barthes, 1972, 266) mais aussi de l'écriture de soi.

Comment le texte pourrait-il acheminer ce corps vivant, de l'enfance ou du travail, « c'est mon corps du dessous qui s'y donne à lire » (Barthes, 1975, 6) ? Le texte ne parvient à retrouver entièrement le temps perdu car le corps vécu n'est déjà plus le corps vivant qui lui continue à produire à nous de nouvelle reconfiguration de la mémoire sensorielle notamment. Si « le corps, très important » pour Annie Ernaux dès sa note initiale du 1<sup>er</sup> mars 1982, la leçon de sincérité est celle de « l'impossible mémoire, l'absence d'épaisseur, que qui fatalement entraîne l'absence d'archéologie personnelle » (Ernaux, 2011,36).



## — Le noyau mnésique —

Le noyau mnésique est ce vif de la sensation qui reste en nous, comme pour Yves Mabin Chennevière depuis son corps malade et infirme qui lui interdit de bouger, les voix au téléphone de Gilles Deleuze et de Julien Gracq, « leur voix fut pour moi l'ultime expression de leur vie. Le souvenir que j'en garde m'aide à survivre » (Mabin Chennevière, 39). Le noyau est si exalté quand l'écorce du corps que pour celui qui souffre, « il n'est de vraie douleur que du corps » (Mabin Chennevière, 26). L'écriture parvient à décrire comment « le corps à son économie particulière » sans toujours contenir cette douleur autrement que dans des mots. Daniel Pennac, dans *Journal de mon corps*, dans un extrait plus autobiographique qu'auto-fictif nous, décrit cette montée du plaisir juste avant la dispersion du sperme hors du gland dans ce qui sera le jouir : « Ce qu'il y a d'extraordinaire, quand je me fais jouir, c'est cet instant que j'appelle le passage de l'équilibriste : la seconde où, juste avant de jouir, je n'ai pas encore joui. Le sperme est là, prêt à jaillir, mais je le retiens de toutes mes forces en regardant mon sexe vibrer. Je serre si fort mes poings, mes paupières et mes mâchoires que mon corps vivre autant que lui. C'est ce moment que j'appelle le passage de l'équilibriste. Mes yeux chavirent derrière mes paupières, je respire à tout petits coups, je chasse toutes les images excitantes – les seins, les fesses, les cuisses, la peau soyeuse de nos amies – et le sperme s'arrête dans cette colonne en fusion » (Pennac, 2012,, 64). Ici l'expérience enfantine et si masculine de la retenue de l'éjaculation soit par la volonté du mental soit par l'action de la main secourable est enrobée dans le détail des sensations de l'expérience d'une maîtrise du vivant qui émerge le long de la queue : « Ma queue tout entière est tellement sensible que mon gland pourrait exploser juste si on lui soufflait dessus ou si le drap l'effleurait » (Pennac, 2012, 85). Le vivant vient déborder sa maîtrise par le vécu.

Les plaisirs et les douleurs physiques développent aussi pour Paul Auster une « phénoménologie de la respiration » (Auster, 2013, 9). A la différence d'un Journal d'un corps par lequel Daniel Pennac mêle la fiction de la trame d'existence sur 80 années avec le vif du souvenir qui surgit dans le texte sans se dire au lecteur inattentif, Paul Auster écrit son corps réfractaires qui persiste sous la plume : le coup de râteau sur sa tête qui trouent son cuir chevelu laissant couler le sang, « l'inventaire de tes cicatrices » (Auster, 2013, 13). Auster maintient cette seconde personne du « tu » comme si l'écrivain parlait de son corps comme à une seconde personne, un alter-égo intime externalisé par l'écriture.

Christine Angot utilise elle le noyau mnésique de son viol en se remettant dans les conditions de l'expérience. Elle raconte son Inceste subi d'abord dans un livre portant ce titre puis dans Une semaine de vacances en 1<sup>er</sup> personne par une succession de scènes crues : pendant cette écriture « me souvenir du dégoût que je ressentais à l'époque pour mon père, mon inquiétude devant la sexualité et retrouver Charly le soir en relâchant mon corps pour le laisser entrer en moi, ça, ce n'est pas possible » (Angot, 2012a, 2). Ecrire déjà dans Inceste qu'à la séance de Soleil vert « je caresse leurs deux queues car je suis au milieu d'eux deux », de Marc et de son père « C'est mon pire souvenir de tout. Je fais cela pour ne pas rejeter mon père » (Angot, 1999, 204).

La recherche de la vaseline pour la sodomie ici dans une pharmacie à Grenoble (Angot, 2012, 29) là dans « un village en Isère » (Angot, 1999, 205) n'est pas si différente que l'infusion de thé puis de tilleul dans lequel le narrateur proustien trempe sa madeleine respectivement à Paris et à Combray. Ces deux scènes, ainsi que leur transition, permet de situer l'ampleur du défi de Proust écrivain. Ce défi son œuvre et son corps en fournissent la trace ; trace d'une torsion non résolue, même si elle est représentée par l'écriture, entre le temps perdu et « les temps modernes », entre la mémoire familiale et le devoir de l'individu moderne : d'où une écriture indéfinie d'une œuvre immense auprès de laquelle l'écrivain n'aura de cesse de raturer, de recomposer, de réécrire, signifiant par là le défi de retrouver l'origine, et de ne pas consentir à la perte de la famille et surtout de la grand-mère mythique et de la mère affectueuse (Andrieu, 1988)

L'expérience du baiser maternel, ce lac inconnu selon Jean-Yves Tadié (2012, 17), dans l'espace privé de la chambre du narrateur, est moderne. Elle est la condition de l'élaboration pour le narrateur écrivain de l'expérience comme scène originelle. Pour Proust, contemporain de Freud mais ignorant la psychanalyse, l'ouverture de la Recherche du temps perdu par l'évocation obsédante et répétée du baiser maternel a valeur de carte d'identité subjective. Que « maman viendrait m'embrasser quand je serais dans mon lit » lie la sexualité du sujet au baiser (cf le baiser d'Albertine) et constitue le lit comme de prédilection de l'activité. La tendresse ainsi diffusée quotidiennement est entretenue par le tutoiement (« Embrasse-moi une fois encore ») qui est utilisé uniquement entre la mère et le fils, à l'exclusion des autres membres de la famille.

La consolation du baiser maternel, même si elle entretient le rituel de la séparation au point de l'exacerber pour l'esprit du narrateur, ne parvient pas à rompre cet isolement du corps. Comme le précise Michel Schneider dans *Maman, avec le baiser*, « Maman est maman. Elle n'est plus celle qui manque. Plus rien ne manque en elle, plus rien en moi. Elle est celle qui me fait être. Elle est à moi, je suis à elle. Elle s'aime en moi et je m'aime en elle » (Schneider, 1999, 16). Et même si, grâce à cet isolement, vertu de la solitude, le narrateur va découvrir les délices et les voluptés des larmes, de la lecture et de la rêverie, il reste au bord du monde. Le narrateur expérimente la présence du monde de l'intérieur de son corps : cette mémoire, pas tant organique que psychologique, fournit au sujet l'occasion de nourrir son identité de la tessiture des impressions enregistrées. Le corps possède un savoir enfoui que l'obscurité suscite au point de précéder la pensée dans les descriptions de ces souvenirs. Le corps isole les impressions puisqu'il peut les égrener, même s'il ne permet pas de représentation exacte. L'engourdissement, joint à la fatigue, délivre des perceptions quasi-actuelles. La chambre, d'isolement du monde extérieur, se révèle être une méthode d'isolement du monde intérieur : plutôt que la séparation du corps familial, si douloureuse pourtant, la chambre assure une union du narrateur à son corps, devenu ainsi plus familier. Cette familiarité est si vive qu'elle envahit le corps tout imprimé qu'il est de l'histoire individuelle.



Reste, pour Christine Angot, comme le baiser maternel du narrateur, la sensation de « l'entrée de l'anus » rendue difficile car l'accès n'est pas formé et elle hurle chaque fois qu'il insiste » (Angot, 2012b, 38). La douleur reste encore non décrite dans *Inceste* alors que le corps s'en rappelle la contrainte dans le détail. Déjà en Savoie le confessionnal d'une Eglise « a vu ma bouche ouverte sur le sexe de mon père, il avait fallu que j'aie le finir dans la voiture, il n'avait pas voulu éjaculer quand même là » (Angot, 1999, 219), scène décrite cette fois comme « il ne faut pas qu'il éjacule à l'intérieur pour ne pas tâcher les sièges » (Angot, 2012b, 56). Dire l'inceste n'est pas dans le titre du premier livre mais incrusté dans quelques passages du texte alors qu'Une semaine de vacances est sous la contrainte de l'inceste commis par l'effort d'Angot de s'obliger à le décrire sans faire dans le romanesque. Mais, au moins dans ces deux scènes, se déploie l'acte incestueux qui avait été contenu comme enfoui et caché dans le livre *Inceste* alors qu'il est la sensation la plus vive.

Là où Marcela Iacub (2013a) dans *La Belle et la bête* dresse un récit imaginaire en le portant à l'extrême du cannibalisme, Christine Angot précise comment son père l'a violée : « Quand vous êtes dans la vie, non dans « l'expérience », vous n'écrivez pas « pourquoi » quelqu'un viole, assassine, extermine, vit, est ce qu'il est et fait ce qu'il fait, mais « comment », vous ne vous placez ni au-dessus ni en dessous, ni par-delà le bien et le mal ni en deçà, mais dans l'univers du « comment » et c'est ça qui vous demande tous vos efforts, car existe-t-il des mots pour dire comment se passe ce qui se passe, et suis-je capable de les remplir de sens et de vie autant que le réel en est rempli ? La littérature montre comme le réel tient. » (Angot, 2013,15)

M. Iacub s'adresse à son personnage en le tutoyant, en transcrivant des morceaux choisies de conversation et d'échanges avec Anne Sinclair et avec celui qu'elle présente, seulement dans l'article du *Nouvel Observateur* comme, une « une liaison de la fin janvier 2012 au mois d'août »(2013b). C'est moins la manière et la matière physique des espaces et des corps que veut décrire l'auteure que la dimension psychique et affective du vécu : « Les étapes

de la liaison, les lieux, les propos rapportés, tout est vrai. Pour les scènes sexuelles, j'ai été obligée de faire appel au merveilleux. Mais si elles sont fausses sur un plan factuel, elles sont vraies sur un plan psychique, émotif, intellectuel [...] Mais le recours au merveilleux, au fantastique, m'a permis de raconter des événements qu'il aurait été sordide ou mesquin de rapporter tels qu'ils ont eu lieu. Parfois il faut mentir pour dire la vérité : la vérité n'est pas la réalité » (Iacub, 2013b, 82). La réalité de l'extase échapperait à la description pour ne dire sa vérité vécue qu'à travers un récit subjectif.

La peur de la mort peut-être plus présente après le viol jusqu'à l'obsession de sa répétition comme le raconte Virginie Despentes dans *King Kong Théorie* : « Quant le garçon se retourne et déclare « fini de rire » en me collant la première beigne, ça n'est pas la pénétration qui me terrorise, mais l'idée qu'ils vont me tuer. Pour qu'ensuite on ne puisse pas parler. Ni porter plainte, ni témoigner. A leur place, somme toute, c'est ce que j'aurais fait. De la peur de la mort, je me souviens précisément. Cette sensation blanche, une éternité, ne plus rien être, déjà plus rien.... » (Despentes, 2006, 57). Le caractère indélébile de l'évènement envahit la chair et l'œuvre jusqu'au retournement du livre *Baises moi* qui mettra en scène le meurtre par des femmes d'hommes violeurs : « c'est la possibilité de la mort, la proximité de la mort, la soumission à la haine déshumanisée des autres, qui rend cette nuit indélébile. Pour moi, le viol, avant tout, a cette particularité : il est obsédant. J'y reviens, tout le temps. Depuis vingt ans chaque fois que je crois en avoir fini avec ça, j'y reviens. Pour en dire des choses différentes, contradictoires. Romans, nouvelles, chansons, films. J'imagine toujours pouvoir un jour en finir avec ça. Liquider l'évènement, le vider, l'épuiser. Impossible, il est fondateur. De ce que je suis en tant qu'écrivain, en tant que femme qui n'en est plus tout à fait une. C'est en même temps ce qui me défigure et ce que me constitue » (Despentes, 2006, 57).

Le viol ne s'efface pas dans le texte, il en est vécu de l'intérieur de l'œuvre comme un nœud secret qui se délie sans disparaître jamais à travers plusieurs variations d'écriture. Le corps vécu conserve en le fixant le traumatisme autour duquel le sujet doit construire du sens malgré le caractère insensé et hypertrophié de la sensibilité.



## — Conclusion —

S'approfondir en découvrant ce qui serait nos couches primitives de notre être est une illusion archéologique. Le souvenir du corps de la mère se nourrit de cette expérience première d'écologisation avec un autre corps. Notre corps vivant poursuit son écologisation là où la perception que nous en avons ne peut être qu'un point de vue du corps vécu. En isolant le moi dans l'abstraction du sujet individuel nous avons perdu, selon Augustin Berque, la cosmophonie d'un monde commun. Nous devons donc recosmiser notre existence » (Berque, 2014, 11) pour relier notre corps vécu avec notre corps vivant. En nous reliant au corps de la mère qui nous a produit dans l'amour de nos parents, nous y trouvons une relocalisation de notre recherche des autres corps sans céder pour autant à l'illusion de revenir dans la terre-mère. Nous n'avons pas à y revenir nous devons la retrouver en nous pour situer notre discours : qu'est ce qui provient d'elle, de nous ou des autres ? Nos idées sont-elles les nôtres ou celles des autres en nous ? N'avons-nous pas l'orgueil de l'auto-crédation alors que celle-ci est une synthèse de la rencontre de notre corps vivant avec les autres ?

Constituer notre culture corporelle à partir de cette expérience immersive fondatrice pose davantage de problème qu'à partir de l'expérience expressive : car nous devons toujours établir ce qui provient de nous de ce qui revient aux autres. L'expression corporelle a pu décrire ce qui provenait de l'intériorité à partir des signes et autres symptômes ; une herméneutique du langage corporel (Gélard ed., 2013) a pu établir ce qui serait une correspondance entre le signifié incorporé et le signifiant excorporé dans l'apparence visible du monde social. Ainsi les techniques du corps reviennent en nous comme un témoignage vif de notre manière d'éprouver le corps, de le ressentir depuis son intériorité.

Le corps vivant lui s'immerge depuis sa formation dans la mère dans les espaces, milieux et corps (Sirost, 2009) jusqu'à l'insertion (en s'insérant entièrement dans le cours de l'immersion) sans qu'une personnalité dirige consciemment ces mouvements. Il convient d'éviter ici un vitalisme finaliste (Andrieu, 1988), si justement dénoncé par Kant, qui attribuerait une intentionnalité représentationnelle au corps vivant. Une écologie pré-motrice est toutefois sentie immédiatement par le corps dans sa relation au monde. Le corps vivant agit en personne, et non comme une personne, sans intermédiaire, moins par une réflexivité consciente que par un éveil et une activation. Dans l'insertion, le corps vivant envahit entièrement la sensibilité sans que le sujet parvienne en s'extraire par la réflexion : l'intensité est si forte qu'elle déborde les cadres esthésiologiques habituels.

Pour sentir nos sensations depuis son vivant, la possibilité de s'immerger plus directement dans la vie par un contact immédiat, comme dans notre mère, engage notre corps dans le monde. Ce contact immédiat est rendu possible, nous le savons depuis les récents travaux sur les neurosciences in vivo définissant ainsi une nouvelle compréhension de la sensibilité corporelle, une osmose en ressentant depuis l'intérieur sensitif de son corps les choses du monde extérieur. Cette fusion intuitive est une osmose somatique par la production en soi de sensations internes : notre corps vivant ressent le monde, avant que nous en ayons conscience dans ce que nous appelions jusque là avec la phénoménologie le corps vécu.

Mais cette osmose somatique repose sur deux principes que nous avons décrits ici : d'une part l'émersion par activation en soi de potentiels évoqués par l'interaction de notre sensibilité avec le monde extérieur ; d'autre part l'écologisation spontanée des sensations émerge depuis notre corps vivant par l'effet de son écologisation spontanée en dessous de notre seuil de conscience. Ainsi avivé par l'embarquement et l'incorporation (embodiment) dans un nouvel immersant, le vivant active dans notre corps une sensation dont nous n'avons conscience qu'avec retard ; en effet l'activation, entre 180 et 450 ms avant le seuil de la conscience, anticipe par son écologisation immédiate la réponse adaptative du corps : un temps plus immédiat nourrit cette perception

directe (Duan, 2014) en procurant une sensation d'osmose de notre corps dans le monde jusqu'à la mort(Gidlund, 2014).

Dans *Homère est morte*, Hélène Cixous raconte la dernière année de vie de sa mère Eve et les gestes du corps vivant en train de mourir peu à peu : « à la fin je ne peux plus toucher que la tête de maman, je tâte ses tempes qui vont se creusant sous la caresse triste de mon index, puis je glisse mes doigts sur son crâne dans ses forts cheveux blancs, à la fin seule la tête de maman accepte le toucher, je glisse mes doigts entre les feux qui dévorent sa peau »(Cixous, 2014, 33). Le geste invasif et pourtant consolant qui accompagne le décharnement du corps de sa mère est aussi l'occasion de chercher sur la peau de l'autre ces traces émerives qui laisseraient encore passer le vivant.

## Bibliografia/ Bibliographie —

Abraham N., Torok M., 1975, *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1999.

Agacinski S., 2009, *Corps en miettes*, Paris, Flammarion.

Alberganti A., 2013, *De l'art de l'installation. La spatialité immersive*, Paris, Ed. L'harmattan.

Allen-Collinson, J 2013, *Autoethnography as the engagement of self/other, self/culture, self/politics, selves/futures*, in S Holman Jones, T E Adams & C Ellis (eds), *Handbook of Autoethnography*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 281-299.

Andreas-Salomé L., 1915, *Anal et sexuel*, dans *L'amour du narcissisme*, Paris, Gallimard, 1980.

Andrieu B., 1984, *Le double secret, Essai sur l'œuvre de Romain Gary 1945-1980*, Inédit, 200 p.

Andrieu B., 1988, *La causalité dans les trois critiques d'Immanuel Kant*, TER Philosophie, Université de Bordeaux 3 sous la direction de J.C. Fraisse.

Andrieu B., 1989, *Le corps malade dans la recherche du temps perdu*, DEA Littérature comparée, Université Bordeaux 3, 160 p.

Andrieu B., 1993, *Le corps dispersé. Une histoire du corps au XXe siècle*, Paris Ed L'harmattan 3ed 2001.

Andrieu B., 2004, *Etre touché. Sur l'haptophobie contemporaine*, Ed La maison close.

Andrieu B., 2008a, *Bronzage. Une histoire de la peau et du soleil*, Paris, Ed CNRS.

Andrieu B., 2008b, *Devenir hybride*, P.U.Nancy, Préface Stélarc.

Andrieu B., 2009-2011, *L'écologie corporelle. 4 tomes. Prendre l'air ; Bien dans l'eau ; En plein soleil ; Un goût de terre*, Paris, Atlantica/Seguier (Epuisé).

Andrieu B., 2010b, *Le monde corporel : De la constitution interactive du soi*, Lausanne ed L'Age d'homme, Préface Alain Berthoz.

Andrieu B., 2011, *Les avatars du corps. Vers une hybridation somatechnique*, Montréal, Liber.

Andrieu B. ed., 2011, *Le corps du chercheur. Une méthodologie immersive*, PU.Nancy, coll. Epistémologie du corps.

Andrieu B., 2012, *L'autosanté. Vers une médecine réflexive*, Paris, Armand Colin, Préface Christian Hervé.

Andrieu B., 2013, *La peur de l'orgasme*, Dijon, Ed le Murmure.

Andrieu B., 2014, *Donner le vertige. Les arts immersifs*, Montréal, Ed Liber, préface J.F. Chassaye.

Andrieu B., 2015a, *A emersão é uma atividade interna do cérebro*, Holos Publicação online do Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN), trad bresilien Pr Theiresa Petrucia da Nobrega.

Andrieu B., 2015b, *From Phenomenology to Emersiology : The birth of living body in the philosophical research in France among 1990, "Study on Arts and Principles of Body-Mind Transformation," number 4. 2015 trad jap., Haruka Okui (Title is in Japanese, «身体の誕生の哲学的研究 1990年 身体-心変換の原理と芸術の研究 第4号 2015年 日本語訳, Haruka Okui (タイトルは日本語)»).*

Andrieu B., Burel N., 2014, *La communication directe du corps vivant. Une émersiologie en première personne*. Hermès, n°68, p. 48-52.

Andrieu B., Nobrega P., 2015 *A improvisação emersiva na dança contemporânea*, Movimento,

Andrieu B., (ed.), 2013, *L'écologie prémotrice : un corps en 1<sup>er</sup> personne*, n° spécial Science et motricité, Ed Acaps (10 collaborateurs).

Andrieu B., Boetsch G.,( eds.), 2013, *Corps du monde, Atlas des cultures corporelles*, Paris, Armand Colin (35 collaborateurs).

Andrieu B., Morlot J., Richard G. (eds.), 2013, *L'expérience corporelle en Staps*, Paris, ed Afraps.



- Andrieu B., (ed.), 2014, *Les arts immersifs. Dispositifs et expériences, n° Spécial de Figures de l'art, (40 collaborateurs), Presses Universitaires de Pau.*
- Andrieu B., Burel N., Paintendre A., (eds), 2015, *Un corps pour enseigner, Paris, L'harmattan.*
- Angot C., 1999, *Inceste, Paris, Stock.*
- Angot C., 2012a, *La littérature, passion exclusive, Le Monde Le Mans, 9 novembre.*
- Angot C., 2012b, *Une semaine de vacances, Paris, Grasset.*
- Angot C., 2013, *Non, non, non, et non, Le Monde, 24-25 février, p. 15.*
- Anzieu D., 1974a, *La peau : du plaisir à la pensée, dans R. Zazzo et al., L'attachement. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 140-154.*
- Anzieu D., 1974b, *Le moi-peau, Nouvelle Revue de Psychanalyse, n° 9, Le dehors et le dedans, Paris, Gallimard, p. 195-208.*
- Anzieu D., 1981, *Le corps de l'œuvre, Paris, Gallimard.*
- Anzieu D. ed., 1987, *Les enveloppes psychiques, Paris, Dunod.*
- Arcan N., 2007, *L'enfant dans le miroir, Montréal, Ed marchand de feuilles avec des dessins de Pascale Bourguignon.*
- Arcan N. 2011, *Putain, Paris, Seuil.*
- Artères P., 2006, *Rêves d'histoire. Pour une histoire de l'ordinaire, Paris, Ed les prairies ordinaires.*
- Atlan H., 2005, *L'utérus artificiel, Paris Le seuil.*
- Audoin-Rouzeau S., 2013, *Quelle histoire. Un récit de filiation (1914-2014), Paris ed EHESS, Gallimard Seuil.*
- Auster P., 2013, *Chronique d'Hiver, trad fr Pierre Furlan, Ed Actes Sud.*
- Bachelard G., 1957, *La Poétique de l'espace, Paris, P.U.F.*
- Ballard J.G., 1969, *La foire aux atrocités, Auch, Ed Tristram, Souple, 2014.*
- Barreno M.I., 1979, *La disparition de la mère, trad. fr., Paris, ed des femmes, 1983.*

Barthes R., 1971, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil. Œuvres Complètes Tome 3.

Barthes R., 1972, « Une leçon de sincérité », *Poétique*, n°47, p. 259-267.

Barthes R., 1975, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, col ; *Ecrivains de toujours*.

Barthe-Deloizy F. 2003, *Géographie de la nudité. Être nu quelque part*, Paris, éd. Bréal, Coll. *D'autre part*.

Barthe-Deloizy F. 2010, *Les spatialités du corps. Des pratiques ordinaires aux expériences extrêmes*, HDR, Vol. 3.

Bataille G., 1966, *Ma mère*, Paris, ed J.J. Pauvert, 10/18. 1973.

Bauby J.D., 1997, *Le scaphandre et le papillon*, Paris, Robert Laffont.

Bénézet M., 1979, *Ceci est mon corps*, Paris, Textes Flammarion.

Berque A., 2014, *Poétique de la terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin.

Bertherat M., Bertherat T., Brung P., 1996, *A corps consentant*, Paris, Le seuil.

Becker S. H. 1985, *Outsiders*, Paris, Métailié.

Bernard A. 2012-2015, *La construction immersive d'une esthétique biocyber par une écologie des réseaux corporels*, Thèse d'Arts plastiques sous la direction de Bernard Andrieu et de Claire Lahuerta, Université de Lorraine. Prix Nivea CNRS 2012.

Bernard A., Andrieu B. eds., 2014, *Manifeste des arts immersifs*, P.U.Lorraine.

Bitbol M., 2014, *La conscience a t-elle une origine ?*, Paris, Flammarion.

Blidon M. 2012, *Géographie de la sexualité ou sexualité du géographe ? Quelques leçons autour d'une injonction*, *Annales de Géographie*, Vol. 687-688, n° 5, pp. 525-542.

Boellstroff T., 2008, *Un anthropologue dans Second Life. Une expérience de l'humanité virtuelle*, Paris, L'harmattan/Acadomia, trad fr., Gregory Dhen et Olivier Servais.

Borghi R., 2013, *Post Porn*, Rue Descartes 3, n° 79, p. 29-41.

Bourcier, M.H. (2011), *Queer Zones 3. Identités, cultures, politiques*, Paris, Amsterdam.

Bouko C., Bernas S.,( eds.), 2012, *Corps et immersion*, Paris, ed L'harmattan.

Bozon M., 1995, *Observer l'inobservable : la description et l'analyse de l'activité sexuelle*, dans N. Bajos, M. Bozon, V. Dioré, Y. Souteyrand, eds, *Sexualité et Sida, recherches en Sciences sociales*, Paris, ANRS, p. 39-56.

Bowlby J., 1980, *Attachement et perte*, Paris, P.U.F., 1984.

Brossard B., 2014, *Se blessersoi-même. Une jeunesse autocontrôlée*, Paris, Ed Alma.

Burel, N. 2013, *Vers une compétence émotionnelle enactée : l'expérience du toucher du point de vue de l'enseignant d'EPS envisagée comme acte de coping.*, dans B. Andrieu, J. Morlot et G. Richard eds., *Actes de la Ve Biennale de l'AFRAPS « L'Expérience Corporelle. Eclairages philosophiques, éthiques, épistémologiques.*», Nancy, 28-29 juin 2012.

Burel N., 2013, *Entre écologie pré-motrice et psychophénoménologie : la rencontre éducative du point de vue de l'enseignant d'Education Physique et Sportive. Sciences et Motricité*, n°« L'Écologie Pré-Motrice » ed. B. Andrieu, pp. 45-56.

Cahanin Caillaud K., 2009, *Je suis sortie de mon corps*, Paris, ed Poche.

Calleja G., 2011, *In-Game. From immersion to incorporation*, MIT Press.

Compagnon A. ed., 1978, *Prétexte : Roland Barthes*, Colloque de Cerisy, Paris, coll. 10/18, n° 1265.

Camus R., 1979, *Tricks*, 33 récits, Paris, POL.

Cixous H., 1986, *Entre l'écriture*, Paris, Ed des femmes.

- Cixous H., 2014, *Homère est morte...*, Paris, Galilée.
- Corcuff P. 2003, *Pour une épistémologie de la fragilité. Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières* », *Revue européenne des sciences sociales. Cahiers Vilfredo Pareto*, tome XLI, n°127, décembre, pp. 233-244.
- Cordier D., 2014, *Les feux de Saint Elme*, Paris, Gallimard.
- De Azambuja M., 2010, *Et puis, un jour, nous perdons pied*, Paris, Gallimard.
- Delassus J.M., 2001, *Le génie du fœtus. Vie prénatale et origine de l'homme*, Paris, Dunod.
- Deleuze G. Guattari F., 1991, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, ed Minit.
- Delons C., 2011, *L'idée si douce d'une mère : Charles Baudelaire et Caroline Aupick*, Paris, Les Belles lettres.
- Despentes V., 2006, *King-Kong Theorie*, Paris, Grasset.
- Detembel R., 2011, *Son corps extrême*, Ed Acte Sud.
- Deutsch H., 1933, *Maternité et sexualité*, dans *La psychanalyse des névroses*, Paris, P.U.F., p. 167-170.
- Devereux G., 1964, *La renonciation à l'identité. Défense contre l'anéantissement*, Paris, PpPayot, 2009.
- Deveureux G., 1967, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Champs Flammarion, 2012.
- Devereux G., 1983, *Baubo, la vulve mythique*, Paris PpPayot, 2011.
- Didi-Huberman G., 2002, *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, ed Minit.
- Dolto F., 1984, *L'image inconsciente du corps*, Paris, Seuil.
- Dobrovsky S., 1974, *La place de la madeleine. Ecriture et fantasme chez Proust*, Paris, Mercure de France.
- Duan Tchi Bin, 2014, *L'expérience perceptive directe - Apports des pratiques artistiques, corporelles et méditatives dans les sciences cognitives. Thèse de philosophie, Université Paris 1 sous la direction de Michel Bitbol.*

- Dufour P., 2013, L'expérience handie. Handicap et virilité, PUG (Presses Universitaires de Grenoble).*
- Dussy D., Formaux F. eds., 2011, Aux limites de soi les autres. Enquêtes en sciences sociales, Ed Persée.*
- Duvignaud J., 2005, Le sous-texte, Ed Acte Sud.*
- Ensler E., 2014, Dans le corps du monde, Paris, Ed 10/18.*
- Ensler E., 2014, Des maux pour le dire, Entretien avec Clement Ghys, Next/Libération, n°64, 99-100*
- Ernaux A., 2000, L'événement, Paris, Folio Gallimard.*
- Ernaux A., 2011, L'atelier noir, Paris, ed des Busclats*
- Ernaux A., 2013, Retour à Yvetot, Paris, ed Mauconduit.*
- Fonclare de G., Dans ma peau, Paris, Stock.*
- Faure S., 2000, Apprendre par corps. Socio-anthropologie des techniques de danse, Paris, La Dispute, 279 p.*
- Fausto-Sterling A., 1993, Les cinq sexes. Pourquoi mâle et femelle ne sont pas suffisants, Paris, PbPayot, 2013.*
- Favret-Saada J., Contreras J., 1981, Corps pour corps : enquête sur la sorcellerie dans le bocage, Paris, Gallimard.*
- Favret-Saada J., 1990, Etre affecté, Gradhiva, n°8, p. 3-10.*
- Fedida P., 1978, L'absence, Paris, Gallimard.*
- Fernandez F., Lézé S., & Marche H., eds., 2008, Les nouvelles conduites émotionnelles comme enjeu de sciences sociales, Paris, Economica – Anthropos, collection «Sociologiques».*
- Ferenczi S., 1909, Transfert et introjection, Paris, ed PBPAYOT, 2013.*
- Ferenczi S., 1912, Contribution à l'étude de l'onanisme, trad fr., Un petit homme-coq, Paris, PbPayot, 2012, p. 83-92.*
- Ferenczi S., 1924, Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle, PbPayot, 1977.*
- Foucault M., 1981, Subjectivité et vérité. Cours du collège de France 1980-1981, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, Ed 2014.*

Foucault M., 1983, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours du Collège de France 1982-1983*, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, Ed. 2008.

Foucault M., 1984, *Le courage de la vérité. Cours du Collège de France 1983-1984*, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, Ed. 2009.

Freud S., 1899, *Sur les souvenirs-écrans*, dans *Névroses, psychoses et perversions*, Paris, P.U.F, 1975, p.113-132.

Freud S., 1910, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, trad. fr 1927 Marie Bonaparte, Paris, Gallimard

Freud, S. 1903. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* Paris : Gallimard

Gagnebin M., 1984, *Les seins coupés d'Agathe*, dans Claude Wiart ed., *Art et fantasme*, Seysell, Ed Champ Vallon, p. 137-149.

Geertz C., 1973, *Bali, interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard.

Geerts C., 1992, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié.

Gélard M. L. ed., 2013, *Corps sensibles. Usages et langages des sens*, P.U.N-Editions Universitaires de Lorraine.

Gette P. A., 1999, *La vulve et les menstrues de la déesse. La liberté du modèle*, Paris, ed Al Dante.

Giami A., 1999, *Cent ans d'hétérosexualité. Actes de la Recherche en sciences sociales*. 128, pp. 38-45.

Gidlund K., 2014, *Dans mon corps : voyage jusqu'au bout de ma vie : récit /; traduit du suédois par Hélène Hervieu et Magdalena Jarvin [Paris] : Presses de la cité*

Gordon Rae B., 2001, *De Charcot à Charlot. Mise en scène du corps pathologique*, P.U. de Rennes, trad fr 2013.

Gori R., Del Vogo M.J., 2005, *La santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence*, Paris, Denoël.

Groddeck, Georg. *Le livre du ça*. Paris : Tel Gallimard, 1923/1963

Gross M., *Luttés Utérines, Libération*, 14 juillet, p. 21.

Hayles N. K., 1996, *" Embodied Virtuality : Or How To Put Bodies*

*Back into the Picture*”, dans Mary Anne Moser, Douglas MacLeod eds., *Immersed in Technology. Art and Virtual Environments*, MIT Press, pp. 1-28.

Granier-Deferre C, M.-C. Busnel, 1981, *L'audition prénatale*, dans *Cahiers du nouveau-né 5, L'aube des sens. Ouvrage collectif sur les perceptions sensorielles fœtales et néonatales*, Paris, Stock, p. 147-175.

Helmreich S., 2007, *An Anthropologist Underwater: Immersive Soundscapes, Submarine Cyborgs, and Transductive Ethnography*, *American Ethnologist*, 34(4), pp. 621-641. Reprinted in *The Sound Studies Reader*, Jonathan Sterne, ed. pp. 168-185. New York: Routledge, 2012.

Iacub M., 2013a, *La Belle et la Bête*, Paris, Stock.

Iacub M., 2013b, *Mon histoire avec DSK*, Entretien de M. Iacub avec Eric Aeschmann, au *Nouvel Observateur*, n° 2520, p. 81-83.

Irigaray L., 1985, *Le corps à corps avec la mère*, Montréal, ed de la pleine lune.

Joyce, 1909, *Lettres à Nora*, PbPayot, 2013.

Kestemberg E et J., Decobert S., 1972, *La faim et le corps, Une étude psychanalytique de l'anorexie mentale*, Paris, P.U.F.

Klein M. 1934, *Contribution à l'étude de la psychogenèse des états maniaco-dépressifs*, dans *Deuil et dépression*, PbPayot, 1968.

Klein M., Rivière J., 1937, *L'amour et la haine. Le besoin de réparation*, PbPayot, 1979.

Klein M., 1957, *Envie et gratitude*, Paris, Gallimard, 1968.

Kristeva, J., «L'engendrement de la formule», *Semeiotike : recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969, p. 216-310.

Joly I., 2014, *La femme est un objet comme les autres*, Saint Denis, ed Edilivre.

Laé J.F. Murard N., 1995, *Les récits du malheur* Paris, Descartes & Cie.

Lannoye T., 2011, *La Langue de ma mère*, [« Sprakeloos »], trad.

d'Alain van Crugten, Paris, *La Différence, roman*, coll. « Littérature étrangère », 400 p.

Le Camus J., 1991, *Les pratiques aquatiques du bébé*, Paris, P.U.F.

Le Camus J., 1994, *Un nouvel objet d'étude en psychologie du développement : l'activité aquatique du jeune enfant*, dans J. Le Camus, J.P. Moulin, C. Navarro, *L'enfant et l'eau*, Paris, L'harmattan, p. 41-63.

Lecanuet J.P., C. Granier-Deferre, B. Schaal, 1992, *Les systèmes sensoriels du fœtus* ", dans M. Soulié ed., *Introduction à la psychiatrie fœtale*, Paris, ESF, p. 43-70.

Le Gall D., 1997, *Sociologie, scopophilie et intimité*, MANA, *Revue de sociologie et d'anthropologie*, n°3, p ; 9-17.

Lemant A., 2012, *Traum. Philip K. Dick, le martyr onirique*, Paris, ed le feu Sacré.

Le Malefan P., 2011, "La « sortie hors du corps » comme nouveau tropisme pour la clinique du corps ? », *Recherches en psychanalyse*, n°11, pp. 38-46.

London J., 1907, *La route*, Paris, Phebus, 2001.

Louis E., 2013, *En finir avec Eddy Bellegueule*, Paris, Seuil.

Louis E. 2014, *Entretien avec Michel Abescat*, *Télérama*, n°3366, p. 4-8.

Mabin ChennevièreY., 2013, *Portrait de l'écrivain en déchet*, Paris, Le seuil.

Merleau-Ponty M., 1953, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, Paris, Ed Métis Press, 2013.

Métivier F., 2014, *Dans ton corps*, Paris, ed le Passeur.

Meuret I., 2006, *L'anorexie créatrice*, Paris Klincksieck.

Michelet J., 1860, *La femme*, Paris, Champs Flammarion, 1980.

Milewski V., Rinck F., 2014, *Récits de soi devant la maladie grave*, Clermont Ferrand, Editions Lambert-Lucas.

Naccache L., 2013, *De quoi prenons-nous conscience ?*, Paris, Ed



- Manucius, coll. Modélisation des imaginaires.*
- Nancy J.L. 1996, *La naissance des seins*, Valence, Ecole des beaux arts.
- Nancy J.L., 2000, *L'intrus*, Paris, Galilée.
- Nast H. J. 1998, « *The body as "place". Reflexivity and fieldwork in Kano, Nigeria* », in H.J.Nast et S. Pile (éd.), *Places through the body*, Londres, Routledge, p. 93-116.
- Nast H. J. et Kobayashi A. 1996, « *Re-corporealizing vision* », in D. Nancy (éd.), *Body Space. Destabilizing geographies of gender and sexuality*, Londres, Routledge, pp. 75-93.
- Noel B., 1971, *Le château de Cène, suivi de L'outrage des mots*, Paris, Pauvert, coll 10-18.
- Noel B., 1988, *Extraits du corps*, Ed. Unes.
- Obarrio J., 2014, *Corps étranger. Auto-ethnographie d'un cancer*, Paris, Belin.
- Ogien R., 2014, *Philosopher ou faire l'amour*, Paris, Grasset.
- Papetti-Tisseron Y., 1996, *Des étoffes à la peau*, Paris, Séguier.
- Parat H., 2006, *Sein de femme, sein de mère*, Paris, P.U.F.
- Pennac D., 2012, *Journal d'un corps*, Paris, Gallimard.
- Prétextes Roland Barthes, *Colloque de Cerisy*, 1978, collection 10/18.
- Porge E., 1986, *Endosser son corps*, Littoral, n°21, « *Identité psychotique* » p. 65-88.
- Préciado B., 2000, *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Balland.
- Quidu M. eds., 2014, *Innovations théoriques en Staps et implications pratiques en EPS, Les sciences du sport en mouvement*, Paris, Ed L'harmattan.
- Rank O., 1924, *Le traumatisme de la naissance. Influence de la vie prénatale sur l'évolution de la vie psychique individuelle et collective*, trad fr. PbPayot, 1968.
- Rapoport D., ed., 1986, *Corps de mère, Corps d'enfant*, Les cahiers du nouveau-né, n° 4, Paris, Stock.

- Reich W., 1945, *Ecoute petit homme !*, trd fr., Paris, PbPayot, 2002.
- Riout C., 2013, *Ados : scarification et guérisons par l'écriture*, Paris, O. Jacob.
- Robbe-Grillet, A., 1985, *Le miroir qui revient*, Paris, Minuit.
- Rotman C., 2004, *Non lieu pour le Bras, accusé d'harcèlement sexuel*, *Libération*, 20 nov 2004., [http://www.liberation.fr/societe/2004/11/20/non-lieu-pour-le-bras-accuse-de-harcelement-sexuel\\_500287](http://www.liberation.fr/societe/2004/11/20/non-lieu-pour-le-bras-accuse-de-harcelement-sexuel_500287)
- Rouch H., 2011, *Les corps, ces objets encombrants. Contribution à la critique féministe des sciences*, Paris, ed de iXe.
- Roussillon R. 2008, « Corps et actes messagers », (introduction), in B. Chouvier et R. Roussillon (éd.), *Corps, acte et symbolisation. Psychanalyse aux frontières*, Bruxelles, de Boeck, pp. 23-37.
- Sartre J.P., 1964, *Les mots*, Paris, Gallimard, ed. Folio 1991.
- Sboui Amina, Glorion Caroline, 2014, *Mon corps m'appartient*, Paris, Plon.
- Sanders-Bustle, L., & Oliver, K. L. 2001, *The role of physical activity in the lives of researchers: A bodynarrative*. *Studies in Philosophy and Education*, 20, 507-520.
- Schneider M., 1999, *Maman*, Paris, Gallimard.
- Schoëvaërt-Brassault D., 2013, *Biologie de la surprise. Emotions froide et raison sensible*, dans Patricia d'Alessio ed., *La sinuosité du vivant*, Paris, Hermann, p. 31-45.
- Simon J.L., Cassirer H.R., 2010, *Vivre après l'accident : Conséquences psychologiques d'un handicap physique*, Lyon, *La chronique sociale*.
- Sirost O. 2009, *Nature et pratiques corporelles. Du plein air à l'écoumène*, Université Aix Marseille.
- Sontag S., 1989, *Le sida et ses métaphores*, trad. fr., Paris, Christian Bourgois.
- Soulé M., 1997, *Le fœtus, précurseur du bébé*, dans Michel Dugnat ed., *Le monde relationnel du bébé*, Ed. Erès, p. 25-31.
- Tadié J.Y., 2012, *Le lac inconnu. Entre Proust et Freud*, Paris, Gallimard.

Thery I, Leroyer A.M., *Rapport « Filiations, origines et parentalité – le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle »*, Paris, La Documentation Française, 2014, 547 p.

Tisseron-Papetti Y et Tisseron S., 1987, *L'érotisme du toucher des étoffes*, Paris, Librairie Séguier Archimbaud.

Tomatis A.A., 1981, *La nuit utérine*, Paris, Stock.

Trachman M. 2013, *Le travail pornographique. Enquête sur la production de fantasmes*, Paris, la découverte.

Vanpouille Y., 2011, *L'épistémologie du corps en Staps. Vers un nouveau paradigme*, Paris, ed L'harmattan.

Volvey A. 2000, « L'espace vu du corps », in J. Lévy et M. Lussault (éd.), *Logiques de l'espace, l'esprit des lieux. Géographies à Cerisy*, Paris, Belin, p. 319-332

Volvey A., 2014, *Le corps du chercheur et la question esthétique dans la science géographique*, *L'information géographique*, n°1, Paris, Armand Colin, p. 92-117.

Wallraff G., 1985, *Tête de turc*, Paris, La découverte.

Wazari F., Meleuse, G., 2012, *Bernard Andrieu : petit VRP du corps multifonctions. Cyborgs, hybrides, transcorps et autres modèles au rabais »*, *Quels sport ?* n°16-17, p. 109-128.

Welzer-Lang D., 2005, *La planète échangiste. Les sexualités collectives en France*, Paris, Payot.

Zahavi D., 2005, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person perspective*, Cambridge, MIT Press.

Zeneidi-Henry D. 2002, *Les SDF et la ville. Géographie du savoir-survivre*, Paris, Bréal.

**IFRN**  
*Editora* ■■■■





## BERNARD ANDRIEU

Doutor em Filosofia, Universidade Paris X, 1996. Professor na Universidade Paris Descartes, França. Especialista em Filosofia do corpo. Responsável pelo Blog do corpo (<http://leblogducors.over-blog.com>) certificado pela Biblioteca Nacional de França (BNF) e pelas Revistas científicas RevueCorps (CNRS), RevueRecherches&Éducation. Diretor da Coleção Mouvements des Savoirs (L'Harmattan), Épistemologie du corps (Presses Universitaires de Lorraine). Diretor dos Archives Binet, desde 2005. Direção do Dictionnaire de Corps (CNRS, 2006), Le corps en Acte — Centenaire Merleau-Ponty (Presses Universitaire de Nancy, 2010), L'éthique de sport (L'Âge d'Homme, 2012), Corps de monde (Armind Colin, 2013) e Vocabulaire International de Philosophie de Sport (2015). Autor de vários livros, como **Le corps dispersé**: une histoire du corps au XX<sup>e</sup> siècle (L'Harmattan, 1993); **Le monde corporel** (L'Age d'Homme, 2010); **Les avatars du corps**: une hybridation somatechnique. (Liber, 2011); **L'écologie Corporelle** — 4 tomes (Atlantica, 2009-2011); **L'autosanté**: vers une médecine réflexive (Armand Collin 2012); **Donner le vertige**: les arts immersifs (Liber, 2014). Em português, o autor publicou **A nova filosofia do corpo** (Instituto Piaget, 2004) e **No corpo de minha mãe - Dans le corps de ma mère**, edição bilingue (IFRN; UFRN (Grupo de Pesquisa Estesia, 2015.))

Email: [bandrieu59@orange.fr](mailto:bandrieu59@orange.fr)

No corpo de minha mãe habita um vasto itinerário de pesquisa imerso no corpo e engajado na emersão de uma Filosofia do Corpo. O leitor encontrará, aqui, um autor que não hesita em revisitar os múltiplos topos da experiência da encarnação, partindo do lugar psicanalítico do corpo materno. Em um diálogo contínuo com a tradição dos saberes que atravessam o corpo e por ele são atravessados, a escrita de Bernard Andrieu aguça a nossa sensibilidade investigativa, problematiza nossos lugares epistemológicos e indica novos caminhos através do método emersivo. Assim, a leitura não pode se fazer senão à flor da pele.

Dans le corps de ma mère habite un vaste itinéraire de recherche immergé dans le corps et engagé dans l'émergence d'une Philosophie du Corps. Le lecteur trouvera ici un auteur qui n'hésite pas à revisiter les multiples topos de l'expérience de l'incarnation, à partir de la place psychanalytique du corps de la mère. Dans un dialogue permanent avec la tradition des savoirs qui traversent le corps et sont traversés par lui, l'écriture de Bernard Andrieu aiguise notre sensibilité d'investigation, problématise nos lieux épistémologiques et indique de nouvelles routes à travers de la méthode émersive. L'ouvrage est une lecture qui se fait à fleur de peau.

Avelino A. DE LIMA NETO  
Instituto Federal de Educação, Ciência e  
Tecnologia do Rio Grande do Norte  
Natal / BRASIL

O corpo da nossa mãe é o meio original do qual emergimos através das sensações do nosso corpo vivo e sua ecologização no mundo. Bernard Andrieu, a partir dessa gênese comum a todo ser humano e da memória do corpo de sua mãe apresenta aqui o método emersivo. Em uma escrita que articula filosofia, ciências humanas e sociais, literatura e psicanálise o autor descreve a tentação da osmose no corpo vivo: as sensações imersivas compõem nossa memória e ressoam nos gostos e obras. Os relatos em primeira pessoa, o engajamento corporal e o corpo in loco fundam a ecologia corporal como uma emersiologia do vivo na consciência do vivido.

Com a proposição de um texto bilíngue estabelecemos, com a tradução e o prefácio de Petrucia da Nóbrega, uma parceria internacional.

Le corps de notre mère est le milieu originel dont nous émergeons à travers les sensations de notre corps vivant et de son écologisation dans le monde. Bernard Andrieu, à partir de cette genèse commune à tout être humain et du souvenir du corps de sa mère, présente ici la méthode émersive. Dans une écriture qui articule la philosophie, les sciences humaines et sociales, la littérature et la psychanalyse l'auteur décrit la tentation de l'osmose dans le corps vivant: les sensations immersives composent notre mémoire et résonnent dans nos goûts et nos oeuvres. Les récits en première personne, l'engagement corporel et le corps in situ fondent l'écologie corporelle comme une émersiologie du vivant dans la conscience du vécu.

Avec la proposition d'un texte bilingue portugais-français nous établissons, avec la traduction et la préface de Petrucia da Nobrega, un partenariat international.

Bernard Andrieu, philosophe du corps, professeur en Staps à l'Université Paris Descartes, chercheur dans l'EA 3625 «Techniques et Enjeux du corps», associé à l'UMR 7268 Ades CNRS, Directeur du GDRI CNRS «Ecologie corporelle par les Activités physiques, sportives et adaptées», anime le blog du corps (<http://leblogducors.over-blog.com>) et la revue Corps (ed CNRS).

Photo: Aella-Fátia Djemani / Etude III, Série Ophélie - 2006 / Le Lac Bleu, Beaumont-sur-Oise



estesia  
GRUPO DE PESQUISA CORPO,  
FENOMENOLOGIA E MOVIMENTO



LABORATÓRIO VISUAL  
DO CORPO E DA CULTURA  
DE MOVIMENTO

