

## Anthropologie et Sociétés

# Le sens sans parole : vers une anthropologie de l'odorat

David Howes

---

Correspondances : la construction politique de l'objet esthétique  
Volume 10, Number 3, 1986

URI: [id.erudit.org/iderudit/006362ar](https://id.erudit.org/iderudit/006362ar)  
<https://doi.org/10.7202/006362ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN 0702-8997 (print)  
1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this article

Howes, D. (1986). Le sens sans parole : vers une anthropologie de l'odorat. *Anthropologie et Sociétés*, 10(3), 29–45. <https://doi.org/10.7202/006362ar>

---

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1986

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online. [<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>]

---

**érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research. [www.erudit.org](http://www.erudit.org)

# LE SENS SANS PAROLE: VERS UNE ANTHROPOLOGIE DE L'ODORAT\*



David Howes

... chez le compositeur (de parfums) conscient et réfléchi, l'odorat est avant tout un sens de connaissance, de contrôle, de prise de contact avec un univers spécifique infiniment riche en signes que le compositeur exploite dans un but esthétique.

Edmond Rourdnitska, *L'esthétique en question : Introduction à une esthétique de l'odorat*

« Bien que la communication, sous différents types, constitue une fonction majeure de l'odorat, il n'est généralement pas conçu comme un système de signaux et messages » (Hall 1971: 67). Cette lacune est caractéristique autant de l'imagination anthropologique que de l'imagination populaire. Les textes classiques ont peu à dire de la dimension olfactive de la communication humaine – à l'exception de *The Andaman Islanders* (Radcliffe-Brown 1948) et *Do Kamo* (Leenhardt 1947). Même aujourd'hui, la chose la plus significative des travaux de Detienne (1972), Sperber (1974), Gell (1977) et Siegel (1983) par exemple – qui traitent tous de l'anthropologie de l'odorat – est leur rareté si on les compare au nombre d'études consacrées au décodage des messages communiqués par les autres canaux sensoriels. Tous ces travaux veulent donner un sens à l'odorat, mais ceux qui présentent les meilleures données ethnographiques n'ont pas avancé de modèle général, tandis que ceux qui proposent un modèle général souffrent tous de l'un ou l'autre des inconvénients suivants : ou bien leurs méthodes sont pré-sémiotiques, ou bien ils présentent comme universel le modèle d'un seul type de société, ou bien leur modèle n'est que le reflet de l'odoriphobie de notre culture.

## ☒ L'ambiguïté sémiologique du signe olfactif

Nous trouvons un peu tous ces défauts réunis dans l'œuvre de Detienne, *Les Jardins d'Adonis* (1972). Tirant son inspiration de Lévi-Strauss (1964) et de Saussure (1969), Detienne a tenté d'établir les correspondances entre ce qu'il a appelé le « code olfactif », le « code sociologique », et le « code cosmologique » des Grecs anciens. Il a réussi à prouver que l'opposition entre la puanteur et le parfum correspond dans cette culture à l'opposition entre la désunion excessive et l'union excessive entre l'homme et la femme, et entre le soleil et la terre. Cet ouvrage de Detienne est important parce qu'il rompt le silence olfactif, ou ce que Sperber a appelé l'« indifférence des conceptions sémiologiques à

\* Je voudrais remercier Rodney Needham, Eric Schwimmer, Jérôme Rousseau, Anthony Synnott, Donna Winslow, Sheila van Wyck et Chris Trott pour leurs critiques généreuses et justes des versions antérieures de cet article.

à l'égard de l'odorat » (1974: 130). Mais l'idée qu'il se fait du « code olfactif », est-elle bien fondée ? Il nous semble que non. Prenons l'argument de Sperber (1974: 130) :

Certes, on reconnaîtra l'accord symbolique entre l'orage et la colère, entre le clair de lune et les déclarations d'amour, etc., mais uniquement dans la mesure où cet accord fait l'objet d'une représentation culturelle institutionnalisée. Certaines odeurs, ainsi celle de l'encens, font l'objet d'une institutionnalisation et relèvent à ce titre de ce que les sémiologues appellent un code culturel, mais c'est du côté du symbolisme individuel, c'est dans leur capacité d'évoquer des souvenirs et des sentiments soustraits à la communication sociale, que les impressions olfactives prennent toute leur force ... (encore qu'elles) agissent au delà et en deçà d'une communication codée et mettant directement en rapport la nature, et le for intérieur de celui qui l'observe.

Cet argument critique l'idée de code olfactif selon Detienne, mais quand Sperber rejette la possibilité même de parler d'un code olfactif, il écarte trop vite tout le dossier ethnographique de l'odorat. Lévi-Strauss (1985a: 15-17) a démontré que le rapport entre les odeurs et « la nature » est beaucoup moins direct que Sperber veut le faire croire. Citant le système de classification des animaux chez les Tukano, le calendrier d'odeurs des insulaires Andaman et les quatre classes d'odeurs des Suya, Lévi-Strauss démontre que ces classes d'odeurs ne correspondent pas tant à des catégories sensorielles qu'à des valeurs morales. Reprenant les arguments de Seeger (1981), il ajoute que les termes désignant les odeurs au sens olfactif renvoient à toute une variété de qualités, d'états, en même temps qu'à des stimuli de l'odorat, de sorte que les odeurs appartiennent à la fois au monde naturel et au monde social.

Bien qu'on ne puisse pas nier facilement, contre ces preuves, que l'odorat possède une sorte de « code », il est pourtant évident qu'un tel code ne sera pas du même type que le système des gammes musicales ou du spectre des couleurs. Tel est le problème soulevé, entre autres, dans les réflexions d'Alfred Gell (1977), sur l'« ambiguïté sémiologique du signe olfactif ». Comme il l'a souligné, « somewhere in between the stimulus and the sign a place must be found for the restricted language of smells, traces which unlike words only partially detach themselves from the world of objects to which they refer » (1977: 26). Le signe olfactif ne se détache pas de l'objet auquel il se réfère dans le sens où la relation entre ce type de signe et son objet n'est ni arbitraire, ni conventionnelle. Par exemple, l'odeur d'un cheval reste la même si le cheval est appelé « cheval » ou « horse » ou « pferd » ou « equos ». Alors que le signe linguistique est « arbitraire » ou « immotivé » (de Saussure 1969: 100, 101), le signe olfactif est toujours motivé (voir Sperber 1974: 128); alors que le signe linguistique est « une forme, non une substance » (de Saussure 1969: 157), le signe olfactif est une substance, non une forme.

Un deuxième aspect qui différencie les signes olfactifs des signes linguistiques est que les mots — selon de Saussure — « n'ont de valeur propre que par leur opposition » (1969: 160). Par contre, les odeurs ne sont normalement pas opposables entre elles. Prenez l'exemple du cèdre et du caoutchouc. Ces deux substances sont odorantes séparément, mais lorsqu'elles sont juxtaposées elles deviennent inodores (Moncrieff 1967: 170). Les signes olfactifs du cèdre et du caoutchouc, plutôt que de s'opposer se neutralisent. Ce phénomène est appelé « compensation ». Il y a aussi le phénomène de l'« adaptation » : le fait que la sensibilité à la sensation d'une odeur donnée est réduite à zéro après une stimulation prolongée. Comment deux signes peuvent-ils s'opposer si une de leurs caractéristiques est leur tendance à disparaître ?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ou, comme l'a souligné Gell (1977: 27) : « Because smells are so intimately bound up with the world, the context of a smell is not other smells (in the sense that the context of a linguistic.../

Une troisième différence est qu'un mot peut être utilisé dans différents contextes et garder toujours la même signification, mais ce n'est pas le cas des odeurs, parce que la signification d'une odeur est directement liée à son contexte. Par exemple, quand on est à table, l'odeur d'un rôti de bœuf est excitante, mais la même odeur venant d'une fleur (*l'Iris foetidissima*) dans les bois est nauséabonde (Moncrieff 1967: 8). Cela implique que l'odeur acquiert son sens par le contexte dans lequel on la retrouve habituellement, qui lui est « *typique* » (Gell 1977: 30), et donc que le contexte domine toujours le signe. D'où on doit conclure, selon Gell, que les concepts de « code », de « message », d'« émetteur », et de « destinataire » ne s'appliquent pas aux odeurs.

En résumé, le symbolisme des odeurs occupe un espace à mi-distance entre le stimulus pur et simple et la représentation culturelle, entre le sensoriel et l'intelligible, et il faut éviter toutes tentatives de le réduire à l'une ou à l'autre.

Si la théorie saussurienne des signes ne s'applique pas à l'interprétation des signes olfactifs, existe-t-il d'autres théories qui peuvent la servir ? Comme le dit Eric Schwimmer dans la présentation de ce numéro, le signe olfactif peut, semble-t-il, trouver une place dans la classification peircienne des signes sous la catégorie des « indices » (par opposition aux « icônes » et aux « symboles »). Les « indices » sont définis par Peirce (1933, VI: 34) comme des « Signes qui représentent leurs Objets en leur étant effectivement reliés (actually connected) ».

Cette définition pourrait peut-être satisfaire Gell, mais que faire de l'insistance de Sperber quant à la capacité des odeurs d'évoquer des souvenirs et des sentiments ? En fait, cette exigence est aussi considérée dans la conception peircienne du signe. Selon Peirce, le signe a trois composantes : le signifiant, l'objet, et l'interprétant. L'interprétant est défini comme « ce que le Signe (lire : signifiant) produit chez ... l'Interprète en présentant ce dernier à un sentiment (a feeling), à un effort (an exertion), ou à un Signe, dont la détermination est l'Interprétant » (1933, IV: 422).

En bref, le pouvoir des odeurs d'évoquer les sentiments correspond donc à la notion peircienne de la présentation de l'Interprète à un sentiment tandis que leur pouvoir (selon Sperber) d'évoquer des souvenirs (et selon Gell d'évoquer des « contextes ») correspond à la notion peircienne de la présentation de l'Interprète à un Signe. Il faut ajouter quelques mots sur cette deuxième notion. L'interprétant du signe fait toujours partie d'un autre signe appartenant à un autre ordre d'idées. Prenez l'exemple de la classification des odeurs. Comme Sperber l'a souligné, « la seule classification possible est celle de leurs causes (lire : interprétants); ainsi, bien sûr, une odeur de fauve est une odeur animale mais cela découle de la classification des animaux et non d'une taxonomie des odeurs qui n'existe pas » (1974: 128). Donc, il y a toujours un « métalepse » (Lyotard 1983: 45) entre une odeur et son interprétant. Ce dernier est un code purement syntactique, donc dépourvu de toute ambiguïté, si bien que les odeurs elles-mêmes se placent plutôt sur ce que Eco appelle « le niveau minimal de la sémiotique » (1984: 173). Elles ne sont pas classifiables de façon objective (Moncrieff 1967: 371-383; Winter 1978: 46). Elles fonctionnent en effet comme les chiffres d'une cryptographie, comme des tables de substitutions.

---

/... sign is the rest of language, only in relation to which it outlines its distinctive meaning) — but simply the world. We do not discover the meaning of a smell by distinguishing it from other smells (we have no independent means of codifying these distinctions) but by distinguishing contexts within which particular smells have a typical value ».

## ☒ Les odeurs et la diversité culturelle

Tandis que certaines cultures valorisent l'odorat comme source importante de connaissances systématiques, d'autres s'occupent moins d'interpréter le signe olfactif que de le dominer, le domestiquer et l'éliminer sauf dans certains contextes spécialisés. On distinguera donc deux *types* de cultures selon le degré de leur intérêt (haut ou bas) à décoder la cryptographie de l'odorat. On cherchera alors à distinguer les qualités des cultures odoriphiles et celles des cultures odoriphobes.

### ◇ Le paradigme de l'odorat en Mélanésie

Maurice Leenhardt fut le premier ethnologue qui s'occupa de cette question. Dans *Do Kamo* (1947), il établit le paradigme suivant, opposant le système de l'odorat et certaines autres valeurs et croyances de ce qu'il appelle « la Mélanésie du Nord » (par ex., les îles Salomon) au système analogue de « la Mélanésie du Sud » (par ex., la Nouvelle-Calédonie) :

Nord	Sud
1. Représentation étendue de l'espace	Représentation resserrée de l'espace
2. Domaine olfactif restreint	Domaine olfactif élaboré
3. Séparation du corps et de l'être (le dieu séparé du cadavre)	Unité du corps et de l'être (culte du dieu-cadavre)

On rapporte que les Canaques de Nouvelle-Calédonie font la différence entre une « odeur de vie » et une « odeur de mort ». Ces deux odeurs jouent « un rôle de classification pour distinguer les humains qui vivent d'une vie positive, et ceux qui continuent leur existence en un état négatif », les *baou* ou « cadavres dieux » (1947: 107). L'odeur de vie est dégagée par les poissons et les crustacés, par la femme durant ses règles, et par le nouveau-né non lavé. Donc, c'est en quelque sorte une « aura vaginalis »<sup>2</sup>, associée au processus de gestation. Par contre, l'odeur de mort est associée au processus de décomposition. Leenhardt précise qu'elle :

n'est pas faite exclusivement des relents de la putréfaction, mais de ceux que peuvent garder des ossements desséchés, ou tout ce qui est irrémédiablement privé de vie. Elle est celle du squelette abandonné sur la montagne, et qu'on appelle « ossements des dieux ». Elle est l'odeur des défunts et des dieux. Elle leur reste attachée, puisque dans les discours de l'ordonnateur des fêtes du *pilou* de fin de deuil, trois ou quatre ans après leur mort, les *baou* sont encore désignés : les gens à l'odeur de « rance ».

Leenhardt 1947: 105

Leenhardt propose : « Moins le cadavre et le dieu sont différenciés, plus le dieu garde son odeur cadavérique » (1947: 104). Il illustre cette thèse par le raisonnement suivant : le cadavre et le dieu ne sont pas différenciés dans la logique du système canaque, qui ne connaît pas d'équivalent pour ce que les Occidentaux appellent « le corps » ; leur langue

<sup>2</sup> On rapporte dans une société mélanésienne avoisinante que « la prétendue similarité entre les odeurs vaginales et les odeurs de poisson » constitue aussi l'objet d'une institutionnalisation. « À cet effet, les hommes utilisent une cerise rouge au bout de leur ligne à pêche. Lorsqu'un poisson est attrapé par le biais de ce leurre, le pouvoir d'attirer les femmes est également attribué à la cerise » (Daveport cité dans Doty 1972: 152).

ne distingue pas le « corporel » du « spirituel » : « le corps de l'homme mort, et l'homme mort lui-même, se désignait *bao* » (1947: 80). Comme corollaire de cette idée d'une « unité du corps et de l'être » (par opposition avec leur séparation) on trouve en Nouvelle-Calédonie une notion étroite de l'espace. Par exemple, les « dieux ne s'en vont pas dans des séjours que la main du Canaque n'atteint pas, c'est-à-dire en dehors du propre espace où lui-même se meut » (1947: 103); ils restent « aux abords » de l'habitat des vivants (1980: 216-217). Il n'y a donc pas de tradition en Nouvelle-Calédonie d'un « monde souterrain » ou « pays des morts » comme aux Nouvelles-Hébrides et (encore plus au nord) aux Salomon, où l'idée d'un Hadès des défunts fait l'objet d'une grande « fabrication conceptuelle » (1947: 111). Les insulaires salomon pensent que pour atteindre l'au-delà, il faut que l'âme laisse son corps en arrière. Leenhardt a interprété cette croyance comme le « dualisme du corps et de l'être » de la Mélanésie septentrionale. Conformément à cette croyance des Salomon, le « voyageur », c'est-à-dire le shaman, « qui veut descendre dans l'Hadès, et dépister les dieux susceptibles de flairer en lui un vivant, ne s'enduit pas d'eau putride, comme aux Nouvelles-Hébrides, mais bien du suc d'une des herbes odoriférantes aimées des dieux, comme la citronnelle » (1947: 106).

En fait, aux Salomon, « on ne parle pas de l'odeur de mort » (1947: 106), plus exactement, les mythes qui traduisent l'existence des défunts ne donnent aucun rôle à l'odeur cadavérique<sup>3</sup>. La coutume est différente aux Nouvelles-Hébrides, plus proches de la Nouvelle-Calédonie, où la séparation est moins nette entre le corps et l'être, et entre ce monde et le monde souterrain, parce que les odeurs de vie et de mort peuvent y jouer le rôle de classificatrices. Aux Nouvelles-Hébrides, le voyageur prend soin de laisser pourrir un rat dans l'eau et se oint ensuite du liquide putride parce qu'autrement ses « effluences de vie importuneraient les dieux, et altéreraient leur nourriture » (1947: 105-106).

En somme, du « nord au sud de la Mélanésie, on voit se rétrécir l'espace où se tiennent les vivants et les défunts » selon Leenhardt (1947: 100), et dans le Sud on rencontre les « cadavres dieux », les « gens à l'odeur rance », tandis que cette notion d'« odeur cadavérique attachée au domaine des défunts et des dieux est effacée dans le Nord » (1947: 107). Autrement dit, dans le Nord, l'odeur cadavérique n'est pas l'objet d'une représentation culturelle institutionnalisée comme dans le Sud.

Cette comparaison présuppose une sorte de continuum culturel : l'espace se rétrécit, le domaine olfactif s'élabore et l'unité du corps et de l'être se met en place au fur et à mesure qu'on voyage vers le sud. On postulerait donc qu'une société située à mi-chemin entre les îles Salomon et la Nouvelle-Calédonie occuperait une position intermédiaire aussi en rapport avec les trois variables du paradigme de Leenhardt. L'exemple des Nouvelles-Hébrides (dans Codrington 1972, chap. XV) le démontre :

- les habitants de la plupart des îles de cette région croient au royaume des ombres; le mort ne reste donc pas dans l'espace resserré autour de sa maison. Ce royaume est pourtant assez près de la maison et du village des vivants;

<sup>3</sup> À San Cristoval (aux Salomon), on dit que : « Lorsque le cadavre pourrit, le fantôme (ghost) est faible; quand l'odeur cesse, le fantôme est fort, il a cessé d'être homme » (Codrington 1972: 260; voir aussi Hertz 1970: 27-28). Ou bien cette citation contredit la thèse de Leenhardt ou on peut l'expliquer comme instance d'une « sorte de parallélisme », comme nous le verrons.

- les morts sont présentés comme ayant une odeur reconnaissable (au contraire des morts des îles Salomon); si les vivants se baignent dans une eau où on a laissé pourrir un rat mort, ils peuvent visiter le royaume des morts sans se faire reconnaître comme vivants;
- les dieux ne sont donc ni unis aux cadavres (comme en Nouvelle-Calédonie) ni totalement séparés d’eux (comme aux îles Salomon où les gens doivent se parfumer à la citronnelle avant de visiter le royaume des ombres), mais entre les deux extrêmes (*ibid.*, surtout les pages 276-278).

#### ◇ Le paradigme de l’odorat aux Moluques

Ces exemples montrent que les représentations olfactives peuvent faire partie d’un modèle transformationnel et qu’elles font partie comme telles de la logique du système de transformations. De plus, le paradigme de Leenhardt s’applique même au delà de la Mélanésie, aux Moluques. Cette région, assez lointaine de celle étudiée par Leenhardt, offre cependant quelques ressemblances profondes et générales avec la Mélanésie sur les plans de la culture matérielle, de la structure sociale et des formes symboliques (Rassers 1959: 93-215), du style musical (Kunst 1945: 28) et de la langue (Chlenov 1980). On retrouve par exemple des formes culturelles de type mélanésien dans les institutions des gens du Tanimbar comme les visites d’amitié, la maison secrète des hommes, le système élaboré des groupes d’âge et l’échange cérémoniel (Drabbe 1940: 216-222, 41-43, 23-26).

Sans même prendre la thèse de Leenhardt à la lettre, on peut prétendre que l’ampleur de la notion d’espace au Kei contraste avec l’étroitesse de cette notion au Tanimbar (Howes 1986). De plus, tandis que deux îles au Kei (Baer et Maas), et deux îles au Tanimbar (Sélu et Nus’Nitu) sont conçues comme « pays des morts », celles du Tanimbar sont situées à l’ouest (donc sur un axe horizontal) et celles de Kei sont situées au nord, et donc « en bas », parce que l’axe nord-sud est vertical selon la pensée locale et que le nord est « en bas » (Barraud 1979: 50-51). C’est pour cette raison, qu’il y a un « monde souterrain » comme pays des morts au Kei mais pas au Tanimbar, ce qui confirme la thèse de Leenhardt (bien que la réalité soit plus complexe : voir Geurtjens 1921: 392-394; et 1924: 71, 73, 115, 119, 121).

Concernant la notion d’une « unité du corps et de l’être », au Tanimbar (comme en Nouvelle-Calédonie) il n’existe aucune expression pour « corps »: « on parle de *mangmwate*, soit à l’égard du cadavre qui repose sur le plancher de la maison, ou soit à l’égard de l’âme vagabonde du défunt » (Drabbe 1940: 420-421). Il s’ensuit, étant donné cette « unité du corps et de l’être », que le « cadavre dieu » ou *mangmwate* a une identité olfactive bien distincte de celle des vivants :

La femme morte à l’accouchement cherche partout son enfant pour l’emmener avec elle, ou, s’il est mort, son époux, pour l’attirer (*ravat*) vers Sélu, le pays des morts. Elle ne s’arrête que lorsque son squelette est complètement décharné, jusqu’à ce que son crâne soit complètement séparé du tronc. Alors elle entre dans la maison pour la dernière fois; ils la voient, ou la sentent, et lui lancent aussitôt quelques morceaux de bois ardent. À partir de cet instant tout est fini. Le fait d’entrer dans la maison et de se faire reconnaître ainsi par l’odeur cadavérique est la coutume de tous les morts quand la décomposition de leur corps atteint cette étape.

Drabbe 1940: 403-404

Les croyances évoquées jusqu'ici deviennent plus intelligibles lorsqu'elles sont reliées aux pratiques mortuaires. Au Tanimbar, après une mort paisible, le défunt est posé dans une bûche fendue et vidée, qu'on appelle « le bateau du défunt ». Par contre, une personne ayant subi une mort violente est simplement enveloppée dans un tapis de bambou. Cette pratique est peut-être responsable de l'occasionnelle bouffée d'odeur cadavérique qui rappelle aux vivants leurs parents défunts, parce que ni le bois du cercueil ni le tapis contenant le corps ne sont enterrés et parce que, toujours selon Drabbe (1940: 254-261; 399)<sup>4</sup>, les terrains mortuaires sont situés à peu de distance du village. Deux ou trois ans après la mort (et on peut supposer juste après le signal final de la bouffée d'odeur cadavérique dans la maison), un parent du défunt se rendra aux terrains mortuaires pour reprendre les vertèbres du cou appartenant au défunt. Celui-ci, maintenant dieu, est prié, par le biais de ces vertèbres, d'aider le porteur dans l'accomplissement de différentes tâches, telles le jardinage, la chasse, le discours publique (1940: 87, 146-147, 256-259, 403, 406).

D'autre part, le cercueil tanimbar est maladroitement construit comme on le voit sur la photographie de *Het Leven van den Tanémbarees* (Drabbe 1940), qui montre les jambes du cadavre pendant sur les côtés. Par contre, les gens de Kei, très fiers spécialistes en construction de voiliers (Barraud 1979: 20-21), accordent beaucoup d'attention à leurs cercueils. Le cercueil au Kei est appelé lui aussi « le bateau du défunt », mais il est conçu de telle façon que le couvercle est attaché au cercueil par des chevilles en bois. De plus, ce qui dépasse du couvercle ou du cercueil peut être attaché avec la corde d'écorce, afin que le tout soit « hermétiquement » scellé (Riedel 1886: 240). Un devin est alors appelé pour fixer une date propice à l'enterrement et à la fête du défunt, qui peut avoir lieu plusieurs mois, et parfois même des années plus tard. « Pendant tout le temps que le cadavre reste remisé dans la maison, les coutures du cercueil sont soigneusement scellées d'une poix d'huile et de lime afin qu'elles ne dégagent aucun gaz putride » (Pleyte 1893: 330). Lorsque vient le temps de la fête en l'honneur du défunt, son corps est enterré. Les chants rituels conduisent son âme aux îles des morts, Baer et Maas, situés au Nord (1893: 331).

Le cercueil kei étant délibérément scellé afin de prévenir toute effusion nocive du cadavre, on peut se demander comment le défunt peut « se faire reconnaître par l'odeur cadavérique » comme c'est le cas au Tanimbar ? La rigueur avec laquelle les gens de Kei tentent de supprimer l'odeur de décomposition montre en effet que la notion de « cadavre dieu » est tout à fait étrangère à leur pensée. Ils préfèrent penser leurs dieux comme inodores, comme c'est le cas à Java, et ils ont perfectionné le cercueil « hermétiquement scellé » qui donne à cette pensée une forme institutionnelle. Il est fort compréhensible qu'ils aillent aussi loin parce que premièrement, la logique de leur système doit interpréter la fuite du miasme du défunt comme pouvant provoquer l'avarie de leur « bateau »; deuxièmement, chaque miasme pouvant autrement s'échapper confondrait la dualité du corps et de l'être à la base de leur métaphysique en exposant une unité encore plus profonde.

Finalement, il est à noter qu'aucun des mythes de Kei ne parle d'une odeur cadavérique liée au monde des dieux, bien que dans un mythe une morte exprime son dégoût

<sup>4</sup> Une autre explication possible de la bouffée d'odeur cadavérique est qu'elle est le miasme d'un insecte. Chez les Saidan-Toraja, « Bombo Kosik est ... le nom d'un insecte aquatique qui dégage une odeur de cadavre. On croit que cette bête apparaît lorsque la décomposition du corps commence » (Nooy-Palm 1979: 148; comparer Schwimmer 1965: 153-154).



devant l'odeur d'un vivant et que, dans un autre mythe, une femme tente de cacher l'odeur du cadavre de son mari en le traitant avec de la lime (Geurtjens 1924: 75, 53). On peut conclure que l'odeur de décomposition ne constitue pas comme telle l'objet d'une représentation culturelle institutionnalisée au Kei, contrairement au Tanimbar. Il nous semble que les Keïois ont aussi oublié la notion d'une « odeur de vie ». Au Tanimbar, cette deuxième odeur est dégagée par l'or et les serpents. Dans « le mythe de la boucle d'oreille d'or à l'odeur impérissable », par exemple, le pouvoir de guérir un enfant frêle est attribué à l'haleine d'un serpent et au parfum d'une boucle d'oreille en or (Drabbe 1940: 297-299; voir aussi 347-348, 366). Bien que l'or n'ait pas d'odeur en réalité, il en a une dans la pensée locale, car on lui attribue un pouvoir de croissance. Donc, on le considère comme étant animé. Qui plus est, l'or est fréquemment rencontré sous la forme d'un serpent (1940: 335-338), une bête notoire pour son odeur.

L'odeur en question est probablement une sorte d'« aura seminalis » (voir Corbin 1982: 42-43), étant donné l'association très répandue entre le serpent et le phallus. On peut en inférer qu'au Tanimbar, l'odeur de vie est manifestée par les sécrétions masculines, à la différence de la Nouvelle-Guinée, où elle est présentée comme une sorte d'« aura vaginalis ». D'autre part, la notion d'une odeur de vie dégagée par le serpent (qui est équivalente à l'élixir de vie, ou au Graal sacré dans la mythologie occidentale) semble absente de la mythologie Kei. Le mythe keï de Boketsin parle, par exemple, d'une femme enlevée par un serpent. Quand elle put enfin retrouver ses parents, ceux-ci se mirent aussitôt à la laver avec un mélange d'eau, d'extrait de noix de coco et de citronnelle « afin d'effacer la fétidité du serpent » (Geurtjens 1924: 63). La mention de ce mélange nous a conduit à penser aux préférences olfactives des dieux du Nord de la Mélanésie, qui aiment aussi la citronnelle.

Nous avons donc vu que dans certaines sociétés l'âme d'un être mort se voit attribuer une odeur « rance » en raison de l'absence de séparation entre le cadavre et le dieu (Nouvelle-Calédonie, Nouvelles-Hébrides, Tanimbar), tandis que dans d'autres sociétés c'est seulement le cadavre qui pue (îles Salomon, Java, Kei). Dans les premières sociétés, une bouffée d'odeur cadavérique provoque une reconnaissance, dans les autres, elle stimule la répugnance. Il faut maintenant relier ces observations à l'étude bien connue de Robert Hertz (1970) sur la représentation collective de la mort.

Selon Hertz, la mort dans les sociétés que nous étudions est un processus au lieu d'un événement, et elle « n'est pleinement consommée que lorsque la décomposition (du corps) a pris fin » (1970: 28), c'est-à-dire, lorsqu'il ne reste plus que les ossements. S'appuyant sur des données indonésiennes, il souligne que pendant cette « période intermédiaire » (entre la mort et la sépulture définitive ou les secondes obsèques) on peut constater :

une sorte de symétrie ou de parallélisme entre la condition du corps, condamné à attendre un certain temps avant de pouvoir pénétrer dans la sépulture définitive, et celle de l'âme qui ne sera admise régulièrement au pays des morts (et qui ne cessera « son agitation inquiète ») que quand les derniers rites funéraires auront été accomplis.

Hertz 1970: 26

Tous les cas étudiés ici confirment en général la thèse avancée par Hertz, mais la correspondance est moins exacte pour ce qui est du « cadavre dieu ». Afin de résoudre cette difficulté, il faut nuancer la thèse de Hertz selon laquelle il existe seulement une « sorte de symétrie ou de parallélisme » formel (par opposition à une identité substantielle) entre la condition du corps et celle de l'âme pendant la période intermédiaire. En même temps, il est essentiel de préciser la thèse de Leenhardt (1947), parce qu'à côté des « cadavres dieux », avec leur odeur « rance », il existe toujours des dieux qui ont perdu toute odeur.

Prenons le cas de Tanimbar. En fait, les ancêtres sont appelés *nitu-mangmwate* (Drabbe 1940: 421). *Nitu* signifie « esprit » ou « dieu » (Drabbe 1932). D'où vient cette distinction ? Comme on se souviendra concernant le corps du défunt, une bouffée d'odeur cadavérique est sentie dans la maison lorsque toute la chair du défunt est décomposée et son crâne complètement séparé du tronc. C'est à ce moment qu'un des survivants prendra les vertèbres du cou et qu'il dispersera le reste du squelette (exactement comme en Nouvelle-Calédonie), cette dispersion étant la « sépulture définitive » de Hertz (1970). Quant à l'âme du défunt, immédiatement après la mort, elle reste « dans les environs du corps » (Drabbe 1940: 420-421). Elle part par la suite pour l'île de Sélu, sur les terrains mortuaires de laquelle le cercueil est déposé (la sépulture provisoire). Mais Sélu n'est pas le dernier séjour de l'âme. Apparemment, elle « bondit » après un certain temps à Nus'Nitu, une île encore plus à l'ouest (Drabbe 1940: 405-406). Si on demande combien de temps après, la réponse est probablement que la période d'attente à Sélu correspond au temps nécessaire pour que le cadavre passe à l'état de squelette. Donc, la dernière bouffée d'odeur cadavérique signale, à la fois la séparation du crâne du tronc, le « bond » à Nus'Nitu, et la séparation du corps et de l'être — ou, autrement dit, la transition du « cadavre dieu » (*mangmwate*) au « dieu » (*nitu*), le dernier étant sans odeur.

Il n'est pas juste dans ces circonstances de parler d'une « sorte de parallélisme » entre la condition du corps et celle de l'âme parce que les deux sont liées par le même nom et la même odeur, celle du cadavre, jusqu'aux deuxième obsèques. Peut-être ce fait est-il reflété dans la similarité entre le mot « âme » (*smangat*) et le mot « odeur » (*angat*) au Tanimbar (Drabbe 1932). Cette interprétation est confirmée par l'observation que l'odeur de la décomposition est apparemment considérée au Minahassa, par exemple, « comme le signe de la présence de l'âme » (Meyer et Richter 1896: 110, n. 1). On trouve la même idée chez les Maori, où la première bouffée de l'odeur de putréfaction est interprétée « comme signifiant que la personne morte « veut partir » et être enterrée » (Schwimmer 1965: 153). Chez les Maori, cependant, le « cadavre dieu » devient un « dieu » au moment du rite de l'enterrement provisoire, appelé *wehe* (par opposition avec la sépulture définitive ou *hahunga*), parce que le but du rite appelé *wehe* est précisément de provoquer la séparation du corps et de l'être (1965: 154).

Ceci évoque d'autres traditions (Kei, Salomon) où l'idée d'un « cadavre dieu » est effacée, et où il est juste de parler d'une « sorte de parallélisme » entre la condition du corps et celle de l'âme pendant la « période intermédiaire ». Ces traditions, caractérisées par leurs représentations plus étendues de l'espace, et par la distance qui est introduite immédiatement après la mort entre le corps et l'être, sont caractérisées aussi par la sophistication de leurs technologies de désodorisation. Chez eux, l'odeur de la putréfaction constitue une sensation sans signification; d'où la nécessité de l'éliminer et rendre ainsi le monde sensoriel plus conforme au monde cognitif.

### ◇ La dévalorisation de l'odorat chez nous

Le cas le plus éclatant de cette tendance est sans doute la société occidentale contemporaine. Plusieurs analystes ont déjà fait valoir que nos sociétés dévalorisent l'odorat. Comme le dit McKenzie (1923: 21), « l'olfaction est généralement considérée comme le sens le plus bas, le plus animal dans l'échelle des sens, tant et si bien que dans la bonne société il est mal vu de parler des odeurs ». Il est toutefois important de noter que cette attitude n'a pas toujours été caractéristique de la « bonne société ». Elias (1973), par exemple, soutient que la haute société européenne ne devint consciente de son « animalité » que vers la fin du 17<sup>e</sup> siècle. À partir de ce moment, cette animalité provoqua des sentiments de honte; on la soumit à une régulation stricte, ne permettant plus aux fonctions du corps d'être appelées par leur nom. Le « hors-corps » devint la mesure du raffinement. L'extrait suivant, tiré de la correspondance de la duchesse d'Orléans (du 9 octobre 1694) illustre à la fois le passage vers une nouvelle « frontière de l'embarras » et l'abaissement du seuil de la tolérance olfactive qui l'accompagne :

L'odeur de la boue est horrible. Paris est un endroit affreux; les rues y ont une si mauvaise odeur qu'on ne peut y tenir; l'extrême chaleur y fait pourrir beaucoup de viande et de poisson et ceci, joint à la foule des gens qui ... dans les rues, cause une odeur si détestable qu'il n'y a pas moyen de la supporter.

cité dans Elias 1973: 189

Corbin (1982) a décrit en détail comment cette nouvelle sensibilité se démocratise, c'est-à-dire comment la bourgeoisie en vint à l'absorber, puis à l'imposer au sein des classes inférieures pendant les 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles. On peut expliquer l'« environnement désodorisé » d'aujourd'hui par les stratégies hygiénistes comme la privatisation de l'excrément, qui implique une propreté à la fois morale et sanitaire et les désodorisants omniprésents dans les maisons de la nouvelle classe moyenne (voir aussi Kern 1974: 816-817).

Le succès même de cette « révolution » a suscité à plusieurs reprises le retour délirant du refoulé olfactif. On songe par exemple aux romans de Zola et de Huysmans, qui sont remplis d'évocations olfactives (Corbin 1982: 241-242), ou à l'appel à une sorte de « revalorisation de l'odorat » dans les œuvres de E.T. Hall. Hall (1971: 66) soutient qu'en Amérique du Nord (où les valeurs de la bourgeoisie semblent être les seules valeurs), l'appareil olfactif est « culturellement sous-développé »:

L'usage intensif des désodorisants, l'habitude de désodoriser les lieux publics, ont fait des U.S.A. un pays olfactivement neutre et uniforme dont on chercherait en vain l'équivalent ailleurs. Cette fadeur contribue à la monotonie des espaces et prive notre vie quotidienne d'une source appréciable de richesse et de variété.

Évidemment, Hall ne demande pas de retourner aux odeurs du Paris de la duchesse d'Orléans. La seule liberté olfactive imaginable pour lui est un « relâchement » rendu possible, comme l'explique Elias (1973: 200-201), « en accord avec la progression du seuil de la sensibilité aux expériences « pénibles ». Bref, il s'agit d'un relâchement dans le cadre d'un niveau acquis une fois pour toutes »<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Voir Elias (1973: 187, 202-203). La désodorisation des lieux publics ayant été assurée dans l'ensemble de l'Amérique du Nord, l'imaginaire social a maintenant porté son attention sur l'élimination des odeurs dans les lieux privés. Par exemple, le nouveau détergent *Inodore Tide* : « une seule odeur, celle de la propreté », ou des sacs à ordures *Glad Kitchen Catchers* : « avec protection anti-odeurs GLADGARD ». La réduction de la gamme des odeurs auxquelles nous sommes exposés (comme résultat de ces sortes de produits) nous force à nous appuyer sur nos autres sens pour nous orienter.

Nous avons donc tracé le cheminement d'une nouvelle sensibilité qui a fait de chacun de nous des « êtres intolérants à tout ce qui vient rompre le silence olfactif de notre environnement » (Corbin 1982: ii), au niveau sensoriel ainsi qu'au niveau du discours. Dans la « bonne société » comme au sein de la communauté académique, on ne discourt pas des odeurs, à en croire la pénurie des études sur l'olfaction.

Mais le petit nombre de ces études n'est pas que le reflet de notre attitude. C'est aussi le reflet de notre langage; ni le français ni l'anglais n'ont de terminologie descriptive des odeurs. Selon McKenzie (1923: 59), Poncelet aurait été le premier à signaler que « we never name an odour; we only say it has a 'smell like' something or another ». De plus, le peu de vocabulaire olfactif que nous possédons est soit emprunté à d'autres langues (le mot « musc » vient du persan; le mot « arôme » vient du grec, etc.) ou provient d'une matière odorante (le soufre nous a donné « sulfureux », etc.) (voir aussi Gell 1977: 27; Sperber 1974: 128). Donc, à la différence des autres sens — la vue, avec son vocabulaire des couleurs, le goût, avec son vocabulaire des saveurs, etc. — « smell is speechless » (McKenzie 1923: 59)<sup>6</sup>.

## ▣ La pragmatique sociale des signes olfactifs

### ◇ Signaler l'appartenance à un groupe

Comme l'a souligné Winter (1978: 50-51), « on a souvent marqué d'infamie les groupes minoritaires en raison de leur odeur générique : ils sentent l'ail (les Juifs) ou le cari (les Indiens), la graisse de baleine (les Inuit) ou le poisson (les Japonais), le riz (les Chinois) ou la noix de coco (les Polynésiens), tandis que les Caucasiens dégagent l'odeur de beurre, etc. » (voir aussi Lévi-Strauss 1985a: 15-17; Seeger 1981). En fait, quelle que soit leur alimentation, ces groupes dégagent des odeurs corporelles différentes parce que chaque groupe possède des glandes apocrines distinctes.

L'intérêt sociologique de cette sorte de classification par les odeurs est que la félicité supposée d'un groupe minoritaire est souvent invoquée pour éviter l'interaction sociale (Largey et Watson 1972: 1024-1026). On suppose fréquemment que ce comportement d'évitement est naturel, quelque chose que nous partageons avec les autres animaux, et que cela constitue une barrière innée à l'harmonie des races. Mais cette impression est fautive : il a souvent été prouvé que les enfants ne considèrent aucune odeur comme vraiment mauvaise avant l'âge de cinq ans, même pas la sueur ou les excréments. « Vers leur cinquième anniversaire, cependant, ils ont acquis les attitudes que la société leur demande d'avoir à l'égard de ces odeurs » (Winter 1978: 142). Il n'y a donc pas de mauvaises odeurs innées, la discrimination ne résulte que de nos valeurs culturelles apprises — tant au niveau olfactif qu'au niveau racial.

<sup>6</sup> Avant de dire que l'odorat est sans parole, prenez l'exemple de la publicité pour l'eau de Cologne *Kent of London* : « It can't talk but women get the message ». Ce slogan apparemment simple est en fait très sophistiqué. Peut-être que les anthropologues devraient s'associer aux parfumeurs pour approfondir leur théorie et leur vocabulaire olfactif. Par contre, une telle association pourrait freiner plutôt que faire avancer l'anthropologie de l'odorat. Car, comme il existe une variété infinie d'odeurs corporelles, mais relativement peu de parfums manufacturés, on peut dire que (par les odeurs qu'elle élimine) l'industrie des parfums constitue une extension du régime du silence olfactif.

Il existe une forte composante morale à la discrimination olfactive. La pureté dans l'ordre moral est fréquemment associée à une bonne odeur ou à l'absence d'odeur impure, tandis que l'impureté est associée à une odeur fétide ou putride (Detienne 1972; Corbin 1982). Par exemple, on trouve que dans la plupart des sociétés les hommes soulignent leur état moral supérieur en attribuant un pouvoir putréfiant aux émanations menstruelles des femmes (Savard 1985), d'où le fait qu'on les isole pendant leurs règles (Verdier 1976). Les préjugés d'« infériorité » vis-à-vis de classes sociales sont aussi fréquemment supportés par des allégations voulant que ces classes aient une odeur « fétide », qu'elles ne peuvent suivre des « standards humains décents », qu'elles « vivent comme des cochons » (Largey et Watson 1972: 1023-1025). Les grandes divisions de la société — par l'ethnicité, par la classe, par le sexe — pourraient donc être basées sur une classification par les odeurs, une classification qui est toujours imprégnée de valeurs morales.

E.T. Hall (1971: 70-71) fait remarquer une différence intéressante entre l'expansion communicative des Arabes et la retenue des Américains :

Baigner autrui dans son haleine est une pratique courante des pays arabes. L'Américain apprend, au contraire, à ne pas projeter son haleine sur autrui. C'est pourquoi un Américain (en Arabie) est gêné lorsqu'il se trouve dans le champ olfactif d'une personne avec qui il n'est pas en relations intimes, surtout dans les lieux publics. Il est saisi par l'intensité et le caractère sensuel de cette expérience qui l'empêche à la fois de prêter attention à ce qui lui est dit, et de maîtriser ses propres sentiments.

Ceci démontre que la relation entre odeur et groupe est une question d'attitude autant que de réalité physique. L'Américain et l'Arabe ont des odeurs corporelles et des haleines bien déterminées (ils appartiennent à des groupes ethniques différents), mais que les Américains préfèrent ne pas trop échanger de messages olfactifs alors que les Arabes en raffolent, est une question d'attitude. Le point à retenir est qu'une personne révèle son appartenance à un groupe aussi bien par sa propre odeur que par son attitude envers l'odeur de l'autre.

#### ◇ Signaler l'état ou la condition d'un être

Winter cite d'autre part certaines études montrant que les sécrétions odorantes appelées « phéromones » jouent un rôle important non seulement dans les rapports sexuels des insectes et des souris, mais aussi chez les humains. Il semble que les phéromones sécrétées par les femmes annoncent qu'elles sont prêtes sexuellement (état de réceptivité), tandis que celles des hommes (qui ont un effet aphrodisiaque pour les femmes) signalent l'état et le degré de leur excitation sexuelle.

Ce qui expliquerait ... qu'une femme puisse être inconsciemment stimulée sexuellement par un homme perdu dans la foule, au cours d'un cocktail par exemple. Les phéromones inconsciemment émises par l'homme envoient un message à la femme, qui elle-même renvoie une information silencieuse, elle aussi inconsciente, signifiant son accord et sa disponibilité.

Winter 1978: 61

Ce phénomène d'excitation mutuelle ne se transmet qu'entre des membres d'une même espèce. Il est donc curieux que nous ayons emprunté depuis longtemps aux animaux leurs substances sexuelles odorantes, telles que le musc, la civette, et le castoréum. Il est toutefois évident que ces substances ne font qu'interférer dans notre propre com-

munication sexuelle en masquant, et en introduisant la confusion (ou du « bruit ») entre nos propres signaux olfactifs.

Cette pratique de masquer les odeurs par les désodorisants, les parfums ou les aromates est développée au plus haut degré dans les sociétés odoriphobes. Bien que les désodorisants comme tels soient normalement pauvres en significations, ces cultures savent transmettre par d'autres sens (notamment la vue) les messages transmis par l'odorat dans les cultures odoriphiles. Comparons par exemple la représentation du défunt dans la culture de Tanimbar à celle de Java : la première étant odoriphile et la seconde odoriphobe. Au Tanimbar les défunts ont la coutume de « se faire reconnaître par l'odeur cadavérique ». Il existe un lien entre cette représentation et le fait que les obsèques sont normalement remises à quelques semaines, ou encore indéfiniment. « Pour toute cette période le corps est laissé dans la maison; on peut facilement en imaginer les conséquences. Cependant, les résidents y sont fort habitués et ils continueront à y manger et à y dormir » (Drabbe 1940: 252). Par contre, à Java, le corps d'une personne morte est toujours enterré en dedans de trois jours. De plus, les Javanais combattent l'odeur du cadavre par l'encens. Comme le rapporte Siegel, cet encens s'appelle *menyan*, c'est-à-dire la « nourriture des esprits ». Apparemment, l'odeur de *menyan* est dégoûtante, mais on considère qu'il vaut mieux sentir cette odeur que celle du cadavre : « On peut mourir à sentir un cadavre » (Siegel 1983: 9). Siegel remarqua notamment qu'il ne pouvait « jamais tirer au clair les associations liées à l'odeur du *menyan*. Plutôt que de stimuler la mémoire, cette odeur semble la supprimer » (1983: 13).

Cette répression de l'odeur cadavérique apparaît comme motivée par le désir de garder « l'image du défunt » séparée d'autres pensées, notamment des souvenirs de la personne encore en vie. Parce que le mort n'est plus susceptible d'être socialement inapte, ni de faire des remarques mal à propos, il représente l'idéal, l'*image* à laquelle tout bon Javanais aspire : celle du détachement parfait, de l'*iklas*. L'homme mort « en tant que mort, c'est-à-dire, fixé » (1983: 3), est aussi source de bénédictions. Cette qualité statique est cependant absente du corps en décomposition; c'est pourquoi les évidences de la putréfaction (qui est un processus et non un état) doivent être supprimées, l'odeur du cadavre est présumée répandre la mort par contagion.

Les Javanais se gardent donc bien de rapprocher leurs notions du cadavre de celles d'un dieu, ou de rapprocher, pour emprunter le vocabulaire de Leenhardt (1947), « le corps et l'être ». Cette séparation est amplifiée ou forcée par l'usage de l'encens. Une grande importance s'attache à l'« image » du défunt : à l'idéalisation, et même, on peut dire, à la fétichisation du souvenir visuel du mort étendu, immobile, exposé solennellement. Cette valorisation de l'image visuelle pourrait bien s'expliquer parce que la société javanaise est une sorte de « civilisation des ombres » — on pense à la *wayang*.

En tout cas, l'importance attachée à l'apparence visuelle des êtres a entraîné la dévalorisation totale de leurs odeurs. Notons pourtant que les Javanais ne sont pas du tout troublés par la manipulation des ossements secs (donc inodores) de leurs ancêtres (Siegel 1983: 8). Cette différence entre l'attitude rituelle forte vis-à-vis du cadavre et l'attitude rituelle faible envers les os du défunt s'explique sans doute par le modèle de Hertz : les os représentent « des éléments immuables » de l'être (1970: 22). Donc, ils sont d'une même nature éternelle et invariable que le souvenir visuel du défunt.

Les cultures odoriphobes comme la javanaise et comme la nôtre sont obsédées par l'immuable, par la définition verbale univoque, par leur crainte d'avouer la polyphonie véritable des choses. Elles substituent ainsi volontiers aux odeurs naturelles des parfums mystifiants, quitte à transmettre au moyen de la vue les plus complexes de leurs messages.

#### ◇ Entraîner des associations

Les odeurs déjouent notre raison : elles changent nos sentiments comme Montaigne l'a souligné (1965, I: 437), en agissant en nos esprits. Quel est exactement le pouvoir des odeurs sur la stimulation des associations ? Dans une culture odoriphile, il est souvent facile de répondre à cette question parce que les interprétants des odeurs forment un système cognitif cohérent. Dans une culture odoriphobe, par contre, ce pouvoir n'est presque pas verbalisable. Sa meilleure expression verbale est probablement dans un poème comme les « Correspondances » de Baudelaire.

Comme on peut le constater, Baudelaire associe les odeurs au toucher (chairs d'enfants), aux sons (les hautbois), à la vision (verts comme les prairies) et aux états émotionnels (corrompus et triomphants). Deux points intéressants : Baudelaire accorde la priorité à l'odorat avant les autres sens (il est présenté comme l'origine des autres souvenirs), et il omet le goût.

Au sujet du premier point, on notera qu'il aurait été impossible pour Baudelaire d'atteindre le même effet s'il avait commencé par la vue, par exemple.

Si je veux me souvenir de l'odeur de rose, c'est en fait, une image visuelle que je convoquerai : un bouquet de roses sous mon nez ... et j'aurai presque l'impression de sentir cette odeur, impression trompeuse cependant, qui s'effacera dès que, délaissant le souvenir des objets dont elle émanait, j'essaierai de reconstituer mentalement l'odeur elle-même ... (par contre, on peut) à des années de distance, reconnaître une odeur que l'on n'avait sentie qu'une fois ... (et) retrouver à partir de cette reconnaissance une suite de souvenirs que l'on ne se savait plus posséder.

Sperber 1974: 129

Commencer par l'odorat, c'est donc provoquer chez le lecteur le sens de l'immanence des associations, faire un appel plus direct et plus émotionnel; c'est renverser la hiérarchie des sens, et donner raison à la proposition de Laromiguière : « La faculté de sentir est la première faculté de l'âme » (cité dans Needham 1967: 606). Est-il possible que le mystérieux « sixième sens », le « sens esthétique », dont parle Lévi-Strauss (1962: 20), ne soit autre que l'odorat ?

Il est bien connu que les « Correspondances » sont une des deux sources de la tradition structuraliste, l'autre étant le *Cours de linguistique générale* (de Saussure 1969). L'effet commun de ces deux sources est clairement visible chez Lévi-Strauss (1964), dans le chapitre « Fugue des cinq sens », où il parle de la transformation d'un système de « codes sensoriels » en un autre<sup>7</sup>, et chez Leach (1976: 11), dans *Culture and Communication*, où il parle d'« une espèce de mécanisme « logique » :

<sup>7</sup> Comme exemple de la tendance à concevoir tous les signes sur le modèle linguistique, et donc l'hégémonie que le système saussurien exerce sur toute notre pensée, prenons le texte suivant de Lévi-Strauss (1971: 618) : « La théorie stéréochimique (d'après John Amooore) réduit la gamme — qu'on pourrait croire inépuisable et indescriptible — des odeurs à sept valeurs fondamentales.../

We can visualise what we hear in words; we can convert written texts into speech; a musician can transform the visual patterns of a musical score into movements of the arms, mouth, and fingers. Evidently, at some deeply abstract level, all our different senses are coded in the same way. There *must* be some kind of 'logical' mechanism which allows us to transform sight messages into sound messages or touch messages or smell messages, and vice versa.

Ce discours (qui soulève le problème communément appelé le problème de la synesthésie) nous intéresse à deux égards : il parle plusieurs fois de la vision, et recherche une sorte de méta-langage ou code qui rende possible les « transformations » (lire : « traductions »). On comprend bien que Leach ait visualisé le problème de la synesthésie de cette façon. Très versé dans le discours académique, entouré de textes écrits, et impressionné (consciemment ou non) par le fait que les mots imprimés dépendent de la vision pour se diffuser, il a simplement érigé en système général son expérience des communications verbales et écrites. Il en découle que le « mécanisme 'logique' » en question est comme le code Champollion conçu pour déchiffrer la pierre de Rosette. Mais la question est de savoir si une personne issue d'une culture orale aurait conceptualisé le problème de la même façon que Leach, ou si elle aurait, comme Baudelaire, commencé par l'idée « des parfums frais comme des chairs d'enfants ».

Dans *L'Homme nu*, Lévi-Strauss (1971: 607) est allé plus loin que Leach :

Les opérations de la sensibilité ont déjà un aspect intellectuel, et les données externes d'ordre géologique, botanique, zoologique, etc., ne sont jamais intuitivement appréhendées en elles-mêmes, mais sous forme d'un *texte*, élaboré par l'action conjointe des organes des sens et de l'entendement.

Or, « texte » et « code » sont ici des métaphores extrêmement suggestives. Mais pourquoi le sont-elles ? Est-ce parce que nous vivons dans une culture lettrée ? Est-ce parce qu'elles confirment la « hiérarchie des sens » (Corbin 1982: ii) telle que définie et vécue en Occident ? *Sont-elles appropriées pour concevoir le problème de la synesthésie ?*

Comme nous l'avons montré ci-dessus, l'odorat — le sens sans parole — n'est codable que sur le plan minimal de la cryptographie. Il n'y a donc pas de gamme d'odeurs qui puisse correspondre au spectre des couleurs (Moncrieff 1967: 371-383; Sperber 1974: 128-130). De plus, comparée aux sons, l'odeur « se distingue par une absence de forme, de définition, et d'articulation claire » (Gell 1977: 27). Quand on tente de transformer un message olfactif en message sonore, il y a donc toujours quelque chose qui pour ainsi dire « se perd dans la traduction », tout comme Baudelaire semble avoir perdu le sens du goût lorsqu'il a écrit « Correspondances ».

Ceci nous amène à une position similaire à celle de Michel Serres dans *Les cinq sens* (1985: 73-74). Il parle de la peau, mais ses remarques sont *a fortiori* applicables à l'odorat :

Il existe un rapport obscur entre la nomination — marque, signe, scarification, écriture du nom propre sur le parchemin peau — et l'anesthésie. Le bariolage volubile exprime, par le mélange, le temps et l'histoire variables, laisse là l'identité. Si nous l'arrêtons pour un signe stable, invariant, identitaire, constant, serré, nous voici blasés à ce qui nous entoure. Il faut sentir ou se nommer, choisissez. Le langage ou la peau, esthésie ou anesthésie. Le langage indure les sens.

/... (éther, camphre, musc, fleur, menthe, âcre, putride) qui, diversement combinées comme les unités constitutives des phonèmes, engendreraient ces sensations aussi ineffables qu'immédiatement reconnaissables que sont pour nous l'odeur de la rose, de l'oeillet; du poireau et du poisson ». Lévi-Strauss s'empresse cependant de souligner à la même page que cette théorie n'est pas encore généralement acceptée.



## ☒ Conclusion

Voici donc l'essence du problème. L'ethnographie contemporaine accentue de plus en plus la polyphonie des choses, les correspondances, les cryptographies à déchiffrer, les tables de substitution à construire. Notre discipline reste donc une « graphie », hypothéquée au verbe, à la description totalisante de la culture, aux contextes social, moral, voire politique des signes. Comment peut-elle donc parler de l'odorat sans « indurer les sens » ?

Nous avons abordé ce problème indirectement, en démontrant comment les odeurs se présentent rituellement dans plusieurs sociétés comme partie de prestations essentiellement théâtrales. Si on veut répondre à l'objection de Serres, dans le cadre de l'anthropologie esthétique, il faut souligner que l'odorat ne paraît jamais seul dans ces contextes, mais toujours comme partie d'un « événement multi-média » et que l'odeur comme objet esthétique est accessoire au « théâtralisme » de cet événement (« dramatism », K. Burke 1966: 359-379). Objet trouvé ou fabriqué, peu importe, il est inclus dans l'événement par l'opération de la fonction esthétique dans l'esprit humain. Ceci est évidemment vrai pour les cultures odoriphiles où « l'odorat est avant tout un sens de connaissance ... de prise de contact avec un univers infiniment riche en signes » (Rourd-nitska 1977: 162). Mais la suppression ou la dissimulation des odeurs chez les cultures odoriphobes s'explique également par l'opération de la fonction esthétique.

L'anthropologie esthétique s'intéresse aux cinq sens comme sources de signifiants transformés en images et en formes par la fonction esthétique. Nous citons le culte javanais des défunts comme exemple odoriphobe d'une telle transformation et un sonnet de Baudelaire comme exemple odoriphile. L'odorat ne fonctionne indépendamment dans aucun cas, mais toujours comme accessoire et comme catalyseur d'un ensemble « théâtral » signifiant. La sémiotique a peut-être négligé ces accessoires quitte à les analyser seulement comme cryptographies et comme tables de substitutions. Notre analyse des croyances mortuaires de l'Indo-Pacifique aura pourtant démontré qu'elles possèdent l'autonomie attribuée à l'objet esthétique par Jakobson et Tynianov (1973) et Mukarovsky (1936, 1938). Car ces croyances présentent l'odeur du cadavre à la fois comme accessoire et comme image du divin ou de l'inferral; il en est de même pour toutes les odeurs.

## RÉSUMÉ / ABSTRACT

### *Le sens sans parole : vers une anthropologie de l'odorat*

L'article adopte l'idée que le symbolisme des odeurs occupe un espace à mi-distance entre le sensoriel et l'intelligible, entre le stimulus pur et simple et la représentation culturelle (le concept). Une distinction est faite entre les cultures odoriphiles, qui valorisent l'odorat comme source importante de connaissances systématiques, et les cultures odoriphobes, qui s'occupent moins d'interpréter le signe olfactif que de le dominer, le domestiquer et l'éliminer, sauf dans certains contextes particuliers. Dans ces deux sortes de cultures, toutefois, la position de l'olfaction dans le sensorium tient également à sa fonction esthétique.

*The Odour of the Soul in the Spice Isles : towards an Anthropology of Olfaction*

The article shows how the symbolism of odours stands half-way between the sensory and the intelligible, between stimuli and cultural representation (concepts). A distinction is made between the odoriphile and odoriphobe cultures. In the former, olfaction is considered as an important source of systematic knowledge; in the latter, olfactory signs are not so much interpreted as they are dominated, domesticated and even eliminated, except in certain specific contexts. In both, however, the position of olfaction in the sensorium results also from its aesthetic function.

David Howes  
Dept. of Sociology and Anthropology  
Concordia University  
1455, boul. de Maisonneuve Ouest  
Montréal (Québec)  
Canada H3G 1M8