

"Odeurs, odorats, olfactions: une ethnographie osmologique"

Manuela Ivone Cunha* et Jean-Yves Durand**

Les deux thèmes de recherche et les contextes ethnographiques dont sont tirées les notes qui suivent sont disparates. D'un côté : les questions d'identité, de « culture », dans une prison de femmes au Portugal, à Tires, près de Lisbonne. De l'autre côté, les représentations du monde souterrain et la recherche de ressources en eau par les hydrogéologues et par les sourciers dans le département de la Drôme et dans le nord du Portugal. D'un côté une réalité – « l'autre » : prisonnière, délinquante, parfois immigrée – qui semble très odorante, puisque les titres d'au moins trois communications annoncées dans le programme du colloque lui font référence : on sait désormais que les plus diverses cultures signifient l'altérité à qui en porte le stigmate notamment en attribuant à cette personne une odeur qu'elle même se méconnaît. De l'autre côté, « l'eau », dont l'absence dans ces titres semble indiquer qu'elle serait aussi inodore que ce que veut l'idéal du chimiste. Nous serons nécessairement schématiques sur les aspects généraux de nos deux recherches, qui sont l'une et l'autre présentées successivement ci-dessous à la première personne. Eu égard à leurs objets, il va sans doute de soi que le thème des odeurs et de l'odorat ne s'est pas trouvé à leur point de départ. En dépit de leur différences, elles se retrouvent néanmoins dans leurs approches convergentes de ces questions que l'une et l'autre ont rencontrées en chemin, explorant, le nez en l'air, les pistes d'une indispensable attention à certains aspects de la sensorialité et de la corporéité. Encore que ces deux derniers domaines ne se soient non plus pas trouvés à l'origine de ces deux recherches, il est sans doute clair qu'ils y détiennent une importance plus directement centrale. Ils constituent précisément le cadre général dans lequel il nous paraît possible de traiter de manière pertinente la question de l'olfaction humaine : non pas d'une façon isolée, indépendamment de tous les autres sens, mais au contraire en prenant en compte son articulation avec ceux-ci, en tentant d'élucider sa place dans la synesthésie.

L'odeur de l'autre

Commençant par le cas de la prison, il est tout d'abord indispensable, précisément, de situer les odeurs dans l'ordre synesthésique du monde carcéral. La prison institue en de nombreux aspects d'évidentes coupures avec le monde extérieur. L'une d'elles, qui est peut-être celle qui a été le moins étudiée, correspond à la sensorialité. L'ordre sensoriel de la prison est en effet marqué à la fois par l'excès et par le défaut. Par exemple,

du point de vue des détenues, les repas répétitifs et mal préparés appauvrissent le goût. Et le toucher affectif leur fait aussi défaut. Par contre, elles trouvent qu'est excessif le toucher sécuritaire, qu'elles subissent à l'occasion de plusieurs fouilles quotidiennes. Et le constant côtoiement de codétenues est lui aussi perçu comme excessif, apparaissant comme une invasion de la sphère individuelle. C'est là un effet de la surpopulation sur ce para-sens qu'est la proxémie (c'est à dire la relation sociale, culturellement définie, à l'espace). Un autre sentiment d'intrusion dans la sphère privée de chaque prisonnière résulte encore de la quasi permanente exposition (réelle ou potentielle) au regard d'autrui. Ce regard peut être aussi bien celui des gardiennes, épiant au travers du judas des portes des cellules, que celui des codétenues partageant la même cellule.

Mais si une détenue peut au moins choisir de ne pas regarder, il lui serait plus difficile de ne pas entendre et de ne pas sentir. C'est en effet surtout dans les domaines auditifs et olfactifs que l'excès sensoriel est vécu négativement, d'autant plus que le corps constitue une importante scène du développement des enjeux identitaires dans la prison (voir Cunha 1996). Pour Hans Toch (1992), en prison, les problèmes d'une grande densité humaine se traduisent moins dans un sentiment d'invasion de l'espace que dans des agressions contre les sens : en matière de « territorialité psychologique » le problème réside plus dans l'invasion des sens que dans celui de l'espace physique. Pour de nombreuses prisonnières de Tires le vacarme des voix dans les couloirs ou la cantine, par exemple, est tellement insupportable qu'elles préfèrent rester en cellule et s'abstenir de la récréation. Il faut souligner que ceci se passe dans un contexte où la privation de récréation et l'isolement en cellule sont supposés être des punitions. D'autres sons aussi gênants correspondent à ce que les détenues appellent « les bruits du corps ». La cohabitation dans une cellule est pénible en raison des forts sentiments de pudeur et de honte associés aux manifestations des fonctions du corps et de ses excréments, notamment lorsqu'il s'agit d'utiliser le seau hygiénique. Surtout au début de leur réclusion, de nombreuses détenues éprouvent ainsi des problèmes métaboliques tels que constipation ou calculs rénaux. Une détenue m'a parlé d'une situation extrême à laquelle elle était parvenue et qui la poussa à insister pour l'attribution d'une cellule individuelle. Selon ses propres mots :

«Tant que j'ai été en cellule avec une autre prisonnière, j'ai eu un problème de rétention d'urine. Je n'arrivais pas à uriner en sa présence et je dormais toute enroulée, dans une position dans laquelle je pouvais mieux tenir. Mais après j'ai commencé à avoir des problèmes et j'ai fait un accord avec elle. Pendant qu'une urinait, l'autre se tournait et s'approchait de la fenêtre. Mais c'était tout ce qu'on se permettait ; le reste, pas la peine d'y penser, et les bruits du corps m'embarrassaient beaucoup aussi.»

Une autre femme se plaignait pour des raisons semblables, disant qu'elle se sentait « pourrir par l'intérieur ».

Pour les personnes placées dans ces situations, ces problèmes sont à l'origine d'une conscience aigüe du corps ou, comme le dit Drew Leder (1990), ils sont à l'origine de l'objectivation du corps. Cette objectivation surgit dans les états corporels perçus comme anormaux : Leder propose ainsi un néologisme pour parler des situations de « dys-parition » du corps. C'est à dire que si dans la vie quotidienne nous avons peu de conscience de notre propre corps, sa présence s'impose plus à la conscience à l'occasion de l'expérience d'une dysfonction corporelle d'origine biologique ou accidentelle (une maladie, un handicap...) ou de ce qui est socialement construit comme une dysfonction ou comme une manifestation excessive (comme divers bruits corporels). Car ce corps qui est socialement muet, absent – le titre de l'ouvrage de Leder est « le corps absent » – peut aussi simplement réapparaître à travers ses bruits et surtout ses odeurs. Le corps n'est pas supposé sentir. Et il réapparaît pourtant toujours si on n'élimine pas ou si on ne masque pas ses odeurs naturelles. Or, dans le contexte pénitentiaire cette conscience du corps est aussi la conscience de la dissolution des frontières entre les corps, de l'effacement de l'individualité.

Il est possible d'en trouver un exemple dans un fait de la routine pénitentiaire que les détenues affirment ressentir comme perturbant : celui que l'une d'elles a désigné par l'expression « la procession du matin ». Comme les cellules sont dépourvues de toilettes individuelles et que les détenues ne peuvent se rendre aux toilettes collectives lors des périodes pendant lesquelles elles sont enfermées, elles sont obligées de vider tous les jours leurs seaux hygiéniques. Comme cette opération ne peut être effectuée qu'au moment prévu à cet effet par le règlement, elle est réalisée collectivement et possède donc un caractère public. C'est ce défilé collectif matinal accompagné de l'exposition publique des résidus individuels que diverses détenues considèrent « rabaisser la personne » et ne pas leur permettre de « se protéger les unes des autres ». On assiste ici à une extrême « perméabilisation » des frontières du corps, ce qu'évoque clairement cette dernière expression, « se protéger les unes des autres ». Ceci est d'autant plus vrai que les excréments qui résultent des fonctions corporelles internes sont, comme le dit Mary Douglas (1991), symboliquement ambiguës, dépassant les limites d'un corps dont les orifices symbolisent quant à eux ses points les plus vulnérables.

Or les odeurs, comme par exemple celle de la sueur dont les détenues se plaignent souvent, ont précisément la qualité de se détacher du corps et de traverser des frontières. Elles sont donc spécialement appropriées pour exprimer la contagion ou l'action à distance. C'est ce qu'a remarqué David Howes (1991a) à propos de leur rôle dans les rites de passage et de la forte connexion observable dans de nombreuses cultures

entre odeurs et liminarité (il sera à nouveau question de ce point ci-dessous). Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que, comme l'a montré Alain Corbin (1986), les prisons firent office au XVIII^e siècle de laboratoires d'expérimentation de la ventilation, de la désodorisation et d'autres techniques sanitaires qui, par la suite, se généralisèrent aux habitations familiales : l'ambition hygiéniste se trouvait là étroitement liée à un souci moralisateur, à la volonté d'éviter la contagion criminogène.

Pour les détenues de l'établissement de Tires, il s'agit aussi d'éviter une contagion et une uniformisation, mais d'une autre sorte. Comme dans d'autres contextes pénitentiaires, on observe là une dévalorisation du moi, au travers d'une importante diminution de l'autonomie personnelle, un processus que, dans ses travaux sur les institutions totales, Erwin Goffman (1968) nomme « la mortification du moi ». On observe aussi la fragilisation des frontières d'un moi qui était jusqu'alors resté privé, une fragilisation résultant notamment, on l'a vu, de l'exposition à l'excès sensoriel. Mais, dans cet établissement, la dissolution de l'individualité, à laquelle semblent conduire les circonstances de la vie carcérale, va de pair avec un vigoureux refus d'identification entre les détenues. Il s'agit en fait pour elles de refuser l'identité déviante qui semble associée à la catégorie sociale « détenue » (voir Cunha 1994, 1995). Ceci explique une sociabilité peu solidaire et un constant effort de déqualification morale des codétenues, avec qui on ne reconnaît aucun ordre de communauté. La vie sociale de la prison est ainsi en grande partie un exercice de délimitation de frontières, dans plusieurs registres.

L'un de ces registres est constitué par le corps. On observe en effet dans cet établissement pénitentiaire une préoccupation extrême à l'égard du corps, particulièrement en ce qui concerne l'esthétique, l'hygiène et la santé. L'adoption de coiffures variées et un grand investissement en maquillage, en bijoux et en divers ornements sont pour nombre de détenues des comportements nouveaux, qu'elles ont adoptés à l'occasion de leur incarcération. Elles semblent trouver dans de telles pratiques une façon d'en quelque sorte regagner l'individualité qui leur est niée par le port de l'uniforme. D'autre part, des soins hygiéniques et sanitaires constants répondent quant à eux à la peur des maladies infecto-contagieuses, une peur amplifiée par la cohabitation forcée des détenues et par leur utilisation commune d'installations et de divers ustensiles. Et il n'est pas rare que l'on craigne même la contamination délibérée. Cette peur, presque obsédante, est accentuée encore par la non-identification entre les détenues et le refus du nivellement entre elles, et elle pourrait presque en être la métaphore.

En résumé, il est donc possible d'observer dans ce contexte une conscience fragilisée du moi, en

contrepoint d'une conscience aigüe du corps. Et c'est justement par le biais de celui-ci que les prisonnières essaient de reconstituer leur personne et leurs frontières individuelles. Celles-ci concernent non seulement la territorialité, au sens spatial, mais aussi, comme on l'a vu, l'identité sociale. Etant donné ce contexte, on pourra mieux comprendre pourquoi dans la prison l'expérience de l'exposition aux odeurs, mais seulement aux odeurs de l'autre (pas, entre autres exemples, à celle du fumier – dans le cadre de la ferme de l'établissement – pas à celle de la nourriture, pas à celles des désinfectants, qui sont toutes plus ou moins désagréables), apparaît de façon récurrente dans le discours des prisonnières. Les odeurs leur rappellent la perméabilité de frontières dont elles voudraient qu'elles soient étanches (Georg Simmel, déjà, avait souligné le rapport entre odeur et intimité ; 1986 : 237). Là où on voudrait de la différence, l'odeur homogénéise et synchronise (Howes 1991a). Et, comme l'a montré Corbin (1986) dans ses recherches historiques, là où est en jeu la notion de personne, change le seuil de la tolérance olfactive.

L'odeur de l'eau.

L'accès de l'ethnographe à l'univers sensoriel de ses informateurs se révèle beaucoup plus difficile, voire hypothétique, dans le cadre d'un travail consacré aux chercheurs d'eau et à la variété de leurs méthodes parascientifiques (radiesthésie) et scientifiques (hydrogéologie). Lancer une étude sur ce thème laissait présager, au moins en ce qui concerne les sourciers, des développements vers une anthropologie du corps, des sens – ou des para-sens – mais a priori pas vers l'odorat. En effet, on le sait, l'eau est non seulement incolore mais aussi sans saveur et inodore. Ceci n'est d'ailleurs vrai que du point de vue du chimiste à propos de l'eau chimiquement pure, qui est introuvable à l'état naturel et littéralement imbuvable. Le législateur a donc produit une définition légale des odeurs et des goûts des eaux de boisson qui pâtit d'emblée d'une contradiction fondamentale entre la rigidité de sa formulation et la subjectivité des évaluations des odeurs et des goûts. Ces caractères sont exclusivement organoleptiques : ils échappent à la mesure instrumentale et doivent être évalués par des goûteurs humains. Il incombe à ceux-ci de qualifier des sensations à l'aune d'une typologie posée par une loi dont Paul Caro (1995 : 28) relève « la poésie administrative : aromatique, balsamique, chimique, chlore, hydrocarbure, médicale ou pharmaceutique, sulfureuse, désagréable, poissons, terreuse, tourbe, fécaloïde, herbe, moisi, vase ».

Or j'ai rencontré au cours de mon enquête plusieurs sourciers qui m'ont déclaré, d'une façon insistante : « Moi, l'eau, je la sens ». Une première réaction fut de penser que c'était une simple manifestation de la

polysémie du terme « sentir », aux acceptions partagées en deux grandes catégories. On trouve d'une part un vaste registre de significations : éprouver une stimulation sensorielle (notamment olfactive), avoir un sentiment esthétique ou affectif, prendre conscience, connaître par l'intuition... D'autre part, « sentir » signifie « dégager, répandre une odeur », voire, dans un sens figuré, « donner une impression ». Toutes les langues ne connaissent pas une ambiguïté tout à fait similaire : l'anglais distingue entre « to smell » (une odeur) et « to feel », et le portugais entre « cheirar » et « sentir ». Un sondage philologique éclaircirait l'apparition de l'usage français contemporain ; on peut signaler que selon le Littre (1965 [1859-1877] : tome 7, p. 43) « Sentir ne se dit point des perceptions de la vue et de l'ouïe » même s'il en signale un emploi par Corneille « au sens d'entendre », qualifié d'archaïsme. En tous cas en français aussi bien qu'en anglais ou portugais lorsque le terme est appliqué au domaine de l'olfaction il désigne indifféremment l'émission ou la réception d'une odeur : on sent une fleur qui sent bon. C'est la première de ces ambiguïtés que les sourciers laissent planer dans certaines utilisations de « sentir ». À proximité de l'eau, éprouvent-ils une stimulation sensorielle indifférenciée ou une réelle stimulation olfactive ? D'ailleurs, les odeurs associées aux lieux humides sont-elles celles de l'eau ? Il est vrai qu'on peut percevoir l'humidité ambiante, mais n'est-ce pas d'une manière plus synesthésique que strictement olfactive ? Parmi les conseils qui sont prodigués à l'article « source » de L'Encyclopédie¹ on lit ainsi qu'« Un autre indice [pour trouver une source] est celui que l'odorat peut fournir ; car une personne qui a l'odorat fin, peut, dans une matinée ou une soirée, lorsqu'il fait sec, distinguer un air humide de celui qui ne l'est pas, surtout en ouvrant la terre dans différents endroits, & en comparant entr'eux l'odeur de ces différents airs. »

Ce texte ne parle pas de la sourcellerie, dont d'autres articles de L'Encyclopédie nient toute efficacité : à l'époque des Lumières la polémique sur « la baguette divinatoire » durait depuis plus d'un siècle. Son usage pour la découverte des métaux se répandit en Europe au XVI^e siècle à partir de la Bavière, mais le premier document évoquant une recherche d'eau n'apparaît qu'au siècle suivant². Les mouvements de la baguette furent d'abord expliqués par la théorie des affinités, dont deux traits sont importants ici : l'interpénétration entre le macrocosme de l'univers et le microcosme du corps humain, et d'autre part les « sympathies », les correspondances symboliques et l'attraction entre des réalités relevant d'ordres naturels différents. La baguette fut ensuite examinée selon des soucis théologiques et, soupçonnant son caractère diabolique, les églises, et même Luther en personne, en condamnent parfois l'usage. Mais pour qui tient ses manifestations pour naturelles, un cadre explicatif est trouvé dans une lecture quelque peu abusive de Descartes, combinée à des réminiscences des théories alchimiques. Ainsi pour l'abbé de Vallemont (1693), ce sont les corpuscules, les effluves émis par l'eau

qui suscitent une réaction des « esprits animaux » du sourcier. À partir de la fin du XVIII^e, les découvertes dans le domaine de l'électricité soutiennent d'autres théories élaborées parfois à propos d'un nouvel instrument, le pendule, et renouvelées un siècle plus tard dans des travaux inspirés des études de la radioactivité, d'où le mot « radiesthésie » qui s'est depuis imposé en français. Les controverses ont fleuri dans d'innombrables écrits³. Ceux produits par les prosélytes de la sourcellerie se divisent grosso modo entre les tenants de la nature ésotérique de la sourcellerie et les parascientifiques qui recherchent une explication physique et pour qui est impossible la radiesthésie à distance.

On ne trouve dans cet énorme corpus que très peu d'allusions à une possible sensibilité olfactive sourcière. Dans sa vaste somme, William Barrett (1897 : 62, 220), signale que le sourcier est « souvent » appelé « water-smeller » dans certaines régions américaines. Mais un demi-siècle plus tard une enquête anthropologique extensive (Vogt et Hyman 1979 [1959] : 30) ne relève qu'une seule occurrence de cette expression en Pennsylvanie. C'est précisément où résidait l'informateur de Barrett, qui paraît donc enclin à la généralisation d'autant qu'il ne fait pas preuve de plus de précautions quand il revient sur cette question au sujet de la détection du pétrole (Barrett 1897 : 250). En tout état de cause, cette documentation ne comporte aucune référence explicite à l'olfaction de l'ordre de celles que j'ai recueillies auprès de quatre sourciers, qui représentent une proportion réduite du groupe de plus de quarante, dont neuf femmes, que j'ai rencontré en France, au Portugal et aux Etats-Unis. Devant une demande de précision, ces sourciers déclarent tous qu'ils ne veulent « pas vraiment » parler d'une odeur d'eau ni même d'humidité. Ils recourent donc à l'ambiguïté du mot « sentir », tandis que Barrett (1897 : 276-277) s'en tient à une rapide analogie entre l'odorat et « l'excitation nerveuse » du chien et du sourcier. Mais l'un de mes interlocuteurs ajouta aussi « Quand je suis tout près de trouver l'eau, je la vois, là-dessous, y a tout mon corps qui la sent, d'ailleurs z'avez vu comment ça m'met, j'tremble de partout... À c't endroit-là, l'eau c'est comme si elle montait, ça m'prend, l'eau, ben, c'est comme si j'la sentais ». L'ample geste de reniflement avec lequel il souligna la fin de son affirmation ne serait donc qu'un artifice rhétorique visant à renforcer la portée métaphorique du verbe « sentir ». Mais il faut aussi noter qu'un autre sens (la vue) et « tout [le] corps » sont ici convoqués.

Il est utile de revenir sur le débat autour de « la baguette divinatoire » auquel autour de 1700 contribuèrent des plumes renommées, telles que celle de Malebranche ou Boileau. Depuis 1650 des auteurs s'intéressaient à la recherche d'eau, mais en 1692 un événement provoque une explosion d'intérêt à l'égard d'autres facultés des « baguettisants » : Jacques Aymar suit à la baguette des assassins entre Lyon et Arles où il

désigne un bossu, qui sera roué. Après avoir été soumis à Paris à des expériences peu probantes, il aidera encore à l'identification de Protestants cévenols. Le monde lettré découvre alors une divination par la baguette qui ne se limite pas à la recherche d'eau ou de minéraux et qui paraît plus ancienne dans la « culture populaire » : en 1690, Mgr le Camus avait condamné à Grenoble l'usage de la baguette pour la recherche des limites de champs (à cet égard, les efforts des théoriciens de la sourcellerie n'ont jamais établi sa filiation depuis les diverses rhabdomancies décrites depuis l'Antiquité). La controverse explose dans une multitude d'ouvrages et d'articles de gazettes. Quelles sont la cause et la nature des mouvements de la baguette ? Comment agissent ces corpuscules correspondant à des qualités morales (être assassin, voleur, protestant) ? Les différentes « passions » produisent-elles des corpuscules différents ? Se distinguent-ils des corpuscules de l'évaporation, des couleurs, des odeurs ? Comment expliquer leur permanence malgré la pluie, le vent ? Ainsi pour Panthot (1692), tandis que les chiens suivent une piste avec leur seul nez, c'est avec la sensibilité de « tout son corps » qu'Aymar suit celle des meurtriers, ce qui explique qu'il soit sensible à des traces plus ténues.

L'interrogation sur la nature des sensations des baguettisants s'est prolongée. Un informateur de Barrett et Besterman (1968 [1926] : 251), médecin de son état, exprime sa certitude que « les animaux inférieurs et les races sauvages détiennent les mêmes capacités sensorielles », et suppose que certains individus des « races civilisées » les possèdent « occasionnellement ». Pour Henri Mager (1913 : 24), ceux-ci sont des « sensitifs » aux « mains heureuses ». L'idée d'une résurgence d'un sens atavique chez certains individus se retrouve dans les travaux d'Yves Rocard (1989), physicien de renom qui étudia la sourcellerie comme une possible sensibilité aux variations du champ magnétique. Dans les textes des XVII^e et XVIII^e siècles, on relève que la notion de « corpuscule » est interchangeable avec celle d'« effluve », récurrente aussi dans le discours hygiéniste, auquel il a déjà été fait allusion, où elle désigne des exhalaisons pathogènes d'origine organique. Le mot a aujourd'hui le sens élargi d'« odeur ». Ceci ne suffit certes pas à dire que les sourciers de l'âge classique pensaient détecter l'odeur de l'eau, mais on devine dans leurs polémiques, de même que dans ces glissements sémantiques, une intuition du fait que l'olfaction est, avec le goût, l'un de nos deux sens chimiques. Et des recherches récentes en physiopsychologie montrent l'étroite relation et la parfois difficile distinction entre les modes olfactif et gustatif, ou entre ceux-ci et d'autres registres tels que le toucher (Bartoshuk et Beauchamp 1994 : 436-437 ; Marks 1982), voire entre ce dernier sens et celui de la vue (dans le cas des aveugles, Hallett 1997). Des chercheurs doutent même sur l'unité de l'olfaction, qui pourrait reposer sur les sensations perçues par les muqueuses nasales mais aussi sur celles issues de l'organe voméronasal (situé à proximité du vomer, os de l'intérieur du nez) qui,

longtemps décrit comme fossile, joue peut-être un rôle dans la perception de phéromones⁴. Mutatis mutandis, on trouve là, comme dans le discours scientifique du XVIII^e siècle, une part d'indétermination dans nos représentations de l'odorat et de ses relations avec les autres sens.

À cet égard, Barrett (1897 : 220), Theodore Besterman (1938 : 192-193) et Solco Tromp (1949 : 297) signalent des références ethnographiques selon lesquelles dans des régions germaniques les sourciers sont nommés « Brunnen- » ou « Wasser-Schmecker » : « goûteurs » de sources ou d'eau. Mais ces images sont introuvables dans la documentation plus récente ou concernant d'autres régions. Aucun des sourciers que j'ai rencontrés ne revendique non plus une sensibilité gustative. Ce sont les mains qui sont le plus souvent identifiées comme réceptrices, mais cette fonction est aussi parfois attribuée aux parties du corps les plus variées, jambes, bras, cœur, « le ventre », « le plexus ». Les manifestations de la sensibilité sont tout aussi variées : picotement, chaleur, « oppression »... Quelques rares « hydrosopes » firent couler beaucoup d'encre au XVIII^e siècle mais il est aujourd'hui très inhabituel que soit évoqué le sens de la vue à propos de la sensibilité sourcière, même si en portugais les sourciers sont des « vedores ». Ce terme pourrait indiquer une capacité à « voir » mais il est en fait d'origine obscure (Machado 1989). Seuls recourent au registre visuel quelques praticiens d'une radiesthésie aux élaborations théoriques sophistiquées dans laquelle la recherche d'eau n'est qu'une part minimale d'activités à l'orientation surtout thérapeutique. Mais ils le font en des termes évoquant plus une voyance que des images visuelles d'origine extéroceptive. En dehors de quelques rares et ambigus cas de convocation d'une sensibilité olfactive, les sourciers ne localisent donc pas leur sensibilité dans leur tête : identifiée par la culture occidentale comme le lieu de la pensée rationnelle tandis que le reste du corps est associé quant à lui aux sens et à l'émotif, la tête ne peut que jouer un rôle mineur dans la production d'une connaissance reposant sur une expérience sensible.

Dans ces observations se profile un faisceau de représentations dans lesquelles la sensibilité sourcière apparaît comme participant de la synesthésie. Quand un sourcier dit qu'il voit l'eau, qu'elle le « prend », que son corps la sent, « c'est comme si j'la sentais », il indique penser que sa sensibilité ne distingue pas entre les informations produites par les différents ordres sensoriels. Mais le sens – la sensation autant que la signification – prend forme non seulement dans la gamme de relations qu'entretient le corps sourcier avec son environnement mais aussi dans l'insertion de la personne sourcière dans son milieu social. Car on sent ici la difficulté qu'il y a à exprimer verbalement, et donc à partager, une expérience sensible pour laquelle ne sont pas disponibles un cadre culturel et un modèle interprétatif consensuels⁵. À commencer par l'emploi d'une formule

de comparaison (« c'est comme si »), tout indique que l'emploi d'images olfactives est ici surtout rhétorique, facilité par la polysémie de « sentir ». D'une portée limitée au registre olfactif et étayée par les observations faites ci-dessus, cette affirmation ne prétend pas s'appliquer à toutes les instances de verbalisation de l'expérience sensible des sourciers. Il n'est pas du ressort de l'ethnologue d'évaluer la réalité physiologique et / ou parasensorielle de cette sensibilité, de s'évertuer à comparer la fiabilité respective de la radiesthésie et de l'hydrogéologie. Mieux vaut laisser ces polémiques aux prosélytes et aux détracteurs de la radiesthésie, tout en faisant de l'examen de leurs controverses un moyen d'approche des divers modes de construction d'un savoir propres aux uns et aux autres⁶. Mais l'ethnologue assistant à des recherches sera inévitablement amené à « essayer » : il n'est pas rare que ces séances se terminent par une expérimentation par les participants néophytes. Pour ma part, dans toutes mes tentatives de manipulation des instruments sourciers contemporains, baguettes fourchues en bois, paires de baguettes coudées en métaux variés, en fanon de baleine, en fibre de carbone, pendules de multiples formes et matériaux, mon corps n'en a jamais suscité la moindre réponse. « Rien à faire, vous êtes pas sensible », est alors décrété sur un air partagé entre la simple constatation et une plus ou moins discrète satisfaction devant cette confirmation de la rareté du « don ». En effet, je ne *sens* rien.

Les sens, le corps, l'ethnographie

On retrouve dans un examen de la sourcellerie des questions similaires à celles qui apparaissent dans le cadre d'une ethnographie de la prison : l'hyperconscience du corps ; l'excès sensoriel ; la rupture de la corporéité, de l'incorporation ordinaire à l'occasion d'une expérience sensorielle. Les prisonnières dénoncent l'excès olfactif de la prison car elles y voient un signe de la dilution des frontières entre leurs corps, de l'effacement des limites entre leurs personnes. On a vu que l'usage par des sourciers d'images relevant de l'olfaction a surtout une fonction rhétorique. C'est aussi un moyen de faciliter la communication d'une expérience de dilution des limites entre leur corps et l'univers, une manière d'exprimer leur capacité à faire communiquer ces deux entités. On peut se demander également si cette ressource métaphorique ne tire pas son efficacité d'une gamme de stéréotypes issus de la culture occidentale érudite. En effet, conjointement au dualisme cartésien, l'occident a affirmé la primauté du visuel sur les autres sens (Schaal 1996 : 388-390 ; Synnott 1991). Tandis que la vue est le sens de la raison, de la connaissance objective, l'odorat représente le sens de la charge émotionnelle. Pour les évolutionnistes, à la suite de Darwin, l'odorat est un sens qui a moins évolué chez les humains que la vue, qui est plus instinctif

que culturel et qui lorsqu'il a évolué a tendu à la microsmatie. Annick Le Guerrer (1990) conteste cette idée, aujourd'hui très répandue, selon laquelle nous sommes des « infirmes olfactifs », et Benoist Schaal (1996 : 392) insiste quant à lui sur la façon dont Freud et la plupart de ses suiveurs ont « entériné la représentation atrophique de la fonction olfactive humaine ». Ajoutons que c'est d'autant plus intrigant lorsque l'on pense au rôle des odeurs dans les processus mnémoniques dont les abondantes illustrations, notamment littéraires, sont bien connues.

Mais en même temps, et tout en se gardant d'excès interprétatifs fondés sur des remarques étymologiques n'ayant pas plus que valeur de dessillement, on relève que dans l'usage contemporain une odeur peut être une « essence » : l'odorat ouvrirait donc aussi l'accès à la nature profonde de l'être et des choses, à leur intériorité, tandis que la vue s'arrête à la surface, aux apparences. D'une part, c'est sans doute là une raison de l'importance des odeurs dans les processus de délimitation des altérités ethniques ou culturelles, phénomène relevé par plusieurs communications au colloque. Cette remarque au sujet d'une relation entre odeurs et intériorité correspond, d'autre part, au rôle fréquemment attribué aux stimulations olfactives dans les rites de passage. Pour Alfred Gell (1977) l'olfaction serait même par excellence le sens de la liminalité. Cette idée est reprise par David Howes (1991a : 128-147) à partir du modèle d'un célèbre article de Rodney Needham (1967) sur l'utilisation apparemment universelle de percussions dans les cérémonies de transition. S'appuyant sur des données ethnographiques variées et sur quelques informations relevant de la physiologie de l'olfaction, Howes montre comment ce sens a pu être associé aux processus de communication entre des ordres différents de la réalité. Il n'apparaît dès lors pas très étonnant que des capacités olfactives extraordinaires soient revendiquées par des sourciers, qu'ils tiennent à se démarquer d'une démarche rationalisante ou qu'ils revendiquent la capacité d'accéder à une connaissance produite par l'expérience sensible de leur corps en interaction avec son environnement. Par ailleurs, il va sans dire qu'il serait fort difficile de rencontrer un hydrogéologue qui affirmerait qu'il sent l'eau : outre que cette idée contredirait la description scientifique des propriétés de l'eau, le silence de son corps et de ses sens est une des conditions de la reconnaissance sociale de son activité.

Quant au silence des sens, à l'immobilité du corps de l'ethnographe s'essayant à la sourcellerie, ils indiquent que s'il paraît possible d'approcher l'expérience sensorielle et notamment olfactive des prisonnières, tout investigateur ne pourra par contre pas avoir l'expérience d'un sourcier. Selon Paul Stoller (1989 : 39), cela condamne cet ethnographe à représenter le monde de l'autre selon un discours généralement turgide et n'ayant que peu de ressemblance avec ce monde qui est décrit, car il ne peut que « laisser ses sens pénétrer le monde de

l'autre plutôt que laisser ses sens être pénétrés par le monde de l'autre ». Mais jusqu'où est-il possible de connaître de l'intérieur les perceptions de l'autre ? Jusqu'à quel point l'ethnographe en prison laisse-t-elle ses sens « être pénétrés par le monde de l'autre » ? D'ailleurs, à la différence de ses interlocutrices, est-elle vraiment « en prison », depuis combien de temps et pour encore combien de temps ? Apparemment soumise à une même expérience sensorielle, elle peut s'y soustraire à volonté, en quittant les lieux, et ce simple fait n'est pas sans conséquences dans la perception qu'elle a de la situation. Des recherches en psychologie de l'environnement ont par exemple montré que pour un même niveau de bruit – un évident facteur d'agression sensorielle dans la prison de Tires – le seuil de tolérance s'élève quand augmente la possibilité d'intervention et de contrôle. Les jours de l'idéal ethnographique du going native semblaient pourtant révolus : les limites de l'implication ont été montrées notamment par Georges Devereux (1980), comme le rappelle Martin de la Soudière (1987 : 101-102) qui écrit dans un article consacré à « l'inconfort du terrain »⁷ :

« Prenons l'anthropologie du corps. Soit l'expérience du froid. Prétendre par postulat être à même d'éprouver soi-même ce qu'éprouve autrui est un leurre. Toute sensation est éminemment individualisée. (...) En comparant *ma* réaction au froid à *la leur* (celle-ci étudiée par interview et par observation), je suis à même de voir en quoi elle diffère de la mienne, ce qu'elle a de spécifique culturellement et psychologiquement. Le froid se partage, mais seulement jusqu'à un certain point, et c'est ce certain point qui constitue l'intérêt d'une telle enquête, les zones de recouvrement et de différenciation entre expériences d'un même phénomène. »

À l'opposé de cette mesure, il est ironique de voir un subjectivisme radical en venir au bout du compte à essentialiser, voire objectiver une expérience sensorielle et paradoxalement sembler minimiser l'importance d'innombrables variables, notamment psychologiques et conjoncturelles. Celles-ci informent le contexte et les conditions de sa réalisation, informent aussi le contexte et les conditions d'accès à cette expérience que pourra trouver l'ethnographe, que ce soit par le recours à sa propre sensorialité ou par l'intermédiaire d'un échange intersubjectif avec ses informateurs.

On discerne dans ces remarques quelques uns des sérieux problèmes d'ordre ethnographique et épistémologique que soulève cette « anthropologie des sens » proposée par certains auteurs⁸. Howes (1991a) ou Stoller (1989), notamment, affirment que c'est en raison de la relative dévalorisation de l'ensemble de la sensorialité non visuelle dans la culture occidentale que les sciences sociales ont longtemps négligé l'approche de cette dimension importante de l'existence humaine. Leur opinion est peut-être discutable dans le détail mais

elle semble globalement juste (pour une description critique de cet état de fait, voir Howes 1991a). Souvent stimulantes, leurs recherches se doublent néanmoins de certaines positions qui exigent d'être tempérées. Ainsi est-ce apparemment sans rire que Howes (1991a : 4) écrit à propos de l'« anthropologie des sens » que « si bientôt nous ne "repreons nos sens", nous aurons définitivement perdu la chance de construire des alternatives valables à la pseudo-existence qui passe pour la vie dans notre présente "Civilisation de l'image" ». Et c'est de façon tout aussi excessive que sont présentés les avantages qu'il y aurait à développer une anthropologie des sens, donnée comme l'unique solution permettant de sauver une discipline prise au piège du questionnement postmoderniste et du piétinement théorique (Howes 1991b ; Stoller 1991). Mais parler d'« anthropologie des sens » semble impliquer qu'il s'agit simplement de faire en sorte que les sens et leurs variations culturelles puissent prendre place parmi les principaux objets de connaissance de la discipline. Or la dénomination préférée est plutôt celle d'« anthropologie sensorielle » : l'idée est aussi de faire de la sensorialité non seulement l'objet mais aussi l'instrument majeur de production de cette connaissance, ce qu'indique Howes disant que les anthropologues doivent « reprendre leurs sens ». Se trouve ici sous-jacent l'un des postulats orientant désormais plus ou moins explicitement une part importante des travaux en anthropologie du corps : propre à la culture occidentale et prenant toute sa force cognitive dans le phénomène de l'écriture, le double carcan du logocentrisme et du scoptocentrisme limite la sensorialité, brime le corps, bride leurs potentialités et empêche par conséquent l'accès à un plein épanouissement et à une pleine connaissance. Il s'agit bien de nous « libérer de l'hégémonie que la vision a si longtemps exercée sur la vie sociale, intellectuelle et esthétique de notre propre culture » (Howes 1991a : 4, italiques dans l'original)⁹. Parmi les arguments soutenant ces positions inspirées en partie de Foucault, on trouve en bonne place (Howes 1991a : 10) les observations et les hypothèses sur l'indétermination des sens, déjà signalées ci-dessus. Par ailleurs, la croissante orientation phénoménologique de l'anthropologie (Jackson 1997), particulièrement lorsqu'elle prend le corps comme thème d'élection (Csordas 1990, 1994), met en évidence l'irréductibilité des expériences corporelles et sensorielles (notamment, mais pas seulement, dans leurs dimensions pré-objectives) à l'expression linguistique et, donc, au projet ethnographique. Pour les anthropologues critiques les plus radicaux, comme Stephen Tyler (1987), c'est même toute représentation qui est répressive. Il en découle des propositions d'ethnographie expérimentale de la part desquelles on attend la démonstration que, s'il apparaît que les membres de certaines cultures puissent penser dans un médium aural ou tactile (Howes 1991a : 10-11), il serait de même manière possible pour les anthropologues de développer leurs analyses et leur conceptualisations hors du paradigme linguistique.

Quoi qu'il en soit de ces questions, des travaux tels que ceux de Howes ou Stoller représentent une avancée par rapport à des entreprises d'ethnographie ou d'histoire culturelle qui restent limitées à la description et à l'évolution des variations culturelles de l'odorat, et dont l'effort analytique semble culminer avec le truisme selon lequel odeurs et parfums, signes d'identité sociale et culturelle, font office de vecteurs de socialité (par exemple Bonnet 1990 : 721). Cette avancée se produit notamment grâce au choix d'étudier non seulement « les odeurs » mais surtout « l'odorat » ou peut-être plus exactement encore « l'olfaction », c'est à dire à la fois une capacité sensorielle et sa mise en œuvre, sa réalisation dans l'acte de sentir appréhendé dans le contexte de son accomplissement. Encore qu'il ne faille pas sembler accorder une pertinence indiscutée à la métaphore du « langage des odeurs », on peut évoquer ici un parallèle avec la linguistique, qu'on ne saurait désormais imaginer sans ses multiples focalisations et leurs croisements, de la phonologie à l'ethnographie des actes langagiers¹⁰. L'approche comparative et diachronique de la symbolique des odeurs, de la hiérarchisation variable des remugles et des fragrances, des catégories culturelles associées à l'olfaction méritent sans nul doute une attention soutenue, mais à la condition de ne pas négliger également une approche plus phénoménologique, centrée sur l'ancrage de ce sens dans le corps de l'acteur de l'olfaction. Il apparaît nécessaire aussi dans l'étude d'un sens, quel qu'il soit, de toujours le situer dans la globalité de l'ordre synesthésique, dans ses rapports avec les autres registres sensoriels. Ainsi que, enfin, ne pas négliger de se pencher sur les rapports entre différents ordres, sensoriel, cognitif et social, qui s'éclairent réciproquement (voir sur ces points notamment Classen 1997). Notre titre évoque une ethnographie « osmologique », mot sonne sans doute plus précieux qu'« olfactive », mais qui a l'avantage de rappeler la proximité homophonique, à défaut d'une origine étymologique strictement commune, entre osmos, l'odeur, et osmé, la poussée, la pénétration, l'infiltration. Pour une bonne part, l'olfaction met en jeu des catégories et leurs limites. Or c'est bien dans l'évaluation de leur porosité, dans la tentative de leur franchissement que le corps et les sens font l'expérience de toute la mesure des limites humainement instituées.

Bibliographie

Barrett (William), «On the so-called divining-rod, or virgula divina: a scientific and historical research as to the existence and practical value of a peculiar human faculty, unrecognised by science, locally known as dowsing», Proceedings of the Society for Psychical Research, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., volume XIII, July 1897.

Barrett (William) ; Besterman (Theodore), The Divining-Rod. An Experimental and Psychological Experimentation, New York, University Books, 1968 [1926].

Bartoshuk (Linda) ; Beauchamp (Gary). «Chemical senses», Annual Review of Psychology, vol. 45, 1994.

Becker (Howard), Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance, New York, The Free Press, 1966.

Besterman (Theodore), Water-Divining. New Facts and Theories, London, Methuen & Co. Ltd., 1938.

Bonnet (Jocelyne), «L'homme et le parfum», J. Poirier (ed.), Histoire des mœurs, vol. 2, Paris, Gallimard, 1990.

Bromberger (Christian) ; Segalen, (Martine), «L'objet moderne : de la production sérielle à la diversité des usages» Ethnologie Française, XXIV (1), 1996.

Caro (Paul), De l'eau, Paris, Hachette, 1995.

Classen (C), «Fondements pour une anthropologie des sens », Revue internationale de sciences sociales, n° 153, p. 437-449.

Corbin (Alain), Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social : XVIII-XIX siècles, Paris, Flammarion, 1986 [1982].

Csordas (Thomas), «Embodiment as a paradigm for anthropology», Ethos, vol. 18, N° 1, 1990.

Csordas (Thomas) (ed.), Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Cunha (Manuela), Malhas que a reclusão tece. Questões de identidade numa prisão feminina, Lisboa, Cadernos do Centro de Estudos Judiciários, 2/92, 1994.

– «Sociabilité,"société", "culture" carcérales. La prison féminine de Tires (Portugal)» Terrain, N° 24, 1995.

– «O corpo recluso : controlo e resistência numa prisão feminina», M. Vale de Almeida (ed.), Corpo presente. Treze reflexões antropológicas sobre o corpo, Oeiras, Celta, 1996.

Delbos (Geneviève), «Eux ils croient... Nous on sait...», Ethnologie Française, volume 23, N° 3, 1993.

Devereux (Georges), De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement, Paris, Flammarion, 1980.

Douglas (Mary), Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, Londres, Routledge, 1991 [1960].

Durand (Jean-Yves), «O hidrogeólogo, o vedor de água, o etnógrafo e algumas das suas "técnicas do corpo"», M. Vale de Almeida (ed.), Corpo Presente. Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo, Oeiras, Celta, 1996.

L'Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des arts, des sciences et des métiers, supplément, tome quatrième, Amsterdam, Rey, 1777.

Figuier (Louis), Histoire du merveilleux dans les temps modernes, Paris, Hachette, 1860.

Gell (Alfred), «Magic, Perfume, Dreams...», I.M. Lewis (ed.), Symbols and Sentiments. Cross-Cultural Studies in Symbolism, London, Academic Press.

Goffman (Erwin), Asiles. Étude sur la condition sociale des malades mentaux, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

Hallett (Mark), Nature, 11 Septembre 1997.

Hess (David), Science in the New Age. The Paranormal, its Defenders and Debunkers, and American Culture, Madison, The University of Wisconsin Press, 1993.

Howes (David), «Olfaction and Transition», D. Howes (ed.), The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses, Toronto, University of Toronto Press, 1991a
– «Sense and Non-sense in Contemporary Ethno/Graphic Practice and Theory», Culture, XI (1-2), 1991b.

Jackson (Michael), Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

Leder (Drew), The Absent Body, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Le Guerrer (Annick), «Le déclin de l'olfactif. Mythe ou réalité?», Anthropologie et Sociétés, vol. 14, N° 2, 1990.

Lioyer (Richard), Sourciers et radiesthésistes ruraux. Ethnologie de la pratique d'un don, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1993.

Littré (Emile), Dictionnaire de la langue française, édition intégrale par J-J. Pauvert, 7 tomes, Paris, Gallimard-Hachette, 1965 [1859-1877].

Machado (José Pedro), Dicionário etimológico da língua portuguesa, vol. 5, Lisboa, Livros Horizonte, 1989 [1952].

Mager (Henry), Les sourciers et leurs procédés. La baguette, le pendule, Paris, Dunot et Pinat Éditeurs, 1913.

Marks (Lawrence), The Unity of the Senses, New York, Academic Press, 1982.

Mortillet (Gabriel de), Histoire de l'hydrosophie et de la baguette divinatoire, Chambéry, Imprimerie de Puthot, 1849.

Needham (Rodney), «Percussion and Transition», Man (n.s.) 2 : 606-614, 1967.

Panthot, Lettre de M. Panthot doyen du collège des médecins de Lyon écrite à Messire Daquin Conseiller du Roy en tous ses conseils & son premier Médecin. Sur un assassinat des plus énormes, commis à Lyon le 5 Juillet 1692 & les moyens que l'on a pris, pour en découvrir les Auteurs, Grenoble, 1692.

Rocard (Yves), La science et les sourciers. Baguettes, pendules, biomagnétisme, Paris, Dunod, 1989.

Schaal (Benoist), «Olfaction et processus sociaux chez l'homme : bref bilan», Revue Internationale de Psychopathologie, N° 22, 1996.

Simmel (Georg), «Essai sur la Sociologie des sens», P. Watier (ed.), G. Simmel. La sociologie et l'expérience du monde moderne, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986 [1907].

Soudière (Martin de la), «L'inconfort du terrain. "Faire" la Creuse, le Maroc, la Lozère», Terrain, N° 11, 1988.

Stoller (Paul), The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.

Synnott (Anthony), «A Sociology of Smell», Canadian Review of Sociology and Anthropology, vol. 28, p. 437-459, 1991.

Toch (Hans), Living in Prison. The Ecology of Survival, Washington D.C., American Psychological Association, 1992.

Tromp (Solco), Psychical Physics. A Scientific Analysis of Dowsing, Radiesthesia and Kindred Divining Phenomena, London, Elsevier Publishing Company, 1949.

Tyler (Stephen), «On "Writing Up/Off" as "Speaking For"», Journal of Anthropological Research, 43 (4), 1987.

Vallemont (abbé de ; pseudonyme de l'abbé Pierre Le Lorrain), La physique occulte, ou traité de la baguette divinatoire, Paris, 1693.

Vogt (Evon) ; Hyman (Ray), Water witching USA, University of Chicago Press, 1979 [1959].

Résumé

Deux ensembles de données ethnographiques très hétérogènes traitent, l'un, de la recherche des eaux souterraines par les sourciers et, l'autre, de la gestion des odeurs corporelles dans une prison féminine portugaise. La coupure entre l'extérieur et l'intérieur de la prison passe notamment par un ordre synesthésique particulier, marqué par l'excès ou le défaut, tous deux vécus négativement. Et si l'eau est supposée être inodore, il arrive que des sourciers disent la « sentir ». Par delà sa polysémie, ce terme pointe vers les difficultés d'une « anthropologie des sens ». Car si l'expérience sensorielle des prisonnières est plus ou moins accessible à l'ethnographe, celle des sourciers peut lui échapper. Comment décrire une expérience sensorielle, notamment olfactive, non partagée ? Dépassant l'analyse de la variabilité culturelle des « odeurs », une anthropologie osmologique doit aborder à la fois l'« odorat » et l'acte de sentir en les situant dans l'ordre corporel et synesthésique.

Mots-clés

prisons, sourcellerie, olfaction, expérience corporelle, ethnographie sensorielle

* Universidade do Minho, Braga (Portugal). Recherche financée grâce à une bourse de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

** IDEMEC, Aix-en-Provence. Des phases différentes de cette recherche ont bénéficié de la bourse Eugène Fleischmann (Société d'Ethnologie, Nanterre) et d'une bourse du programme Praxis-XXI (Lisbonne).

¹ À l'instar de nombreuses publications antérieures et postérieures, jusqu'à des almanachs agricoles du XX^e siècle, cet article de l'Encyclopédie reprend pour l'essentiel les diverses méthodes de détection des eaux souterraines qui avaient tout d'abord été décrites par Vitruve.

² Une ample recherche documentaire (notamment dans les Human Relations Area Files) n'a mis en évidence aucune référence ethnographique sur une sourcellerie extra-européenne préexistante à la colonisation, ce que confirme Evon Vogt (communication personnelle).

³ Contrairement à ce qu'affirme Lioger (1993: 116), dans un travail exigeant une critique dont ceci n'est pas le lieu, de nombreux auteurs, qui ne sont pas tous des prosélytes, ont déjà produit l'« histoire générale » de la sourcellerie (par exemple Figuier 1860 ; Mortillet 1849), laquelle n'est pas pour l'anthropologie un sujet d'étude aussi nouveau que cela (voir par exemple Vogt 1979 [1959]).

⁴ Substances sécrétées par un individu qui provoquent des comportements spécifiques chez un congénère récepteur et dont l'importance est bien connue dans l'attraction sexuelle chez les insectes. Les phéromones pourraient jouer un rôle dans les comportements sexuels humains.

⁵ Sur l'apprentissage des sensations et la construction sociale de leur interprétation, voir notamment l'étude classique de Howard Becker sur les fumeurs de marijuana (1966).

⁶ Sur ces questions voir Delbos (1993) et Hess (1993).

⁷ Texte resté discret, mais dont tout novice de l'enquête de terrain peut faire son profit.

⁸ Dont l'examen dépasserait le cadre de cette communication ; voir quelques pistes de discussion dans Durand (1996).

⁹ À cet égard, on peut observer que serait nécessaire une analyse du fait, quelque peu paradoxal dans ce contexte, que le film ethnographique – on dit désormais « anthropologie visuelle », bien que cette modalité se passe en réalité rarement du recours au langage – conserve dans une certaine mesure au sein de notre discipline le statut d'une pratique libératrice échappant aux contraintes et aux implications de l'écriture ethnographique.

¹⁰ Nous suivons dans ce détour Christian Bromberger et Martine Segalen (1996 : 8).