

## **Présentation. Les sensations discrètes de la bourgeoisie**

David Howes

---

Volume 14, numéro 2, 1990

Les « cinq » sens

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015124ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015124ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer ce document

Howes, D. (1990). Présentation. Les sensations discrètes de la bourgeoisie. *Anthropologie et Sociétés*, 14(2), 5–12. <https://doi.org/10.7202/015124ar>

# PRÉSENTATION

## Les sensations discrètes de la bourgeoisie

David Howes\*



Le tableau *Refrigerator* (1977) d'Alex Colville, en couverture de ce numéro, représente un couple d'âge mûr, nu, devant un réfrigérateur ouvert. Grâce au style réaliste de Colville, on peut presque sentir la bouffée d'air frais qui caresse le corps de la femme, goûter la fraîcheur du lait dans la bouche de l'homme et entendre le calme ronron de l'appareil. La lumière du tableau étant tamisée, les autres sens peuvent être mis à contribution. Tous les sens, sauf l'odorat. Pourquoi ? Parce que le réfrigérateur est une machine à réprimer l'olfaction. Il ralentit la décomposition, une des conditions majeures de l'abondance olfactive. Il rafraîchit l'air, ce qui freine aussi la production d'odeurs (les odeurs requièrent chaleur et humidité pour proliférer). Imaginez la richesse olfactive qui s'offrirait à nous si les aliments du tableau avaient été préservés au moyen d'épices, comme en Arabie...

Ce tableau évoque, selon l'expression d'Alain Corbin, « un régime de valeurs sensorielles » particulier, une gamme de sensations ni trop fortes ni trop faibles — en un mot, discrètes. C'est ce qu'on attend d'un couple bourgeois, même s'il est surpris dans un moment de relatif abandon sensoriel, pendant son casse-croûte de minuit. Pourtant la peinture fit sensation à Toronto à sa première exposition<sup>1</sup>. Pourquoi ? Parce que l'on y voit *le pénis de l'homme* ! Ce qui ne provoquerait aucune réaction dans plusieurs sociétés (Yanomamo, Aranda, etc.) est un affront à notre sensibilité bourgeoise. La visibilité du pénis dans *Refrigerator* va aussi à l'encontre de toute la tradition de la représentation du nu dans l'art occidental. Comme John Berger l'observe dans *Ways of Seeing* :

In the art-form of the European nude the painters and spectator-owners were usually men and the persons treated as objects, usually women. This unequal relationship is so deeply embedded in our culture that it still structures the consciousness of many women. They do to themselves what men do to them. They survey, like men, their own femininity.

Berger 1972 : 63

\* Trois articles de ce numéro s'appuient sur des recherches menées à l'université Concordia dans le cadre du projet « The Varieties of Sensory Experience ». Je tiens à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour son généreux support (subvention n° 410-88-0301). Je veux aussi remercier C. Grangier, S. Pinard et B. Voyer de m'avoir assisté dans la traduction de cet article et de ceux de Classen, de Stoller et Olkes et de Leavitt et Hart.

1. Pour un excellent compte rendu de la philosophie de Colville en tant que peintre du « quotidien » et des réactions que quelques-unes de ses peintures ont suscitées, voir Burnett (1983).

On peut faire soi-même l'expérience de la façon dont les femmes sont forcées de se voir comme objet, comme « chose à voir », en considérant la gravure de Dürer reproduite ci-dessous de la manière suggérée par Berger :

Transform the woman into a man [and the artist into a woman]. Either in your mind's eye or by drawing on the reproduction. Then notice the violence which that transformation does. Not to the image, but to the assumptions of a likely viewer.

*ibidem* : 64

Comme cette expérience sommaire le révèle, la « féminité » n'est, en fait, que le résultat d'une façon de voir très particulière, culturellement marquée (voir Mulvey 1989).



**Figure 1 : Albrecht Dürer, « Homme dessinant une femme allongée »  
(gravure sur bois, 1525 ; tirée de Berger 1972 : 62)**

L'image d'une belle sauvagesse arborant des seins juteux serait peut-être plus appropriée, pour la couverture d'une revue d'anthropologie consacrée aux « cinq sens », que celle d'un bourgeois gentilhomme tenant un litre de lait écrémé. Mais elle flatterait le voyeurisme occidental, qu'il s'agit au contraire de mettre en cause. Un nombre croissant d'études critiquent la tendance occidentale à voir, selon les termes de Mitchell (1989), « the world as exhibition » et voudraient nous incorporer nous-mêmes « into the picture » plutôt que de nous laisser invisibles et désincarnés (Fabian 1983). Je suis certain que tous les collaborateurs de ce numéro approuveraient l'approche adoptée dans ces ouvrages, parce qu'elle prépare le terrain pour leurs propres travaux. Ceux-ci constituent la prochaine étape dans la critique du « visualisme » et la croissance de la « réflexivité » en anthropologie et en histoire.

Quelle est cette prochaine étape ? En histoire, c'est une « archéologie de la perception » qui n'est pas purement visuelle (par exemple, Foucault 1963), et qui n'est ni « scopophile » (par exemple, Jonas 1970) ni « scopophobe » (Jay 1986), mais à l'inverse inclut tous les sens, y compris l'odorat !

But how many historians have given us the smell of previous societies ? Researchers have been all too silent, repelled, it seems, by modern hygienic sensibilities even from contemplating the stench of the past. Smell — both as an emanation of material culture and as part of the empire of the senses — though fundamental to experience has been neglected by scholars.

Porter 1986 : v

Ainsi s'exprime Roy Porter dans la préface à la traduction anglaise du livre d'Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille* (1982), qu'il salue comme une contribution majeure à « the cultural anthropology of the senses »<sup>2</sup>. Ce livre a ouvert un nouveau chapitre de l'historiographie française, qu'on pourrait intituler l'« histoire des sensibilités », pour le distinguer de son prédécesseur : l'histoire des mentalités<sup>3</sup>. L'histoire des sensibilités ne se restreint pas à l'étude des « pratiques discursives » d'une époque donnée, mais tente aussi d'en mettre à jour les fondations sensorielles et émotionnelles. En insistant sur le repérage de la hiérarchie sensorielle et sur la reconstitution du « système d'émotions », la nouvelle tendance historiographique permet de comprendre non seulement l'« intelligence » d'une époque, mais aussi son « ethos », comme Corbin le montre dans sa contribution à ce numéro.

Deux autres historiennes des sensibilités, Annick Le Guérer (1988) et Constance Classen (1990) collaborent à ce numéro. Le Guérer analyse le prétendu déclin de l'olfactif dans notre « civilisation de l'audio-visuel » et arrive à des conclusions fascinantes. Classen nous propose une étude des ordres sensoriels des enfants « sauvages » — c'est-à-dire de l'usage des sens dans l'état de nature. Ainsi qu'elle le démontre, les réactions que ces enfants évoquent chez les hommes de science et autres observateurs peuvent servir de révélateurs des ordres sensoriels des époques auxquelles ils furent découverts.

Mais pourquoi autant d'histoire dans une revue consacrée à l'anthropologie ? D'abord parce que les méthodes historiques sont plus proches de l'anthropologie que celles des sciences naturelles (Evans-Pritchard 1950) ou que les méthodes littéraires (contrairement à la position de Geertz 1971), comme nous le verrons plus loin. Ensuite, si les sens ont une histoire, il s'ensuit qu'il n'existe pas de point d'Archimède d'où l'on puisse « observer » les autres cultures. Seul un anthropologue conscient de l'histoire de notre propre ordre sensoriel est à même de corriger les effets que celui-ci peut avoir sur sa perception des autres cultures. Enfin, si l'historien peut reconstruire les ordres sensoriels des sociétés passées uniquement à partir de leurs traces matérielles (textes, bâtiments, etc.), imaginez jusqu'où peut aller l'anthropologue, qui interagit avec les êtres vivants ! Malheureusement, au cours des vingt dernières années, l'anthropologie s'est développée dans la direction exactement opposée. On peut appeler ce cheminement « la textualisation de l'objet anthropologique ».

C'est Clifford Geertz qui, le premier, a suggéré : « The culture of a people is an ensemble of texts [...] which the anthropologist strains to read over the shoulders of those to whom they properly belong » (1971 : 29). Sur les traces de Geertz, les anthropologues se sont mis à appréhender les rituels comme « saying something about something », ce « something » étant la condition humaine telle qu'elle est interprétée par la culture étudiée. Ce « virage herméneutique » arrivait à point nommé. Il représentait un incontestable progrès sur le behaviorisme qui

- 
2. La première contribution, en fait, parce que personne avant Porter n'avait utilisé cette expression.
  3. Corbin souligne que l'idée d'une « histoire des sensibilités » se rapproche plus du projet original de Lucien Febvre (voir son article dans ce numéro). Les travaux de Maurice Leenhardt sur la « conscience mythique » canaque sont aussi très proches du projet de Febvre (voir Howes 1988).

prédominait jusqu'alors dans l'étude des rituels. Mais la nouvelle approche était aussi basée sur une présupposition fondamentale, à savoir que la méthode herméneutique, qui avait été inventée en Occident et qui consistait en une série de règles pour l'interprétation des textes écrits, pouvait s'étendre à l'étude de l'*action* dans des contextes *non occidentaux*. Quelle était la validité d'une telle présupposition ? Il est révélateur que les seuls exemples que Geertz ait pu citer en faveur de sa thèse provenaient de la tradition occidentale<sup>4</sup>, ce qui aurait dû attirer les soupçons. Personne ne se demanda non plus si les événements ou les actions (pour ne pas dire les cultures dans leur totalité) pouvaient être traités en tant que textes. L'idée qu'ils pouvaient l'être semble avoir été inspirée à Geertz par les travaux du philosophe français Paul Ricœur. Dans « The Model of the Text : Meaningful Action Considered as a Text, » celui-ci écrit :

[...] what corresponds to writing in the field of action ? [...] Certain metaphors may be helpful at this point. We say that such-and-such event *left its marks* on its time. We speak of *marking* events. Are not these "marks" on time, the kind of thing which calls for a reading, rather than for a hearing?

Ricœur 1971 : 540-541

Le jeu de mots de cette citation est précisément ce à quoi on peut s'attendre de la part du maître de l'herméneutique. Mais est-ce qu'il aurait pu venir à l'esprit d'un aborigène australien, par exemple ? L'illustration qui suit de ce que Alexander Chamberlain appelait le *ear-mindedness* de l'aborigène suggère que non :

[...]throughout North Queensland, the ear is believed to be the seat of intelligence, etc., through or by means of which the impressions of the outer world are conveyed to the inner. So, the natives of Tully River, when they first saw the whites communicate with each other by means of a letter, used, after looking at it, to put it up to their ears to see if they could understand anything by that method.

Chamberlain 1905 : 126

Par conséquent, au North Queensland, des « marques » sur le papier prêtent davantage à l'écoute qu'à la lecture; d'une certaine manière, la noétique aborigène est précisément l'*inverse* de celle de Paul Ricœur. La question de l'aborigène serait : « Quelle correspondance l'écriture a-t-elle avec le monde des événements ? »

Un des premiers spécialistes à prendre cette question au sérieux fut le père Walter Ong. Dans « World as View and World as Event, » il met en doute l'applicabilité du concept de vision du monde (*world view*) à l'analyse des cosmologies non occidentales. Sa critique est basée sur la subordination de l'idée même de vision du monde à certains développements technologiques et scientifiques spécifiques à l'Occident :

Essentially, when modern technological man thinks of the physical universe, he thinks of something he can visualize either in itself or in terms of visual measurements and charts. The universe for us is essentially something you can draw a picture of. [...] The success of vision (observation) and quantification in

4. Par exemple, « the *interpretatio naturae* tradition of the middle ages, which, culminating in Spinoza, attempted to read nature as Scripture » (Geertz 1971 : 27).

the physical sciences has charmed the modern mind into considering its own activity as essentially like that of sight. [...] [However, there] are cultures that encourage their members to think of the universe less than we do as something picturable and more than we do as a harmony, something held together as a sound or group of sounds, a symphony, is held together.

Ong 1969 : 636

Ong se demande ensuite comment *est* le monde pour une culture qui saisit la réalité en termes plus auditifs, et donc moins visuels, que ceux auxquels nous sommes habitués. Cette question stimulante ne peut être posée que de l'extérieur du cercle vicieux (herméneutique) où l'anthropologie interprétative semble emprisonnée, comme Geertz persiste à le démontrer dans des écrits comme « Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols » (1973) ou « "From the Native's Point of View" : On the Nature of Anthropological Understanding » (1983). Comme ces titres le suggèrent, il existe un lien intime entre le « textualisme » et le « visualisme » (voir Stoller et Olkes, ce numéro). En effet, le « modèle du texte » est une machine à produire de discrètes impressions visuelles d'une culture, tout comme le réfrigérateur.

Bien que les travaux de Ong, en particulier *Orality and Literacy* (1982), contribuent à faire ressortir quelques-unes des différences noétiques les plus importantes entre les sociétés « orales » et les sociétés « alphabétisées » (différences que l'approche de Geertz laisse tout simplement de côté), on peut encore se demander si la tâche assignée à l'anthropologie par Ong est assez vaste. N'y a-t-il pas des cultures qui saisissent la réalité sous un angle plutôt olfactif, gustatif ou même tactile ?

D'un point de vue logique, il y a autant de combinaisons possibles, autant de « ratios de sens » (McLuhan 1962) qu'il y a de sens, et le nombre des sens varie aussi d'une culture à l'autre. Les Hausa du Nigeria en reconnaissent deux<sup>5</sup>, les bouddhistes six (Rahula 1957 : 23). Selon les dernières estimations scientifiques, il pourrait y avoir jusqu'à dix-sept sens (Rivlin et Gravelle 1984) ! L'idée que nous avons cinq sens peut sembler tenir du « sens commun », mais en fait elle n'est pas moins symbolique que les autres interprétations.

Ce n'est pas seulement la « division des sens » (c'est-à-dire leur nombre) qui varie d'une culture à l'autre, mais aussi leur degré de développement. Par exemple, le médecin siddha est formé à distinguer « six different pulses rather than the single, diastolic-systolic pulse that the biomedical health-practitioner is known to identify » (Daniel 1983 : 115 ; voir aussi Billeter 1984). Et non seulement le degré de développement des différents sens varie, mais aussi les fonctions qu'ils remplissent. Par exemple, nous pouvons penser que l'œil voit les couleurs, que l'oreille entend les mots, que le nez sent les odeurs, et ainsi de suite. Pourtant, comme le rapporte Gonzalez-Crussi : « The Huicholes of Mexico, like other Indian groups of the American continent that ritually consume hallucinogenic

5. « Voir » (*gane*) et « entendre » (*ji*) — ce dernier terme inclut tous les sens non visuels ainsi que la faculté de « comprendre » et de « sentir » (une émotion), selon Ian Ritchie (communication personnelle). Cette « division des sens » est passablement commune en Afrique (voir Adams 1986).

plants, know that sounds are not for the ear only ; coloured blotches are created by the drum sounds in their nocturnal ritual » (1989 : 28).

Ainsi, plutôt que de lire les autres cultures, nous devrions les sentir, c'est-à-dire essayer de déterminer la signification et l'importance de chacun des sens dans la construction de la réalité (telle qu'elle est définie par la culture). C'est ce que Stoller et Olkes font lorsqu'ils nous convient à un périple gustatif au Songhai, c'est aussi ce que Leavitt et Hart accomplissent si magistralement en dépit des limites de leur paradigme « ethno-esthétique »<sup>6</sup>; et c'est ce que je tente de faire dans « Les techniques des sens ».

## Références

- ADAMS C.  
1986 « Aurality and Consciousness : Bosotho Production of Significance » : 303-326, in B. Grindal et D. Warren (eds.), *Essays in Humanistic Anthropology*. New York : University Press of America.
- BERGER J.  
1972 *Ways of Seeing*. London : British Broadcasting Corporation-Penguin Books.
- BILLETER J.-F.  
1984 « Pensée occidentale et pensée chinoise : le regard et l'acte » : 25-51, in J.-C. Galley (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences sociales.
- BURNETT D.  
1983 *Colville*. Toronto : McClelland and Stewart.
- CLASSEN C.  
1990 « Literacy as Anti-Culture : The Andean Experience of the Written Word », *History of Religions* (à paraître).
- CORBIN A.  
1982 *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*. Paris : Aubier Montaigne.
- CHAMBERLAIN A.  
1905 « Primitive Hearing and Hearing-Words », *American Journal of Psychology*, 16 : 119-130.
- DANIEL E.V.  
1983 « The Pulse as an Icon in Siddha Medicine », *Contributions to Asian Studies*, 18 : 115-126.

6. Pour une critique du mouvement américain « ethno-esthétique », voir Howes (1990). À mon sens, il est préférable d'approcher les autres cultures avec l'idée qu'elles présentent des épistémologies différentes (car de cette façon, nous pouvons au moins en apprendre quelque chose), plutôt que de simplement laisser la beauté de leurs productions artistiques ravir nos sens (comme le font Leavitt et Hart).

EVANS-PRITCHARD E.E.

1950 « Social Anthropology : Past and Present », *Man*, 50 : 118-124.

FABIAN J.

1983 *Time and the Other : How Anthropology Makes Its Object*. New York : Columbia University Press.

FOUCAULT M.

1963 *Naissance de la clinique*. Paris : Presses Universitaires de France.

GEERTZ C.

1971 « Deep Play : Notes on the Balinese Cockfight » : 1-38, in C. Geertz (ed.), *Myth, Symbol and Culture*. New York : W.W. Norton.

1973 « Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols » : 126-141, in *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books.

1983 « "From the Native's Point of View". On the Nature of Anthropological Understanding » : 55-70, in *Local Knowledge*. New York : Basic Books.

GONZALEZ-CRUSSI F.

1989 *The Five Senses*. New York : Harcourt, Brace, Jovanovich.

HOWES D.

1988 « On the Odour of the Soul : Spatial Representation and Olfactory Classification in Eastern Indonesia and Western Melanesia », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 124 : 84-113.

1990 « Controlling textuality : a call for a return to the senses », *Anthropologica*, 32 (à paraître).

JAY M.

1986 « In the Empire of the Gaze : Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought » : 115-132, in D. Couzens Hoy (ed.), *Foucault : A Critical Reader*. Oxford : Basil Blackwell.

JONAS H.

1970 « The Nobility of Sight : A Study in the Phenomenology of the Senses » : 312-333, in S. Spicker (ed.), *The Philosophy of the Body*. Chicago : Quadrangle Books.

LE GUÉRER A.

1988 *Les pouvoirs de l'odeur*. Paris : François Bourin.

MCLUHAN M.

1962 *The Gutenberg Galaxy*. Toronto : University of Toronto Press (traduit en français sous le titre *La galaxie Gutenberg*, Montréal, Hurtubise HMH, 1971).

MITCHELL T.

1989 « The World as Exhibition », *Comparative Studies in Society and History*, 31 : 217-236.

MULVEY M.

1989 *Visual and Other Pleasures*. Bloomington : Indiana University Press.

ONG J.

1969 « World as View and World as Event », *American Anthropologist*, 71 : 635-647.

1982 *Orality and Literacy*. London : Methuen.



PORTER R.

1986 « Foreword » : v-vii, in A. Corbin, *The Foul and the Fragrant : Odor and the French Social Imagination*. Cambridge, Mass : Harvard University Press.

RAHULA W.

1957 *What the Buddha Taught*. New York : Grove Press.

Ricœur P.

1971 « The Model of the Text : Meaningful Action Considered as a Text », *Social Research*, 38 : 529-562.

RIVLIN R. et K. Gravelle

1984 *Deciphering the Senses*. New York : Simon and Schuster.