



HAL
open science

De la perception sensorielle d'autrui dans le Sud marocain

Marie-Luce Gélard

► **To cite this version:**

Marie-Luce Gélard. De la perception sensorielle d'autrui dans le Sud marocain. Communications, 2010, 86, pp.175-252. hal-00584128

HAL Id: hal-00584128

<https://hal.science/hal-00584128>

Submitted on 7 Apr 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

De la perception sensorielle d'autrui dans le Sud marocain (Tafilalt, Aït Atta)
Marie-Luce Gélard, *Communications* (86) : 175-252.

Je ne dirais pas qu'il faut sentir sans chercher à comprendre, je dirais plutôt enfin qu'il faut toujours simultanément à la fois essayer de ressentir et à la fois essayer de comprendre en matière de mythologie et c'est tout le sens de mon entreprise, si elle en a un, c'est essayer de montrer qu'au moyen d'un monde de qualités sensibles, les mythes parviennent à construire des systèmes logiques en partant des données les plus élémentaires des sens...
Claude Lévi-Strauss¹

Le concept de « microscopie du social » emprunté à G. Simmel (1981 : 224) permet de décrire comment les expressions sensorielles des individus, les uns par rapport aux autres, donnent sens à l'expérience et forment parfois un « système », déterminant ainsi un style culturel propre à cette manifestation de soi. « La prédominance de tel ou tel sens, dans un rapport entre individus, colore souvent ce rapport d'une nuance sociologique qui n'aurait pu sans cela être obtenue (G. Simmel, 1981 : 225). Il en est précisément ainsi, en milieu saharien (Sud-Est marocain, Merzouga), à la fois dans la construction sociale du genre² et dans la relation entre les individus.

À Merzouga, - village de sédentarisation de la tribu amazighe³ des Aït Khebbach⁴-, dans le quotidien et en dehors du cadre familial proche, le contact entre hommes et femmes est l'objet de nombreuses stratégies d'évitement et de contournement. La rencontre entre les sexes est l'objet de conduites multiples destinées à éviter un contact fortuit et inattendu. Aussi, les femmes et les hommes orientent certaines de leurs actions et activités quotidiennes afin d'éviter d'avoir à se rencontrer. L'expression itérative « hommes et femmes ensemble mais toujours séparés »⁵ illustre bien la virtuosité comportementale nécessaire à cette rencontre sans contact⁶. Et, dans cette société villageoise où l'économie langagière est conséquente, en dehors des temps particuliers que sont la fête et ses rituels⁷, ce sont les sens qui vont se

¹ 31 juillet 1974, entretien rediffusé le 24 novembre 2008 dans l'émission radiophonique « Les chemins de la connaissance », sur France Culture.

² Principalement dans le passage du statut de jeune fille à celui d'épouse puis, de manière atténuée, dans celui de femme à celui de mère.

³ C'est-à-dire berbère, ces appellations reprennent les terminologies officielles telle que l'IRCAM, (Institut Royal de la Culture Amazigh) les diffusent. Le nom Amazigh, Imazighen au pluriel en langue tamazight signifiant donc « Berbère(s) » est usité désormais sous sa forme latinisée « Amazighes ». Sans rentrer dans le débat, on notera que ces terminologies ne sont pas anodines et témoignent d'un enjeu politique de taille (revendications identitaires). Dans le présent texte, j'utilise les appellations employées par les Aït Khebbach eux-mêmes.

⁴ La tribu appartient à la confédération des Aït Atta, elle en constitue la frange la plus saharienne. Les Aït Khebbach sont majoritairement sédentaires, certains continuent de nomadiser dans le Tafilalt (lieu d'implantation du célèbre royaume berbère de Sijilmassa). Les Aït Khebbach seraient apparentés aux Touaregs, Hoggar et Taitoq (M. Morin-Barde, 1990 : 165).

⁵ Pour plus de détails voir M.-L. Gélard (2007b).

⁶ Dans le cadre festif du mariage, la séparation entre les hommes et les femmes est souvent de quelques mètres seulement dissociant les lieux de commensalité des uns et des autres. Ces frontières entre les sexes sont parfois matérialisées par des tissus transparents et mobiles. L'essentiel étant de maintenir, même très symboliquement cette séparation.

⁷ Ceux notamment où les danses et poésies chantées mettent face à face des hommes et des femmes. Ces danses opèrent un rapprochement physique conséquent, mais les femmes seront en quelque sorte « séparées » des hommes par le châle porté devant leur visage et dissimulant totalement ce dernier à leur partenaire de danse. Cette séparation presque virtuelle (les femmes voient au travers de leur châle mais ne peuvent être vues),

substituer aux discours. En effet, la parole retenue est essentielle dans une société où l'importance du tacite est primordial. Ainsi, on assiste à des choix sensoriels⁸ bien spécifiques dans l'expression de soi lors de ces rencontres. De nombreux exemples illustrent ces témoignages des sens, leur hiérarchie et leur utilisation spécifiques. Dans le cadre de cette contribution, nous limiterons la description à celui de l'odorat et du toucher en concentrant surtout l'étude des expressions sensorielles au domaine du féminin. S'il est ici question de communication corporelle, mon approche se distingue nettement du courant des années 1970 et 80 à propos du « phénomène communicationnel » (G. Brunel, 1979 : 1), toutefois je partage la définition donnée de ladite communication corporelle qui « comprend l'utilisation des aspects gestuels, proxémique, visuels, sonores, olfactifs, tactiles et du para-langage à l'intérieur du processus d'interaction symbolique que constitue le phénomène communicationnel (*op. cit.*) » ; étant entendu que je restreins pour ma part l'analyse à la communication sensorielle⁹, laquelle n'a été l'objet que d'une attention très secondaire.

La manifestation de soi par les canaux sensoriels de l'odorat est, dans la relation entre les genres, privilégiée et plus spécifiquement lors des messages des femmes à l'adresse des hommes. Comme dans de nombreuses sociétés, le parfum est principalement associé aux femmes et aux modalités d'intercessions religieuses. De la sorte, il dispose d'une double orientation, celle qui l'associe à la féminité d'une part, et celle qui accompagne la majeure partie des rituels religieux, d'autre part. Ces derniers concernent ce qu'il convient de nommer le « sacré féminin », c'est-à-dire l'ensemble des actes rituels effectués par les femmes auprès de lieux sacrés ou de saints locaux. Par ailleurs, on relève une relative absence du parfum et de ses dérivés dans les rites relevant de « l'orthodoxie islamique »¹⁰.

Des corps odorants : parfums et monde féminin

Dès sa naissance, le nourrisson (garçon ou fille, les rituels ne distinguent pas le sexe de l'enfant¹¹) baigne dans une atmosphère féminine parfumée. Ce parfum très particulier se

manifestent la distance nécessaire entre les sexes. Et, au-delà de cet aspect physique, ce sont les stratégies et les rapports de séduction qui s'illustrent, les femmes choisissant leur partenaire de danse puisque ceux-ci démarrent la danse et attendent que des femmes se placent devant eux. Les hommes sont censés ignorer l'identité de leur partenaire, mais ce jeu de « cache-cache » révèle bien des tactiques !

⁸ Ces derniers renvoyant au « comportement sensoriel acceptable ». En effet, c'est aussi par ces comportements particuliers que le « modèle sensoriel auquel adhère une société en révèle les aspirations et les préoccupations, les divisions, les hiérarchies et les interrelations (C. Classen, 1997 : 438) ».

⁹ Les analyses en la matière se sont, au final, surtout concentrées sur les postures (gestualité), mouvements corporels (école behavioriste), dimension proxémique (interactionnisme) et sur le développement du comportement non-verbal chez l'enfant, très éloignées de l'analyse sensorielle suscitée. Pour plus de détails, voir les principaux courants évoqués par G. Brunel dans sa synthèse (1979), et également G. Brunel et F. Aréna, 1979.

¹⁰ Population amazighophone, les Aït Khebbach sont musulmans. Or, l'utilisation de parfum est précisément codifiée selon l'islam, ici normatif naturellement, et réservé à l'intimité. « La pudeur musulmane atteint une telle finesse dans la perception qu'elle n'accepte même pas un agent subtil parmi les moyens de séduction, donc elle ne permet pas à la musulmane de marcher dans les rues ou de fréquenter les assemblées, parfumée : car, même si sa beauté et ses atours son dissimulés, son parfum se répandrait dans l'atmosphère et mettrait en mouvement les sens » : H. Benkeira (1997) citant A. Mawdûdî et de conclure « L'usage du parfum doit être réservé à la vie intime (*op. cit.* 162) ». Pour une vision moins textuelle (normative) et plus pratique, voir F. Aubaile-Sallenave (1999). Voir aussi la très intéressante analyse des serments chez les Arabes et l'utilisation du parfum pour les sceller (le pacte des Parfumés) et les diverses formules sacramentelles (W. Atallah, 1973), j'y reviendrais.

¹¹ Seule, une différence a lieu au moment de l'accouchement où la naissance d'un garçon est annoncée par deux ou trois youyou de l'accoucheuse et aucun si l'enfant est une fille. À propos des youyou, il convient de souligner que ces sons strictement féminins servent souvent à exprimer une chose, un événement que la communauté attend sans qu'il soit besoin ou possible (pudeur) de l'exprimer en mots. C'est le cas donc des naissances, mais aussi d'autres faits quotidiens (chutes d'enfants évitées, bris d'objets, etc.) ou rituels (maquillage et parure des futures épouses, consommation du mariage, bains rituels, etc.).

distingue clairement des parfums manufacturés. Ces derniers sont usités dans le quotidien, lorsque les femmes se déplacent en simple visite et également dans le cadre festif familial ; repas durant lequel on asperge abondamment les convives. On parfume pour satisfaire à la joie d'être réunis, la bonne odeur s'associant à la fête. « Dans la vie laïque, la notion de bien-être, de convivialité est concomitante de celle du parfum. [...] La littérature et l'actualité abondent de parfums dont on "asperge", *rasha*, les invité(e)s, eau de rose ou fleur d'oranger, à l'aide de jolis flacons à long col et bouchons percés nommés *mrâsha* (F. Aubaile-Sallenave, 1999 : 99) ». L'auteur souligne que l'identification des parfums perçus et nommés est beaucoup plus nombreuse qu'au sein des sociétés occidentales.

Le parfum des rituels de la naissance est, lui, explicitement associé au monde féminin. Il s'agit d'un parfum à brûler, dont les matières végétales (ambre, myrrhe, benjoin, écorces odorantes) et animales (musc, civette, etc.)¹² sont mises à brûler (fig.1) et dont on utilise ensuite la fumée odoriférante. Ce parfum n'est pas une essence volatile. On peut distinguer trois éléments, trois matières ou supports du parfum : l'huile¹³, l'alcool et la fumée. C'est cette dernière qui, chez les Aït Khebbach, est la plus valorisée. Le parfum, c'est-à-dire « la bonne odeur », s'associant explicitement à l'usage même des fumigations. Les huiles parfumées, dans lesquelles ont macéré des pétales de fleurs ou des morceaux de bois odorants, sont aussi utilisées pour oindre le corps des femmes et sont apposées sur des endroits spécifiques du corps, renvoyant à une subtile géographie corporelle des senteurs¹⁴. Quant au parfum de type industriel (sur support d'alcool), il sert, comme précédemment évoqué, aux rituels les plus communs (repas et réunions familiales), son usage est mixte.

Si l'encens peut parfumer aussi par simple contact, son utilisation nécessite la présence de braises. On notera que ce parfum dit « à brûler » exige une combustion lente et sans flamme afin d'augmenter la production et l'épaisseur de la fumée.

La fumée occupe une position particulière, elle est presque toujours associée à des éléments positifs et bénéfiques. Ainsi l'odeur du feu de bois, celle quotidienne des fours à pain collectifs, est une odeur agréable pleinement associée, à nouveau, au monde féminin. En effet, les fours à pain sont des lieux réservés aux femmes, jamais un homme n'oserait y pénétrer¹⁵. Les fours sont des petites constructions en pisé ou en pierre d'environ 3 mètres sur 2 pouvant abriter jusqu'à une dizaine de femmes, de jeunes filles et d'enfants. À l'intérieur de cette pièce, le four est un dôme divisé horizontalement en deux parties par une plaque de fer sur laquelle les pains sont cuits. Selon les bois, les palmes et les herbes qui y sont brûlés durant la cuisson, la fumée dégagée est plus ou moins importante. Les femmes qui cuisent le pain chaque jour sont imprégnées de l'odeur de la fumée, surtout lorsqu'elles ont en charge l'allumage du four¹⁶. L'odeur du feu de bois est ici une claire indication des activités et d'un langage du corps qui devient explicite, celui du corps féminin parfumé par les émanations du

¹² Ces parfums animaux sont présents en petite quantité. Le musc (glande du chevreton) est habituellement utilisé seul, il n'est pas spécifiquement associé à la séduction et à la sexualité comme c'est le cas en Occident. Voir à ce sujet, le déclin progressif de ces parfums animaux au XVIII^e siècle, comme le décrit A. Corbin, (1982 : 88-89).

¹³ Dès le milieu du III^e millénaire av. J.-C. le parfum apparaît dans les sources écrites de l'ancienne Mésopotamie sous la forme d'huile parfumée. « Les parfums sont obtenus par la macération à froid ou par la décoction à chaud de substances végétales dans de l'huile affinée ; la distillation ne semble pas avoir été employée, même si la forme de certains récipients retrouvés pourrait évoquer la pratique de cette technique (C. Michel : 57).

¹⁴ Pour plus de détails sur la localisation des huiles parfumées et l'encensement des convives voir A. Kanafani-Zahar (2008 : 61).

¹⁵ La construction où la destruction desdits fours sont exécutées par des femmes.

¹⁶ Ce dernier a lieu à tour de rôle selon le nombre de maisonnées concernées. La femme chargée d'allumer le four doit apporter une quantité importante de bois afin qu'il soit très chaud. Ensuite chaque femme venant cuire son pain se charge du bois nécessaire à sa propre cuisson. Compte tenu de l'absence de végétation arbustive dans la région, les femmes sont contraintes d'effectuer d'importants déplacements à pied afin de se procurer le bois. Installés dans les agglomérations voisines (Erfoud et Rissani), les Aït Khebbach se regroupent dans des quartiers et reprennent la cuisson collective du pain, voir illustration (fig. 2) d'un de ces fours en ville.

four. La fumée, pensée et perçue comme agréable et bénéfique, est aussi évoquée par M. Gast (1996 : 2627), à propos des Touaregs : « on raconte, autour du feu devant la tente, que la fumée va toujours vers l'*aménokal* (ou le personnage important de l'assemblée) ». D'autres fumées ont aussi des vertus médicales, comme celle de la corne brûlée¹⁷, dont l'odeur acre et persistante n'est pas considérée comme désagréable. Ou bien encore celle d'herbes (*asai*) utilisées aussi par fumigation¹⁸ pour soigner, ces herbes doivent provenir du désert, formations dunaires ou plateaux rocheux¹⁹. La sève (*chidrane*) de tamaris est aussi posée en motifs sur des poteries brutes (tasse et réserve d'eau fraîche) afin de donner à l'eau un goût et une odeur spécifique. C'est aussi un puissant désinfectant que l'on respire lorsqu'on a une blessure.

Ainsi dans la hiérarchie des senteurs, le parfum à brûler occupe la place sommitale et c'est le savant dosage des ingrédients qui implique des senteurs distinctes selon les fabrications, mais dont l'odeur « dominante » varie peu. C'est pourquoi ce parfum est toujours associé par les hommes à « l'odeur des femmes ». Cette attribution spécifique au féminin est pleinement signifiante du langage corporel sous-jacent et des manifestations sensorielles qui sont attribuées aux femmes, limitant ce monde féminin à celui des épouses et des mères, j'y reviendrais.

Le parfum à brûler entre ainsi dans des codifications corporelles et sociales précises. En effet, il n'est utilisé que dans le cadre de rituels particuliers, comme celui de la naissance - où les visites à la nouvelle accouchée sont l'occasion de se parfumer - ou comme celui des cérémonies du mariage. Lors des premiers rituels de la naissance, c'est l'accouchée qui offre aux femmes ce parfum, l'une d'elles s'occupant de maintenir les braises allumées, pendant que chaque femme vient s'accroupir quelques instants sur la fumée odoriférante qui se dégage du qanun (récipient de terre cuite contenant les braises). Ici, le parfum à brûler sert tout à la fois à manifester la joie (naissance) et à purifier (protection du nourrisson). Ce parfum spécifique renvoie à cette allégorie du féminin et de la maternité²⁰. On notera à nouveau qu'il n'est fait aucune distinction, dans l'utilisation des matières odorantes, selon le sexe du nourrisson.

Le mariage : un droit acquis à la parure odorante...

« Le parfum obtient par l'intermédiaire du nez les mêmes effets que les autres parures obtiennent par l'entremise des yeux. Il ajoute à la personnalité quelque chose de tout à fait impersonnel, quelque chose venant de l'extérieur mais s'incorporant si bien à elle qu'il paraît s'en dégager (G. Simmel, 1981 : 237) ». C'est de cette parure invisible dont la femme mariée s'empare désormais acquérant, par le mariage, l'entrée dans le monde féminin des épouses parfumées. Il manifeste pleinement cette stylistique chère à G. Simmel (1981 : 238) et à cette « odeur des femmes » telle qu'à Merzouga, les hommes l'évoquent.

Concernant, la personnalité propre des individus elle s'exprime souvent dit-on par les gestes, l'attitude corporelle et la manière de se mouvoir. De la sorte, on reconnaît de loin les individus à leur façon de se déplacer. Or, durant les cérémonies maritales, l'une des

¹⁷ Cette fumigation très particulière soigne essentiellement les maux de tête.

¹⁸ Voir la perspective historique du pouvoir curatif des odeurs, via les feux aromatiques d'Hippocrate où l'importance des aromates dans les thérapeutiques (A. Le Guéer, [1998], (2002) : 79-118).

¹⁹ La provenance des simples est capitale pour assurer leur vertu thérapeutique, seuls des produits du désert (chaud et sec) sont pensés comme bénéfiques. La valorisation de la chaleur est importante dans la pharmacopée traditionnelle, les soins sous forme de feu sont fréquents (fer rouge ou à l'aide de soufre). On signale aussi dans toute la région, les célèbres « bains de sable », qui consiste en l'immersion complète ou partielle du corps pendant quelques minutes sous le sable brûlant. Ces cures singulières ont lieu durant les mois les plus chauds, la température du sable au soleil atteignant en surface plus de 80 °.

²⁰ Voir M.-L. Gélard (2003b).

obligations rituelles de l'épouse, dans la tente cérémonielle, est d'être contrainte à une totale immobilité, jusqu'au moment où elle s'agresse à la famille de son époux, après la nuit de noces²¹, moment où elle va se lever, avancer rapidement et jeter, devant elle, deux poignées d'une poudre parfumée (*uschrid*). Il s'agit de plantes odoriférantes séchées et pilées afin d'obtenir une poudre fine et volatile. En d'autres termes, la manifestation visuelle de la virginité de l'épouse et donc des capacités sexuelles de l'époux, marque pour la mariée, la possibilité qui désormais lui est accordée d'usiter les parfums et cette fumée parfumée qui caractérise l'univers des femmes auquel elle est désormais agrégée.

Ce rituel, bien que rapide et souvent furtif²² est très important, d'une part parce qu'il a lieu avant le rituel sacrificiel sanglant masculin devant la tente cérémonielle qui marque l'intronisation définitive de l'épouse et d'autre part parce qu'il désigne et signifie, par le parfum, l'accès reconnu à la sexualité. L'épouse désormais se lève ; elle est mobile, avance sous la tente (espace féminin)²³ et jette ce parfum devant elle comme un gage de bonheur et de prospérité à venir.

Évoquons aussi dans la perspective d'un comparatisme fécond les liens entre sacrifice sanglant et sacrifice odorant, où le sang et le parfum peuvent devenir des substances quasi interchangeables comme l'évoque W. Atallah (1973 : 67)²⁴ à propos des rituels de serment chez les Arabes : « Au même titre, semble-t-il, que le sang, les contractants utilisaient du parfum. Une querelle avait éclaté entre les 'Abd Manaf b. Qusayy et leurs cousins les 'Abd al-Dar au sujet de certains privilèges attachés à la garde du sanctuaire de la Mecque et légués par Qusayy à ses propres fils. À l'exception de quelques familles, les Qurays furent opposés en deux camps et des alliés furent recrutés. Pour resserrer les rangs dans le camp des 'Abd Manaf, une dame prépara du parfum dans un vase sacré et l'on porta le vase dans le sanctuaire de la Mecque. Les alliés plongèrent la main dans le parfum se jurant alliance et soutien, puis ils oignirent de leurs mains la pierre sacrée. Ibn Hisam, qui rapporte le rituel, précise que ce geste donnait au serment un caractère de contrainte solennelle ».

Mais revenons au mariage qui certes unit deux individus, mais est aussi un moment particulier dans l'élaboration de la construction sociale du genre (différence entre les sexes). Le parfum et son utilisation par les femmes mariées en est la pleine illustration. Lors des fêtes moins solennelles, on remarque d'ailleurs que le parfum de type industriel ne sert nullement à distinguer les sexes, hommes et femmes étant pareillement aspergés. Les parfums manufacturés ne pouvant pas non plus servir dans le cadre d'une protection/purification. Le mariage et ses cérémonies est enfin l'occasion pour la société de se fêter, de se « renouveler » et d'exprimer son identité²⁵.

Parfums et allégorie de la féminité : l'envers des jardins d'Adonis

Durant les cérémonies du mariage, le corps de la mariée est donc modifié, paré et parfumé. Les principales modifications sont le rasage du pubis, l'application du henné et l'utilisation du

²¹ La virginité est, à Merzouga, démontrée visuellement (robe blanche maculée du sang de l'hymen), elle est aussi l'occasion de manifester la puissance sexuelle de l'époux. Voir T. Yacine (1992).

²² Je ne l'ai remarqué qu'après avoir assisté à de nombreux mariages, ici en Août 2006 dans le cadre d'une campagne/collecte « Masculin/féminin » du MuCEM (Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée).

²³ La tente et la mariée offre une image fusionnelle durant l'ensemble des cérémonies du mariage (voir Gélard, 2008). On notera également que le tatouage intersourcilier réalisé le dernier jour au safran sur le visage de l'épouse désigne également « le morceau de bois en queue d'aronde servant à tendre les cordes de la tente » (J. Herber, 1927).

²⁴ Je dois cette référence à Bernard Vernier que je remercie vivement.

²⁵ Le mariage renouvelle cette identité par l'entremise des objets, propriété du groupe et ne donnant pas lieu à des appropriations individuelles. Ce sont les bracelets massifs en argent moulé et à pointes, parures imposantes et qui sont aussi des marques d'appartenance tribales explicites.

parfum sous les différentes formes précédemment évoquées : huiles parfumées, parfum par fumigation et colliers ou sachets d'épaule odoriférants²⁶. Ces trois formules dans lesquelles se déclinent les parfums ne sont pas sans rappeler la mythologie grecque, je pense naturellement à la « tragédie » d'Adonis et à sa ritualisation festive au travers de la récolte des aromates. Dans la perspective d'un comparatisme raisonné de l'usage des sens et des codifications sous-jacentes, ce rapide détour par la mythologie grecque nous paraît édifiant.

Évoquant les thèmes relatifs aux aromates, J.-P. Vernant dans sa préface au texte de M. Détiéne (1972 : IX) souligne l'importance du mariage : « La myrrhe, les aromates y trouvent aussi leur place, non plus cette fois sous forme d'encens odorant montant vers les dieux [c'est le fumet du sacrifice] ou les invitant à venir s'approcher du repas des mortels, mais comme parfums provoquant par leur vertu aphrodisiaque l'émoi du désir et le rapprochement des sexes » mais ici, la mise en contact des sexes a lieu uniquement dans le cadre du mariage. C'est pourquoi, je pose l'opposition entre allégorie de la féminité et manifestation de rapports de séduction plutôt « subversifs » dans le cadre du mythe d'Adonis. En effet, Adonis est l'irrésistible séducteur, « celui dont le charme érotique est susceptible de conjointre les termes les plus opposés et qui doivent normalement demeurer à distance (*op. cit.* : XV) ». Sa mère Myrrha, - pour rappeler rapidement le contexte du mythe -, est au début une vierge farouche qui refuse tous les prétendants et méprise Aphrodite. Celle-ci en guise de vengeance lui inflige une passion amoureuse « qui ne se situe pas seulement hors mariage mais qui en ruine, de l'intérieur, les fondations ». Il s'agit en effet de l'union incestueuse avec son père. Méprisant d'abord tous les hommes qui pourraient l'épouser, écrit M. Détiéne : « brûlant ensuite de passion amoureuse pour le seul être qui ne peut devenir son mari, Myrrha, pour s'être voulue en deçà du mariage, se retrouve au-delà, à l'extrême pointe de l'interdit. Les dieux la métamorphosent en arbre à myrrhe. Du germe qu'elle a reçu en parvenant à séduire son père, malgré tous les obstacles, la Myrrhe donne naissance à Adonis, dont le destin suit un itinéraire symétrique de celui de sa mère, mais orienté en sens inverse. Paré d'une séduction à laquelle nul ne peut résister, l'enfant aromatique, à l'âge où fillettes et petits garçons, consacrés à la chaste Artémis, ne connaissent que des jeux innocents, se livre tout entier aux joies du plaisir amoureux. Mais quand il lui faut franchir le seuil de l'adolescence, qui marque pour le jeune homme le moment où il s'intègre à la vie sociale comme guerrier et futur époux, sa carrière amoureuse est brutalement interrompue. Il succombe dans l'épreuve qui ouvre normalement l'accès à la pleine virilité. Le fils de la myrrhe se retrouve dans la laitue où il est tué ou déposé. Sa surpuissance sexuelle, limitée à la période qui d'ordinaire ignore les relations amoureuses, disparaît aussitôt atteint l'âge de l'union conjugale. Elle s'arrête où commence le mariage, dont elle présente comme *l'image inversée* [c'est moi qui souligne] (*op. cit.* : 15-16) ».

J'ai donc choisi, comme mentionné plus haut, d'évoquer²⁷ l'envers des Jardins d'Adonis²⁸ dans la mesure où le mariage et l'utilisation de plantes odorantes et de parfums à brûler s'associent pleinement au rapprochement des corps, ici des mariés, mais dans un cadre strict : celui de l'alliance avec une utilisation canalisée, encadrée autrement dit contrôlée dudit parfum. C'est explicitement le cas concernant les colliers odoriférants. Cette parure suggérée

²⁶ Ces derniers pourraient être comparés aux pommes de senteurs, « sphères creuses en or ou en argent, souvent incrustées de perles et de pierres précieuses. Elles contiennent des parfums solides d'origine animale, rares et coûteux, comme le musc et l'ambre gris (A. Le Guérer, 2002 : 83).

²⁷ Une partie de ces réflexions ont été exposées au séminaire de l'équipe Corps et Affect dirigée par Françoise Héritier (LAS-Collège de France) en mai 2008, je la remercie de ses précieuses remarques et commentaires.

²⁸ Un des aspects les plus connus de la fête célébrée par les femmes en l'honneur de l'amant d'Aphrodite, c'est de faire pousser en quelques jours, dans de petits pots de terre exposés en plein air, des céréales et des plantes potagères. Les interprétations varient entre rites agraires et culte d'un dieu de la végétation printanière, je retiendrai, pour mon propos, la thèse de M. Détiéne qui associe les Jardins d'Adonis à la récolte des aromates.

le jour du mariage va mettre en relation les odeurs qui relèvent habituellement du singulier et de l'intime à une exposition au collectif²⁹. Le parfum réservé à l'usage des femmes mariées marque son emploi durant les cérémonies du mariage et entre pleinement dans la construction hiérarchique et statutaire du rôle et du statut d'épouse. « Les soins accordés aux cheveux, après les avoir imprégnés d'un mélange de poudre de henné et safran, tous deux chargés de baraka, de pétales de roses, de girofle, de mousse de chêne, de coriandre, de souchet (*cyperus*) de lavande, de mélilot, toutes plantes parfumées et par-là même pleine de pouvoir (Aubaile-Sallenave, 1999 : 107).

Comme le souligne Pierre Bourdieu (1977 : 51), « le corps fonctionne [tel] un langage par lequel on est parlé plutôt qu'on ne le parle » dans le cadre saharien, on parle vraiment avec son corps, on l'utilise de manière subtile afin d'éviter, le plus souvent, de recourir à l'intentionnalité du discours, d'une économie langagière déterminée par la nature de la relation homme/femme, celle des âges, et de toutes les hiérarchies sous-jacentes.

Les jeunes mariées utilisent le parfum dont elles peuvent faire désormais usage. C'est le cas par exemple des sachets d'épaules parfumés, il s'agit de matières odoriférantes (plantes et musc) contenu dans des morceaux de tissus cousus sous les vêtements au niveau des épaules et qui dégagent, à chaque mouvement du corps, leur parfum. L'élégance et le raffinement sont pleinement associés au parfum que les femmes exhalent à leur passage. Or, dans l'univers sensoriel, ce parfum est associé au féminin et entre dans des codifications genrées et hiérarchiques spécifiques, celles du monde des épouses.

On trouve aussi dans de nombreuses régions amazighophones l'utilisation des colliers odoriférants³⁰, constitués de pâte parfumée, séchée et formée en petits morceaux puis enfilés comme des perles. Les ingrédients utilisés pour la confection de cette pâte odorante sont ceux que les femmes utilisent dans la fabrication du parfum à brûler³¹, aussi la tonalité de senteur est-elle identique. De ce fait, les colliers odoriférants ne sont portés que par les femmes mariées ou par les épousées le jour des cérémonies du mariage³².

Les femmes parfument aussi l'intérieur des habitations afin de créer une atmosphère bénéfique, qui chassent les mauvais esprits (*jnûn*) puisque ceux-ci détestent tous les parfums et toutes les saveurs. Cette dichotomie entre le monde des humains et celui des démons³³ (les *jnûn* sont considérés comme malfaisants) est aussi créée par la disjonction absolue en termes odorant et gustatif. Ainsi, toute nourriture salée et épicée ne peut être consommée par les *jnûn*, et toute bonne odeur les éloignent, principalement les encensements odorants.

²⁹ Ce parfum porté le jour du mariage pourrait être utilement comparé au rôle du henné tel que le décrit A. Kanafani-Zahar (2008 : 55) : « Une tension perpétuelle existe entre le corps social, le corps secret et le corps donné à voir et à admirer. Le henné se situe dans cette tension ».

³⁰ Voir M.-L. Gélard (2007).

³¹ L'usage des fumigations et des encensements par le biais de la fumée renvoie aussi à la nature même des supports odorants car dans le cas de la pâte parfumée c'est un corps gras (huile) qui va fixer les arômes. L'essence volatile par le biais de l'alcool utilisé par les parfums manufacturés ne peut servir dans le cadre du parfum des colliers odoriférants. En effet, la durabilité des senteurs doit être importante. Dans certains cas, elle peut durer plusieurs années.

³² On ne trouve presque aucune référence bibliographique à propos de ces colliers alors qu'ils sont d'un usage courant dans le contexte marital et au sein de l'univers féminin. Dans tout le Sud marocain et en Kabylie, les femmes portent aussi des colliers de clous de girofles. On relève sur un site internet (www.henna-und-mehr.de), une illustration d'un « collier parfumé » que, précise le site « on offre à la mariée pour la nuit de noces. Les maillons du collier sont faits d'une pâte constituée principalement de clous de girofles moulus ».

³³ Les *jnûn* peuvent ici être caractérisés de « génies maléfiques » ou « d'esprits dangereux ». Il existe de nombreuses distinctions entre génies locaux imazighen et saints musulmans comme l'a longuement décrit Emile Dermenghem (1954 : 96-109). Selon la proposition d'Abdellah Hammoudi (1988 : 210), la cosmologie islamique distingue deux sortes d'êtres surnaturels, les anges et les *jnûn*, tous deux au service de Dieu. Les premiers sont des êtres bienfaisants et purs les seconds, censés avoir été créés à partir du feu, sont susceptibles de frapper les humains de divers maux et calamités.

Le sacrifice odorant : intercessions et parfums à brûler

À Merzouga, il n'existe pas de tombeaux des saints maraboutiques³⁴. Les femmes Aït Khebbach vénèrent deux figures féminines de la sainteté situées dans des lieux spécifiques : « Lala Merzouga », la dune de sable la plus haute de l'erg Chebbi (fig.3), c'est elle qui protège le village et « ... » une petite roselière situé de l'autre côté de l'erg à proximité du village de Hassi Lbyed. Dans ces deux cas, c'est la topographie qui renseigne et évoque le sacré. Accompagnées d'enfants, les femmes s'y rendent selon leur besoin pour faire exaucer des vœux divers, demander une protection, une guérison, ou le retour d'un proche. Elles partent toujours en groupe, le plus souvent en début d'après-midi. Pour rejoindre Lala Merzouga, il faut environ une heure de marche soutenue dans le sable. Leur station a lieu au pied de la dune, près d'un bosquet de tamaris (fig. 4)³⁵. S'il n'est pas ici question de dendolâtrie, le lieu sert de théâtre aux vœux adressés à Lala Merzouga, la grande dune du village.

Il n'y a pas de circumambulation particulière, seule une branche affaissée en forme d'arc de cercle sert parfois, selon les besoins, de lieu au rituel de franchissement accompagné du vœu murmuré et répété (fig. 5). On allume des bougies et on brûle de l'encens (il s'agit du parfum féminin dont il a été question plus haut) sous divers endroits du bosquet. Les liens entre parfum et intercession sont courants, certains auteurs associent aussi sang, encens et sacré (A. Le Guéer, 2002 : 125 et sv).

Les femmes ramassent des branches de bois tombées au sol, mais évitent de prélever des branchages dans ce bosquet sacré. Elles allument ensuite un feu à même le sol, dans le sable. Du pain (*aghrum n-aguensu*)³⁶ est cuit dans les braises et recouvert totalement de sable. C'est une des manières d'entrer directement en relation avec le sacré, en se nourrissant d'un met ayant été en contact étroit avec le lieu. On forme un cercle dans le sable, on y dépose les braises et dessus le pain, le tout totalement recouvert de braises (fig. 6 et 7). L'immersion totale de la nourriture désormais chargée de la *baraka* de Lala Merzouga est très importante, c'est le contact et le toucher qui est recherché. Une fois retiré du foyer, le pain est débarrassé des grains de sable en le frottant vigoureusement avec des feuilles de tamaris, ce qui lui donne une odeur particulière, le pain est alors consommé par l'ensemble des femmes et des enfants présents.

Ce rite dans un lieu sacré féminin est similaire aux cultes maraboutiques décrit par Traki Zannad (1984 : 72) et vécus comme manifestations publiques qui s'expriment très souvent à travers un déploiement collectif de la « sensibilité corporelle ».

Il n'y a pas de rituel officiel de ces actions qui varient selon les lieux, les personnes ou les intentions. L'élément le plus important étant le caractère féminin de la vénération puisqu'il s'agit d'une figure féminine de la sainteté. Les femmes viennent maquillées, parées et parfumées comme pour une naissance ou un mariage mettant en avant cette allégorie du féminin par le parfum à brûler à la fois porté et offert. Dans certains cas, lorsque des

³⁴ Ce qui est le cas habituellement de la plupart des villages sahariens, pour plus de détails sur les liens entre établissement humain, croyances et attitudes spirituelles voir A. Moussaoui (2002). Merzouga est un village récent dont la création fait suite aux politiques de sédentarisation forcée à l'initiative coloniale puis à celle de l'État marocain. L'absence de tombeaux de saints provient de cette édification récente. À cela s'ajoute le départ de l'ensemble des familles maraboutiques dans les années 1970, suite à un conflit avec des membres de la tribu, les marabouts s'étant installés dans la région de Zagora plus au Sud, « abandonnant » le village et la tribu. Sur les enjeux de ce conflit voir M.-L. Gélard (2003a).

³⁵ C'est l'arbre le plus commun des régions sahariennes, aussi il occupe une place particulière dans les représentations moins valorisées que le palmier dattier, il est néanmoins l'objet d'attentions et de pratiques rituelles.

³⁶ Littéralement le « pain de l'intérieur » car on ajoute au cœur du pain de la graisse, des oignons et des carottes, le tout finement râpé.

veilleuses ont été allumées, on utilise au retour, « l'huile en se faisant sur telle ou telle partie du corps une onction » (E. Guernier, 1946, tome 1 : 138).

Avant de conclure, je voudrais aborder une forme d'expression sensorielle « subversive » en évoquant très rapidement, un autre sens en quelque sorte contourné ou plutôt évincé des comportements interindividuels attendus : celui du toucher. En effet, l'utilisation du toucher se substitue parfois à l'expression langagière ou même simplement visuelle toutes deux rendues impossibles par la présence de tierces personnes. C'est le cas dans la relation amoureuse, où deux individus ne pouvant s'exprimer face au groupe se donnent des indices corporels lors des échanges de salutations. Ces dernières sont fréquentes et susceptibles parfois de se reproduire au cours d'une même journée entre des mêmes personnes. Ces messages amoureux supposent une dextérité, une rapidité et une discrétion absolues. L'un des deux partenaires initie le langage corporel et sensoriel « codé » en glissant subrepticement son index dans la paume de la main de sa partenaire secrète au moment de l'échange de l'habituelle poignée de main. Les salutations sont accompagnées de baisers que l'on effectue sur sa propre main après avoir touché³⁷ celle de son partenaire. Il arrive que l'on touche la tête de la personne saluée et qu'on embrasse en retour toujours sa propre main. Entre proches et très proches parents, les embrassades après retrouvailles n'omettent jamais de « toucher la main ». En d'autres termes, ce contact quotidien et fréquent permet aux amants de s'informer. L'entourage ne doit rien percevoir, le message étant très clair, il ne nécessite pas non plus d'échanges de regards lesquels pourraient être considérés comme insistants, gênants et contraires à la retenue attendue de tous.

Dans ce sens précis, le regard ne peut être l'instrument premier d'une anticipation de la reconnaissance du désir, il se soustrait et n'est plus dès lors le sens originel de la manifestation de soi à l'autre. On notera par ailleurs, que le primat du regard et la hiérarchie des sens est aujourd'hui remise en perspective parfois même en cause, c'est le cas notamment de la philosophie grecque, au travers de la théorie aristotélicienne de la perception, où la prévalence de la vue longtemps acceptée : « les Grecs furent des hommes de la vue, des penseurs visuels (G. Romeyer-Dherbey, 1991 : 437) » se trouve nuancée par la préexcellence du toucher. Sens très dévalué si l'on se réfère à l'histoire philosophique bien ultérieure du toucher.

« Le rapport entre le sens le plus “élevé” et le sens le plus “bas”, entre vue et toucher, à sans cesse été traité de façon érotique. Si tous les sens ont pu recevoir une connotation érotique, l'association de la vue et du toucher semble avoir bénéficié d'un statut particulier (Gilman Sander L. (1996 : 37) »³⁸.

En conclusion, la mobilisation des sens est, en contexte saharien, privilégiée dans les domaines olfactifs de cette communication non-verbale, corporelle et sensorielle. Ainsi, c'est surtout le monde des femmes et le « sacré féminin » qui usent des parures invisibles que sont les parfums. À la fois comme moyen d'affirmation d'une appartenance genrée et comme expression de soi. Et c'est par l'observation des sens, du senti et du ressenti que l'on peut

³⁷ En effet, dans les salutations, il ne s'agit pas de poignée de main, mais justement du simple fait de « toucher la main » pour saluer l'autre. On investit les jeunes enfants par cette même expression « touche la main » afin de les contraindre à saluer un adulte. Pour un bébé, on posera sa main sur la tête de l'enfant, main que l'on portera ensuite à ses lèvres. Les manières de saluer sont multiples et précisément codifiées en fonction des sexes, des hiérarchies et des circonstances et si cela est un poncif commun à nombre de sociétés, en milieu saharien, les dites salutations sont indispensables et participent pleinement du lien entre individus réaffirmant le sentiment d'appartenance.

³⁸ « A la fin du XVIII^e siècle, le toucher est devenu le sens qu'on associe à l'irrationnel, à un entendement direct, inarticulé, proche du corps et donc, à la conception de l'érotisme qui domine la culture occidentale, conception répandue par saint Paul qui voyait dans l'érotisme une emprise de l'irrationnel (*op. cit.* : 43).

découvrir ces espaces de significations particulières, à la fois ambiance odorante et sonore des lieux pour reprendre l'expression consacrée par A. Corbin (1998 : 120) mais aussi et surtout compréhension profonde des relations interindividuelles et de cet « être au monde » dans une société de l'entre soi.

Références citées

ATALLAH W., 1973, « Un rituel de serment chez les Arabes *Al-Yamîn Al-Gamûs* », *Arabica*, Tome XX (1) : 63-73.

AUBAILE-SALLENAVE Françoise, 1999, « Le souffle des parfums : un essai de classification des odeurs chez les Arabo-musulmans », in MUSSET Danielle et FABRE-VASSAS Claudine, *Odeurs et parfums*, Paris, CTHS : 93-115.

BENKHEIRA M., 1997, *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islâm*, Paris, Puf.

BOURDIEU Pierre, 1977, « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps » in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (14) : 51-54.

BRUNEL Gilles, 1979, « Le corps comme outils de communication : perspectives méthodologiques actuelles », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 3 (2) : 1-20.

BRUNEL Gilles et Franck ARENA, 1979, *La communication non-verbale. Bibliographie*, Département de communication, Université de Montréal

CLASSEN Constance, 1997, « Fondements pour une anthropologie des sens », *Revue internationale des sciences sociales* (153) : 437-449.

CORBIN Alain, 1986, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII-XIX^e siècles*, Paris, Flammarion.

DETIENNE Marcel, 1972, *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard.

DERMEGHEM Émile, 1954, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.

GAST Marceau, 1996, « Encens, parfums à brûler », *Encyclopédie Berbère* (XVII) : 2627-2630.

GELARD Marie-Luce, 2003a, *Le pilier de la tente. Rituels et représentations de l'honneur chez les Aït Khebbach (Tafilalt)*, Paris, Maison des sciences de l'homme, Ibis Press.

—, 2003b, « De la naissance au septième jour. Rituels féminins et temps suspendu (tribu berbérophone du Sud-Est marocain) », *Ethnologie Française*, (XXXIII) : 131-139.

—, 2007a, « Les colliers odoriférants (*sxxab*) en Afrique du Nord aujourd'hui », in Marie-GRASSE Christine, *Une histoire mondiale du parfum. Des origines à nos jours*, Paris, Somogy : 188-189.

—, 2007b, « Expressions corporelles et langage du corps. Mise en scène de soi et discours à l'autre dans le Sud marocain », *Anthropologie et Sociétés*, vol (31-1) : 201-213.

—, 2008, « De la tente à la terre, de la terre au ciment... Persistance et permanence de la tente dans un village de sédentarisation (Merzouga, Maroc) », *Socio-Anthropologie* (22) : 123-143.

GILMAN Sander L., 1996, *L'Autre et le Moi. Stéréotypes occidentaux de la race, de la sexualité et de la maladie*, Paris, Puf.

GUERNIER Eugène (dir.), 1946, *Algérie et Sahara*, tome 1, Paris, Encyclopédie de l'Empire Français.

HAMMOUDI Abdellah, 1988, *La victime et ses masques : essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, Seuil.

HERBER J., 1927, « Origine et significations des tatouages marocains », *L'anthropologie*, tome XXXVII : 517-525.

KANAFANI-ZAHAR Aïda, 2008, « Pour une anthropologie visuelle des atours : le henné dans la société des Émirats arabes unis », in Marie-Luce GELARD (dir.), *Les usages du henné. Pratiques, rites et représentations symboliques*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy : 53-72.

LE GUERER Annick, [1998], 2002, *Les pouvoirs de l'odeur*, Paris, Odile Jacob.

MICHEL Cécile, 2007, « Orient. La production, la transformation de l'usage des parfums en Mésopotamie ancienne » in Marie-Christine Grasse, *Une histoire mondiale du parfum. Des origines à nos jours*, Paris, Somogy : 57-59.

MORIN-BARDE Mireille, 1990, *Coiffures féminines du Maroc au Sud du Haut Atlas*, Aix-en-Provence, Edisud.

MOUSSAOUI Abderrahmane, 2002, *Espace et sacré au Sahara. Ksour et oasis du sud-ouest algérien*, Paris, CNRS.

ROMEYER-DHERBEY Gilbert, 1991, « Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale* (4) : 437-454.

SIMMEL Georg, 1981, « Essai sur la sociologie des sens », in *Sociologie et épistémologie*, Paris, Puf : 223-238.

YACINE Tassadit, *Amour, phantasme et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1992.

ZANNAD Traki, 1984, *Symboliques corporelles et espaces musulmans*, Tunis, Cérés Productions.