Zeitschrift: Traverse : Zeitschrift für Geschichte = Revue d'histoire

Herausgeber: [s.n.]

Band: 22 (2015)

Heft: 2: Par tous les sens = Mit allen Sinnen

Artikel: Sens et sensibilités de l'intériorité : espace, cuisines et corps : essai d'écrire les sens

Autor: Melissinou, Katerina

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-650788

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Sens et sensibilités de l'intériorité

Espace, cuisines et corps: essai d'écrire les sens

Katerina Melissinou

Un long parcours ethnographique et une aventure d'écriture constituent mon expérience permettant de mettre des mots à la place de «l'air des choses». Cette expérience a eu lieu dans les Cyclades, à Naxos, notamment à Apiranthos et dans ses Lieux de bergers au sud-est de l'île.[1]

Des odeurs, des goûts et des récits, en passant par les termes mythifiés et codifiés dans les interviews, dont il fallait décrypter les rôles dans un scénario qui me fuyait, telle était la tâche qui était devenue la mienne pendant de longues années d'écriture. Il ne s'agissait pas de comprendre les relations nouées entre les différentes pratiques sensorielles, mais de nouer ensemble des réseaux de sens et de sensibilités présents dans les discours, dans les récits et dans les pratiques. Un monde sensoriel qui n'était pas le mien et qui devait le devenir à travers la pauvreté des mots. La problématique sur la représentation d'un monde de référence sensoriel par le biais de l'écriture où du langage en général a été objet de réflexion. Thomas Porcello, Louise Meintjes, Ana Maria Ochoa et David W. Samuels le posent ainsi: "We argue that the turn away from incorporating language and discourse into the anthropology of the senses forecloses potentially productive connections between language and the senses."[2] Ainsi, et dans les termes de Tim Ingold: "If our aim is to read the world [...] then the purpose of written texts should be to enrich our reading so that we might be better advised by, and responsive to, what the world is telling us."[3]

Une méthode à improviser, méthode qui provoque de l'angoisse; Georges Devereux explique: «Les angoisses naissent aussi de ce qui est éprouvé comme une ‹hyper-communication› troublante entre l'*inconscient* de l'observateur et celui de l'observé.»[4] «Quelquefois», poursuit Devereux, «la défense contre une ‹hyper-communication› sur le plan inconscient est combinée avec une défense contre une ‹hypo-communication› (hypo-compréhension) sur le plan conscient», dilemme dont la conséquence est «un attachement anxieux aux faits concrets [...]»,[5] destin-choix que j'ai privilégié. Concret des faits, concret des mots.

Comment par exemple se passer de ce tabou tactile sur les «vêtements de la maison» le Vendredi Saint et de l'obligation tactile de les «aérer» 50 jours après,

celui de la Prolifère? Ou de ce sentiment insaisissable d'intériorité de la maison propriété féminine?
Comment lire l'envahissement sonore du village par les sonnailles des animaux de pâturages que portent les garçons et ce bruit produit par la friction des vessies – des «bulles» – des cochons égorgés au carnaval? Ou bien la farce odorante du plat pascal qui l'emporte sur la carcasse farcie?
Théories du corps et de la corporéité de «choses vivantes», comme les gens disent, sont dispersées dans les récits, l'intersensorialité des pratiques dans le vécu ethnographique ne se laisse pas domestiquer par l'écriture et un vide de méthodologie émerge là où il s'agit de discipliner les «données ethnographiques». Ma méthodologie n'était autre que tracer les sens accrochés aux dits et aux faits de mes interlocuteurs et de mes interlocutrices. Si, pour emprunter la pensée hobbesienne, «le monde [...] est corporel, c'est-à-dire corps»,[6] la réflexion dépendra des noms, les noms de l'imagination et l'imagination peut-être du mouvement des organes du corps, comme le commente Pierre-François Moreau.[7] Ainsi, c'était plutôt à travers une attention flottante, aveugle pourrait-on dire, qui s'est traduite en une obsession déconstructiviste – c'est-à-dire un respect vis-à-vis du sens propre, littéral et étymologique des «noms» –, à travers le respect des mots énoncés, entendus par hasard ou écoutés dans les interviews, que j'ai été conduite aux méandres de leur intime ancrage dans la matière. «Il faut cette coupure» dirait Michel de Certeau, «pour que naissent, hors de ces choses mais pas sans elles, les paysages inconnus et les étranges fables de nos histoires intérieures»,[8] ainsi que, éventuellement, de leurs histoires intérieures, à travers l'immersion dans le monde sensoriel de l'autre. Tim Ingold enrichit cette perspective d'immersion dans le monde sensoriel de l'autre à travers ce qu'on appelait traditionnellement dans le travail du terrain «observation participante», «which allows the ethnographer to access other people's ways of perceiving by joining with them in the same currents of practical activity, and by learning to attend to things – as would any novice practitioner – in terms of what they afford in the contexts of what has to be done».[9] Dans ce récit nous allons suivre des trajets culinaires, sonores, olfactifs et tactiles, qui mettent en avant les valeurs d'un autre sens, et dans un autre sens, celui de l'intériorité.

Système de résidence

Apiranthos, comme le veut toute une tradition égéenne, est un village matri-uxorilocal et duo-local. L'uxori-matrilocalité va de pair avec la transmission parallèle des biens symboliques et matériels. Les maisons du village se transmettent de mère en fille en tant que lieux de la reproduction biologique, alors

que se transmettent de père en fils les bergeries situées dans l'espace sauvage dirait-on, les Lieux. Les hommes sont donc voués à la duo-localité. Une appréhension tactile se fabrique à travers leurs itinéraires, tous les 15 jours, souvent à pied jusqu'aux années 1970, en voiture après l'ouverture d'une piste dans les années 1980.

L'intention consciente de mon enquête était de voir comment cette uxori-matrilocalité pouvait se matérialiser dans un monde de substances à la fois culinaires/alimentaires et corporelles. L'espace, le corps et les substances alimentaires à Apiranthos ont donc été les points de départ de ma problématique. Le corps a cependant fini par être positionné tout à la fin de ce parcours, après un itinéraire à travers les deux types de matérialisation des perceptions conscientes et inconscientes, la première objectivée dans les pratiques de l'espace et la deuxième dans les pratiques de transformation des substances alimentaires.

Bulles et sonnailles: le toucher et l'ouïe

Les vieilles sonnailles des ovicaprinés des Lieux des bergeries sont conservées toute l'année dans des coffres de la maison du village, mais elles sont sorties quelques jours après l'égorgement du porc, fin janvier ou durant février, bref à la période du carnaval, pour «être dérouillées», remplissant le village des sons rauques de la rouille, avant d'être portées par les jeunes hommes au dernier jour du carnaval. Nous avons déjà développé ailleurs cette relation entre l'égorgement du porc et la mascarade pendant le carnaval.[10] Or, le jour de l'égorgement du porc, qui ouvre le carnaval, ce sont les jeunes garçons qui rentrent avec un simulacre de sonnaille – les sonnailles représentent les pâturages et elles sont portées seulement par les jeunes hommes –, qui fait du bruit, mais pas le bruit étourdissant d'une vraie sonnaille; ils rentrent avec un symbole métonymique du porc: sa vessie, promesse d'une virilité pas encore là, mais qui arrivera sans doute un jour «à faire chauffer le four», comme l'annonce la comptine suivante:

«frotte – frotte jusqu'à devenir
comme la tête du bœuf,
profiter jusqu'à péter
et faire chauffer le four entier».[11]

Or la vessie urinaire est une fille métonymique, une «petite pisseuse», *katrouládhiko,* comme un de mes informateurs me l'avait dit, en utilisant ce terme comme une métaphore pour «fille». Un élément «de fille», féminin, la vessie, qui agira sur un autre élément féminin, le four. Ici ce qui est évoqué n'est-ce pas l'intériorité, tant par le four que par la vessie, et notamment par le bruit qu'elle

fait quand on la frotte? Alain Testart propose de voir dans les rhombes en Australie des symboles d'une intériorité trahie par le bruit étourdissant.[12] Pour les plus âgés, les sonnailles représentent un intérieur bien plus bruyant et peut-être mieux «acquis».

Les garçons qui observent l'égorgement du porc; qui frottent par la suite la «bulle» soufflée par la mère; qui entendent les sons rauques des sonnailles portées par leurs aînés avant le jour de leur apparition officielle; qui dissimulent leur peur provoquée par les jeunes hommes déguisés en porteurs de sonnailles, tout en exhibant aux yeux des filles et des femmes leur courage face à l'égorgement du cochon domestique et à l'agitation des porteurs de sonnailles, passent, à travers l'égorgement du porc – effectué par des bandes d'hommes –, une étape de séparation du monde maternel et domestique. Cette étape est marquée par leur volonté d'assister au spectacle de l'égorgement, ce à quoi se refusent les filles et les femmes. Partant avec leur butin destiné à leur mère qui le leur rendra plein d'air, ne sont-ils pas dotés à travers la vessie d'un sexe de fille, d'une «pisseuse»? «Pisseuse» qui, dans ce cas, est pleine d'air, comme pour remédier à cette faille qui les aurait fait mourir à leur naissance: leur différence anatomique à cause de laquelle «l'air ne passe pas» et qui provoque ainsi la suffocation, interprétation évoquée pour les garçons mort-nés. Un sexe de fille donc, cette intériorité gonflée par le souffle, garantit dans le temps du passage à la masculinité, quelque chose de fondamental: la survie à la naissance.

Avoir un intérieur pour ne pas mourir, ou «comment les objets fabriqués par les gens fabriquent les gens»[13]

En effet, ces garçons ne sont pas encore en mesure, comme leurs aînés, de porter les sonnailles, de se déguiser dans l'ambition d'être méconnaissables, et d'agiter leurs corps pour terroriser leurs sœurs et leurs mères. Leurs aînés, pour pouvoir devenir «méconnaissables», doivent avoir goûté du porc; comme ils le disent, «tu ne te déguises pas si tu n'as pas mangé de porc». En d'autres termes, tu ne joues pas à l'homme si tu n'as pas ingéré l'être domestique féminisé, le cochon/métaphore maternelle; identification si forte que quelqu'un «qui avait vu sa mère égorgée n'a jamais égorgé de porc».[14] Ainsi c'est une sorte de matricide qui rend compte de l'acquisition de la masculinité, mais aussi une incorporation explicite. Une «introjection» serait le terme approprié en psychanalyse selon Abraham et Torok, puisque j'emploie le terme «explicite» à côté du terme «incorporation», mais le terme «incorporation» est choisi dans l'usage profane du domaine de l'ingestion alimentaire.[15] Cette incorporation de la féminité est effectuée à travers l'ingestion qui a lieu dans plusieurs contextes: outre l'ingestion

du porc tout au long du carnaval, il y a l'avalement clandestin, par les bergers égorgeurs, des substances crues issues de l'égorgement des ovins et des caprins, substances chargées des valeurs de la prise de corps, attribuées au seul féminin et notamment à la génération spontanée. S'agit-il d'incorporations à caractère «cannibalique»? Tant la métaphore maternelle pour le cochon que le caractère clandestin de l'avalement des substances crues sur la carcasse des ovins et des caprins laissent entrevoir ce que Lévi-Strauss appelait «un inceste alimentaire» dont le cannibalisme mythique, comme le note Pierre Fédida, met en jeu «les conditions de réalisation symbolique».[16]

Du goût et de l'ingestion aux habits du déguisement, et de la vision à l'égorgement, ainsi se présentent les relations nouées entre les sens et dans les sens de l'extériorité et de l'intériorité dans le contexte du carnaval.

L'ingestion/incorporation culmine en une mascarade des garçons qui consiste en l'exhibition des symboles d'une masculinité relevant des pâturages, non-domestique, dont les signifiants relèvent, comme nous l'avons vu, de l'espace de la maison; il s'agit des sonnailles bruyantes et lourdes de métaphores bisexuelles, symboles d'un intérieur qui impose sa présence sur le mode acoustique. Et non plus par friction comme c'était le cas de la bulle-butin, précurseur, pour les petits, d'un intérieur plus imposant, la sonnaille, reporté à plus tard.

Des figures muettes mais bruyantes des porteurs de sonnailles, en passant par les personnages du cortège qui jouent des rôles identiques un peu partout en Méditerranée,[17] jusqu'à celui qui, sur les marches de la place centrale du village, récite un texte rythmé qu'il aura rédigé pour critiquer l'actualité du village en maniant si habilement le verbe, ne voit-on pas se dévoiler toute une aventure allant d'un mutisme bruyant et effrayant à l'exhibition de l'acquisition du langage et de l'esprit critique? Depuis les *villí,* «pénis» – terme employé pour le battant de la sonnaille, qui pend dans la «bouche», le corps de la sonnaille –, qui ont fait tant de bruit au début de l'après-midi, jusqu'à la langue de l'habile orateur à la fin de l'après-midi qui clôture le carnaval, n'est-ce pas le trajet de l'humanisation que l'on représente chaque année pour se rassurer? Trajet depuis l'organe génital masculin dans la «bouche», *bouka,* de la sonnaille jusqu'à sa transformation en langue à la fin de la fête, transformation dont le summum est l'acquisition du langage. Un langage poétique, rythmé, dont la plupart des gens du village sont censés disposer, et pour lequel le village entier est réputé dans l'île, sinon en Grèce.[18] Julia Kristeva nous offre ici une interprétation psychanalytique: il s'agit du sémiotique, qui implique le rythme, la musique, le langage poétique et qui est intrinsèquement lié au stade pré-œdipe, lié donc à la mère. Julia Kristeva propose en effet une topique différente de celle de Lacan, topique selon laquelle le S du «Symbolique» lacanien devient minuscule, initial du terme «sémiotique».[19] Ce langage poétique n'implique-t-il également un parcours qui conduit du *villí* dans

la *bouka* à la langue dans la bouche, sur un axe qui présente une évolution du masculin né au masculin achevé – sinon rectifié –, ou bien du masculin naturel, avant l'acquisition du langage, au masculin culturel? Dans le contexte étudié ici, il semble que l'on se trouve devant une modalité rare pour la plupart des sociétés, modalité que les sociétés matrilocales ou matrilinéaires peuvent éventuellement connaître. Nicole-Claude Mathieu rappelle, en contre-exemple de ce qui est dit ici, la dissociation du culturel et du naturel établie pour le sujet-femme dans les sociétés patrilinéaires, résolue par imposition du culturel.[20]

Ici, c'est la mise à mort du cochon domestique lors du carnaval qui mobilise cette procédure symbolique, rituelle et annuelle, concernant les garçons et les hommes. C'est dans ce contexte que la critique que fait Amber Jacobs du discours psychanalytique gagne en matériau empirique, lorsqu'elle écrit sur «l'occultation» du matricide, ou bien du matricide comme «un point aveugle»,[21] dans la civilisation patriarcale de l'Occident, puisque le matricide «ne figure pas dans l'ordre psychique comme un moment d'émergence de l'organisation symbolique»,[22] comme il en est du parricide: dans le contexte matrilocal étudié ici, c'est la mort du cochon domestique et sa consommation qui fournissent le cadre d'une mise en valeur du matricide ainsi que de ses conséquences symboliques, qui sont différentes des conséquences du parricide, comme le dit l'auteur, notamment en ce qui concerne la «perte» et le processus du deuil, le souvenir, les modes de représentation et le processus de symbolisation.[23]

Le butin d'air maternel a, tout comme le cochon égorgé, une vie brève, de 40 jours seulement: il sera jeté dans les flammes de la Résurrection, le Samedi Saint, pour y être consumé. Le lendemain, Pâques, un autre animal resurgit du four.

De l'ouïe à l'olfaction. L'odeur de la farce

Une différence majeure entre l'agneau et le chevreau rôtis au four en Grèce patri-virilocale et en Grèce matri-uxorilocale tient au fait que, dans le cas du rôti des îles, la carcasse vidée des viscères est farcie d'herbes, de riz et de raisins secs. A côté de ma propre recherche de terrain dans quelques îles des Cyclades et de l'Egée orientale concernant le plat pascal, il existe aussi une bibliographie culinaire récente qui confirme l'insularité égéenne de la recette dans des versions différentes du plat.[24] Les herbes aromatiques du printemps – la menthe et le persil, cultivés en pots dans les cours, le *máratho,* feuilles de fenouil sauvage, et l'aneth qui poussent dans les jardins au printemps – viennent parfumer la farce. A Apiranthos, la farce s'appelle *pátoudha,* et elle donne son nom au plat pascal entier. Outre les versions différentes du plat que nous fournit la bibliographie, selon le dictionnaire de l'Académie d'Athènes, son étymologie trahit une origine

vénitienne: *pátoudha (< battùdo),* est ce qui est battu ou pétri. Le même terme, ou presque, désigne un plat qui est présent sur les tables de l'île voisine de Paros, à deux différences près: l'époque de la consommation et l'animal; c'est à Noël que l'on mange à Paros le lièvre *pàtoudho:* raisins secs, mie de pain, noix, pomme fruit, poivre, cognac, fromage, huile d'olive, citron.[25]
Dans la recette d'Apíranthos, les herbes consistent en blettes, *séfla,* et tiges tendres du coquelicot, *koutsounádhes,* d'une part, et aromates tels l'aneth et le fenouil sauvage, *máratho,* de l'autre. Tout l'axe du fade au parfumé est sollicité et retrouvé à l'intérieur de la viande, car ce qui prévaut dans le discours autour des *pátoudha,* c'est l'odeur. *Pátoudha «myrodháta»,* «odorants», tel est le commentaire porté sur une farce réussie. L'odeur serait-elle la quintessence d'une substance interne? On dit d'un lignage, *soy*, qu'il est «odorant» pour signifier qu'il s'agit d'un bon lignage. Ici l'intériorité n'est pas perçue sur le mode acoustique, comme l'était celle des sonnailles et de la bulle, mais elle est bien olfactive. Ainsi que l'a formulé Constance Classen, «sensory perception is a cultural as well as physical act».[26]
Non seulement les *pátoudha* sont réputés pour leur odeur, mais c'est précisément cette odeur qui l'emporte sur celle de la viande: le plat entier est désigné comme «*pátoudha* odorants». C'est ainsi que, par métonymie, le plat n'étant plus la viande mais sa farce, le plat-farce est pensé comme doublement médiatisé s'agissant de son mode de cuisson: cuit dans la viande, puis la viande cuite dans le plat au four, il se trouve à l'opposé du rôti à la broche, tout comme le bouilli, qui est médiatisé par le récipient et l'eau dans laquelle il est immergé.[27]
L'odeur est d'autant plus marquante que le parfum émane de la place qu'occupaient les viscères sanguins qui ont été enlevés, soit les morceaux de la carcasse les plus aptes à pourrir. Il s'agit donc d'une métamorphose culinaire sur l'axe du pourri/parfumé, ainsi qu'un passage des valeurs de l'extériorité vers celles de l'intériorité, de la vue à l'odorat, au détriment de la viande même car ce qui compte c'est la farce, son contenu.

Des odeurs, des couleurs et des goûts

La *koutsounádha,* le coquelicot-fleur, est le propre de l'innocence enfantine qui ne se méfie pas du caractère éphémère des pétales rouges qui s'envolent aussitôt cueillis. On se moque des petits qui rentrent à la maison avec des bouquets de coquelicots décapités, les mains toutes teintées de rouge. La *koutsounádha* serait l'aromate inversé, inversion d'autant plus accentuée que le potentiel ou la profusion de rouge souligne l'absence d'odeur. La vue et l'odorat sont ici évoqués dans une relation d'alternance. Comme le disent M. I. Cunha et J.-Y. Durand, «la vue s'arrête à la surface, aux apparences» alors qu'«une odeur peut être une

‹essence›: l'odorat ouvrirait [...] l'accès à la nature profonde de l'être et des choses, à leur intériorité».[28] Ce trop en couleur du coquelicot-fleur évoque le *máratho* très odorant, plus odorant que l'aneth, qu'il faut mettre dans la farce en quantités raisonnables. Seules entrent dans la farce les tiges du coquelicot, de préférence celles qui ne portent pas encore de boutons; si tel n'est pas le cas, les boutons sont coupés et jetés, comme s'il s'agissait d'une castration du végétal, effectuée sur les boutons potentiellement porteurs de couleur, qui évoque la castration animale où un des enjeux est l'éloignement de l'odeur forte. Par contre, un élément qui nous incite à penser à la vie intra-utérine, association incontournable dans le contexte de la carcasse farcie et de l'admiration que suscite la sortie de la farce, est l'emploi par la médecine du terme grec ancien, *mécon* – coquelicot –, pour désigner les premiers excréments intra-utérins du fœtus: «méconium». Ainsi, ce sont les substances intra-utérines qui sont fêtées comme la nourriture par excellence.

N'est-ce pas justement en côtoyant des aromates comme l'aneth et le fenouil que, dans la farce, les tiges vertes du fade et emblématique coquelicot – *koutsounádha (< kokkinoúdha),* littéralement «la rouge» – deviennent parfumées? Mes informatrices se sont montrées très inventives lorsqu'elles me dictaient la recette de la farce, en parlant de deux catégories de classification de verdure: celle des insipides, «fades» ou «inodores», dont les blettes et les coquelicots, et celle des «aromates», *myrodhiká,* fenouil et aneth.

Faisaient-elles ainsi du culinaire le théâtre des métaphorisations, dans le sens des déplacements, des emprunts et des inversions entre féminin et masculin? A mes yeux on peut parler ici d'une matérialisation sur le mode culinaire de la transfusion du sens (signification), ici de l'odorat et du goût à la couleur, aux «rouges». Comme pour souligner que les «rouges» n'en avaient pas de goût et d'odorat et n'en avaient jamais eu – un manque qui contrebalance ce qui ne fait qu'être en trop: la couleur. Seuls les jeunes enfants commettent l'acte manqué qui consiste à rapporter des champs ces fleurs qui tachent, si fragiles qu'elles n'arriveront même pas jusqu'à la maison, car le vent et la maladresse des petites mains les auront décapitées entre temps, qui plus est dépourvues d'odeur comme elles sont par nature, afin de les disposer au même titre que les fleurs choisies pour le parfum/baume qu'elles dégagent (comme les violettes et les œillets) dans le cénotaphe du Christ. En d'autres termes, seuls les jeunes enfants commettent l'acte manqué consistant à prendre la couleur pour la senteur, la vue pour l'odorat/mémoire, le présent pour le passé, le cuit pour le cru, le su pour l'insu. Il convient de citer ici un parallèle ethnographique en France, développé par Claudine Fabre-Vassas, où les coquelicots sont, entre les mains des enfants, transformés en enfants de chœur, poupées minuscules, avec leurs pétales retournés vers le bas, formant comme des robes rouges.[29]

Or ce sont les tiges des coquelicots qui ne portent pas de boutons, pas même un soupçon, qui sont choisies pour être parfumés grâce à l'aneth et au fenouil pendant la cuisson.

De l'un contenant l'autre

On dirait que le porc, toujours castré, animal totémique, «féminin», incorporé depuis plus de 40 jours, ressurgit du four transformé. Mais, cette fois-ci, sous la forme d'un animal mâle, non castré, venant des pâturages comme les porteurs des sonnailles, qui avaient incarné, après la consommation du porc, les ovins et les caprins des pâturages lors du carnaval. Ainsi le porc abattu au carnaval est-il transformé en chevreau farci au moment de Pâques, comme la mascarade l'avait bien annoncé, et comme par ailleurs un lapsus persistant de mon informatrice entre viande de porc et viande de chevreau m'a incité à le soupçonner. Or cette fois-ci c'est le chevreau qui a le thorax plein de cette même farce, *pátoudha,* qui remplit toujours l'estomac du cochon égorgé au carnaval dans un village voisin. En Grèce antique par contre, dans un contexte différent de rapports sociaux des sexes, ce qui était farci n'était pas l'estomac mais la vulve même d'une truie. Si l'on rend compte de ces éléments qui concernent l'itinéraire culinaire de la farce dans le temps et dans l'espace, on peut reconstruire, sur cet itinéraire corporel entre les sexes et entre le bas et le haut des carcasses, les déplacements, voire des équivalences, entre leurs cavités corporelles: entre la vulve d'un animal femelle en Grèce antique et l'estomac d'un animal mâle castré – et donc «porteur de vulve», *mounouhismèno* – du village voisin, et entre l'estomac du «porteur de vulve» et la cavité thoracique d'un jeune animal mâle non castré (chevreau ou agneau de Pâques farci), et dont le bas du corps peut être absent de la préparation culinaire pascale après tout ce travail symbolique.

A travers ces déplacements de la vulve à l'estomac et jusqu'au thorax évidé de toute connotation de caverne sanguine – abri des organes vitaux –, on entrevoit que la préoccupation de la société semble concerner un être mâle doté d'une cavité, thoracique en l'occurrence (dont les associations paradigmatiques sont l'estomac et la vulve), et pleine: pleine d'une farce dont le potentiel sanguin est évoqué par les coquelicots, *koutsounádhes,* «rouges» dérivés morphologiquement des «poupées» des filles, appelées dans la langue vernaculaire *koutsoúnes*. Un être mâle donc, pour qui la possibilité de pouvoir transmettre son sang, à la mode des filles, n'est désormais plus «fermée». Le souffle de la mère, encapsulé dans la bulle, n'est-il pas transformé en odeur répandue de la farce? Ce qui, à mes yeux, semble symboliquement urgent, c'est qu'un homme devienne contenant, afin d'éviter de rester contenu, ce destin redouté illustré par un conte local.

Le conte type A-T 410, dont une version répandue est celle du doigt de la Belle au Bois Dormant percé au fuseau, revêt en effet dans la société que nous avons suivie une forme étonnamment inverse, qui ne fait qu'illustrer l'angoisse partagée provoquée par le poids effectif de ce mode de résidence matri-uxorilocal pour les hommes: il s'agit d'un garçon dont le destin, qui se réalisera le jour de son seizième anniversaire, est de tomber dans un puits dans la cour de la maison natale, donc de la maison de sa mère. Mieux vaut donc pour ne pas mourir avoir soi-même un intérieur, être contenant afin de ne plus être contenu.

Célébrer l'intériorité

50 jours après Pâques, les femmes, mères et filles, célèbrent le jour de la Prolifère, en exposant au soleil les «vêtements» de leurs maisons. C'est-à-dire le linge sorti des bahuts et des armoires, «vêtements» de leur intérieur qu'elles «habillent». Un contenant qu'elles habillent de l'intérieur est en même temps un contenant qu'elles renversent par l'acte même de l'habiller. Leur langage leur permet de l'habiller, au lieu, par exemple, de le remplir ou de le farcir. Un contenant que le seul fait de l'«habiller» de l'intérieur transforme en son envers: un objet orné. Or il ne s'agit pas d'un objet convexe. Il n'est non plus question ici d'une «intériorité féminine retournée comme un gant», qui est selon Alain Testart la définition d'un objet sacré en Océanie, le *tjurunga,* «principe de fécondité fonctionnant en extériorité».[30] Elles exhibent cette féminité dans ses propres termes d'intériorité que les hommes doivent fabriquer; à travers ses «orifices» mêmes, les ornements de la concave – les «habits» de la maison – pendent aux fenêtres et sur les terrasses des maisons.

Voilà donc que ce sont les termes – concave / convexe, contenant / contenu, intérieur / extérieur –, sentis et rencontrés dans le libre cours d'une «intersensoréalité» qui fabrique l'expérience. Nous avons ainsi, au long de ces lignes, creusé des trajets culinaires, sonores, olfactifs et tactiles menant à un «mythe de l'intérieur».[31]

Notes

1 Katerina Melissinou, *De la matrilocalité à la reproduction sexuée. Espace, cuisine(s) et corps procréateurs dans une île des Cyclades,* thèse non publiée, Paris 2011.

2 Thomas Porcello et al., «The Reorganisation of the Sensory World», *Annual Revue of Anthropology* 39 (2010), 51–66, ici 52.

3 Tim Ingold, *On Being Alive,* London 2011, xii.

4 Georges Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement,* Paris 1980, 79 (souligné par l'auteur).

5 Ibid., 80.

6 Thomas Hobbes, *Léviathan,* traduction de P. Folliot, Paris 2004 [1651], 49.
7 Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion,* Paris 1989.
8 Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, vol. 1: *Arts de faire,* nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris 1990, 167.
9 Tim Ingold, «Worlds of Sense and Sensing the World. A Response to Sarah Pink and David Howes», *Social Anthropology / Anthropologie Sociale* 19/3 (2011), 313–317, ici 314.
10 Katerina Melissinou, «Abattage du porc et mascarade: la gestion d'une dichotomie», *Anthropozoologica* 39/1, Paris 2004, 351–363.
11 «Trípse, trípse na 'enís san tou voudhioú tin kefalí, na 'eneís n'anekaróseis kai to foúrno na pyróseis.»
12 Alain Testart, «Des Rhombes et des *tjurunga.* La question des objets sacrés en Australie», *L'Homme* 33/125 (1993), 31–65.
13 Daniel Miller, «Materiality: An Introduction», in Daniel Miller (éd.), *Materiality,* Durham 2005, 1–50, ici 38.
14 Melissinou (voir note 10).
15 Nicolas Abraham, Maria Torok, «Deuil ou mélancolie, Introjecter – incorporer», in Nicolas Abraham, Maria Torok, *L'Ecorce et le Noyau,* Paris 1972, 259–275.
16 Pierre Fédida «Le cannibale mélancolique», *Destins du cannibalisme. Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6 (1972), 123–127, ici 125.
17 Abdallah Hammoudi, *La victime et ses masques,* Paris 1988.
18 Antonis Katsouros, «Un village s'exprime en vers», *Aperathitika* 1, Athènes 1988.
19 Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur,* Paris 1980.
20 Nicole-Claude Mathieu, *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilinéaires et/ou uxorilocales,* Paris 2007, 3.
21 Amber Jacobs, «Towards a structural theory of matricide: psychoanalysis, the Oresteia and the maternal prohibition», *Women: a cultural review* 15/1 (2004), 19–34, ici 21.
22 «[Matricide] does not figure in the psychical order as a moment at which symbolic organisation is born.» Ibid., 22.
23 Ibid., 23.
24 Efi Grigoriadou, *Edhesmatologion Smyrnis,* Athènes 2003; Dodekanisiakos Organismos Tourismou, *Gefseis Dodekanissou,* Athènes 2003; Ourania Vagiakou, *Syntagès limniakis kouzinas,* Athènes 2000; Marianna Yerasimou, *I Othomaniki Mageiriki,* Athènes 2004.
25 Argyro Barbarigou, *Syntagès Aigaiou,* Athènes 2002.
26 Constance Classen, «Foundations for an Anthropology of the Senses», *International Social Science Journal 153* (1997), 401–412, ici 401. Cf. aussi David Howes, «The Social Life of the Senses», *Ars Vivendi Journal* 3 (2013), 4–23.
27 Claude Lévi-Strauss, «Le triangle culinaire», *L'Arc* 26 (1965), 16–26, ici 21.
28 Manuela Ivone Cunha, Jean-Yves Durand, «Odeurs, odorats, olfaction: une ethnographie osmologique», in Danielle Musset, Claudine Fabre-Vassas, *Odeurs et parfums,* Paris 1999, 161–177, ici 172 s.
29 Claudine Fabre-Vassas, *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon,* Paris 1994, 65.
30 Testart (voir note 12), 60.
31 Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance,* Paris 2004 [1938], 213.

Zusammenfassung

Sinn und Sensitivitäten der Innerlichkeit

Verschiedene sinnliche Praktiken – vom Lärm der (Kuh-)Glocken während des Karnevals bis zum Geruch der Osterpasteten und zur Zurschaustellung der häuslichen Wäsche – öffnen einen Weg, der zum unergründlichen Sinn der Innerlichkeit führt, der in einer matri-uxorilokalen Gesellschaft auf den Zykladen dominiert.

(Übersetzung: Anja Rathmann-Lutz)