

ANTROPOLOGIA PORTUGUESA

•
Neste número

Práticas Artísticas na Modernidade

*Um Encontro sobre
Antropologia das Artes*

Vol. 11
1993

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

A PROPOS DU SYMBOLIQUE: L'ATTACHEMENT*

Françoise Paul-Lévy

Faculté des Lettres · Université de Besançon

On ne peut plus compter les disciplines ou les fragments de discipline qui se déclinent au nom de l'anthropologie; l'accumulation est telle qu'on hésite entre l'amusement et l'irritation. Car si dans certains cas ce nom de baptême renvoie à des enjeux de connaissance et de pensée, renvoie à l'actualité de problèmes ouverts et exigeants, il est aussi souvent une simple conversion un changement d'étiquette délié de tout effort d'élaboration, une facilité de langage, un jeu stratégique avec la mode, un cache-misère. Et s'il est toujours imprudent et mal venu de chercher à séparer le bon grain de l'ivraie parce qu'à le faire on cherche à faire entendre qu'on se situe du côté appréciable de la ligne de démarcation, il faut tout de même souhaiter qu'avec le temps ce nom cesse de couvrir tout, n'importe quoi et n'importe comment.

Si je dis maintenant qu'à mon tour, un peu plus tôt peut-être que d'autres, je me suis rangée au label anthropologique, il faut soit que je reconnaisse avoir cédé à la mode soit que j'avoue prétendre chercher, sous ce nom, quelque chose d'un peu différent et d'une manière un peu différente en la matière des organisations spatiales des sociétés. Je choisis l'aveu et la prétention!

Ce que je cherche sous le nom d'anthropologie de l'espace c'est théoriquement à échapper aux présupposés évolutionnistes de la sociologie urbaine

* Cet article a été publié in Architectures et Cultures, n° special des Cahiers de la Recherche Architecturale, 1^{er} trimestre 1992

mais aussi de la sociologie générale et de l'ethnologie et à repérer des "objects" spatiaux (comme les limites ou les orientations) qui puissent avoir la valeur d'universaux; enfin je cherche à identifier des formes qui permettent la comparaison entre les organisations spatiales des sociétés sans réduction des singularités (les croix territoriales faisant me semble-t-il partie de ces formes). Or quand on cherche à progresser dans ce genre de recherche, on a inévitablement affaire à un genre particulier de phénomènes, ceux que l'on classe dans la catégorie du symbolique ou ceux que l'on explique par cette catégorie. Or cette classe de phénomènes, ce genre d'explication me paraissent souvent manquer de l'évidence qu'on leur reconnaît. C'est ce que je voudrais tenter ici d'exprimer.

La question du symbolique est, on le sait, l'une des questions qui de manière récurrente et sous des angles divers donne matière au débat théorique mais aussi aux conflits de définition. Par exemple: dans l'ensemble des moyens de la représentation distinguera-t-on le signe, le signal, le symbole et sur quels critères de valeur scientifique ou bien encore le symbolique n'est-il qu'un moyen de la représentation ou excède-t-il les notions habituelles de moyen et de représentation; et enfin qu'est-ce que la représentation, quelle est l'extension de sa sphère, quel rapport entretient-elle avec le réel et qu'est-ce finalement que le réel?

Dans ce lot considérable de questions toujours offert à la confrontation des points de vue et des acquis de la connaissance, mon intention est d'en relever une et d'en discuter une autre.

Le symbolique en effet pose à sa manière la question de l'articulation entre nature et culture, ce serpent de mer des sciences humaines: si l'on admet en effet que ce qui caractérise l'espèce humaine c'est ce que l'on peut appeler sa capacité de symbolisation, la capacité humaine de symbolisation (Paul-Lévy 1983, Hagege 1985), celle qui pour le dire rapidement permet de passer des choses aux "images" des choses et aux mots pour les dire, cette capacité de symbolisation pose le problème du rapport entre les phénomènes physiques et chimiques que rendent possibles l'activité symbolique, qui en sont le passage obligé et cette activité elle-même dont aucun biologisme ne peut rendre suffisamment compte.

Ceci dit ce n'est pas sous cet angle que je cherche ici à engager la discussion mais sous celui du rôle que la catégorie du symbolique joue dans l'identification et la définition d'une "espèce" particulière de phénomènes sociaux. Lorsque pour marquer le mai, les adolescents d'un village s'emparent des objets laissés à proximité des maisons et le lendemain restituent leur butin en rassemblant et entassant ces objets en un point particulier du village, on dira de cette action de la classe d'âge, de ce rite du mai qu'ils constituent "un vol symbolique", c'est-à-dire quelque chose qui est (le vol) sans l'être (symbolique), quelque chose qui représente la chose (le vol) sans être cette chose.

De même lorsqu'un rite d'initiation est censé mimer la naissance ou la mort, on dira qu'il s'agit d'une "mort symbolique" ou d'une "naissance symbolique", c'est-à-dire à nouveau quelque chose qui est la chose sans l'être, quelque chose qui représente la mort, la naissance sans l'être: un phénomène en quelque sorte indéfinissable à partir de lui-même et qui obtient sa part de réalité du rapprochement avec un autre phénomène; quelque chose aussi dont le statut est un entre-deux — la chose sans l'être — avec à l'horizon, gérée et masquée par la majesté du symbolique, une contradiction: une chose en effet peut-elle être sans être?

A une question de cet ordre on répondra que sans doute si "être" a une signification saisissable il est difficile d'être sans-être. Mais on répondra également que par exemple les rapports des mots et des choses, des images et des choses pourraient bien manifester une possibilité de l'être sans-être. Quand je parle en effet, ce n'est pas, par exemple, l'objet table qui sort de ma bouche lorsque je veux parler de cet objet mais le mot table et quoique le mot table ne soit pas la chose table, l'un permet d'identifier l'autre, le mot table représente la chose table et, plus précisément que la chose elle-même, représente le signifié table. Quelles que soient donc les étapes du cycle de la représentation, on peut soutenir que, à raison de cette identification de la chose par le mot, d'une certaine manière le mot table "est" la chose table sans l'être. Ce "est" là cependant ne résiste pas vraiment à la discussion. Pour le montrer on peut s'y prendre de plusieurs manières, aussi longues dans l'argumentation les unes que les autres. On me permettra donc de prendre une traverse: quand on dit d'une mort ou d'une naissance qu'elles sont symboliques on cherche à dire que ces phénomènes sont tout à fait comme la mort et la naissance, à une différence près, que l'on traite à la fois comme un rien et comme le tout, qu'elles ne sont ni une mort ni une naissance. Tout à fait comme, à une différence près.

Or du mot on ne peut pas dire qu'il est comme la table, à un rien de différence qui peut faire toute la différence. Le mot table est un mot. Sa réalité est d'un autre ordre que celle de la table. Et dans cet ordre des mots, il est, autant que l'on puisse être.

Ce rapprochement permet, il me semble, de faire apparaître que lorsque "symbolique" a la valeur de "comme, à une exception près" l'exception est celle du "réel" et par conséquent que les phénomènes (sociaux) qualifiés de symboliques sont, rattachés à autre chose que leur réalité, identifiés à une sorte de pure représentation — celle de l'autre chose — laquelle devient à son tour réelle à travers ces différents processus de détachement et d'attachement.

Ces usages, ses classements, ces explications décrivent alors une sorte de monde des limbes, ce monde que les élaborations religieuses spécialisent dans l'entre-deux où l'on peut être mort sans être mort, vivant sans être vivant, etc ...

Cet espace que l'on assigne aux phénomènes symboliques nous renseignent sans doute sur nous-mêmes, sur notre société, sur le besoin que nous avons d'un tel monde pour y situer et/ou y expliquer une classe particulière de phénomènes mais en même temps, il nous arrête en lui-même, privant ces phénomènes et nous-mêmes des découvertes que nous pourrions faire si au lieu d'arrêter l'enquête nous la poursuivions.

Cette acceptation d'un monde des limbes où règne l'être sans-être explique que le fait symbolique puisse être tantôt moins que la chose et tantôt plus que la chose qu'il est censé symboliser (un "vol symbolique" c'est à la fois moins qu'un vol et plus qu'un vol; le "moins" contenant soit la notion de petit vol, soit celle de pseudo-vol, le "plus" tous les jeux de valeurs qu'autorise le surcroît); tantôt l'un ou l'autre mais aussi à la fois l'un et l'autre; tantôt quantité négligeable et tantôt expression d'une totalité ineffable et parfois en même temps l'une et l'autre; le monde des limbes, son acceptation expliquent également, me semble t'il, que s'agissant de ces faits, le constat puisse à soi seul avoir valeur d'explication — "c'est symbolique; c'est du symbolique" — "Ah bon". Ou que l'explication par le symbolique soit l'explication du dernier recours, celle dont on ne sert lorsque toutes les autres on échoué, manifestant alors l'impuissance de l'explication, et par elle la puissance stratégique de les usages du symbolique.

Si maintenant on se demande ce qui fait qu'une chose peut être-sans-être tout en étant mais pas vraiment etc..., on peut ramener cette oscillation à la relation entre réel et représentation, la représentation venant en quelque sorte occuper la place du réel, se substituer à lui et prendre sa valeur. Ce mécanisme, sa possibilité expliquent, il me semble, que lorsque nous constatons la présence d'un fait, d'une pratique, d'un rite, d'un nom, d'une forme, d'une couleur etc... dont la valeur réaliste nous est inconnue, ou mal connue ou mal saisissable, nous classions ces présences dans la catégorie fourre-tout du symbolique et que nous nous contentions de ce classement, comme s'il était alors dans la "nature" et la "fonction" du symbolique de se voir confier la part inexprimable, inexplicable de ce qui "est pourtant là" ou encore le résidu méta-physique des situations et des choses, un résidu abstrait, autonomisé, détaché non pas à la suite d'une opération quelconque — comme la métaphysique peut se détacher pour un temps au moins de la physique aux fins de sa propre exploitation et de son propre déploiement — mais par "essence", comme s'il pouvait y avoir une méta-physique sans physique.

Si l'on considère maintenant certaines formes comme le cercle ou le carré on constate que, lorsqu'on leur reconnaît une existence non pas de figure mais de symbole, la signification qu'on leur attache a pour résultat de tendre à la confusion de la représentation et de l'être, ce qui quoique par un biais différent rapproche cet usage du symbole des usages précédents.

Si je dis en effet que, dans la société chinoise traditionnelle, le cercle symbolise le ciel et le carré la terre, je tends à dire que parmi tous les cercles possibles et tous les carrés possibles il y a une espèce particulière de cercles et de carrés, les cercles et les carrés chinois qui non seulement représentent le ciel et la terre mais "sont" le ciel et la terre, les tracés permettant de présentifier ces réalités cosmologiques et suffisant à le faire et je dis encore que tous les cercles et les carrés chinois sont attachés au ciel et à la terre et les attachent à eux-mêmes. Le problème ici, ce n'est pas principalement la relation entre formes et réalités cosmologiques – pour autant cependant que l'on prenne la peine de vérifier, cas par cas, que cette relation est bien chinoise et non pas l'effet de notre interprétation des faits chinois – mais le traitement de cette relation.

Quand on dit que cercle et carré "sont" ciel et terre, on réduit à la portion congrue la valeur représentative et figurative des formes et comme pour nous c'est cette valeur qui permet au cercle et au carré de devenir des figures pour la science, on s'interdit de reconnaître que ces formes peuvent être des figures scientifiques qui donnent accès aux conceptions savantes des sociétés considérées; on s'interdit l'accès à la matière de ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler l'ethno ou les ethno-sciences.

Représenter le ciel sous la forme d'un cercle, dire qu'il est représentable et faire qu'il le soit, en son principe un tel acte n'est pas différent d'un acte cartographique ou du dessin d'un plan; il a donc une valeur que je vais dire laïque; or si les sociétés dites primitives ou dites traditionnelles ne différencient pas nécessairement la sphère scientifique de la sphère religieuse, elles ne les confondent pas non plus nécessairement.

Or lorsqu'elles font la différence, nous avons tendance à ne pas le remarquer et lorsqu'elles ne la font pas, nous avons du mal à admettre cette part scientifique de la sphère sacrée et nous avons du mal à la traiter comme science. Or lorsqu'on secondarise ou qu'on annule dans le cercle ou le carré chinois, dans ce que nous appelons le symbole, la valeur que je dis "laïque", la valeur scientifique, d'une part on infantilise les sociétés qui nous proposent ces symboles et d'autre part on perd du savoir, on le perd pour elles et on le perd pour nous.

Si je reprends l'exemple de la Chine, admettre la fonction de représentation du ciel par le cercle et de la terre par le carré, c'est concevoir que le ciel est à la terre comme le cercle au carré et que donc il est nécessaire de connaître les opérations mathématiques chinoises concernant le cercle et le carré pour connaître la conception et le savoir que les savants chinois se font et ont des relations entre le ciel et la terre.

Ou inversement il est nécessaire de connaître les conceptions savantes chinoises des rapports entre ciel et terre pour interpréter correctement les relations du cercle et du carré: ce qui revient alors à prendre au sérieux les identifications que l'on a opérées. Si le cercle et le carré "sont" le ciel et la terre alors il faut

les traiter comme tels et pour chacune de ces figures, chercher à savoir, vouloir apprendre ce qui nous est dit physiquement du ciel et de la terre, physiquement et métaphysiquement.

Pour se faire un chemin dans ce domaine si chargé du symbolique, peut-être faut-il alors se souvenir que le symbole est d'abord un objet matériel.

Symbole, comme on le sait, nous vient du grec. Le *sumbolon* est d'abord un objet, au sens le plus réaliste du terme, qui appartient à une catégorie plus générale d'objets, celle des moyens de la reconnaissance. Avec cette précision nécessaire, que le *sumbolon*, à la différence d'autres objets, sert principalement à reconnaître non pas l'identité ou la fonction mais la relation. Pour établir cette particularité du *sumbolon*, on peut d'abord donner des exemples des autres objets servant à la reconnaissance de l'identité; on peut citer les bijoux spécifiques fixés sur les vêtements ou posés près du corps des enfants abandonnés à la naissance et dont l'origine, royale ou noble, est marquée par ces bijoux (Cf. Ion, descendant par les femmes d'Erechtée, souverain d'Athènes, abandonné par sa mère in la tragédie d'Euripide du même nom mais également plusieurs de nos légendes ou récits).

Au titre des moyens de la reconnaissance de la fonction, l'épée que nul ne peut soulever ou trouver ou desceller s'il n'est le "bon héritier" de la fonction souveraine ou les objets marqueurs de la souveraineté comme le collier d'Harmonie à Thèbes ou son équivalent à Sparte (transmissibles en principe par les femmes) dont la possession obtenue légalement ou non est nécessaire à l'exercice du pouvoir souverain.

Le *sumbolon* quant à lui a pour particularité de se séparer en deux parties, à l'occasion de l'établissement d'une relation entre deux partenaires et afin que la relation soit à la fois attestée et attestable, maintenant et ultérieurement, chaque partenaire prenant et conservant la moitié de l'objet, la moitié du *sumbolon*. Posséder cette moitié, c'est ainsi être le partenaire de cet autre dont on l'a reçue, en une occasion spécifique. Le symbole est donc un objet — non pas brisé — mais divisé en deux dont chaque partie a la valeur de la partie et la valeur du tout. Imaginons par exemple en effet que l'autre moitié se perde, soit détruite, celle que l'on possède n'a plus de valeur ni de signification, si ce n'est de conserver celles qu'elle a eues et qu'elle aurait pu garder si l'autre moitié n'avait pas été détruite. Une valeur alors de souvenir, de nostalgie et de frustration. Pour que chaque moitié ait sa valeur, il faut donc l'autre. Cette valeur contenue dans chaque moitié ne s'actualise cependant qu'au moment où les deux moitiés s'ajustent physiquement l'une à l'autre et font preuve, au-delà des acteurs, de la relation, de sa raison, de la raison du *sumbolon* et de la raison des retrouvailles de chaque moitié.

On a donc avec le *sumbolon* un objet matériel qui sert à représenter une relation. Il manifeste ainsi par son existence réaliste sa valeur de

représentation grâce à la manipulation (le partage) auquel il a donné lieu. Sans opération de détachement matériel il ne pourrait pas “s’attacher” à la relation pour la représenter et sans la possibilité de rattacher les moitiés, il ne pourrait servir à valider ni la représentation de la relation ni la relation qu’il a permis d’établir.

Je ne connais pas, à mon grand dam, les modalités des usages du sumbolon. Était-il transférable, transmissible, suffisait-il d’avoir une moitié en sa possession pour être, de cela seul, le partenaire de la relation instituée? Risquait-il d’être dérobé? Et alors comment, où, le mettait-on à l’abri? Arrivait-il qu’un des deux partenaires détruise sa moitié pour rompre la relation? Qu’arrivait-il alors? La rupture était-elle négociable ou valait-elle déclaration de guerre? Si un messager ou un envoyé pouvait être porteur de la moitié du sumbolon, était-il en toutes occasions ou en certaines seulement? Etc...

Il y a donc certainement à faire une sociologie et une ethnologie du sumbolon; il est possible d’ailleurs qu’elle existe et que les questions que je me pose à son sujet ne soient que la preuve de mon ignorance.

Il me semble cependant que le seul rappel de la matérialité du sumbolon et des opérations de détachement et d’attachement qui lui sont nécessaires pour qu’il prenne sa valeur – littéralement – symbolique suffit à mettre en évidence que notre usage du terme, la signification courante que nous lui attachons sont le plus souvent très en deçà des possibilités qu’il offre.

Je vais prendre maintenant trois exemples, deux qui illustrent le rôle de frein que peuvent jouer l’interprétation ou l’explication dites symboliques et l’intérêt selon moi, de ne pas s’y arrêter et un troisième, spatial celui-là, par lequel j’essayerai de mettre en évidence ce que j’appelle le pratico-symbolique.

Mon premier exemple concerne Socrate et sa mort.

Dans le dialogue intitulé Criton, on apprend que Socrate va être bientôt exécuté parce que le retour du bateau naguère parti pour Delos est annoncé et que Socrate doit mourir le lendemain de ce retour. Le bateau apporte donc à Socrate sa mort, une mort qui vient par la mer. Une mort qui vient par bateau. Si on dit que ce bateau symbolise soit la mort elle-même, parce qu’il est arrivant, (comme) la mort qui vient chercher Socrate, soit une barque des morts, on rapproche ce bateau venant de Delos d’autres embarcations, on le situera comme elles dans le vaste ensemble de la battellerie mortuaire et sacrée et on l’interprétera symboliquement à partir des symboles fournis par (ou à) cette batellerie. Et sans doute, une telle analyse donnera des résultats. Mais on peut aussi et à mon sens on doit revenir à la “réalistique” de ce bateau-là. Platon dans ce dialogue de Socrate et de Criton ne nous en dit rien de plus comme s’il nous laissait la possibilité de nous arrêter là ou nous offrait, mais tacitement, un choix – s’arrêter ou poursuivre ou même nous soumettait silencieusement à une forme d’épreuve: nous interrogerons-nous ou ne le ferons-nous pas?

Si nous nous interrogeons, si nous suivons Socrate et Platon dans l'ensemble des dialogues qui raconte le jugement et la mort du vieil homme – comme si Platon organisait un jeu de piste – alors dans le dialogue de Phèdon nous obtenons de nouvelles informations sur le bateau et sur sa place dans les réalités de la société grecque. Ce qu'apprend en effet Phèdon à Exécrate à qui il raconte la mort de Socrate c'est que l'aller et retour du bateau à Delos (dont on sait qu'Apollon est le dieu) est le résultat d'un vœu des Athéniens, la tenue donc d'une promesse votive. Le vœu a été formé à l'époque où les Athéniens devaient à la Crète et à son souverain le tribut de sept garçons et de sept filles. Ce tribut était payable tous les neuf ans. Les Athéniens promirent à Apollon un pèlerinage annuel à Delos si le dieu les libérait de leur obligation sacrificielle à l'égard de la Crète. Ils furent exausés lorsque Thésée tuant le Minotaure se sauva et sauva les garçons et les filles qui cette fois là composaient le tribut. Depuis donc la victoire de Thésée, les Athéniens font à Apollon le pèlerinage à Delos qu'ils lui doivent.

Or et c'est évidemment là que l'information donnée par Phèdon devient superbe: pendant l'aller et le retour du bateau, *il ne peut y avoir, selon lui, aucune exécution d'une peine capitale. Donc Socrate est jusqu'au retour du bateau inexécutable.* Il dispose donc d'un délai qu'on peut juger éprouvant ou bénéfique selon la manière dont on juge l'attente différée et pourtant certaine de la mort. Mais il y a plus encore et plus étonnant. Socrate, Phèdon le dit, est jugé le lendemain du jour où la poupe du navire votif a été couronnée; or comme le couronnement marque le début du pèlerinage, il apparaît que le procès de Socrate a lieu le pèlerinage commencé, c'est-à-dire à un moment où tout le monde sait que la sentence est non-exécutoire. Pourquoi le choix, la décision de ce moment-là? Que nous disent les Athéniens, que disent-ils à Socrate par le moyen de cette étrangeté? Quelle ambiguïté s'agit-il d'exprimer? Ou quelle férocité supplémentaire? Ou quelle lâcheté? Veulent-ils ou non la mort de Socrate ceux qui l'y ont condamné? Dans le délai ouvert par le pèlerinage, il y a du temps pour que le prisonnier s'évade; les Athéniens qui ont condamné Socrate attendent-ils qu'il s'évade, le veulent-ils, annulant leur condamnation ou mettent-ils Socrate à l'épreuve, veulent-ils voir ce qu'il fera, en une sorte de poker philosophique, voir si Socrate se soumettra à la condamnation ou se défilera? Pour répondre, il faudrait enquêter encore et avoir les documents pour le faire mais on peut au moins poser ces questions, des questions qui *sans l'attachement à la réalité des conditions de navigation du bateau* n'auraient aucune chance de surgir.

Ceci fait, il faut encore revenir au dialogue de Citron. Dans ce dialogue, en effet, Citron, le vieil ami, insiste pour que Socrate le laisse arranger l'évasion, il insiste au nom de tous ceux qui le souhaitent, argumentant des facilités de monter l'affaire à l'intérieur comme à l'extérieur de la prison. L'évasion rendue possible, par les conditions concrètes du moment du procès de Socrate n'est pas

pure hypothèse. Citron est là pour le confirmer. Ceux qui ont condamné Socrate pouvaient-ils ignorer que ses amis chercheraient à le sauver et que les complicités nécessaires étaient à leur portée? Oui, non, qui le sait?

En tout cas les conditions du procès, le rôle du bateau, les particularités de ce rôle et de ce bateau relancent le débat sur l'affaire Socrate et sur sa signification. Quand Socrate refuse de fuir, il reprend à son compte la sentence qui a été prononcée contre lui. A son tour il dit quelque chose à ceux qui l'ont poursuivi et au moins qu'il est bien celui qu'il était et eux, ceux qu'à décider sa mort, ils se sont montrés être.

Mais l'effet Phedon-Citron ne s'arrête pas encore. Lorsque Citron propose à Socrate de s'évader, le retour du bateau est presque achevé: on l'a vu a Sounion. Or par Phedon nous savons que Socrate est resté longtemps en prison, que le voyage du pèlerinage a été long. Pourquoi est-ce à ce qu'il croit être la veille de la mort de Socrate que Citron propose l'évasion, que Platon arrange qu'il le propose? Pourquoi Citron ne l'a-t-il pas fait plus tôt? Est-ce "au fond" qu'il ne souhaite pas vraiment sauver Socrate ni lui ni les autres amis du vieil homme? Est-ce alors des amis que Platon nous entretient? de leur lâcheté, de leur frivolité, de la solitude de Socrate, de la piètre valeur du sentiment de l'amitié? ou bien Citron et les autres savaient-ils que Socrate refuserait de fuir, refuserait de fuir la loi, de fuir sa cité, de fuir la mort?

Ici encore qui le sait. Mais ici encore on voit que sans l'attention aux détails réalistes – que le pèlerinage a duré longtemps, (Phedon) que Citron propose l'évasion la veille du jour qu'il prévoit pour l'exécution de Socrate – la représentation que nous pouvons nous faire de la mort de Socrate est beaucoup plus pauvre qu'elle ne le devient grâce à ces détails, y compris "symboliquement". Si d'ailleurs on revient à la barque des morts avec les informations du pèlerinage, on peut, si l'on veut, dire que c'est le même bateau que rappelle le salut des victimes sacrificielles exigées par la Crète, la libération des Athéniens de leur tribut, la reconquête de leur indépendance et qui rend exemplaire la sentence prononcée contre un homme libre.

Mon deuxième exemple je le prends dans M. Foucault décrivant dans *Surveiller et Punir* le quadrillage dont la peste est l'occasion "cinq ou six jours après le début de la quarantaine, on précède à la purification des maisons, une par une. On fait sortir tous les habitants, dans chaque pièce on soulève ou suspend "les meubles et les marchandises"; on répand du parfum; on le fait brûler aux trous de serrure qu'on remplit de cire. Finalement on ferme la maison toute entière pendant que se consume le parfum comme à l'entrée, on fouille les parfumeurs" en présence des habitants de la maison, pour voir s'ils n'ont quelque chose en sortant qu'ils n'eussent pas en entrant". Quatre heures après, les habitants peuvent rentrer chez eux" (M. Foucault, op. cit., p.199).

Si on considère que l'intervention des parfumeurs est une intervention "symbolique" qui joue du registre du "symbolique" on s'en tiendra à la notion symbolique de purification au sens que nous donnons à parfum et parfumeur, à notre propre contexte des odeurs parfumées. Mais si l'on est frappé du soin avec lequel l'opération est préparée (suspension des meubles et marchandises) de la minutie avec laquelle toutes les issues sont obstruées (serrure comprise) alors on sera amené à concevoir qu'il s'agit d'une opération de désinfection, de purification *matérielle et "symbolique"*, on sera amené à s'intéresser à la composition des parfums, à la valeur thérapeutique de leurs composants, à la valeur qu'on leur attribuait au XVIIe siècle, à celle qu'on leur attribue aujourd'hui, aux intersections entre médecine et parfumerie, à la profession des parfumeurs, à son évolution et le sens, les sens d'embaumer (sentir bon, conserver les morts) prendront une sorte d'évidence immédiate.

Ces indications peuvent diffuser dans d'autres domaines, l'architecture et l'art, en particulier mais aussi les objets de la vie quotidienne ou les bijoux.

Si comme je cherche à le faire, on s'attache à analyser les organisations spatiales à partir des tracés orientés, des directions, de leur nombre, de leurs propriétés, alors on fait apparaître des homologues superbes entre ces tracés et des motifs décoratifs (bijoux, vêtements, tissus etc...) ou encore entre ces tracés et des techniques (serrures et verrous africains) ou encore entre ces tracés et des figures de danse (Chine, Amerindie), ou encore des dessins (Mandala), les sociétés montrant ainsi comment elles expriment leurs structures à travers différents niveaux de leurs réalités, comme un murmure ininterrompu, un parcours, une poétique.

Bibliographie

Foucault, M. 1975. *Surveiller et Punir*. Paris, Gallimard

Hagège, C. 1985. *L'Homme de la Parole*.

Paul-Lévy, F. 1983. *Anthropologie de l'Espace*. Paris, Centre Georges Pompidou.

Platon. *Apologie de Socrate*
Criton
Phedon