

ANTHROPOLOGICA

N.S. Vol. XXI, No. 1, 1979



LE CENTRE CANADIEN
DE RECHERCHES
EN ANTHROPOLOGIE
UNIVERSITÉ SAINT-PAUL

THE CANADIAN RESEARCH
CENTRE
FOR ANTHROPOLOGY
SAINT PAUL UNIVERSITY

NUMÉRO SPÉCIAL

La représentation du corps



ISSN 0003-5459

ANTHROPOLOGICA is the official publication of the Canadian Research Centre for Anthropology, Saint Paul University, Ottawa, Canada.

Anthropologica is published twice a year and features articles in the fields of cultural and social anthropology and related disciplines.

La revue ANTHROPOLOGICA est l'organe officiel du Centre canadien de recherches en anthropologie, Université Saint-Paul, Ottawa, Canada.

Anthropologica paraît deux fois par année et publie des articles relevant de l'anthropologie culturelle et sociale et des disciplines connexes.

Editor/Rédacteur: Jean LAPOINTE

Editorial Board/Comité de rédaction

H. GOUDREAU, St. Paul U.
J.-G. GOULET, St. Paul U.

J. LAPOINTE, Ottawa U.
R. F. SALISBURY, McGill U.

R. SAVARD, Montreal U.

Manuscripts, publications for review, book reviews, communications relative to editorial matters, subscriptions, and all other correspondence should be addressed to:

Les manuscrits, les publications pour comptes rendus, les comptes rendus, la correspondance concernant la rédaction, les abonnements, et toute autre correspondance doivent être adressés à:

THE CANADIAN RESEARCH CENTRE FOR ANTHROPOLOGY
LE CENTRE CANADIEN DE RECHERCHES EN ANTHROPOLOGIE
223 Main, Ottawa, Ont., Canada K1S 1C4
Tel.: (613) 235-1421

Subscription rate: \$20.00 per annum.

Le prix de l'abonnement est de \$20.00 par année.

The views expressed are the authors' and not necessarily those of the Centre.
Les opinions exprimées par les auteurs ne sont pas nécessairement celles du Centre.

Copyright © 1975 by the Canadian Research Centre for Anthropology / Le Centre canadien de recherches en anthropologie, Université St. Paul University.

All rights reserved / Tous droits réservés.

No part of this journal may be reprinted in any form or by any means without the written permission from the publisher.

Toute reproduction de cette revue, en tout ou en partie, par quelque moyen que ce soit, est interdite sans l'autorisation écrite du directeur du Centre.

Anthropologica is published with the assistance of the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.

Anthropologica est publié avec le concours financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

ANTHROPOLOGICA

N.S.

VOL. XXI

No. 1

1979

SOMMAIRE — CONTENTS

<i>Introduction: Le corps et le soi</i>	PIERRE BOUDON et GILLES BRUNEL	3
<i>Le rite est dé-corps</i>	JEAN-THIERRY MAERTENS	9
<i>La représentation du corps dans la publicité</i>	ANNIE MÉAR	23
<i>Guérison et ethno-étiologie populaire</i>	GILLES BRUNEL et LUC MORISSETTE	43
<i>La représentation du corps dans la pensée et la médecine chinoise</i>	PIERRE BOUDON	73

Introduction: *Le corps et le soi*

PIERRE BOUDON et GILLES BRUNEL
Université de Montréal

Lire le corps au travers de ses inscriptions, de ses représentations, de ses affections; s'en suivront les expressions d'incorporation (propre à une subjectivité), de corporation (propre à une socialité), de corpus (propre à la théorie).

Plusieurs chercheurs se sont proposés dans ce numéro de «réouvrir» la question du corps — mais fut-elle un jour «fermée»? — et ce n'est pas par hasard si les divers sujets proposés en tant que points de vue qui l'abordent ont en commun l'idée de le suivre «à la trace», le marquant ou qu'il laisse, qu'il impose à soi ou à l'autre, puisque du corps lui-même on ne peut rien en dire.

On parlera donc ici (l'article de J.T. Maertens) de pratiques sacrificatoires, d'amputations, de blessures, qui n'ont de naturel que l'empreinte indélébile qu'elles laissent, renvoyant à un ordre que l'on dit symbolique.

On parlera donc ici (l'article d'A. Méar) de certaines pratiques identificatoires, pour parler comme l'ethnographe, que nous trouverions tout à fait habituelles s'il s'agissait de «sauvages» (pensons à la «pensée participative» d'un Lévi-Bruhl) mais que nous rencontrons curieusement dans notre monde familier: celui de la publicité qui, lorsqu'elle annonce un objet et une femme, ne sait plus (et nous avec elle, d'où l'identification) si elle parle de l'un ou de l'autre; on notera à cet effet que le corps pourrait être nu ou «habillé», peu importe (puisque dépendant avant tout du caractère de l'objet présenté, voiture ou produit de beauté), la nudité serait là comme la marque soumise à une mise en scène, théâtre réglé d'images et de mots.

On parlera donc également (l'article de G. Brunel et de Luc Morissette) de pratiques médicales — l'envers symbolique d'une

scarification, d'une meurtrissure délibérée, puisqu'il s'agit non d'ouvrir mais de panser la blessure (de refermer le corps) — toutefois, ici, d'une pratique médicale non officialisée, «sauvage» et même pourchassée; exclue de la corporation médicale. Pratique incertaine et à la fois sourde (terme qu'il faudrait entendre aux deux sens d'un jeu de mot, sans bruit et cependant résurgente). Une médecine «marginalisée» par des instances officielles mais aussi dont on ne sait plus quand elle le fut (historiquement), tant est puissante la parole (et l'outil) d'un ordre du discours médical (voir Foucault, 1963, 1970; Clavreul 1978). Une médecine «populaire» en ce que, forcée, ce fut sa seule place assignable.

Enfin, on parlera ici (l'article de P. Boudon) d'une rationalité médicale, d'une *théorie* du corps, lesquelles toutefois apparaîtront sans commune mesure avec ce que nous connaissons de la Raison, notre fierté occidentale au même titre que nos religions messianiques, rationalité différente qui a beaucoup pour nous inquiéter en ce que l'on commence à se demander si ce n'est pas *elle*, l'autre, qui a raison et nous qui avons tort (ceci n'est pas seulement propre au seul problème d'une administration de la médecine, voir Illich 1975, mais à une compréhension du corps) ouvrant ainsi une vacuité dans notre formidable appareil «de la santé» qui n'a d'égal d'ailleurs que celui de notre armement.

Tous les éléments du jeu sont en place; les antécérences (historiques), les différences (culturelles), reprises par un discours ethnographique «à cheval» sur une raison (quant à son mode d'explication) et une non-raison (l'impossibilité de comprendre l'autre à partir de soi); les codages, qui sont ici impression d'images et de paroles au sens où on «imprime» grâce à une matrice un dessin ou une forme sur une matière (la publicité n'est pas tant communication qu'*«in-formation»*); la «marginalité», rejetée comme l'on parle du «rejet» d'une greffe, mais dont on pressent néanmoins que le contre-discours ou la contre-pratique ne peut tout à fait se dessaisir de l'emprise d'un discours officiel «en place»; prendre le contre-pied, ce n'est pas tant éviter (ne pas tenir compte) que retourner les armes de l'autre contre lui, exploiter ses failles (qui lui sont ainsi propres). Aussi, à la rationalité (prétendue telle) d'un ordre médical on opposera une irrationalité dont finalement les sources sont communes à une conceptualité occidentale (ainsi de l'*«histoire de vie»* du guérisseur québécois relatée par G. Brunel et L. Morissette dont l'expérience n'est pas sans rappeler la vie du Christ; la figure de

l'oncle, tel Jean-Baptiste par rapport à Jésus; la révélation devant une statue de la Vierge; le début de sa pratique à l'âge de 33 ans; le mode d'explication de la guérison en termes de miracle; ...Fuyons nos origines, elles reviennent au galop!). Ajoutons cependant que ce recours à un ordre religieux n'est pas tant là pour masquer un ordre bourgeois failli (l'humanisme de la personne faisant contre-poids au professionnalisme du médecin) que pour s'y soustraire.

Cependant aussi, ce recours n'est pas sans quelque effet; la lecture de l'article de G. Brunel et de L. Morissette fait penser au travail que fit Lévi-Strauss sur une cure shamanistique (Lévi-Strauss 1958), l'auteur la mettant en équivalence avec certaines expressions de la cure psychanalytique. Rappelons très brièvement que cette intervention du shaman Cuna s'appliquait à un accouchement difficile, celui-là, par sa parole, par sa position sous le lit de la parturiente, s'identifiant à celui-ci (à son objet: l'extraction de l'enfant); et, dans cette odyssée, c'est l'ensemble d'une cosmogonie (lieux, êtres, sujet) «qui y passait»!

Là aussi, dans notre cas présent, il y a quelque chose qui relève d'une «sorcellerie», démonisme et shamanisme étant quelque peu associables. Toutefois, les «moyens» sont bien propres à chaque culture (là Cuna, ici chrétienne), l'opération d'extraction du mal (faut-il entendre, douleur = mal, le Mal?) étant assimilable à un exorcisme tel que notre histoire religieuse en a toujours connu (récitation, imposition des mains). Aussi le guérisseur *doit-il* se justifier moralement pour des actes non conformes à l'ordre religieux dont il se réclame.

Enfin, une théorie et une pratique autres (l'acupuncture), respectées en ce qu'elles sont lointaines (aux sens propre et figuré, donc qu'elles peuvent difficilement nous atteindre dans notre corps rationnel), fascinante toutefois en ce que «ça marche» (avec des moyens dérisoires) alors que toute notre Raison a pour fonctionner d'exclure ce qui peut la gêner (l'enrayer?). Plus qu'une Raison opposée au corps, c'est une méconnaissance de celui-ci, une impossibilité à en comprendre les mécanismes les plus subtils. Aussi, le «terrain» fut-il laissé à la technique (Clavreul 1978, sur une impossibilité occidentale à comprendre théoriquement ce qu'est le corps, et cela dès les origines, Hippocrate) faisant de lui une jachère, alors que dans la pensée chinoise (et suivant la même image), ce corps est un jardin entretenu soigneusement, cultivé amoureusement.

N'est-il pas symptomatique que nous nous en préoccupons dès que «ça marche mal», dès que nous sommes inquiets sur son «bon fonctionnement» sans nous être demandé auparavant comment il pourrait «aller bien»? Toute chose égale, d'ailleurs, ne s'adresse-t-on pas au même comportement dès qu'il s'agit de désir, de sexualité, vite comblés pour n'avoir pas à trop y réfléchir — mais corrélativement (Narcisse) pour s'y noyer —?

Toute pratique corporelle occidentale serait ainsi violence, pathos.

Au plan méthodologique, il convient de souligner la filiation intellectuelle de chacun des participants à ce numéro. La démarche de J.T. Maertens s'inscrit dans le courant de pensée psychanalytique dont elle prend ses distances en ce qui touche les concepts de dialectique et de contre-ritualité. Le travail d'Annie Méar se situe à l'intérieur de la tradition de recherche sémiologique inspirée par Saussure et Jakobson. Le concept de substitution / contiguïté y est développé tout spécialement. La contribution de Gilles Brunel et de Luc Morissette s'inscrit dans le courant ethno-biologique développé par Berlin et Kay. Finalement, l'apport de Pierre Boudon se rattache aux méthodologies formalistes développées par Boole, Gross et Lentin. Malgré des différences méthodologiques évidentes, il y existe une préoccupation commune: celle d'explorer le corps humain dans une perspective sémiotique.

Revenons à l'ensemble; notre fil conducteur est bien une notion de trace, de manque ajouterait le psychanalyste, toutefois mentionner cette expression est déjà signifier son contraire, l'opération d'ouverture puis de rabattement: creux (inscriptions) et reliefs (représentations), affirmations (normes) et négations (rejets); disjonction (exclusivité) puis inclusion *ou* (aut) exclusion.

Le symbole, non dans un sens communicationnel ou véhiculaire, est là comme la clé est à la serrure, formes sans lien apparent sinon qu'ils s'ajustent au bon moment et au bon endroit. Le soi n'est pas la confirmation du corps, sa reproduction entière, puisqu'il a justement pour s'établir à l'amputer, à le déformer (inversement, à le magnifier, à le valoriser jusqu'à sa valeur marchande) pour s'y mettre à la place.

Peut-on dire qu'il est bafoué, censuré, langage de juriste exigeant réparation du dommage et intérêt pour la personne puisque sa raison

d'être est justement d'être une raison du soi dont les formes généralisées de l'échange ne seraient pas sans évoquer le «*passe-partout*» de notre image précédente.

Il n'y a pas de nudité du corps mais des marques de la nudité (de la pudeur à la pornographie); encore moins virginité, expression d'une origine combien douteuse, et comme si le corps fut un manteau; expression d'un état sauvage, soit comme bonté (Rousseau), soit comme violence (Hobbes). Il n'y a de raison première que l'établissement de cette raison (dont la nature n'y est pour rien) et c'est dans les clivages qu'elle dispose, par exemple, psyché et soma, soi et autre, corps et non corps,... qu'il faut aller voir comment elle conçoit ce corps; comme la société; comme le monde.

L'erreur, le faux pas, de toute pensée occidentale est de se proposer comme ontologie, de la raison comme du désir, du clos et du stable comme de l'ouvert et de la dérive. Nous ne pouvons nous extraire de l'appareil symbolique qui nous fit et il nous faudra en tirer les conséquences.

RÉFÉRENCES

CLAVREUL, Jean

1978 *L'ordre médical*, Paris: Seuil.

FOUCAULT, Michel

1963 *Naissance de la clinique*, Paris: P.U.F.

1970 *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard.

ILLICH, Ivan

1975 *Némésis médicale: expropriation de la santé*, Paris: Seuil.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1958 *Anthropologie structurale*, Paris: Plon.

Le rite est dé-corps

JEAN-THIERRY MAERTENS
Université Laval

SUMMARY

The body is simultaneously physical toil and erogenous, production or reproduction on the one hand, yearning for a lost origin on the other. Rituality is a cultural undertaking which attempts to transform this erogeneous element into a "signifier," to transpose this semiotic reality on a symbolic level. Thus the body is reduced to a "sense." Rituality becomes disembodiment, not only by its synchronic reduction of the body but, even moreso, by its "diachronism" progressively focalizing surfaces increasingly distant from the body.

Une ritualité, que nous appellerons d'inscription, est articulée dans les sociétés à économie de subsistance, autour du corps des individus. Il n'est certes pas la surface exclusive d'inscription mais en tout état de cause privilégié et, de surcroît, pivot autour duquel gravitent les autres marques. Scarifications, tatouages et peintures tégumentaires, mutilations des «bords du corps» (appendices, ongles, chevelure et poils, dents) et spécialement des extrémités génitales (circoncision, excision, subincision, infibulation, castration, etc.) fournissent le lot de choix de ce type de ritualité, faite à la fois d'un geste instaurateur, réservé la plupart du temps à un spécialiste (tatoueur, circonciseur, forgeron) et d'une trace souvent «une fois pour toutes»: pas de restitution en effet du prépuce ou du clitoris; un tatouage ou une scarification ne s'effacent pratiquement pas. Cette première constatation interroge l'observateur sur le dessein de la société qui, non contente de transformer les corps ainsi marqués en signifiants de son discours leur impose une fixité, comme si le corps ne devait plus changer et, sous l'effet de l'inscription, se cadavérisait. D'autres rites corporels, tout en gestuation, ne laissent par contre aucune trace visible: transes extatiques, danses événementielles. Le

corps y est totalement explosé, au-delà souvent des cadres reconnus, dans une vitalité qui, de ne laisser de traces, n'a qu'un impact réduit et momentané sur l'individu et le groupe.

Plus éloigné encore du corps, qu'ils ne touchent que de l'extérieur: le masque, le vêtement (depuis l'étui pénien et la ceinture jusqu'à la tunique et la robe), la coiffure et les parures de diverses espèces superposent à la surface du corps une autre surface, le corps n'étant dès lors que porte-insignes se prêtant à des formes qui ne sont pas les siennes propres. Ces inscriptions de type vestimentaire, liées souvent à des lois somptuaires, à des règlements de décence ou de pudeur, exercent une répression de l'érogène, au niveau psychique, alors que les scarifications et mutilations sont cruelles (*cruor, sang*). Ces dernières, nées dans le système sauvage (sociétés de subsistance), ne passent dans les sociétés à mode de production asiatique, esclavagiste ou féodaliste (système barbare) qu'en modifiant leur forme ou leur signification (cf. la mutation de la circoncision en milieu sémité) ou disparaissent faute d'adaptation tandis que les inscriptions de type répressif y trouvent un terrain adéquat à leur déploiement. On ne rend pas suffisamment compte de cette diachronie en se référant seulement à l'essor de la technique qui aurait permis la substitution d'un mode d'inscription (vêtement) à un autre (tatouage).

D'autres rites d'inscription tournent autour du corps en inscrivant l'espace où il se meut: rites de délimitation d'un lieu de séjour, système des objets dans ces endroits, détermination de lieu sacré ou tabou associée à l'inhumation d'un corps (au moins en sociétés sédentarisées), lieux réservés aux menstrues ou aux initiations pubertaires, etc. Cette ritualité est plus excentrique par rapport au corps que les précédentes; mais il en constitue toujours la référence, un numineux étant transmis de ce corps à l'espace délimité par les phases de sa vie ou par sa mort. Or cette liaison rituelle du corps (fût-il cadavre) à la terre est solidaire du rapport économique de l'un à l'autre et les sociétés caractérisées par des modes de production où le corps n'est lié à la terre que par une force de travail aliénée ou vendue ne sacralisent plus l'espace en fonction de ce corps mais davantage du pouvoir, avec transfert de la numérosité du corps-étalon sur la promesse de bonheur paradisiaque loin de la terre concernée.

Ainsi donc, dans les sociétés d'auto-subsistance, le corps est surface privilégiée d'inscription rituelle et étalon des inscriptions non

directement corporelles. Il faut ici telle scarification ou telle excision pour que la jeune fille devenue pubère circule dans l'échange des corps de femmes comme un signifiant parmi ceux qui assurent la survie de la société; il faut là qu'une main soit tatouée pour que les aliments qu'elle prépare soient comestibles d'être à leur tour au second degré signifiants.

Ainsi la fonction sociale des rites d'inscription est de rendre corps, biens et mots signifiants en vue de leur circulation et de leur consommation subséquente; cette dernière elle-même ritualisée dans le mariage par exemple ou le sacrifice (corps), dans le repas (biens), dans la palabre et le mythe (mots). Or ces rites d'inscription corporelle dérivent souvent explicitement de l'interdit de l'inceste. Plusieurs mythes fondateurs de la circoncision et des masques relient directement ces ritualités à l'inceste, commis ou interdit, par les héros éponymes et les premières inscriptions sur les corps mettent en œuvre ces mythes en balisant en quelque sorte les voies de circulation permises et les issues interdites. Et chacune des étapes de ces inscriptions corporelles (initiation, mariage, inhumation) sont l'occasion d'échange considérable de biens et de mots; la circulation des corps dûment inscrits entraînant les deux autres.

C'est bien à ce titre que l'observateur est tenté de situer le corps et son inscription comme pivot rituel des sociétés « primitives ».

Mais un changement s'opère avec la mise en place de modes nouveaux de production — asiatique, esclavagiste, féodaliste, etc. — quand un seul corps focalise sur lui les autres inscriptions rituelles, corps de despote ou de pontife et de quelques autres privilégiés autour d'eux. Les rituels d'investiture, d'hiérogamie, de divinisation, le couronnement, l'imposition des mains s'inscrivent effectivement sur ces quelques corps uniques d'une toute autre manière que sur le corps sauvage; plus question ici de mutilation ou de tatouage: le despote est inscrit par revêtement d'une sorte de sur-corps, corps mystique imposé au sien, corps immortel du pouvoir recouvrant le corps mortel du maître. Rite corporel, mais à prétentions « spirituelles » exprimant davantage des valeurs nées ailleurs que dans le corps lui-même. À ce titre cependant, le corps du despote est encore l'axe autour duquel s'organise la circulation des corps, des biens et des mots sur le territoire soumis à son pouvoir. On connaît la puissance supposée de la fécondité de ce corps (par hiérogamies interposées) sur celle des champs ou la représentation cosmique que son vêtement

exprime, depuis les dépouilles d'oiseaux du ciel, d'animaux sauvages et d'animaux domestiques hiérarchiquement distribuées sur le corps du roi Swazi jusqu'aux figurations des planètes et constellations célestes, des éléments terrestres et des vertus éthiques sur le manteau impérial chinois ou byzantin.

Or, dans la plupart des systèmes liés à ces modes de production, un certain type d'écriture ritualise la circulation des mots (spécialement ceux qui sortent de la bouche du despote) au point de devenir, aux côtés du corps lointain et inaccessible du maître, l'étalon principal de la ritualité. La loi, la généalogie, l'inventaire, le contrat, la chronique, le serment sur le livre, le diplôme, et par dessus tout l'Écriture inspirée des dieux constituent les nouvelles ritualités d'inscription, marginalisant les anciens modes plus directement reliés au corps des individus. Ce dernier corps du tout-venant, n'est dès lors plus rituellement marqué, d'être consigné par écrit dans tel inventaire ou sur telle tablette.

Certains rites d'inscriptions corporelles subsistent cependant, le plus souvent comme rites d'inversion: le tatouage primitif a persisté dans maints états africains comme protestation, fût-elle marquée d'impuissance, à l'acculturation coloniale; telle jeune Guinéenne a pu même revendiquer son excision comme survivance traditionnelle face aux innovations jugées plus répressives d'un Parti national. Le retour au nu et le dépouillement des vêtements sont de même prônés en protestation contre la trame aliénante du discours ambiant (*Naked Cult* dans les îles du Pacifique; Adamites du Moyen-Âge occidental). Sans doute ce retour ostentatoire et suicidaire au corps n'est-il significatif que de rappeler la surface fondatrice du rite, perdue en même temps que la libre disposition du corps. Nous reviendrons sur cette explication. L'inscription corporelle, dans ce système barbare, marginalise les peuplades étrangères, aux frontières de la culture qui sont parfois désignées, comme les "Pictes" (les "peints"), par ce mode "grossier" d'inscription. Curieux déplacement de significances qui transforme un rite incorporant le corps bénéficiaire dans la circulation sociale en un rite qui l'en exclut pratiquement ou suscite la charité des missionnaires occidentaux revêtant les pauvres indigènes nus d'un manteau qui les récouvre également du pouvoir colonial.

Une autre voie de surviance s'offre aux rites d'inscription corporelle dans la théâtralité. Ainsi voit-on la danse de fécondité sauvage offerte en spectacle ésotérique et érotique à la fois dans les

Cours, le masque incarner au théâtre les caractères et les sur-moi des personnages quand il était voué à parler d'en deçà du moi.

Une rapide incursion dans notre système contemporain permettrait de constater que le corps, pas même celui des dominants, n'y est encore l'étalon rituel, et que l'écriture elle-même a cédé la primauté à l'argent dont l'autoreproduction assure à elle seule la circulation des biens, des corps et des mots et permet un apparent retour à un érogène détourné en loisir ou en érotisation au service du capital. Mais sans doute est-il préférable de nous en tenir ici aux avatars des inscriptions rituelles dans les systèmes sauvages et barbares. Les questions au terme de cette rapide esquisse surgissent suffisamment pour retenir toute l'attention requise. Comment rendre compte en effet de l'étalon-corps dans la société de subsistance, de son déplacement sur le seul corps du despote en régime féodal ou esclavagiste et de la décorporéisation progressive des rites d'inscription au cours de ces mutations? Comment voir, à l'inverse, la réapparition du corps dans la contre-ritualité ainsi que l'aliénation qu'il subit dans la théâtralité ou la folklorisation par lesquelles les rites corporels trouvent une apparence de survie?

* * *

Il ne peut être rendu compte de l'homme, pris entre deux axes, celui du collectif et celui de l'individuel, d'un seul point de vue au mépris d'autres médiations, ainsi, au-delà du sociologique celle de la psychanalyse que nous tenterons précisément d'adopter. Le cas de la ritualité d'inscription corporelle nous paraît être un lieu d'observation privilégié pour démontrer l'intérêt de cette multidisciplinarité.

Du point de vue sociologique, les problèmes d'échanges et de circulation des corps semblent résolus selon leur inscription préalable qui différencie sexes, âges, rôles et statuts dans les systèmes de représentations qu'organise un discours qui émane des seuls mâles. La génitalité ici se trouve réduite dans des fonctions de fécondité et de reproduction sans que le rôle phallique du pénis soit explicité indépendamment dans le domaine symbolique.

Les répertoires sont variés des diverses inscriptions tégumentaires et des mutilations corporelles; les liens qui unissent ces inscriptions à la structure du discours social sont souvent élucidés mais rarement les lieux du corps choisis pour ces inscriptions, qui ne

sont pas les plus socialement stratégiques d'être davantage orifices, ou bords comme si l'inscription pourtant ne transformait le corps en signifiant que sur le vide qui le fonde. De même peu de déterminations des mutilations et coupures ou du caractère de l'inscription vestimentaire, tout autant barre d'interdit qu'ornement et protection: pourquoi couper pour rendre signifiant; pourquoi barrer et interdire pour donner cohérence? Le masque, lui, est considéré dans son rôle au sein du discours social et du symbolique, assurant l'équilibre ou comblant les lacunes, mais l'analyse passe à côté du sémiotique et du pulsionnel dans lequel le masque chamanique en particulier baigne. Et comment rendre compte dans les différences qu'élaborent les rites d'inscription au plan des sexes, des âges, des statuts et des groupes du côté obsessionnel de cette différenciation, le rite n'en finissant pas de répéter la commune diff-errance de l'origine perdue.

Enfin, si la démarche sociologique associe la décorporéité des rites aux modes de production aliénateurs du corps et de sa force de travail, elle laisse inexpliqué le drainage du désir dans une idéologie promouvant un statut bienheureux du corps dans l'au-delà ou dans une contestation dont les rites cherchent précisément à s'inscrire dans le corps. Tout se passe comme si le corps récelait, outre une force de (re)production, un désir et des fantasmes que le rite tente précisément de capter en symbolique, au service de la société, alors qu'il en refoule sans doute la plus grande part.

* * *

Le corps est le lieu de déploiement d'une force de travail productrice d'objets mais cette production est simultanément, aux yeux du psychanalyste, métonymisation substitutive et répétition obsessive de la jouissance fusionnelle d'un corps-mère perdu (*l'Autre*). La force de travail dans le corps se double ainsi d'un verso «érogène», quête de *l'Autre* dans les autres objets et les autres individus. C'est dire que l'utilisation ou la manipulation de la force de travail ont, selon le mode de production, une fatale répercussion sur l'érogène et ses moyens d'expression. Le prolétaire aujourd'hui, l'esclave en système asiatique ou le serf dans la féodalité ne peuvent investir leur érogène dans une production dont tous les facteurs leur échappent alors que le primitif, en système de subsistance, est capable, lui, d'investir l'objet qu'il produit de toute sa quête angoissée de *l'Autre*. Or la ritualité est l'entreprise sociale tendant à capter (ou

à manipuler) l'érogène du corps de sorte qu'il investisse l'objet proposé de sa quête de l'Autre, entreprise qui ne peut être que réductrice, de ramener l'Autre à l'autre, la jouissance au plaisir, le désir au besoin, l'érogène à l'érotisme ou de transférer, grâce à une idéologie de salut, la quête de l'Autre dans un avenir eschatologique qui distrait le travailleur d'une lutte immédiate et stabilise d'autant le discours social. Que l'érogène soit totalement refoulé et détourné, des sursauts de révolte se produisent, sous forme de rites d'inversion ou de mystique marginale. On rejoint de la sorte trois types de ritualités : celle qui capte l'érogène du corps dans une hantise de l'Autre, celle qui l'interdit, celle enfin qui en gomme l'existence et les sociétés passent d'une formule à l'autre selon la cohérence et l'équilibre de leur système socio-économique et idéologique. La préoccupation des orifices ou des bords du corps, dont nous avons parlé, dans les rites tégumentaires est ainsi caractéristique d'une hantise rituelle de l'Autre, marquée par ces lieux-frontières entre la réalité crue du corps et le terrain vague des fantasmes; même fixation sur les bords dans la ritualité du vêtement (cf. le culte des franges, la signification des barres sur le corps: ceintures et autres). Par contre, certaines pratiques coupent l'individu de sa quête de l'Autre dans des rites de mutilation, la circoncision en particulier, dans laquelle l'initié apprend à fonctionner dans la société (et ses substituts de l'Autre) en se coupant délibérément du corps-mère représenté par l'univers des femmes.

Mais avançons davantage dans la théorie pour nuancer et préciser cette organisation rituelle.

La perte de la fusion originelle au *corps-mère* se réalise par deux coupures successives: la première y substituant la rencontre de l'objet distinct de soi qui est le *corps de la mère* elle-même; la seconde distanciant assez de ce corps de la mère pour lui substituer n'importe quel autre objet. Le corps passe de la sorte par trois stades successifs, le premier, fusionnel originel à l'Autre, perdu; le second, métaphorique lié au corps de la mère (le tout pour le tout) désigné aussi comme sémiotique; le troisième enfin, métonymique porté sur tout objet substitut (la partie pour le tout) et désigné également comme symbolique. Or le corps mâle accéderait plus aisément que le corps de la femme à ce troisième stade de disposer sur lui-même d'un organe, le pénis, déjà en représentation, que l'homme peut voir uriner ou bander. L'expérience pénienne est ainsi une introduction adéquate à l'univers des signifiants, de la représentation et de la théâtralité.

C'est pourquoi la ritualité corporelle attache un intérêt considérable à ce pénis, non tant pour sa fonction biologique dans le domaine génital que pour celle de mise en représentation («les parties» pour le tout). On dispose de plusieurs indices confirmant ce point de vue et, en particulier, le fait du déplacement de signification dans la circoncision d'abord célébrée dans l'affrontement des sexes puis dans celui des classes d'âge sans que ce soit d'abord une question de génitalité. Le déplacement de la phallicité sur le vêtement passant de l'étui pénien (et la bragette du 15e siècle) à n'importe quelle partie du costume, particulièrement les moins fonctionnelles, est également caractéristique du rôle du pénis comme point de départ de la représentation.

Le balisage de l'évolution du corps en trois stades permet d'autre part de situer l'interdit de l'inceste entre le second et le troisième: renoncement par le mâle du stade incestueux qui caractérise la fusion au corps de la mère et de manière plus générale à l'univers féminin propre au second stade, la ritualité, à la suite de cet interdit, se situant elle aussi dans la dynamique du passage d'un stade à l'autre. C'est bien la signification donnée à la circoncision dans certains mythes qui en rapportent l'origine, cette coupure du prépuce évoquant la séparation du mâle d'avec le monde incestueux et fusionnel qui le rend capable d'aller vers la femme étrangère, signifiant métonymique de sa quête du corps-mère. La ritualité du masque revêt les mêmes caractéristiques: le porteur du masque, le chamane en particulier, se trouve au deuxième stade où il vit psychotiquement la fusion au monde animal ou à celui des ancêtres, avec la mort ou avec l'ailleurs. À ce titre, le masque est tout autant féminin que masculin; de nombreux mythes en attribuent d'ailleurs explicitement l'origine aux femmes. Mais le sémiotique du masque ainsi conçu n'est opératoire dans la société que dans la mesure où son discours peut passer dans le langage symbolique d'où la nécessité d'un interprète (et du rite) aux côtés de l'individu masqué et, la sévère interdiction faite aux femmes de ne jamais se mêler des affaires du masque (parce qu'elles auraient tendance de le maintenir au stade sémiotique) et les récits mythiques racontant comment le masque inventé ou découvert par les femmes a été abandonné aux hommes, faute pour les femmes de savoir s'en servir.

Cette distinction des trois stades permet encore de mesurer l'ambiguité du rite pratiqué sur le corps de la femme. Comme rite rendant ce corps signifiant, il est entreprise symbolique liée au

discours phallique même s'il est exécuté par le groupe des femmes. Tels sont les cas du tatouage de puberté qui rend ce corps échangeable, des excisions génitales qui servent le même but, de certaines parures vestimentaires disposées sur le corps de la femme pour désigner le statut social de l'époux (phallicisation-vicaire). Mais ce rite qui fonctionne de la sorte au troisième stade rejoint un corps qui vit, lui, au second, dans l'auto-jouissance de lui-même, la mise en valeur de ses fonctions vitales fût-elle forcée. Le corps féminin subvertit ainsi spontanément l'entreprise symbolique qui le capte dans la mesure où la femme en tire une jouissance sans comparaison à l'érotisation métonymique qu'elle livre d'elle-même au regard mâle. Ainsi la ceinture qui pare le corps de la femme sauvage à ses propres yeux le barre aux yeux des hommes, de cette barre qui fait frontière entre la réalité du corps et le terrain vague des fantasmes masculins. Il en va de même de la peinture corporelle ou du maquillage contemporain.

Le passage d'un stade à l'autre se fait sous le mode d'une coupure dans laquelle, pour atteindre à une signification quelconque, un réel est perdu, celui du fusionnel dans l'accès au sémiotique, celui du sémiotique dans la signification symbolique. Il n'y a dès lors de signifiant que fondé sur une barre et le rite qui attribue au signifiant ses lettres de créance (aspect de phallicité) est simultanément barre et coupure (aspect de mutilation). Ainsi, aussi longtemps que le corps sert de surface d'inscription à la ritualité, cette dernière se manifeste par des mutilations (génitales en particulier mais pas exclusivement), de douloureuses scarifications, une néantisation du corps derrière le masque et le vêtement. Mais au prix de cette coupure, le corps peut ensuite circuler dans la société, fidèle au sens qui lui est dicté, entraînant à sa suite les mots et les biens. Il faut à cet égard élargir certaines théories qui rapprochent les mutilations génitales de la peur de la castration: il y a castration certes, mais à la condition d'entendre cette dernière moins comme signe génital que touchant l'individualité dans son nécessaire et frustrant accès à la signification. Que cette coupure fondamentale soit souvent focalisée sur le pénis n'est qu'une conséquence du rôle qu'il joue dans cette entrée de l'individu à la représentation.

Mais, en même temps qu'il coupe de la sorte des stades originels, le rite tend à gommer cette coupure et à se présenter comme répétition de l'origine perdue. Ainsi les rites corporels s'intéressent-ils aux premières manifestations anatomiques: la première menstrue, la

première dent, les premiers poils au pubis ou à la barbe (et ensuite le pantalon), comme s'ils pouvaient, de rejoindre de la sorte une priorité, prétendre à l'origine de l'évolution ultérieure. Il en va de même dans la préoccupation, en ritualité corporelle, d'inscrire sur le corps l'«une fois pour toutes», comme si elle se situait en un lieu si originel qu'elle décide pour la vie (tatouage), voire pour l'autre vie (caractère sacramental). Ce double aspect du rite d'inscription corporelle — tantôt coupure, tantôt phallicité — est la signature commune des deux pulsions qui, dans le corps coupé, prennent la place de la jouissance originelle: le principe de plaisir et le principe de mort, le premier prenant les formes du prestige ou de l'érotisme, le second fondant ces formes sur la perte et le manque. Cette participation de la pulsion de mort dans la ritualité paraît bien être le fait du pouvoir mâle. Alors que le corps de la femme est du côté de la vie qu'il donne et entretient et qu'elle disposerait par là assez spontanément du pouvoir, le corps de l'homme s'est en fait imposé, de se situer du côté de la mort ou tout au moins de sa représentation, et de ce lieu dicter les signifiants de la vie. L'homme en effet s'est réservé le culte des ancêtres, le droit d'interpréter leur volonté, d'assurer la continuité de leur pouvoir et la capacité d'inventer une vie d'au-delà de la mort. À lui aussi le pouvoir de cadavériser le corps en le faisant passer de la vie à la signification et celui d'inventer un corps mystique (ou mieux: symbolique) plus immortel que le corps individuel et dont on trouve l'impact dans certains rituels barbares d'investiture du roi, du pontife ou de l'empereur («le roi est mort, vive le Roi»). Le déploiement extraordinaire des rites d'inhumation du corps des dominants vérifie cette capacité du mâle de parler du lieu de la mort pour contrôler la vie. Mais en cela peut-être consiste l'illusion du rite, d'ériger un phallus sur le vide, d'établir des signifiants sur la barre de la mort, de jouer au lieu de mourir: l'aveu de cette illusion scelle d'ailleurs l'initiation des jeunes dans plusieurs sociétés quand ils découvrent que le masque n'est rien mais qu'ils sauvegarderont leur pouvoir de pacotille sur les femmes s'ils conservent pour eux ce secret.

Reste cependant à assimiler le corps de la femme à cette entreprise illusoire pour avoir chance d'assurer la survie de l'emprise mâle: en imposant au sexe féminin l'excision, en parallèle de la circoncision, quelque fois au nom d'une coupure radicale d'avec un hermaphrodisme initial, l'homme n'a cherché en ce rite sur le corps de la femme qu'une phallicisation-vicaire, de la même façon qu'il s'est

servi des parures du corps féminin comme étalon de son propre statut social et de son propre prestige. Si la circoncision, d'être coupure, est la ritualisation du passage quasi naturel du mâle du stade sémiotique au stade symbolique, l'excision est démarche magique sur le corps de la femme (culturalisation d'un processus naturel au contraire de ce qu'a pu être la célébration de la première menstrue). Que certains mythes aient insisté sur ce parallélisme entre circoncision et excision (coupure chez la femme du clitoris à prétention pénienne et chez l'homme d'un prépuce à ressemblance vulvaire) n'est qu'une illusion de plus (l'excision étant souvent appliquée aux lèvres autant qu'au clitoris) mais une illusion nécessaire à la cohérence du système mis en place sur le corps mâle et pourvoyeur du pouvoir phallique. La sexualité est au prix de cette illusion.

* * *

Dans la mesure où la signification produite par la ritualité se fonde sur la perte enregistrée par la coupure, elle ne peut survivre et atteindre à la cohérence qu'en s'autogénérant, la stricte combinatoire de ses éléments, l'idéologie superstructurante et des caractéristiques comme l'«une fois pour toutes» donnant le change à l'absence de référentiel. Aussi longtemps que cette cohérence n'est pas atteinte tant que le discours social ne répond qu'avec plus ou moins d'adéquation aux situations survenantes (ce qui est le propre des sociétés de subsistance) — la ritualité n'assure la signifiance que par un va-et-vient perpétuel entre le sémiotique et le symbolique, la schize (curieux mot qui signifie coupure et qu'on emploie pour caractériser les individus non soumis à la coupure instauratrice du symbolique), la schize psychotique donc et l'obsession névrotique. C'est dire que sous un pouvoir autoritaire la société recourt peu au sémiotique, le pouvoir étant l'élément décisif dans la circulation des signifiants, capable de réduire le rite sémiotique en un simple instrument récupéré ou de le marginaliser dans le grossier, le fou ou le folklore. Moins au contraire le pouvoir est défini et plus le rite accueille l'écho du sémiotique et tente de le traduire en termes fonctionnels.

Cette labilité rituelle est perceptible dans les célébrations du masque chamanique où la société tente de domestiquer son message, de le faire servir à la cohérence du groupe mais où elle lui confie simultanément le soin de dire ce que le discours est incapable de

prévoir ou d'ordonner, les signifiants manquant encore pour rendre compte de toutes les situations. La même labilité anime certains rites de transvestisme où hommes ou femmes, outre leurs vêtements propres, se revêtent de ceux de l'autre sexe, comme pour épuiser tous les possibles et se rallier ensuite au sens le plus évident sans toutefois fermer la porte aux autres. Même alternance dans le passage du vêtu au nu, particulièrement lorsqu'il s'agit d'élaborer un discours (serment, voeux, magie, prière) qui se prétend plus fondamental que le discours ordinaire. Dans cette perspective, certaines transgressions du symbolique comme l'inceste ou l'alimentation interdite, loin d'être déconstruction du discours ambiant n'en constituent en réalité que d'efficaces ressourcements.

Mais qu'un pouvoir s'affirme — que ce soit dans les sociétés de subsistance mais davantage dans les régimes de type féodal — et aussitôt la signifiance et sa ritualité s'attribuent assez de cohérence pour marginaliser définitivement tout va-et-vient vers le sémiotique. Ainsi le masque est-il progressivement retiré aux femmes pour n'être qu'un instrument du pouvoir mâle et son origine psychotique estompée afin d'assurer sa circulation entre les seuls mots du discours social. À l'inverse, les phénomènes de transes et de possession passent dans la marginalité en devenant le lot des femmes (ou d'hommes alors astreints à se vêtir en femmes), impuissantes à bouleverser l'ordre établi. La nudité, jusque là stimulante dans la ritualité, devient grossièreté ou impudicité sous l'effet d'un discours de décence ou d'éthique et la circoncision est réduite à une simple opération destinée à promouvoir hygiène et médication. À son tour le transvestisme est dégradé en un phénomène pathologique et le tatouage en cas de psychologie sociale.

La relation dialectique entre le rituel et le mythe se déploie dans une dynamique en-deçà de la coupure nécessaire au symbolique, mais une fois le discours social cohérent, il neutralise ce recours aux origines pour promouvoir au contraire une auto-justification de type métaphysique ou théologique, l'Autre n'étant plus dès lors que ce que perd le symbolique mais plutôt la consécration sur un analogué principal de ses propres signifiants. C'est le moment où le rite ne tire sens que de la parole qui lui correspond, émanation elle-même de ce discours social auto-sécurisant. Et l'écriture d'intervenir alors comme la caution et l'étonnement de la cohérence de ce discours. À cette substitution de la fonction théologique au mythique correspond d'ailleurs celle du spirituel à l'érogène, de l'eschatologique promis à

l'originel perdu. Dans ce cadre, le corps ne fait plus que prêter sa surface à une inscription rituelle qui le réprime (d'une répression qui succède à la cruauté primitive) et se soucie davantage à son âme: quelle relation entretenir désormais avec ce corps aliéné dans des rapports économiques qui en refoulent ou en déplacent l'érogène?

La ritualité dès lors mise en place reproduit la coupure jusqu'à l'obsession dans les multiples différences qu'elle introduit et sanctionne dans une société de plus en plus verticaliste: différenciations vestimentaires entre les sexes, entre les âges, les statuts et les rôles, entre les groupes sociaux et ethniques, chacune se spécifiant et se diversifiant à l'infini des matières, des couleurs, des mesures de toutes sortes, obsession qui ne fait qu'occulter, tant bien que mal, la hantise de la commune diff-errance d'avec l'origine perdue. Or, pour en rendre compte, les rituels d'inscriptions tégumentaires sont limités; le développement des techniques aidant, on passera alors à la ritualité vestimentaire et aux infinies variétés de la «coupe». Le code vestimentaire ainsi substitué à la gestuation corporelle, la ritualité symbolique révèle sa fonction dé-corporéisante (au point de culminer dans la «toilette du défunt»), souvent somptueuse, et le terme «corps», dans le français du 17e siècle, en vient à désigner une pièce de vêtement.

Dans ce cadre, le recours au sémiotique et à la labilité qui en ouvre l'accès ne peut appartenir qu'à une ritualité d'inversion, en opposition avec le discours social et le refoulement du pulsionnel qu'il opère. Cette même pratique pourtant, aux origines de la ritualité corporelle, fondait le discours encore à la recherche de ses signifiants. Qu'une faille s'instaure dans le discours symbolique ou dans le procès de production qui le soutient et aussitôt, par ces brèches, s'exprime un retour au corps et à son érogène — en fût-il devenu narcissique — chez les marginalisés. La troupe de théâtre *Bread and Puppet* revient au masque sémiotique et le confectionne des détritus de poubelles; les Hippies se revêtent des oriflammes nationaux ou des défroques sacerdotales quand ils n'optent pas pour la nudité ou pour la peinture corporelle. Ce sont là exemples contemporains, mais ils viennent au terme d'une longue histoire de contre-ritualité propre à toutes les cultures et caractéristiques de toutes les crises.

Quel bilan tirer de ce retour contre-rituel au corps? Les fondateurs des Adamites se sont montrés nus en public, mais c'était sur le bûcher; leurs sectes n'ont survécu que de s'institutionnaliser en

églises, — une autre encore, différente, c'est bien le principe du symbolique. Si François d'Assise a quitté nu, la maison paternelle, ses disciples ont tôt fait d'aller se rhabiller! Nulle part, ces rites de retour au corps n'ont provoqué des restructurations fondamentales, sinon très indirectement et tout au plus quelques soubresauts dans l'ordonnance des signifiants en place. Protestation suicidaire d'un érogène meurtri.

Mais pourquoi faudrait-il attendre de la contre-ritualité un quelconque succès: rites et contre-rites se réduisent à une apparence et leur combat se présente comme celui de deux lutteurs qui n'auraient pour point d'appui qu'une corde raide sous leurs pieds. Et si c'était la condition même de la ritualité et de son inversion que d'entretenir l'illusion et la seule issue le courage de faire son deuil de l'origine plutôt que d'en entretenir la mélancolie et la nostalgie? Mais cela est une autre affaire.¹

RÉFÉRENCES

MAERTENS, J. T.

- 1976-78 «Un rite de pouvoir: l'imposition des mains», *Sciences religieuses* 6 pp. 637-649; pp. 15-42.
- 1978a *Le Dessin sur la peau, essai d'anthropologie des inscriptions tégumentaires*. Paris: Aubier-Montaigne.
- 1978b *Le corps sexionné, essai d'anthropologie des inscriptions génitales*. Paris: Aubier-Montaigne.
- 1978c *Le masque et le miroir, essai d'anthropologie des inscriptions faciales*. Paris: Aubier-Montaigne.
- 1978d *Dans la peau des autres, essai d'anthropologie des inscriptions vestimentaires*. Paris: Aubier-Montaigne.
- 1979 *Le jeu du mort, essai d'anthropologie des inscriptions du cadavre*. Paris: Aubier-Montaigne.
- s.d. *Écrit et cri, essai d'anthropologie des inscriptions scripturaires* (à paraître).

¹ Cet essai de théorisation vient au terme de recherches faites par l'auteur sur les rites d'inscription corporelle parus sous le titre *Ritologiques* (16 volumes).

La représentation du corps dans la publicité

ANNIE MÉAR
Université de Montréal

SUMMARY

This paper reports a study of the portrayal of women in advertising. A sample of automobile ads are analysed according to the dichotomic substitution / contiguity principles proposed by Jakobson for the study of child language and aphasia. The metaphoric and metonymic processes which are used to account for the topography of the messages lead to an elucidation of the sexual stereotypes that marketing decision groups maintain and reinforce through advertising. Our analysis shows that despite some superficial changes the roles attributed to women in ads remain basically unchanged.

INTRODUCTION

Nombre d'études ont scruté les paramètres psycho-commerciaux de la publicité (D. Anzieu, 1963; A. Cadet, 1967; L. Cheskin, 1959; E. Dichter, 1961; J. Marcus-Steiff, 1961). Rares sont, cependant, les chercheurs qui ont dépassé l'analyse des implications marchandes de cette institution, pour l'étudier en tant que système de communication sociale. Or, derrière une façade de vente à distance, la publicité se manifeste clairement comme un système d'influence beaucoup plus large: tout en parlant d'objets, la parole du négoce transmet des idées, des valeurs, des modes de vie et de pensée.

C'est là l'un des moteurs intrinsèques de la publicité: elle ne sert pas seulement la promotion des objets, des services, des biens de consommation, des équipements matériels; elle les transcende, en quelque sorte, pour «vendre» des images, des symboles. Cette

propriété fait de la publicité un phénomène social extrêmement important, parce qu'elle contribue de façon indéniable à l'évolution de la culture soit en renforçant, soit en modifiant des patterns culturels établis. En fait, ce que la publicité offre à son audience, c'est moins une image de produit qu'une image de consommateur-type. Elle suggère aux consommateurs potentiels des valeurs de conduite à finalité commerciale et des modèles d'identification: le message de consommation se double donc d'un message de conformation à un mode de vie suggéré. C'est ce mode de vie, cette image de soi qui est l'enjeu de l'interaction profonde entre le publicitaire et son audience.

En tant que production de la société, la publicité joue donc le rôle ambigu de miroir du présent de moteur du futur des flux culturels, axes généraux d'évolution et de structuration de l'environnement. Il semble donc qu'à l'heure où un nombre sans cesse croissant d'individus reconnaissent les liens étroits qui unissent ordre économique et civilisation, pouvoir et politique des sexes, il y ait pertinence à s'interroger sur la sémantique des corps dans la publicité.

Dans cet article, nous allons tenter de cerner quelle utilisation font certains publicitaires du corps de la femme; plus précisément nous analyserons un certain nombre de messages publicitaires, parus dans divers magazines, afin de démontrer les principes d'organisation sémantique des divers éléments impliqués.

PUBLICITÉ ET STÉRÉOTYPES SEXUELS

Afin de pousser le consommateur à l'achat, la publicité doit lui présenter, pour fins d'identification, une certaine image de lui-même. Il n'est guère étonnant que cette représentation passe très souvent par l'icône «corps». La publicité est peuplée de corps que l'on peut qualifier de sémantiquement marqués: ce ne sont pas des abstractions, mais des corps qui sont, entre autres, dotés d'un sexe, et qui tirent leur valeur sémantique des jeux métaphoriques et métonymiques qu'ils entretiennent avec leur contexte publicitaire. L'étude de la représentation du corps, dans la publicité d'une société donnée, peut donc nous fournir des renseignements précieux sur la nature des stéréotypes sexuels entenus par cette société.

La publicité assume une fonction de régulateur culturel, car elle doit non seulement se mettre au diapason de la culture, mais refléter

les mutations des styles de vie, ainsi que les modifications des modes de pensée et de comportement; elle peut même modifier les normes traditionnelles et c'est là où réside l'importance première de cette institution sociale. On assiste, par exemple, depuis quelques années, aux efforts timides de quelques publicitaires qui tentent de proposer pour la femme de nouveaux rôles sociaux suggérés par ce qu'il est convenu d'appeler les mouvements de libération de la femme. La timidité même de ces essais témoigne de la résistance des stéréotypes sexuels traditionnels. Selon Stoetzel (1963) «Les stéréotypes sont les catégories de l'opinion publique. L'aboutissement des campagnes de propagande et de publicité est l'implantation de nouveaux stéréotypes. Les formules stéréotypées sont celles qui conviennent le mieux à ce consensus universel qu'est l'opinion publique». Au delà de sa fonction commerciale première, la publicité assume donc un rôle d'agent d'information collective qui, au même titre que la famille, l'école et les mass média, transmet et renforce une certaine conception des attributs, des rôles et des prérogatives que la société attribue à l'un et l'autre sexe.

L'étude des stéréotypes sexuels transmis par la publicité est fort intéressante parce qu'ils sont le produit d'une tradition séculaire qui n'évolue que fort lentement. Le publicitaire se heurte constamment au dilemme vécu réel-vécu souhaité du consommateur-type, ainsi qu'aux contradictions souvent latentes entre désirs individuels et norme culturelles. Comment un message publicitaire peut-il répondre à la fois au désir d'émancipation de certaines femmes ainsi qu'aux oukazes d'un modèle culturel dictant l'aliénation de la femme? La publicité se doit donc de tenir l'impossible pari de répondre aux aspirations du consommateur-type en tant qu'individu et en tant que participant d'un groupe culturel donné.

L'ÉVOLUTION DES STÉRÉOTYPES SEXUELS

Plusieurs études récentes (L. J. Busby, 1975; J. D. Culley and R. Bennett, 1976; J. R. Dominick and G. E. Rauch, 1972; W. J. Lundstrom and D. Sciglimpaglia, 1977) semblent confirmer ce que l'observation quotidienne avait souligné depuis longtemps, à savoir que la représentation de la femme dans la publicité obéit aux stéréotypes traditionnels: elle est mère, épouse, ménagère, objet sexuel, autant de rôles qui, selon les préceptes de la publicité, correspondent à la réalité. Dans le cas des messages publicitaires

conçus spécialement pour les hommes, la femme devient un objet de décoration correspondant encore aux canons traditionnels du désir masculin.

Par ailleurs, certaines catégories de femmes, considérées comme marginales, ne sont que très faiblement représentées: ce sont les femmes indépendantes, celles issues de minorités ethniques ou de classes ouvrières, les professionnelles et les vieilles femmes. Ces dernières n'apparaissent que dans les rôles de grand'mères vantant les mérites de produits destinés aux malades et aux vieillards (des médicaments pour l'arthrite, des crèmes pour dentiers, des laxatifs, etc.). En règle générale, la femme dans la publicité vit sous le signe du luxe et du confort et cette représentation de la femme prétend à l'universalité de la condition féminine.

Au cours de la dernière décennie, cependant, les publicitaires semblent avoir intégré de nouvelles images et adopté un nouveau langage pour parler des femmes. On pourrait croire que cette tendance représente vraiment une adaptation réaliste aux nouveaux rôles assumés par les femmes; il ne s'agit là, en fait, que de modifications superficielles tant sur le plan de l'identité que des activités de la femme: les relations de pouvoir entre les sexes ainsi que le contexte économique sont virtuellement les mêmes. Le concept même de libération est devenu un motif publicitaire des plus efficaces. La signification profonde du discours publicitaire demeure intacte.

ANALYSE DES MESSAGES PUBLICITAIRES

Dans les pages qui suivent, nous allons analyser quelques messages publicitaires dont l'objectif patent est de vendre des automobiles, afin de tenter d'élucider l'utilisation qui y est faite du corps de la femme. Cette étude ne prétend nullement à l'exhaustivité. Elle se donne comme objectif premier d'explorer l'application possible de certaines notions de linguistique à l'analyse de messages publicitaires. Il semble, en effet, que certains modèles de la linguistique contemporaine permettent d'aboutir éventuellement à une formalisation des règles qui régissent la production publicitaire. L'analyse exploratoire que nous nous proposons de mener ici, sur quelques exemples précis, devrait nous permettre de mieux comprendre les systèmes de relation sous-jacents à la structuration des agrégats d'éléments de signification que sont les messages publicitaires. Nous

allons baser cette analyse de la logique qui ordonne et régit les processus publicitaires sur une dichotomie fondamentale en linguistique, à savoir l'opposition substitution / contiguïté. Il semble, en effet, qu'interprétée à un certain niveau d'abstraction, cette dichotomie puisse s'appliquer à divers processus de la communication humaine.

Dans son *Cours de Linguistique Générale* (1916), Saussure établit une distinction entre «liens syntagmatiques» et «liens associatifs». Les relations syntagmatiques sont celles qui existent entre les unités d'un message donné en raison de la co-présence simultanée de plusieurs unités à l'intérieur du message. Par contre, la notion saussurienne de relation associative se réfère à des liens existant entre, d'une part des unités présentes dans le répertoire, mais absentes du message. «Le rapport syntagmatique — remarque Saussure — est *in praesentia*; il repose sur deux ou plusieurs termes également présents dans une série effective. Au contraire, le rapport associatif unit des termes *in absentia* dans une série mnémonique virtuelle». (1916, p. 171).

Cette constatation a un corollaire théorique important parce qu'elle implique que toute structuration de message dépend des principes complémentaires de sélection et de combinaison. Selon Jakobson (1963) tout utilisateur d'un langage doit sélectionner un certain nombre d'unités et les combiner afin de composer un message. Il s'ensuit que, dans l'interprétation de tout message, interviennent à chaque instant deux mécanismes intellectuels indépendants: d'une part, la comparaison avec les unités semblables qui appartiennent au même paradigme (processus métaphorique); et d'autre part, la mise en rapport avec les unités coexistantes au sein d'un même syntagme (processus métonymique). «Le destinataire perçoit que l'énoncé donné (message) est une combinaison de parties constituantes (phrases, mots, phonèmes etc...) sélectionnées dans le répertoire de toutes les parties constituantes possibles (code). Les constituantes d'un contexte ont un statut de contiguïté, tandis que dans un groupe de substitution les signes sont liés entre eux par différents degrés de similarité, qui oscillent de l'équivalence des synonymes au noyau commun des antonymes», (Jakobson, 1963, p. 48-49).

Cette dualité a, pour Jakobson, une grande généralité. Il y voit des applications possibles pour l'étude de l'aphasie, la critique littéraire, la classification des rêves, l'analyse des processus magiques,

des processus d'acquisition du savoir, des processus de socialisation etc... Il semble que la dichotomie substitution / contiguïté puisse s'appliquer à profit pour l'analyse de messages publicitaires. En effet, la possibilité de choisir une unité (verbale ou visuelle) plutôt qu'une autre (dans un ensemble d'unités reliées de façon paradigmatique), et de la combiner selon les règles du système publicitaire avec d'autres unités de signification s'avère d'une importance capitale dans la production de messages publicitaires. Notre objectif est précisément d'analyser, dans quelques messages publicitaires conçus pour vendre des automobiles, quels rapports métaphoriques et métonymiques le corps de la femme entretient avec son contexte publicitaire. Nous avons sélectionné plusieurs messages publicitaires qui juxtaposent corps et automobiles, afin de tenter de déchiffrer les lectures plurielles qui pouvaient en être faites. Ces analyses, qui n'ont d'autre prétention que de défricher un domaine encore peu exploré dans le monde publicitaire devraient nous permettre d'élucider certains des stéréotypes sexuels qu'entretiennent et renforcent les groupes de décision dans le domaine de la publicité.

AMERICA'S WILDLIFE

Avant de passer à l'analyse de messages publicitaires dont les éléments cardinaux sont le corps et l'automobile, nous allons cependant considérer un message publicitaire centré uniquement sur le corps, afin d'en démontrer les isotopies plurielles.

Il s'agit d'une affiche dont l'objectif est de «vendre» Miami Beach aux vacanciers. Cette affiche représente une jeune fille en maillot de bain, dans l'eau jusqu'à la taille; teint basané, cheveux bruns, longs, mouillés; regard fixé sur le récepteur du message; main droite dans les cheveux, près de la tempe droite; main gauche sur la hanche gauche, dans l'eau. Au haut de l'affiche, juste au-dessus de la tête de la fille, l'inscription «Help preserve America's wildlife». Au bas de l'affiche sur l'eau, à l'emplacement du pubis de la fille «Visit Miami Beach».

Une façon de lire cette affiche est de considérer la jeune fille comme l'émettrice du message: «Help preserve America's wildlife», «Visit Miami Beach». Elle regarde son interlocuteur droit dans les yeux, et l'invite à contribuer à la conservation de la nature sauvage de l'Amérique, en passant ses vacances à Miami Beach. C'est la

Help preserve America's wildlife.



**Visit
Miami Beach.**

juxtaposition syntagmatique du message linguistique et du message iconique dans le cadre de l'affiche qui contribue par un processus métonymique à la production de cette signification. Cependant, le récepteur américain, de par son acquis culturel, associe généralement Miami Beach à une plage mondaine peuplée de riches vieillards, et par conséquent, dépourvue de faune ou de flore; ce même récepteur, plongé dans le contexte écologique actuel, est conscient du fait qu'une horde de vacanciers, si prodiges soient-ils, ne pourrait contribuer à la conservation d'une nature sauvage, si nature sauvage il y avait. Dans cette lecture de l'affiche, il aurait donc disjonction entre le message d'une part et l'acquis culturel du récepteur d'autre part, ce qui donnerait lieu à une communication ambiguë. Or, chacun sait qu'un message publicitaire doit nécessairement être clair et transparent. Là n'est donc pas la lecture voulue par les publicitaires qui veulent «vendre» Miami, et non faire de l'esprit.

On peut maintenant considérer le lexème «wildlife» comme une métaphore qui désignerait la jeune fille: cette dernière inviterait son vis-à-vis à lui rendre visite à Miami, soit par le message linguistique dont elle serait l'émettrice, soit par la suggestion de son regard. Il y a des connotations sexuelles évidentes dans ce message qui transmet l'information suivante: il y a de belles filles basanées à Miami Beach, venez les voir, votre intérêt contribuera à la conservation de l'espèce. Il est intéressant de noter dans ce message l'opposition nature sauvage (*wildlife*) / nature civilisée (Miami Beach) qui se trouve réalisée dans le corps même de la jeune fille dont le charme exotique allie le sauvage et le civilisé dans des proportions qui répondent aux canons de l'appât sexuel, lui-même souligné par l'ancrage du message linguistique «Visit Miami Beach» sur le pubis de l'objet érotico-féminin. Une comparaison de cette affiche avec d'autres affiches prônant la conservation d'espèces d'animaux en voie de disparition, révèle une similarité de cadrage topographique: dans une affiche à caractère purement écologique, la fille serait remplacée par un spécimen de l'espèce en voie de disparition. Cette similarité souligne les traits sauvages de la fille, qui elle aussi, a donc besoin de la même protection que les espèces menacées. L'insinuation, à peine voilée, veut donc qu'un mâle prodigue son assistance à cette créature dont l'ambiguité fait l'intérêt. Dans cette lecture, c'est encore la juxtaposition métonymique du message linguistique et du message iconique qui, par un processus d'insertion métaphorique, produit les significations ici décryptées.

On pourrait également, à cause de l'analogie des formants «wildlife» et «wild life» donner de ce message publicitaire une troisième lecture. Dans l'expression «wild life», «wild» est pris au sens figuré, «wild life» voulant dire «vie effrénée». Selon cette acception, on invite donc le récepteur du message à venir s'amuser follement à Miami Beach. Dans cette isotopie, le corps de la jeune fille constitue l'emphase suprasegmentale érotico-sexuelle du sème «wild life». Ici, l'espèce rare à conserver, parce qu'en voie de disparition, c'est un genre de vie, symbolisé par l'icône «jeune fille»: le récepteur est invité à passer ses vacances à Miami Beach pour faire sa part, se dévouer pour préserver un mode de vie. Il y aurait donc là un concept très américain de patriotisme, de dévouement pour son pays: comment ne pas se laisser tenter au nom du patriotisme.

Cette lecture plurielle du message publicitaire analysé montre donc qu'il peut être décodé au moins de trois façons différentes: il s'agit de trois niveaux parallèles et autonomes quant au sens. Il est cependant évident, dans le cas étudié, qu'il y a interférence entre les trois isotopies, à cause notamment des liens métaphoriques et métonymiques qui unissent le message linguistique et le message iconique. Cette interférence crée, dans le message, un réseau d'ambiguïtés sémiques que transcendent les connotateurs féminité, exoticité, américanité, modernité qui semblent constituer la trame sémantique du message. Étant donné le climat économique actuel de Miami, il est évident que c'est l'isotopie présentée en second lieu que les concepteurs publicitaires ont voulu transmettre. Ils veulent «vendre» Miami aux vacanciers par l'intermédiaire des appâts de cette femme-objet: la faune (wildlife) de Miami est faite de ces femmes. Bien que ceci soit assez évident, une fois rendu explicite, le point théorique important est que la structure du message dépend, à chaque niveau, des principes complémentaires de sélection et de combinaison, tant au niveau iconique que linguistique.

CORDOBA

Nous allons maintenant tenter de confirmer l'hypothèse selon laquelle la dichotomie substitution/contiguïté est l'un des axes fondamentaux qui régissent le codage de la communication publicitaire. Pour ce faire, nous allons analyser l'utilisation faite du corps de la femme dans les messages publicitaires qui ont pour objectif de vendre des automobiles, afin de montrer que les spécialistes de la

publicité codifient les psychiques selon les mêmes principes, qu'il s'agisse de vendre Miami ou de vendre des automobiles. Plus précisément, nous voudrions suggérer que les principes de la métaphore et de la métonymie sont les mécanismes qui sous-tendent la sémantique des messages publicitaires.

Nous analyserons successivement divers messages publicitaires qui empruntent le corps de la femme comme relai dans la vente des automobiles. Le premier message considéré vantent les mérites de la Chrysler Cordoba 1978: il occupe une page entière de la revue hebdomadaire Time. Le message iconique occupe un peu plus que la moitié supérieure de la page, le message linguistique le reste de la page. Ce dernier est constitué d'un titre et d'un texte sur lesquels nous reviendrons plus tard. Quant au message iconique, il est centré sur la Cordoba beige, décapotable, étincelante de propreté, fraîche émoulu de l'usine. Sur le dossier du siège du conducteur, une femme assise, accoudée au toit, l'œil vague, la main droite sous le menton, la main gauche sur la hanche gauche. Le haut de son corps, jusqu'à la taille, apparaît donc au-dessus du toit de la voiture. Il s'agit d'une belle femme selon les canons traditionnels. La tenue vestimentaire dénote un goût classique pour les vêtements de qualité. La voiture est située dans la cour intérieure d'une résidence ancienne et luxueuse qu'on devine à l'arrière-plan. À proximité de l'arrière-droit, un bassin circulaire en pierre que surplombe une fontaine à quatre jets. Les pavés ruisselants de la cour sont emprunts d'un brun et d'un vert foncé qui donnent une note dramatique au décor.

L'essentiel du message linguistique est résumé dans le titre du texte: «Dramatically new; Chrysler Cordoba for 1978; Go ahead, you have earned it». Après avoir capté l'attention du lecteur par la nouveauté dramatique de la Cordoba 1978, dès l'introduction, le message justifie l'achat de la voiture: c'est la voiture qu'on mérite. Confort, luxe, perfection technique font de la Cordoba la voiture des gens qui veulent autre chose que la voiture de tout le monde. Le message linguistique sert d'ancrage au message iconique.

Il nous semble qu'il n'y a qu'une lecture possible pour ce message. Une femme (dotée de traits particuliers: goût, beauté, richesse) est enchaînée dans une voiture (grande, luxueuse et chère) qui est elle-même enchaînée dans un décor qui respire l'affluence. La sélection paradigmique de ces éléments et leur juxtaposition syntagmatique contribue à la création de l'univers que peut se payer



Dramatically new Chrysler Cordoba for 1978

Go ahead, you've earned it.

Admire Cordoba's new look. Dramatic.

Young. Invigorating. The ultimate complement to your own personality.

Slip behind the wheel and experience a sense of impeccable luxury. The Cordoba choice of comfort and convenience options even includes two ways to go convertible: power sun roof, or 1-bar roof with lift-out tinted glass panels.

Now take to the road and discover how 1978 Cordoba is as responsive to your

commands as it is to your personal tastes.

Agile, smooth, with the precise performance of a fuel efficient computer controlled engine.

Go ahead. Satisfy your taste for individuality. Buy or lease 1978 Chrysler Cordoba.

Cordoba 78



1978 Chrysler LeBaron, Cordoba, Newport, New Yorker Brougham

l'homme riche et auquel tout mâle peut rêver. De par ses connotations sexuelles évidentes, il semble en effet très clair, que ce message publicitaire s'adresse à l'acheteur masculin. La voiture, la femme, la propriété forment un tout qui représente les possessions éventuelles de l'homme. Le femme (de style), dans sa pose artificielle, serait donc l'une des options de luxe, que l'homme s'achète sur sa voiture. Cette dernière, tout comme la femme, attend son acheteur.

Ces connotations politico-érotiques évidentes dans le message iconique se trouvent accentuées dans le message linguistique. Le nom «Cordoba», lui-même à cause de sa consonance féminine et exotique crée une ambiguïté au niveau du référent: s'agit-il de la voiture ou de la femme? L'expression «Go ahead, you've earned it» ne lève guère l'ambiguïté. L'homme s'est-il mérité la voiture et / ou la femme? Le texte accentue encore les attributs anthropomorphiques de la voiture. Le récepteur du message est invité à admirer la nouvelle silhouette de Cordoba, «dramatique», «jeune», «vivifiante», complément idéal de sa personnalité: autant de qualificatifs à connotation sexuelle. La suite du texte suggère une analogie indéniable entre la performance routière de la voiture et la performance sexuelle de la femme, toutes deux aux ordres du maître: «Prenez la route et voyez comme Cordoba (1978) répond à vos commandes et à vos goûts personnels. Agile, douce, d'une performance précise»... Seulement un détail sur les attributs techniques de cette voiture: sa consommation d'essence est contrôlée par ordinateur.

La juxtaposition du corps de la femme et de la voiture souligne l'ambiguïté des attributs et des fonctions de la femme et de l'automobile du message publicitaire étudié. Des connotateurs d'exotivité, de féminité, de modernité, de technicité transcendent l'agencement syntagmatique des éléments du message pour capter l'intérêt de l'acheteur mâle potentiel à qui l'on suggère que la Cordoba 1978 est une femme «parfaite». L'homme qui fait l'acquisition d'une voiture fait en même temps l'acquisition d'une femme. On a donc la relation suivante:

Argent → Voiture → Femme → Sexe

Il semble, en effet, que dans le message iconique, les rapports métaphoriques et métonymiques qu'entretiennent l'objet-femme et l'objet-automobile contribuent à la fabrication d'un univers érotico-sexuel propre à appâter l'acheteur mâle. Le corps de la femme est l'accent sexuel suprasegmental de la voiture qui est elle-même le

complément de la personnalité de l'homme. La technicité serait donc l'élément de médiation entre la féminité et la masculinité: belle femme chic passe par belle voiture luxueuse. Il semble que c'est en soulevant ainsi le carcan d'esthétisme des messages publicitaires que l'on parviendra éventuellement à décrypter leur univers sémantique.

MINI

Nous allons maintenant considérer un message publicitaire conçu pour promouvoir la vente de la Mini de Leyland. Nous verrons qu'à l'inverse du message analysé précédemment, celui-ci comporte plusieurs isotopies.

Il s'agit d'un message paru dans la revue *Vogue* et couvrant une page entière du magazine, le message iconique occupant les 4/5 supérieurs de la page et le message linguistique le 1/5 inférieur. Deux jeunes filles sont accoudées à une Mini vert pomme, étincelante, et réfléchissant les deux silhouettes. Toutes deux fixent le récepteur du message: l'une a la Mini à sa droite et a donc l'avant-bras droit posé sur le toit, la main gauche sur la hanche gauche; l'autre a la Mini à sa gauche, l'avant-bras gauche sur le toit, la main gauche sur le pare-brise (au-dessus du volant); elle a le bras droit le long du corps et tient une rose rouge dans la main droite. Les deux corps sont donc symétriques par rapport à la Mini. La jeune fille qui a la Mini à sa main gauche est habillée style «rétro»: cheveux bruns, courts, frisés; robe en satin blanc lui arrivant au genou, froncée le long d'une ligne verticale médiane, grand décolleté géométrique lui découvrant les seins, chaussures blanches à lanières et talons-aiguilles; elle est basanée et porte des bijoux. L'autre est également basanée, mais elle est blonde: elle a une frange et des cheveux raides qui tombent jusqu'aux épaules; elle porte une robe longue, vert olive, style tunique grecque, avec une ceinture blanche à la taille et un grand châle vert olive, comme la robe, nonchalamment jeté sur les épaules; elle porte des bijoux, une fleur au cou, du vernis rouge sur les ongles. Le fond de la page est brun uni.

Le message linguistique est constitué de l'inscription «Mini», sur la plaque minéralogique, suivi du texte «Once in Vogue, always in vogue», lui-même suivi du nom de la voiture: Mini.

Ce message comporte donc deux éléments contigus et complémentaires, à savoir le message iconique et le message linguistique. Le

message iconique se divise lui-même en trois éléments cardinaux contigus et complémentaires: la Mini qui occupe le centre du message et les deux corps qui sont diamétralement opposés par rapport à la Mini. Nous allons tenter de faire une lecture plurielle de ce message.

La contiguïté du message linguistique et du message iconique permet de définir une première isotopie, le linguistique servant d'ancrage à l'iconique. En effet, les deux jeunes femmes sont habillées dans des styles totalement différents, l'une «rétro», l'autre vaguement déesse grecque; toutes deux sont cependant à la mode, et le message linguistique semble souligner qu'elles le seront toujours: «Once in Vogue, always in vogue». Par contiguïté syntagmatique, il en serait de même pour la Mini, qui, elle non plus, ne change pas de style et continue à être non seulement à la mode, mais en vogue. C'est donc par un processus de sélection paradigmatique et de combinaison syntagmatique des unités ci-dessus mentionnées que le message assume la signification qui vient d'être dégagée.

Une deuxième lecture possible est de considérer les deux jeunes filles comme les propriétaires de la voiture. C'est un bijou de voiture, pas plus grande qu'un jouet, donc une voiture de femme. C'est précisément la juxtaposition des deux corps et de la voiture qui exprime cette possession: on ne s'accoude pas sur la voiture d'autrui, mais c'est le geste familier des propriétaires de petites voitures. Selon cette lecture, le message s'adresserait aux femmes qui pourraient s'identifier à l'une ou l'autre de ces filles: qu'elles soient blondes ou brunes, de type nordique ou latin, la Mini est leur voiture si elles aiment (ou aimeraient) s'habiller pour sortir, se parer de bijoux et de fleurs. Cette lecture nous semble d'autant plus intéressante que les promoteurs d'automobiles semblent rarement considérer les femmes comme des clientes potentielles.

Dans la troisième isotopie, les deux corps, celui de la blonde et celui de la brune sont juxtaposés à la Mini pour «vendre» la voiture à l'homme, par association: qu'il soit attiré par le charme scandinave ou par le charme méditerranéen, La Mini est sa voiture. Ce qui accroche l'acheteur éventuel, c'est l'érotisme immanent du message (regards — vêtements — poses). Point besoin de message linguistique élaboré, le discours est de l'ordre du non-verbal. Les deux corps servent encore ici d'accents érotico-sexuels suprasegmentaux à la petite Mini: qui s'appropriera la voiture, s'appropriera en même

MINI

Once in Vogue,
always in vogue.

Mini

From Leyland Cars. With Supercover.

temps l'une ou l'autre des deux femmes, ou peut-être toutes les deux. Les deux déesses du négoce, pour leur part, attendent l'acheteur éventuel qu'elles tentent de séduire. Femmes et voitures cherchent à se faire acheter. Ce que ce message tente de vendre ce n'est pas tant une voiture, qu'une certaine conception romantique de la vie que rien dans le décor ne vient troubler: l'uniformité brune de la toile de fond, ainsi que le choix des couleurs et des matières semblent venir accentuer cette quiétude euphorique particulière. L'agencement physique des deux corps sur un plan hors du commun, évoque un univers mythique peuplé de déesses aux formes arrondies. Il s'agirait donc d'un message publicitaire destiné exclusivement aux hommes.

Encore une fois, les diverses isotopies suggérées ne sont certes pas imperméables et l'on comprend fort aisément qu'il y ait des interférences entre la première isotopie décrite et les isotopies nos 2 et 3 par exemple. Il convient cependant de noter que dans les trois isotopies considérées, les deux corps servent de supersegmentaux érotico-sexuels non seulement à la Mini, mais à l'ensemble du message considéré.

B.M.W.

Sans entrer dans une analyse détaillée, comme dans les exemples précédents, nous allons maintenant considérer trois messages publicitaires dont l'objectif est de vendre la B.M.W. Ces messages ont tous été publiés dans la revue Vogue.

Le premier présente une B.M.W. 733i, bleu métallique, dans le parc d'un château à Innsbruck. La voiture, avec le message linguistique («The new B.M.W. 733i in Innsbruck»), occupe la moitié inférieure de la page. Le château entouré de bois et de pelouses est à l'arrière plan et occupe la moitié supérieure de la page. Trois jeunes filles habillées de rose, une blonde et deux brunes marchent à droite de la voiture.

Le deuxième message présente une autre B.M.W. 733i, beige, stationnée devant une ancienne résidence de style. Un mannequin vêtue d'une robe noire et de talons hauts noirs est appuyée à la voiture. Le message iconique occupe toute la page, sauf le petit espace réservé au texte, en bas de la page. Le message linguistique ne parle pas des caractéristiques de la voiture. Il mentionne plutôt la réception mondaine qui a souligné à Innsbruck la sortie de cette

nouvelle voiture, en l'associant aux cinq mille journalistes VIP présents: pour cette voiture on a écrit une pièce, créé une émission de télévision, fait venir les «Suprêmes» de New York, la collection Jean Patou de Paris, les plus belles filles de toute l'Europe.

Le troisième message enfin, présente une B.M.W.i d'un gris métallique, stationnée sur le gazon, à l'orée d'un bois. On voit le profil de la voiture. Devant la voiture, un mannequin vêtue d'une tunique de laine noire et d'un capuchon; ses cuissardes sont en cuir naturel. Le message linguistique nous apprend qu'il s'agit du mannequin Helen von Unwerth, de Munich, habillée d'une pièce de la collection Prêt-à-Porter de Jean Patou; les bottes sont de Carel, les cheveux coiffés par Serge, à Mod's Hair, Paris. Le texte qui suit vante les spécifications techniques de la voiture.

Dans ces trois messages le corps de la femme est encore utilisé comme adjuvant dans la vente de la B.M.W. La juxtaposition de la voiture, des mannequins, des châteaux contribue à la création d'un univers de luxe où se fondent féminité, modernité, technicité.

CONCLUSION

Ces quelques analyses nous montrent qu'en manipulant les relations de similarité et de contiguïté entre les éléments d'un message publicitaire, les spécialistes de la publicité tirent fréquemment parti du corps féminin pour accentuer l'attrait des objets qu'ils veulent vendre. Nous avons vu que souvent le message publicitaire n'est pas univoque, mais qu'il peut, au contraire, faire l'objet d'une lecture plurielle de la part du récepteur; le spécialiste joue d'ailleurs souvent sur le caractère essentiellement ambigu du lien métonymique entre corps et objets.

Il nous semble que le décryptage de messages publicitaires, que nous avons amorcé dans ces quelques pages, ouvre la voie vers une analyse plus englobante des rapports hommes-femmes tels que présentés dans la publicité. Cet objectif nous semble primordial dans la mesure où la publicité est l'immanence même de la culture qui la produit: non contente de mettre en évidence les stéréotypes sexuels de sa société-cible, elle a pour fonction de les maintenir en les accentuant. Tout message publicitaire est impliqué dans un processus de communication: il communique une information au récepteur qui est également un acheteur virtuel. Pour atteindre son objectif, c'est-à-

dire faire acheter, le groupe concepteur doit donc «parler» à ses interlocuteurs: il doit non seulement se faire comprendre sur le plan linguistique, mais il doit transmettre de la réalité les significations qui correspondent aux souhaits, aux désirs de l'acheteur éventuel.

De par sa finalité, le message publicitaire présente certains caractères analogiques, en ce sens qu'il présente des objets ancrés dans une certaine réalité, qu'il dépeint un micro-univers sélectif. La tranche de pseudo-réalité présentée dans un message publicitaire est une métaphore qui tire son essence de l'ordonnance même des éléments métonymiques qui le composent. La dichotomie substitution / contiguïté semble donc constituer l'un des axes fondamentaux pour l'analyse des principes de codage de la communication publicitaire.

Dans cet article, nous avons tenté de montrer comment certains groupes de décision du monde de la publicité se servent du corps de la femme pour pousser leur public-cible, c'est-à-dire les récepteurs des messages publicitaires à la consommation. Ce faisant, nous avons également vérifié que la dichotomie substitution / contiguïté pouvait être fort utile pour l'analyse de la logique sous-jacente de tout processus publicitaire. Nos exemples sont bien sûr très particuliers, et nous n'avons nullement la prétention d'appliquer nos résultats à l'ensemble de la production publicitaire. Il n'en reste pas moins que, dans des exemples comme ceux que nous avons analysés, les publicitaires se servent du corps de la femme comme d'un adjuvant dans la vente des automobiles, et il semble que la démarche analytique entamée dans cette étude pourrait éventuellement mener à une élucidation des processus métaphoriques et métonymiques qui sont à la base de la composition des messages publicitaires.

RÉFÉRENCES

- ANZIEU, D.
1963 *Psychologie du consommateur* Paris: Éditions Techniques.
- BUSBY, L. J.
1975 Sex-role — research on the Mass Media *Journal of Communication* 25 (4), pp. 107 / 131.
- CADET, A.
1967 Advertising and the self-image *Advertising Quarterly*, no. 12, pp. 45-51.

- CHESKIN, L.
1959 *Why people buy? Motivation Research and its successful application.*
New York: Liveright Corporation.
- CULLEY, J. D. and R. BENNETT
1976 Selling Women, selling blacks *Journal of Communication*. 26 (4), pp. 160-174.
- DE SAUSSURE, F.
1916 *Cours de Linguistique Générale* Paris: Payot.
- DICHTER, E.
1961 *Handbook of Consumer motivations* New York: McGraw-Hill.
- DOMINICK, J. R. and G. E. RAUCH
1972 The image of women in network TV commercials. *Journal of Broadcasting*,
16, pp. 259-265.
- JAKOBSON, R.
1963 *Essais de Linguistique générale* Paris: Les Éditions de Minuit.
- LUNDSTROM, W. J. & D. SCIGLIMPAGLIA
1977 Sex role portrayals in advertising — *Journal of Marketing*, July 1977.
- MARCUS-STEIFF, J.
1961 *Les études de motivation* Paris: Hermann.
- STOETZEL, J.
1963 *la psychologie sociale* Paris: Flammarion.

Guérison et ethno-étiologie populaire

GILLES BRUNEL et LUC MORISSETTE

Université de Montréal

SUMMARY

This paper is based on anthropological field-work done in Quebec during 1976-1977. It describes the life-history of two folk-healers and their will to achieve better results. Special emphasis is given to their principles of classification of diseases. Such principles agree with those obtained in folk biology. Finally the research stresses the increasing importance of religious syncretism in folk-healing systems.

«*Toute maladie vient du passé.*»

L'ethno-étiologie populaire réfère à l'art d'identifier et de diagnostiquer une maladie en conformité avec un système de représentation propre à un groupe social particulier*. Contrairement à des vues qui en font un ensemble de connaissances désarticulées et chaotiques¹, l'ethno-étiologie populaire est basée sur des principes logiques, cohérents et qui s'avèrent efficaces en certaines circonstances. Les guérisseurs augmentent leurs connaissances et modifient leur pratique continuellement au fil des ans à la suite

* Nous remercions Nicole Lamoureux, Dominique Bélanger et Christiane Bergeron pour l'aide apportée à cette recherche.

¹Ces vues sont encore trop largement répandues. Par exemple, dans son excellent ouvrage sur la médecine populaire aymara, David Piñeda Frisancho (1973) considère que les populations locales ne connaissent rien des causes véritables de la maladie telles l'existence des microbes, la présence de parasites et les processus de contagion et qu'elles ne connaissent rien de l'anatomie et de la physiologie du corps humain. L'auteur ignore tout simplement que les principes d'étiologie, d'anatomie et de physiologie sont différents mais tout aussi logiques que ceux de la médecine officielle.

de contacts avec d'autres experts et à la suite de confrontations inévitables avec la Corporation des Médecins. Nous décrivons ici le système étiologique d'un guérisseur et de son épouse lequel est une adaptation originale des connaissances traditionnelles québécoises aux nécessités de la période actuelle². Seule la publication de l'ensemble des données portant sur plusieurs guérisseurs et guérisseuses permettra de situer l'écart propre aux sujets choisis ici par rapport à l'ensemble des praticiens de ce type qui opèrent au Québec. Une telle étude peut également fournir des indices importants sur les rapports analogiques existant entre la représentation du corps humain à une époque et la représentation que la société se fait d'elle-même³.

MÉTHODOLOGIE

Au plan méthodologique, nous avons utilisé l'interview, l'analyse de documents et l'observation participante. Nos observations s'échelonnent sur une période d'une année et elles ont été réalisées entre le 15 décembre 1976 et le 15 décembre 1977. Un total de dix visites d'une durée moyenne de trois heures chacune a permis d'obtenir l'information désirée sur les pouvoirs du guérisseur, sur la nomenclature et sur la classification des maladies. Nous nous limiterons volontairement à ces derniers aspects plutôt qu'au processus propre au traitement et aux stratégies d'après-traitement.

L'interview dirigée a été utilisée en vue d'obtenir l'histoire de vie des deux personnes impliquées et de colliger les informations touchant la pratique de leur métier et les connaissances sur lesquelles elles se basent. L'analyse de documents a permis de refaire l'histoire intellectuelle des deux personnes impliquées. Finalement l'observation participante s'est avérée indispensable en vue de saisir le type de traitement proposé et de bien se familiariser avec le milieu où les deux guérisseurs travaillent. C'est ainsi que nous avons rencontré la famille et quelques amis et collaborateurs des deux guérisseurs. Les

² Il est intéressant d'observer que le syncrétisme est une des caractéristiques des connaissances des guérisseurs vivant en situation de contact. L'exemple du shaman washa décrit par Handelman (1967) est un exemple d'un syncrétisme souple et efficace.

³ Les liens entre la représentation du corps humain et la représentation et la métaphore sociale qu'il autorise font de plus en plus l'objet de recherches. À ce propos les recherches de Polhemus (1975) et de MacRae (1975) sont fort pertinentes.

deux auteurs et leurs assistants ont été soignés à l'occasion pour des troubles mineurs tels rhume, sinusite et asthme.

Au plan de la collecte des données de type sémantique touchant la classification des maladies, la méthode ethno-biologique de Berlin et Breedlove et Raven a été adoptée car elle permet d'opérer une analyse précise, rigoureuse et comparative. (Berlin *et al* 1973). Notons que la méthode ethno-biologique se distingue de la méthode ethno-scientifique grâce à une plus grande indépendance vis-à-vis le modèle linguistique. (Brunel 1975, 1976, 1977). Même si le discours sur la maladie ne fait pas partie de l'ethno-biologie au sens strict, les principes méthodologiques de celle-ci demeurent productifs et applicables dans un tel cas⁴. La première partie du travail sera consacrée à la description des pouvoirs du guérisseur principal. La deuxième traitera de l'étiologie populaire, de la nomenclature de la maladie et du système de classification qui lui est propre.

LES POUVOIRS

Nous avons rencontré un guérisseur assisté de sa femme. Le mari est celui que l'on vient consulter. Sa femme cependant possède des pouvoirs et guérit des troubles mineurs à l'occasion. Les deux refusent de se faire appeler «guérisseurs» ou «ramaneurs» termes qu'ils rejettent avec insistance. Pour eux, le terme guérisseur appartient à une époque révolue, celle où l'on guérissait au hasard en utilisant des herbages. Comme ils refusent l'utilisation des herbages, ils n'acceptent pas le terme de «guérisseurs» même s'ils aiment celui de «soigneux». Cependant les deux acceptent également le terme de sourcier car ils le trouvent inoffensif et qu'il correspond à un de leurs dons. Localiser la présence d'une source d'eau souterraine est pour eux un jeu d'enfants fort élémentaire. Pour décrire leur métier, ils ont suggéré le terme de psycho-énergéticien(ne) qui, disent-ils, correspond davantage à leur pratique quotidienne. Ce terme a l'avantage de souligner le caractère psychique de l'énergie dont l'utilisation constitue le principe guérisseur. En pratique ils préfèrent celui de «soigneux» plutôt que tout autre.

⁴ Selon Cecil H. Brown, le passage des systèmes de classification biologiques à des systèmes non-biologiques nécessite des adaptations mineures. (Brown 1976). Dans le cas précis de l'ethno-éthiologie populaire de tels changements ne se sont pas avérés importants.

En premier lieu il convient de décrire comment notre informateur principal a acquis son savoir et appris son métier de guérisseur.

Alors qu'il était enfant, il se souvient d'avoir vu prier son oncle les deux bras en croix pendant des heures. Cet oncle était guérisseur. Il traitait les gens avec des herbes et des prières et il a dû faire face à de multiples oppositions dans l'exercice de ce métier. Plus tard, sous la pression de sa femme et de ses enfants, il interrompait sa pratique, si bien que notre informateur principal n'eut que peu de contacts avec lui. Dans ce cas, on peut difficilement affirmer qu'il y ait eu transmission de dons⁵.

Un incident déterminant vaut cependant la peine d'être signalé sous ce rapport. À l'âge de treize ans, suite à une rencontre avec l'oncle, notre guérisseur se présenta à l'église du village pour prier devant la statue de la Vierge. Il se sentit soudain «quitter son corps» et s'élever dans les airs jusqu'à égalité de la statue au sommet de l'autel. Là, une voix lui annonça que lui aussi serait guérisseur mais pas avant d'avoir atteint l'âge de trente-trois ans.

Après ses études secondaires, il a travaillé dans une petite entreprise où il s'est sérieusement blessé un jour. La gravité de l'accident le condamnait à une paralysie des jambes pour le reste de ses jours. À la suite de l'accident, il a consulté des médecins et des chiropraticiens qui n'ont pu le guérir. Il s'est alors tourné vers les guérisseurs de son voisinage lesquels n'ont pu rien faire pour lui. C'est alors qu'il a littéralement décidé de se guérir lui-même et de commencer à pratiquer son art à l'âge de trente-trois ans. Son intérêt pour la guérison s'est donc développé à la suite d'une expérience physique malheureuse laquelle le condamnait à demeurer quasi invalide pour le reste de ses jours. L'expérience de l'informateur principal rejoint celle de plusieurs guérisseurs qui ont eu à surmonter des difficultés personnelles importantes ou qui ont vécu dans une atmosphère familiale où la maladie a été fortement présente.

Il convient de se demander si le milieu québécois a été propice et demeure propice à l'éclosion de telles expériences. Contrairement à une croyance répandue, l'Orient n'est plus le lieu privilégié d'aventures spirituelles importantes comme en font foi les propos du guérisseur:

⁵ Ce point de vue est confirmé par Brault pour qui les dons ne sont généralement pas héréditaires dans la culture populaire au Québec (Brault 1974: 97).

Les maîtres ne sont plus en Orient. Ils sont au Québec. Il reste là-bas des fakirs et non des maîtres. Les fakirs ont des pouvoirs psychiques mais ils n'ont pas les pouvoirs de l'Esprit. Le pouvoir psychique, c'est le bon vouloir humain. Les pouvoirs de l'Esprit eux se développent dans l'homme. Au Québec, les jeunes se détachent plus de leur grand-père, de leur grand-mère, de leur passé qu'ailleurs. Ils veulent découvrir autre chose. C'est un pays neuf. Dans le fond, on commence comparé aux autres pays.

Le Québec est donc devenu un pays par excellence pour l'expérience spirituelle car la religion est en perte de vitesse et la jeunesse se détache des influences négatives de ses ancêtres. Les États-Unis n'offrent pas de chances de succès car les croyances religieuses traditionnelles y sont encore fortes. Le nationalisme politique du guérisseur s'accompagne donc d'un nationalisme spirituel qui valorise le Québec sous un angle inédit. Il est clair que la sortie d'une période religieuse répressive selon lui ne peut être que féconde pour la pratique actuelle de son métier.

Le guérisseur bâtit son propre système de croyances grâce à des visions personnelles ou fusions qui se produisent au cours de la nuit et qui occasionnent une grande chaleur. Même s'il n'est pas pratiquant, son système s'inspire également du catholicisme traditionnel puisque l'on y retrouve les idées de baptême, de ciel, d'enfer, de purgatoire, d'anges gardiens et d'autres concepts tous adaptés aux besoins du milieu. On rejoint ici un trait observé chez plusieurs guérisseurs québécois à savoir la nécessité de ne pas rompre avec certains traits extérieurs appartenant à la religion officielle. À ses débuts il utilisait des symboles religieux évidents comme de petites croix qu'il appliquait sur les parties malades. De plus il se servait d'un verre d'eau auquel il avait imposé les mains pour lui donner le pouvoir de guérir. Il allumait aussi deux lampions afin de créer une ambiance religieuse. Aujourd'hui il n'en utilise plus qu'un seul afin de «chasser les vibrations négatives».

Par la suite il a abandonné la pratique de l'utilisation des petites croix et du verre d'eau en faveur de l'imposition des mains⁶. La sœur du guérisseur a été sa première patiente. Celle-ci souffrait de paralysie et elle était atteinte de gangrène. Elle avait été examinée par une kyrielle de spécialistes pendant fort longtemps. Après l'imposition des mains par le guérisseur, elle s'est mise à dormir pendant trois jours. Après ce laps

⁶ Cette stratégie se retrouve chez M. Armand qui lui employait de l'huile de St-Joseph à une certaine époque (Brault 1974).

de temps, la peau de la patiente s'est régénérée à un rythme de deux pouces par jour jusqu'à sa guérison à 90%. La gangrène aurait disparu et les doigts de la malade se seraient même redressés ! Son deuxième cas en était un de cancer. Le guérisseur se spécialise donc dans les cas jugés souvent perdus par la médecine officielle et contre lesquels celle-ci ne peut souvent rien.

Les trois premières années de sa pratique ont été marquées par des difficultés fort nombreuses. Tout d'abord il y a eu un ajustement nécessaire et douloureux des pouvoirs du guérisseur. Il apprenait vite et avec insuccès. La guérison étant un processus d'action et de réaction, il dosait mal son intervention qui ne produisait pas les résultats escomptés la première fois. À l'occasion il a attrapé la maladie qu'il combattait. C'est ainsi qu'il a été couvert de dartes sur un bras alors qu'il luttait contre cette maladie. Aujourd'hui il n'y a plus d'effets secondaires imprévus de ce type car il contrôle mieux ses vibrations personnelles. En second lieu il a eu à lutter contre l'action d'une utilisatrice de vaudou laquelle lui avait jeté un mauvais sort. La malédiction s'est retournée contre cette dernière au grand plaisir du guérisseur lui-même. Il a eu à faire face à certains problèmes venus du clergé traditionnel lequel s'opposait à lui. Cependant ces résistances se sont amenuisées puisqu'il a pu recevoir des religieuses qui ont eu recours à ses services. Il dit s'opposer aux prêtres seulement lorsque ceux-ci entravent son action. Finalement la principale confrontation est venue à deux reprises de la part d'inspecteurs envoyés par la Corporation des Médecins.

Aux débuts de sa pratique de guérisseur, il s'informait directement des maladies auprès des personnes qui venaient le voir et pouvait détecter la maladie au moyen de l'aura. Celle-ci consiste en un éclairage lumineux autour d'un sujet et «elle est visible d'autant plus», dit-il, «que l'on est uni à l'Esprit». En plus de l'aura, il voyait un jeu d'ombres autour de la partie malade. «Si la couleur de l'ombrage est noire, il existe un mal véritable. Si elle est de couleur vive, elle est en bon état. Si elle est grise, il y a alors un demi-mal.» aime-t-il répéter. Puis suit une période de quatre ans où il abandonne graduellement l'observation de l'aura et où il ne sent plus le besoin d'entendre nommer les maladies des gens qui le consultent, encore moins d'en parler avec eux. Il voit la maladie «par les yeux» et aborde immédiatement le traitement qui se déroule à peu près toujours de la façon suivante: le malade entre dans le cabinet et

signale en quelques minutes le but de sa visite. Il est alors invité à s'étendre sur un divan face au bureau. Pendant ce temps le guérisseur va à un petit lavabo dans le coin du cabinet et se lave les mains. Il revient vers le divan et, la main gauche repliée sur lui-même, il pose la main droite sur le dos du malade pendant quelques minutes. Quand il retire sa main, le traitement est terminé. Le malade se relève pendant que le guérisseur retourne se laver les mains, puis on se quitte, le tout n'ayant duré que quelques minutes. À l'occasion, il causera avec le malade, mais cela l'ennuie et il n'y voit pas beaucoup d'importance. Le patient quitte alors le cabinet et retourne à la salle d'attente attenante.

Le diagnostic est rendu actuellement grâce à l'union personnelle à l'Esprit et non plus par une reconnaissance de l'état extérieur de la personne. Fait à souligner, le guérisseur ne ressent plus les douleurs de ses patients et il est devenu insensible au mal qu'il veut guérir.

Il souligne qu'il ne faut pas avoir pitié des gens, même pas d'un bébé, car une telle empathie ne mène nulle part et elle entrave le processus de guérison. En ce sens «le sentiment tue» aime-t-il affirmer. Cependant le couple demeure très sensible et très ouvert et manifeste beaucoup de sympathie aux patients qui leur rendent visite.

Voici comment il décrit sa méthode:

J'ai une méthode. S'il y a un blocage quelque part, je ne vais pas au corps physique. Je vais à la cause. La cause la plupart du temps, c'est un traumatisme d'enfance. J'enlève le traumatisme ensuite c'est l'énergie de l'Esprit qui va activer la circulation.

Les pouvoirs du guérisseur sont en pleine expansion et augmentent continuellement. En pratique il se plaît à guérir ceux qui ont été les moins marqués par des expériences religieuses. «Les personnes très religieuses sont les pires à guérir. Celles qui ont le plus vécu sont les plus faciles de toutes», aime-t-il répéter. La personne traitée doit mettre une confiance considérable dans les pouvoirs du guérisseur si elle veut faire des progrès. Sa femme témoigne en ces termes:

J'ai vu une personne que tu as soignée qui souffrait d'arthrite. Elle était toute croche. Elle était allée voir des guérisseurs pendant 10 ans sans succès. Elle lui a dit: «Moi, je ne crois en rien. Toi, ce n'est pas pareil. Tu as guéri cette femme-là et ma maladie est moins grave que la sienne. Tu vas me guérir tout de suite...»

Ce dernier patient a donc été guéri sur-le-champ selon le schéma classique du miracle religieux. Les pouvoirs sont efficaces chez ceux

qui ont une foi spontanée au guérisseur et qui n'offrent pas de résistance. La guérison n'est pas toujours instantanée et elle suppose en moyenne trois visites. Cependant la guérison instantanée demeure un objectif à atteindre si, dit-il, «je réussis à éléver suffisamment mes vibrations». Remarquons ici que le patient le plus influençable n'est pas le plus facilement guéri. En effet si un patient est influençable, il pourra à nouveau être soumis à des vibrations négatives après le traitement. Il faut avant tout posséder une ouverture et une foi sincère sans pour autant être un sujet trop facile à la suggestion. Le patient idéal demeure celui qui a beaucoup d'expériences humaines, celui qui n'est pas été aliéné par la religion, celui qui veut vraiment guérir et celui qui est réceptif aux suggestions du guérisseur sans pour autant devenir dépendant de ce dernier. Il arrive que le guérisseur utilise l'hypnose pour aider des patients incapables de se détendre. Il obéit alors à un ordre intérieur qui l'incite à agir ainsi. Une telle action se produit peu fréquemment. L'hypnose permet alors de retourner dans le passé et de soigner les traumatismes initiaux, cause importante de maladie.

L'utilisation des pouvoirs du guérisseur est contrôlée au moyen de sanctions qui sont aux mains de «maîtres», véritables juges, qui prennent la forme de personnages sérieux entièrement occupés à faire avancer les humains dans les voies de l'Esprit. Plus un guérisseur avance dans les voies de l'Esprit, plus il est puni sévèrement s'il dévie de la voir tracée. Une sanction des juges consisterait à diminuer le nombre de vibrations de manière substantielle. Si un guérisseur tue par la pensée, cela signifie pour lui sa propre mort aux dires de l'informateur principal. Il faut donc éviter d'utiliser les pouvoirs divins dans un esprit de vengeance ou de divertissement. Seules les situations d'urgence permettent une pleine actualisation des pouvoirs.

Règle générale, les hommes sont plus faciles à guérir que les femmes car celles-ci font trop de place aux sentiments. Plus on est libéré des sentiments tels la crainte, l'angoisse, plus on est en mesure d'être guéri. À l'occasion d'une de ses visites dans les espaces psychiques, il rencontra surtout des hommes, confirmant de la sorte sa conviction que les femmes n'ont pas facilement accès à cet univers de l'Esprit. Les animaux et les plantes émettent des vibrations positives. Pour guérir un animal, il n'est besoin que d'un seul traitement. Les humains se referment, se crispent et bloquent l'énergie. Cependant il y a des cas où le guérisseur ne peut agir car les résistances sont trop fortes. Il doit faire alors le constat de son

impuissance car la guérison est impossible contre le gré d'un patient. C'est ainsi que les patients affligés d'une maladie terminale ne peuvent s'en tirer s'ils ont abandonné la lutte. S'ils veulent vivre à tout prix, il y a alors moyen de les sauver. La responsabilité individuelle demeure totale car la maladie ne frappe jamais au hasard. L'homme attrape volontairement la maladie et il décide librement de la faire reculer ou de la laisser se développer davantage. Il y a ici une conception de la maladie très volontariste qui permet de galvaniser in extremis les énergies humaines. L'homme est responsable de la maladie et de sa guérison, celle-ci devenant une forme de reconquête volontaire de soi.

Sa femme et lui sont des véritables associés. Elle n'est pas une simple réceptionniste mais un véritable alter ego. Elle peut guérir des maladies mineures et arrêter le sang. Cependant elle ne se risque pas encore à traiter des cas graves car dit-elle «je n'ai pas la force de concentration de mon mari dont l'esprit est plus vieux que le mien.» Il existe une compréhension très forte entre les deux membres du couple marquée par le désir de faire un cheminement spirituel commun. Sa femme se charge des rendez-vous, de recevoir les clients et de les amener dans le bureau de son mari. À cet endroit au sous-sol, ceux-ci reçoivent un traitement lequel dure quelques minutes sans la présence de curieux ni celle de l'épouse du guérisseur. Elle est celle qui met les patients en confiance, cause avec eux et les «dégèle» en quelque sorte. Cette période préparatoire est essentielle car sans un tel laps de temps la guérison risquerait d'être largement retardée. Tout au long des journées, elle communique avec son mari par télépathie. Au gré des années, elle redécouvre les formulations intellectuelles plus sophistiquées qui lui permettent de mieux qualifier l'expérience qu'elle vit avec son conjoint. Quand ce dernier est frappé d'une vision, elle essaie d'y donner sens grâce à des lectures appropriées telles la *Vie des Maîtres* de Spalding. Elle se décrit comme «sceptique» et sent le besoin de «confirmer objectivement» par la lecture d'ouvrages ésotériques et par la réflexion les connaissances acquises chez son mari par vision ou fusion avec l'Esprit.

Le couple possède des amis adeptes eux aussi de la parapsychologie et de la guérison spirituelle. Il ne fréquente guère ceux qui ne sont pas intéressés à évoluer au plan de la connaissance de l'Esprit. C'est ainsi que le guérisseur principal communique par télépathie avec quelques initiés. De plus le couple tient de nombreux échanges avec leurs deux enfants qui se montrent très intéressés à

poursuivre leur cheminement personnel dans la voie tracée par leurs parents. Un de leurs enfants, une fille de sept ans, peut nommer les maladies de tout patient. Il convient de souligner que l'atmosphère familiale est libre et fort peu étouffante. Les chances que se développe un intérêt marqué pour la guérison y sont excellentes.

ÉTIOLOGIE POPULAIRE

Selon le guérisseur, il existe deux zones dans l'univers, une zone chaude et une zone froide les deux étant en opposition. L'Esprit habite la zone chaude où les vibrations sont positives et élevées. La zone froide est celle où les vibrations sont négatives et basses et elle se localise autour de l'écorce terrestre. Un total de vingt et une dimensions sont présentes dans l'univers, ce qui n'exclut pas la possibilité de l'existence de d'autres dimensions dans des galaxies inconnues. Ces vingt et une dimensions sont constituées par la trinité qui va de la première à la septième dimension, la trionité allant de la huitième à la quatorzième dimension et la triodité qui va de la quinzième à la vingt et unième dimension. La vie humaine est faite de ré-incarnations successives et elle consiste à passer de la troisième à la quatrième dimension, puis à la suivante et ainsi de suite. L'informateur principal avoue s'être rendu jusqu'en neuvième dimension à l'occasion d'une visite. Dans la quatrième dimension, par exemple, il est possible de voyager par l'Esprit d'un lieu à un autre. Le travail physique disparaît. Une nourriture adaptée est servie, celle-ci étant constituée de fruits et de légumes. La maladie n'a pas de place et la vie n'est pas entravée par la «béquille du corps physique» selon une des expressions du guérisseur. Tous les échanges communicationnels s'y font par télépathie.

Chez l'individu il existe sept corps ou sept réflecteurs lesquels s'échelonnent comme suit:

- | | |
|--------------------------------|--------------|
| 1. le corps physique | 5. l'ouïe |
| 2. l'âme ou le double du corps | 6. la vue |
| 3. le goûter | 7. la pensée |
| 4. l'odorat | 8. l'Esprit. |

Remarquons que la vue l'emporte sur les autres sens. Elle est le mode par excellence de communication non-verbale. Elle est donc

privilégiée par rapport aux autres modes physiques d'expérience. Cependant la pensée et l'Esprit dominent bien les sens physiques.

L'Esprit doit pénétrer les sept corps et atteindre le corps physique en dernier lieu. L'Esprit domine tout et suscite une énergie vitale à travers les sept corps. Il convient de remarquer que lorsqu'un minimum de quatre corps est débalancé, la maladie fait alors son apparition. La maladie est donc un débancement énergétique où les vibrations positives cèdent le pas aux vibrations négatives.

Il y a un parallélisme intéressant entre le corps physique et le système solaire. C'est ainsi que l'individu possède des caractéristiques qui se retrouvent dans l'univers. Le monde spirituel est décrit en des termes matériels :

La terre est faite comme le corps. Dans l'air il y a des corps qui vibrent à diverses dimensions. Le centre de la terre par exemple est très élevé en vibrations. L'individu a donc accès à sept corps intérieurs. Regarder la terre ou le corps humain, c'est la même chose.

Dans le système de croyances du guérisseur, le centre de la terre est plus important que le soleil car celui-ci ne fait que refléter l'énergie venue de cet endroit. Il en est de même de l'individu où l'on retrouve le troisième œil lequel est considéré comme la partie spirituelle de l'homme, la glande spirituelle reliée au sang de l'Esprit. Le troisième œil est en contact avec le plexus solaire lequel est situé derrière l'estomac. Le troisième œil et le centre de la terre sont les parties spirituelles reliées à l'Esprit alors que le plexus solaire et le soleil ne sont que de simples reflets des deux premiers.

TABLEAU N° 1

Homologie corps et système solaire

Centre de la terre	=	Troisième Oeil
Soleil		Plexus Solaire

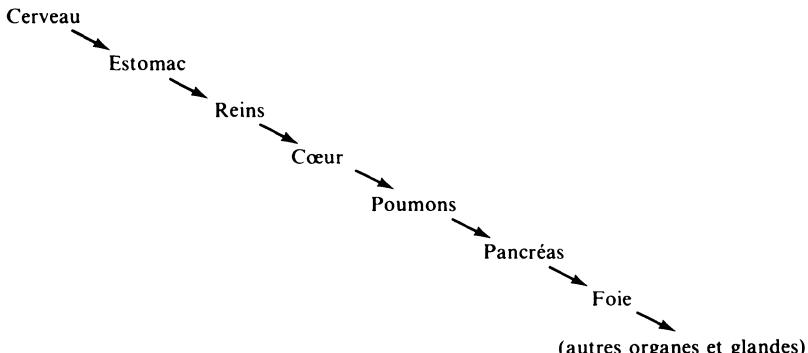
Regardons de plus près le rôle des divers organes : Si la conscience a comme rôle d'unir les divers corps, les organes physiques ont eux aussi une tâche bien déterminée et se hiérarchisent entre eux selon le tableau n° 2. Demi-physique et demi-spirituel, le cerveau amplifie et contrôle les vibrations venues de l'Esprit et il est classifié à part. L'estomac joue un rôle central car il est l'organe principal du corps physique et il est le centre nerveux de tout le corps

humain. Il est lié directement à la septième dimension à savoir la pensée. L'estomac aide à répandre les vitamines au moyen d'un mélange alchimique. Il brûle les microbes et purifie le sang au moyen d'un fluide qui les neutralise. Les reins sont importants car ils filtrent le sang. Le cœur suit par la suite et il est jugé moins important que l'estomac et les reins. Le cœur est le siège des sentiments, c'est-à-dire de la peur, de la joie, de l'inquiétude, du sentiment religieux et des superstitions. Les poumons nourrissent le sang grâce à l'oxygène qu'ils captent. Le pancréas sert de distributeur et de séparateur de vitamines et il est plus important que le foie. Celui-ci secrète une huile pour faciliter la digestion. Tous les autres organes se classent derrière le foie par la suite, leur importance étant beaucoup plus secondaire. L'estomac joue donc un rôle de premier plan et est directement impliqué dans toute maladie.

L'estomac et la partie inférieure du corps « bloquent » en premier lieu lorsqu'il y a maladie. Ceci est causé par la trop grande sensibilité du corps humain. L'estomac encaisse les coups en premier lieu. Puis, le mal rebondit dans les autres parties du corps, d'où, par exemple, les crises cardiaques. Les blocages s'empilent. L'estomac trop stressé bloque les voies respiratoires et les intestins. Tout s'enchaîne. Quand l'estomac est touché, la maladie commence à dégénérer.

Signalons que l'état général de la musculature et des points de tension musculaire n'intervient pas comme indice de détection de la maladie. Selon le guérisseur, les muscles ne servent pas à diagnostiquer les maladies. Une bonne musculature est essentielle pour ceux qui travaillent physiquement et non pour ceux qui sont engagés dans les voies de l'Esprit.

TABLEAU N° 2

Classification hiérarchique des organes

La terminologie visant à décrire le système anatomique et physiologique emprunte beaucoup d'images à la thermo-dynamique et à la mécanique. Voici quelques extraits à titre d'exemples :

Le soleil, c'est l'Esprit. Le soleil *chauffe* le négatif pour faire disparaître le mal. Tout dépend de la force d'union. Toi tu sers de *déclencheur*. C'est comme une *batterie d'auto*... plus tu es capable de *charger*, plus tu aides même si tu laisses la personne libre...

Les animaux sont des *paratonnerres* pour les humains.

Le cerveau humain est un *amplificateur* de l'énergie de l'Esprit...

La maladie, c'est le système humain qui est *débalancé*.

Le plexus solaire est connu par *fusion*.

Les reins *filtrent* le sang.

Le pancréas est plus important que le foie. C'est le *distributeur*. C'est le *séparateur* de vitamines...

Ces métaphores thermo-dynamiques et mécaniques paraissent simplistes à première vue. Cependant, elles ont une fonction primordiale à l'intérieur du discours étiologique. Elles permettent une compréhension instantanée du discours sur la maladie en des termes simples et accessibles. Elles sont en réaction au langage sophistiqué et technique de la médecine officielle. Cependant, une explication complète n'est pas communiquée pour autant à tous les patients et elle est vulgarisée ici comme ailleurs. Une science populaire complète n'est accessible qu'aux initiés et à ceux qui ont le désir d'apprendre et de se convertir. Malgré son accessibilité apparente, le savoir populaire ethno-étiologique demeure secret, hiérarchisé et vraiment approfondi par quelques élus seulement.

LA NOMENCLATURE DES MALADIES

Dans son article sur la médecine populaire au Québec, Jacques Nadeau (1975) dresse la liste des maladies connues dans le comté de Bellechasse. Pour réaliser son objectif, il a interviewé dix guérisseurs(ses) entre 1967 et 1975. Un total de quatre-vingt un termes de maladies a été obtenu et celles-ci ont été classées selon un modèle scientifique inspiré de l'approche de Marcelle Bouteillier (1966). En effet on y retrouve la classification pneumo-phtisiologique, cardio-vasculaire, urologique, etc... tous des termes inspirés de la médecine

officielle. Nous choisissons de remplacer ces termes par ceux qui sont fournis par les informateurs eux-mêmes selon les exigences mêmes de la méthode ethno-sémantique.

Les deux informateurs ont opposé beaucoup de résistance à la cueillette d'informations touchant la maladie. Cette résistance s'explique facilement si l'on tient compte des raisons suivantes. En premier lieu, les informateurs assimilent à priori cette cueillette d'informations à la formation d'un dossier pouvant servir contre eux en cour. Après explication, ce premier type d'objection est disparu. En deuxième lieu le savoir populaire est avant tout une pratique et non une science abstraite. Parler de maladie, d'anatomie et de physiologie du corps humain sans faire référence à telle ou telle personne guérie ou à guérir constitue pour eux un exercice stérile. Une troisième raison du rejet de la nomenclature est liée au processus de diagnostic suivi par le guérisseur. Le fait de nommer la maladie constituait un avantage au tout début de l'exercice de son métier. Depuis quatre ans, il préfère ne pas connaître la maladie mais plutôt entrer en communication avec l'Esprit. À cette époque, il regardait l'aura alors qu'aujourd'hui il peut guérir directement. De plus insister sur les noms de maladies contribue à augmenter le stress du patient. Il vaut mieux mettre l'accent sur la prise en charge du malade par lui-même au lieu d'insister sur la maladie. Finalement, les deux informateurs mettent l'accent sur la nécessité de «parler spirituellement» au lieu de «parler physiquement». Décrire les différentes maladies est pour eux un exercice futile qui les éloigne de leurs objectifs véritables. Malgré toutes ces réserves, l'information obtenue reste abondante et riche.

La classification de la maladie suit les principes généraux définis par la méthode ethno-biologique. Les deux informateurs s'accordent entièrement sur les noms de maladies. Certaines divergences occasionnelles touchent des maladies rares telles le scorbut et la fourchette et elles ont entraîné des différences minimales fort peu significatives. Comme les deux informateurs sont en contact constant l'un avec l'autre, il ne fait aucun doute que l'homogénéisation de leur savoir est réalisée rapidement.

Un total de cent trente-neuf maladies est reconnu; cent vingt-sept d'entre elles sont explicitement nommées par des lexèmes alors que douze autres sont identifiées comme catégories distinctes même si elles n'ont pas de lexème pour les désigner. Dans cette dernière

catégorie, il y a des expressions descriptives comme «oreilles qui coulent», «yeux rouges», «menstruation difficile».

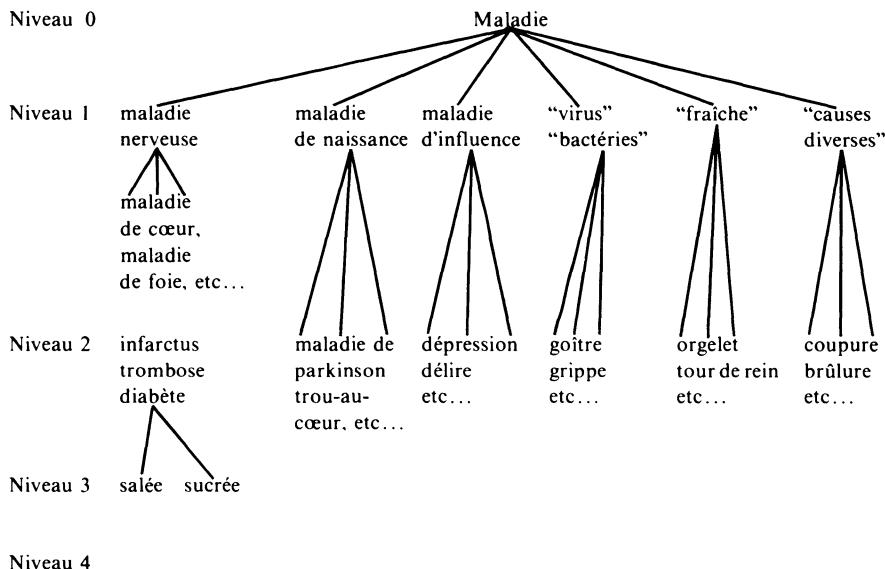
Les maladies sont nommées au moyen de lexèmes appartenant aux quatre catégories suggérées par l'approche ethno-biologique: lexèmes primaires simples, lexèmes primaires productifs, lexèmes primaires non-productifs, lexèmes secondaires⁷. Du total de cent trente-quatre lexèmes utilisés, soixante-seize ou 56.8% sont des lexèmes primaires simples tels méningite, anémie, urticaire, verrue. Les dix-neuf lexèmes primaires productifs constituent 14.2% de l'ensemble. Ils prennent la forme de mal de gorge, de brûlement d'estomac, d'infection des reins. On compte un seul lexème non-productif soit celui de sclérose-en-plaques (0.7%). Finalement la classe des lexèmes secondaires compte pour 28.3% avec trente-huit membres. Des lexèmes tels diabète sucrée, diabète salée, pleurésie simple, font partie de ce groupe.

En plus de satisfaire aux principes de nomenclature reconnus, il convient de remarquer que le système de classification de la maladie rejoint les principes de classification ethno-biologique basés sur des critères morphologiques (Berlin *et al* 1973). Le tableau n° 3 comprend cinq niveaux distincts soit du niveau 0 au niveau 4. Le domaine de classification investigué à savoir «la maladie» constitue la catégorie initiale. Au niveau 1, il y a six supra-génériques dont trois sont nommés: maladie nerveuse, maladie de naissance, maladie d'influence. Les maladies d'origine virale ou microbienne ne constituent pas des classes nommées pas plus d'ailleurs que les maladies causées par la «fraîche». Les maladies causées par des agents extérieurs (brûlure, coupure, etc...) ne sont pas nommées et elles ne sont pas affiliées à une catégorie supra-générique. Ces maladies sont plus des accidents passagers que des maladies importantes, ce qui explique leur mise à part. De tels accidents peuvent cependant dégénérer en maladies communes par la suite. Entre le niveau 1 et le niveau 2, on peut observer la présence de catégories intermédiaires telles la maladie de cœur, de l'estomac, du pancréas, des reins, etc... Seules trois catégories intermédiaires sont des lexèmes véritables soit ceux de maladie de la peau et maladie de cœur classifié comme maladies nerveuses et celui de maladie d'enfant classifié comme maladie causée par un virus. Au niveau 2, il y a des catégories

⁷ Pour une discussion détaillée des types de lexèmes voir Berlin *et al* 1973.

génériques lesquelles constituent le nœud principal de la classification. La majorité d'entre elles sont désignées par des lexèmes primaires, tels infarctus, jaunisse, bronchite, leucémie.

TABLEAU N° 3

Système de classification des maladies

SIGLE: “ ” = termes descriptifs non-lexémiques.

Le niveau 3 comprend des catégories spécifiques telles hémorragie interne, hémorragie externe, diabète sucrée, diabète salée. Au niveau 4 il n'y a pas de catégorie présente. Un niveau exigerait que la diabète salée, par exemple, se sous-divise à nouveau, ce qui n'est pas le cas ici.

Soulignons que le système élimine les maladies et les épidémies anciennes telles le choléra et la peste. Les maladies tropicales telles la

malaria et le typhus ne font pas partie du système même si elles sont connues théoriquement. Le terme maladie des femmes n'est pas retenu et il est rejeté pour celui de «menstruation difficile» ou de «période difficile». La femme du guérisseur est catégorique sur ce point: il n'est pas question de considérer la menstruation comme une forme de maladie. Le système ne comprend donc que les maladies actuelles contre lesquelles les guérisseurs sont en lutte dans un milieu écologique déterminé et à une époque précise. Notons aussi que plusieurs catégories de maladies constituent des classes ouvertes. Les catégories telles le cancer, l'allergie, l'infection, la malformation physique peuvent s'appliquer à un nombre considérable de parties du corps et elles sont reconnues ici comme classes ouvertes. En refusant de multiplier le nombre de classes ouvertes par le nombre d'organes, il a été possible de réduire le nombre de maladies. Le terme cancer s'applique par exemple aux organes principaux et à la majorité des parties du corps. Nous retenons ici les lexèmes marqués tels cancer du sang, cancer du sein, cancer généralisé. Remarquons la présence de termes décrivant l'évolution de la maladie. En effet, nous rencontrons le cancer localisé jusqu'au cancer généralisé. Le rhume dégénère lui en bronchite et en pleurésie. Quant au délire religieux, il peut se terminer en possession. Les maladies se hiérarchisent entre elles en termes d'importance et de gravité. Selon notre informateur, le cancer demeure la maladie la plus grave, la maladie par excellence puisqu'elle est l'aboutissement normal de la plupart des maladies non traitées. Cette dernière vision rejette la hantise que constitue le cancer dans la société industrielle. Le système conceptuel reflète cette réalité au même titre que la pratique quotidienne du guérisseur. La guérison de cette maladie constitue souvent la meilleure preuve des capacités d'un guérisseur.

Chacune des six classes principales renferme aussi un prototype par excellence. La maladie de naissance par excellence est la maladie de parkinson, la maladie d'influence par excellence est le délire religieux, la maladie nerveuse par excellence est le mal d'estomac. Une telle structure rejette une tendance des systèmes de classification à considérer un item culturel comme le représentant par excellence d'une classe.⁸

Le tableau n° 4 indique la distribution des taxa en termes de catégories supra-génériques.

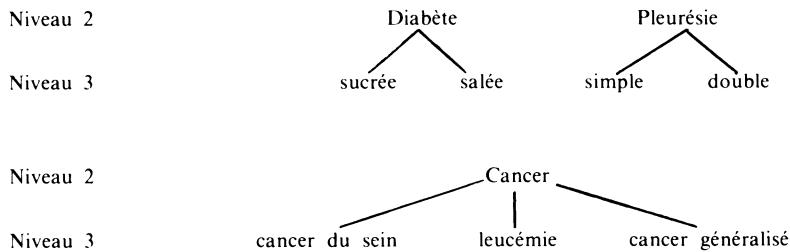
⁸ Voir Berlin (1972) à ce propos.

TABLEAU N° 4

Distribution des Taxa en Termes de Catégories Supra-génériques

Groupes	Nombre génériques	Génériques Monotypiques	Génériques Polytypiques	Spécifiques	Sous-spécifiques
Maladies nerveuses	94	87	7	12	0
Maladies de naissance	5	5	0	0	0
Maladies d'influence	6	6	0	0	0
Maladies «virales»	14	13	1	0	0
Maladies de «fraîche»	9	8	1	0	0
Maladies: «causes diverses»	11	10	1	2	0
Total	139	129	10	14	0

Le tableau n° 4 indique la distribution des taxa en termes de catégories supra-génériques. Au sein de la classe des maladies nerveuses, il y a sept taxa génériques polytypiques comme tels, c'est-à-dire des taxa qui peuvent se sous-diviser davantage. C'est le cas de cancer, de diabète, d'hémorragie, de paralysie, de pleurésie, d'indigestion. Voyons ici quelques exemples:



Nous allons considérer successivement chacune des six grandes classes désignées comme catégories supra-génériques.

LES MALADIES NERVEUSES (94)

Le terme «maladie nerveuse» est un lexème qui s'oppose à la maladie d'influence, à maladie de naissance et aux autres catégories situées au niveau 1. Entre le niveau 1 et le niveau 2, des catégories intermédiaires se logent et prennent la forme de maladie de cœur, de maladie de peau et de maladie d'enfant. Notons que les autres catégories intermédiaires demeurent non-nommées telles la maladie des reins, la maladie des yeux, la maladie de la gorge, lesquelles sont considérées ici comme des termes descriptifs.

La catégorie des maladies nerveuses inclut en majorité des maladies physiques telles la jaunisse, la bronchite, la phlébite. Fait important à souligner plusieurs troubles psychologiques tels la frigidité et l'impuissance sexuelle sont considérés comme des maladies nerveuses.

Voici quelques illustrations de cette première classe de maladies:

L'asthme: «*L'asthme c'est une allergie qui contracte davantage l'estomac et les voies respiratoires, c'est toujours une maladie nerveuse.*»

La phlébite «*La phlébite, une maladie nerveuse due à un trop plein d'oxygène dans le sang lequel fait enfler les jambes.*»

Le corps humain cède à l'endroit le plus faible ce qui entraîne un blocage de la circulation sanguine et favorise l'élosion de la maladie nerveuse. La partie la plus faible du corps atteinte, celle-ci influe sur l'estomac lequel se contracte aussitôt. L'estomac étant touché, les autres organes tels le cœur, les reins, les poumons sont affectés selon une réaction en chaîne qui peut conduire au cancer dans plusieurs cas et à la mort si le patient ne décide pas de rechercher une aide extérieure.

Voici comment le guérisseur explique les liens entre la maladie et le passé.

Toute maladie vient du passé. Si tu es capable de nettoyer le passé, tu es capable de faire partir toutes les maladies. Ça part de la conception. La maladie c'est toujours une image imprégnée dans ta conscience ou ton double. Le rhumatisme chez les enfants est lié au lien psychique avec les parents.

Toute maladie est liée au traumatisme ou à un choc initial issu de la grossesse et des premiers mois du nouveau-né. Le traumatisme est un blocage psychologique dont le cœur est le siège. Guérir une maladie, c'est se libérer du passé et des traumatismes initiaux lesquels

activent la nervosité. C'est ainsi que des maladies aussi diverses que la prostate et le rhumatisme sont liées au passé. Le fait d'y penser augmente les crainte et aggrave la maladie. Toute maladie d'origine non nerveuse le devient par la force des choses.

Fait important à souligner, les maladies industrielles entrent dans la catégorie des maladies nerveuses. L'amiantose, par exemple, maladie soignée à l'occasion par le guérisseur, n'est pas causée par l'environnement mais par le manque de contrôle sur soi-même.

Certains travaillent là et n'ont rien. Si le travailleur fait attention à sa santé, s'il pratique du sport, il ne sera pas atteint par l'amiantose. S'il contrôle son système, il n'y a pas de danger. Et tu peux boire même du poison...

Cette vision considère la maladie industrielle comme une affaire de responsabilité individuelle et elle nie la force des produits chimiques et nie leur impact sur l'organisme. Une telle naïveté peut surprendre mais elle s'explique par le but propre à la médecine populaire: susciter une volonté de reprise en main et refuser les explications scientifiques et médicales. La médecine populaire véhicule certaines illusions certes mais elle vend de l'espoir à des personnes qui ont perdu confiance au système médical et qui menacent de tout lâcher. Il s'agit d'une expérience de confiance et de foi, l'explication «scientifique» perdant toute pertinence.

LES MALADIES DE NAISSANCE (5)

Cette deuxième classe est désignée par le lexème «maladie de naissance». Elle inclut uniquement des taxas génériques monotypiques. Elle réfère à des maladies telle l'albinisme, les dardes, la malformation physique, la paralysie de naissance. À titre d'exemples:

Maladie de Parkinson: *Une maladie de naissance dont le traitement est difficile car les nerfs sont jugés «avancés». Les nerfs prennent un vieillissement subit. Les nerfs ne sont pas en état de vibrer. Il n'y a pas de volonté de la combattre. La maladie la plus difficile à combattre.*

Trou au cœur: *C'est une perforation. C'est une malformation de naissance. C'est trop de nervosité. Pour moi la mauvaise circulation, c'est la personne qui est trop nerveuse.*

Ces maladies de naissance ne sont pas toutes héréditaires. La maladie héréditaire est celle dont les parents ont parlé et non pas celle qui est relié au pool génétique. La plupart des maladies peuvent devenir héréditaires si on en parle. C'est ainsi que les varices, le cancer, la trombose, l'asthme, peuvent devenir héréditaires. Les faiblesses des parents se transmettent aux enfants au moyen de deux cordons ombilicaux: l'un physique et l'autre psychique. Le cordon ombilical physique est coupé à la naissance alors que le cordon psychique ne l'est pas facilement car «le baptême est fait trop machinalement». Le cordon ombilical psychique est coupé grâce à l'élévation des vibrations psychiques. En fait peu d'individus réussissent à le couper. Si le cordon ombilical psychique n'est pas coupé, la maladie peut alors se développer rapidement. L'insuccès des autres guérisseurs serait dû à cette incapacité de connaître l'existence du cordon ombilical psychique.

LES MALADIES D'INFLUENCE (6)

Les maladies d'influence au nombre de six sont dénommées par des lexèmes tels folie, dépression, possession, habitation, fétichisme, délire religieux. Les taxa y sont monotypiques. Exemple:

Dépression: «*La patiente n'a plus de moral. Elle ne peut s'aider elle-même. Quatre des sept corps sont atteints. Elle en a trop vu dans sa vie.*»

Possession: «*Le patient est habité par une conscience distincte. Il est figé et il n'entend rien.*»

Les maladies d'influence ont souvent un caractère religieux, la religion étant le principal obstacle à l'épanouissement individuel et à la guérison éventuelle. Toute maladie peut devenir maladie d'influence si le milieu social y accorde une importance. Le fait d'en parler souvent et avec insistance crée une situation favorable à l'éclosion de maladies. «Les maladies les moins répandues sont celles dont on parle le moins» répète-t-il souvent. Des maladies comme le cancer du sein, la grippe, le rhumatisme se propagent plus s'ils font l'objet de conversation et s'ils sont traités par les mass-média. Le système populaire accorde donc une place prépondérante à la suggestion inter-individuelle et à la vulnérabilité de ceux qui se laissent influencer facilement par manque de contrôle personnel.

LES MALADIES VIRALES ET BACTÉRIENNES (14)

Au nombre de quatorze, les maladies virales ou microbiennes (aucune distinction n'étant faite entre les deux), sont désignées soit par des lexèmes primaires simples ou soit par des lexèmes secondaires. On retrouve les lexèmes primaires grippe, impético, goître, rage, etc. Des exemples de lexèmes secondaires sont maladie vénérienne et feu sauvage. Certaines catégories sont non nommées telles «la rage animale» et «la rage humaine». Voici quelques exemples de maladies appartenant à cette catégorie:

Le goître: «*C'est un virus. Ça commence avec la valvule de l'estomac qui bloque. Il y a une remontée de l'infection à la gorge.*»

La maladie vénérienne: «*C'est un virus ou un microbe. Peu sont traitées ici.*»

LES MALADIES CAUSÉES PAR LA FRAÎCHE (9)

Les maladies causées par la fraîche constituent une catégorie non nommée mais clairement distinguée. On retrouve cinq taxa génériques monotypiques et un taxon générique polytypique. Cette classe contient principalement des maladies qui viennent du bas, ordinairement attrapées par les pieds. Voici quelques exemples:

Retranchement d'urine: «*Le retranchement d'urine est causé par les pieds, par la fraîche. Souvent les pieds sont mal chaussés et deviennent froids et permettent l'épaississement du sang.*»

L'orgelet: «*C'est dû à la fraîche.*»

LES MALADIES: CAUSES DIVERSES (11)

Cette dernière catégorie est également non-nommée et ses membres sont non-affiliés. Elle regroupe des maladies diverses causées par des agents extérieurs. Les lexèmes primaires y dominent: coupure, fracture, entorse, morsure, dislocation, etc... Il y a un taxon polytypique comme tel soit celui d'hémorragie qui se divise entre hémorragie interne et externe. À titre d'exemples on peut relever:

Gelure: «*Maladie due au contraste de la température*».

Hémorragie: «*Maladie causée par une trop grande pression sanguine dans une partie du corps*»

En résumé, l'ethno-étiologie populaire constitue un système de représentation logique et cohérent. En effet, l'individu est constitué de sept corps existants à l'image du système solaire. Parmi les organes du corps, l'estomac est de loin le plus important car c'est là que se concentrent tôt ou tard toutes les maladies de l'organisme. On peut observer une hiérarchisation de l'importance des fonctions des organes humains: l'estomac, les reins et le cœur étant les trois plus importants. La représentation du corps décrite ici constitue un système syncrétique basé sur des croyances religieuses traditionnelles propres au milieu québécois et sur des conceptions qui s'inspirent principalement des développements récents de la para-psychologie.

Au niveau de la nomenclature des maladies, il a été possible d'inventorier cent vingt-sept termes de maladies et d'identifier douze autres maladies non-nommées mais décrites pour un total de cent trente-neuf maladies. La majorité des maladies sont désignées par des lexèmes primaires simples comme c'est le cas dans les systèmes de classification ethno-biologiques. Au plan de la classification, le champ de la maladie se divise en six classes appelées catégories supra-génériques: maladies nerveuses, maladies de naissance, maladies d'influence, «virus et bactéries», «fraîche», «causes diverses». Les trois premières catégories sont nommées. Les maladies nerveuses sont de loin les plus importantes avec un total de quatre-vingt-quatorze membres. Cette catégorie inclut aussi bien des maladies physiques que psychiques, ce qui démontre bien les liens très étroits entre le corps et le niveau psychique dans la culture populaire. Soulignons que toutes les autres maladies (virales, de «fraîche», «causes diverses», etc...) finissent toutes par devenir des maladies nerveuses et des maladies d'influence.

Il y a donc une règle d'extension du terme *maladie nerveuse* et du terme *maladie d'influence*. Une maladie virale peut donc devenir nerveuse si elle atteint l'estomac et peut devenir une maladie d'influence si on se met à y penser continuellement. Se blesser au genou n'est pas une maladie nerveuse au point de départ mais cela peut le devenir avec le temps. Comme il n'y a pas d'accident dû au hasard, la maladie consiste en des déviations de l'ordre établi. Si

quelqu'un se blesse au genou, cela s'explique par son absence de contrôle et par sa nervosité. Il en va de même de toute fracture, de de l'albinisme, de l'amiantose et de la maladie vénérienne. Toute maladie peut devenir maladie d'influence car plus on en parle, plus elle se répand. Le cancer augmente parce qu'on en parle de plus en plus. Faire de la publicité sur le cancer du sein à la télévision, par exemple, ne fait qu'augmenter la force de la maladie.

La maladie est donc provoquée par un débalancement entre les sept corps et par une situation d'apprehension nerveuse, de crainte, de souci qui se localise dans un point faible du corps pour rejoindre l'estomac d'où elle peut s'étendre. Chacun est responsable de son sort et de ses maladies et commande celles-ci en quelque sorte par ses négligences passées ou actuelles. Seul un travail de guérison psychique et spirituel peut vraiment éliminer la cause de la maladie, les méthodes scientifiques ne s'avérant que peu efficaces. Certes il est possible de s'étonner de la conception naïve des causes de la maladie et de l'absence de données biologiques scientifiques dans le système de représentation étudié. Cependant, cela importe peu à vrai dire car le système est différent et correspond à des besoins pratiques et conceptuels d'un autre ordre. Le discours ethno-étiologique vise à assurer des patients dans des termes accessibles à première vue. Il tend à obtenir des résultats immédiats ou à court terme. Il est souvent un discours de la dernière chance et de la dernière tentative pour entraver la maladie. Il continue donc d'avoir une fonction psychologique et sociale de première importance malgré la répression dont il a été et continue d'être la victime.

Annexe

Liste des Maladies

I. LES MALADIES NERVEUSES (94)

“Estomac”	Indigestion	“simple”	1
		“aiguë”	1
	Brûlement d'estomac		1
	Ulcère		1
	Excès de bile		1

Sigles: “ ” = Terme descriptif

* = Classe ouverte

“Cerveau”	Commotion cérébrale	1
	Tumeur au cerveau	1
“Foie”	Jaunisse	1
	Engorgement du foie	1
	Pierres sur le foie	1
“Reins”	Infection des reins	1
	Pierres sur les reins	1
“Maladie de cœur”	Embolie cérébrale	1
	Infarctus	1
	Trombose	1
	Souffle au cœur	1
“Circulation”	Phlébite	1
	Varice	1
	Haute pression	1
	Basse pression	1
	Crevasse	1
“Poumons”	Pleurésie	1
	simple	1
	double	1
	Congestion pulmonaire	1
	Tuberculose	1
	Amiantose	1
	Tache sur les poumons	1
	Broncho-pneumonie, pneumonie	1
	Bronchite	1
	Angine de poitrine	1
	Asthme	1
“Ventre”	Diarrhée	1
	Constipation	1
	Vers	1
	Hyper-acidité	1
“Colonne”	“Disque déplacé”	1
	Tour de rein	1
	“Nerf coincé”	1
“Pancréas”	Diabète	1
	sucrée	1
	salée	1

“Système nerveux”	Sclérose-en-plaques	1	
	Méningite	1	
	Épilepsie	1	
		côté gauche	1
		côté droit	1
	Paralysie	faciale	1
		totale	1
		du sein	1
	* Cancer	du sang, leucémie	1
		généralisé	1
“Sang”	Pauvreté du sang, anémie	1	
	Verrue	1	
	Clou	1	
	Oreillons	1	
“Musculature”	Hernie	1	
	Douleur musculaire	1	
“Tête”	Migraine	1	
	Rhumatisme	1	
	Névralgie	1	
	Bourdonnement, “pression”	1	
	Bruit, “obsession”	1	
	Mal de tête	1	
“Oreilles”	Névralgie	1	
	“Oreilles qui coulent”	1	
	Otite	1	
	Mal d'oreille	1	
“Gorge”	Sinusite	1	
	Amygdalite	1	
	“Mal aux glandes” ou mal de gorge	1	
“Bouche”	“Boutons blancs”	1	
“Dents”	Abcès	1	
	Mal de dent	1	
“Nez”	Saignement de nez	1	
	Congestion du nez”	1	

“Yeux”	Cécité	1
	Myopie	1
	Cataractes	1
	“Yeux rouges”	1
Maladie de la peau	Gratelle	1
	Urticaire	1
	Eczema	1
	Kyste	1
	Acnée	1
	Psoriasis	1
	Cors aux pieds	1
“Autres”	Gangrène	1
	Fièvre froide	1
	Hoquet	1
	Fourchette	1
	Calvitie	1
	Appendicite	1
	Prostate	1
	Impuissance sexuelle	1
	Frigidité	1
	“Menstruation difficile”	
	ou “période difficile”	1

II. LES MALADIES DE NAISSANCE (5)

Albinisme	1
Maladie de parkinson	1
Dartes	1
* Malformation physique	1
Paralysie de naissance	1

III. LES MALADIES D'INFLUENCE OU “PSYCHOLOGIQUES” (6)

Délire religieux	1
Fétichisme	1
Habitation	1
Possession	1
Dépression	1
Folie	1

IV. LES MALADIES VIRALES OU BACTÉRIENNES (14)

	Maladie vénérienne	1
	* Grippe	1
	Rage	1
	“animale”	1
	“humaine”	1
	Impético	1
	Feu sauvage	1
	Goître	1
	Fièvre chaude	1
Maladies d'enfant	Rougeole	1
	Picote	1
	Coqueluche	1
	Oreillons	1
	Fièvre scarlatine	1
	Diphthérie	1

V. LES MALADIES CAUSÉES PAR LA FRAÎCHE (9)

	Retranchement d'urine	1
	Orgelet	1
	Hémorroïdes	1
	“Grossesse”	1
	“fraîche”	1
	Névralgie	1
	Mal d'oreille	1
	Rhumatismes	1
	Arthrite	1
	Torticoli	1

VI. LES MALADIES (CAUSES DIVERSES) (11)

	Hémorragie	1
	“interne”	1
	“externe”	1
	Coupure	1
	Fracture	1
	Entorse	1
	Piqûre	1
	Morsure	1
	Dislocation	1
	Tétanos	1
	Empoisonnement	1
	Enflure	1

RÉFÉRENCES

- BERLIN, Brent, Dennis BREEDLOVE et Peter H. RAVEN**
 1973 "General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology"
American Anthropologist, Vol. 75, No. 1: 214-242.
- BERLIN, Brent**
 1972 "Speculations on the Growth of Ethno botanical Nomenclature". *Journal of Language and Society* I: 63-98.
- BOUTEILLER, Marcelle**
 1966 *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui* Paris: Maisonneuve et Larose.
- BRAULT, Marie-Marthe**
 1974 *Monsieur Armand, Guérisseur*. Montréal: Éditions Parti Pris.
- BROWN, Cecil H.**
 1976 "Some General Principles of Biological and non-biological Folk Classification" *American Ethnologist*, Vol. 3, No. 1: 73-85.
- BRUNEL, Gilles**
 1975 "La Structure du Lexique Revisée." *Recherches Amérindiennes au Québec* Vol. II, No. 1: 50-51.
 1976 "The Evolution of quechua Life Forms" Communication présentée au congrès de l'American Anthropological Association, Washington, D.C.
 1977 "Tendances Actuelles de la Recherche en Ethno-Biologie" *Anthropologica*, Vol. XIX, No. 2: 111-132.
 1979 «La culture populaire en procès permanent: le cas des guérisseurs francophones au Québec» *Sociologie et Société* (à paraître).
- FRISANCHO, Piñeda David**
 1973 *Medicina Indígena y Popular*. Lima: Librería-Editorial Juan Mejía Bâcà.
- HANDELMAN, Ron**
 1967 "The Development of a Wàsho Shàmàn" *Ethnology*, Vol. VI, No. 4: 444-464.
- LUCIER, C.B. et al**
 1971 "Medical Practices and Human Anatomical Knowledge answering the Noatall Eskimos". *Ethnology* 10: 251-264.
- MACRAE, Donald G.**
 1975 "The Body and Social Metaphor" *The Body as a Medium of Expression*, Jonathan Bentall et Ted Polhemus (eds) — New York: E. P. Dutton & Co. Inc. 59-73.
- MCLURE, Erica F.**
 1975 *Ethno-Anatomy: The Structure of the Domain* A. L. 17: 78-88.
- NADEAU, Jacques**
 1975 "La Médecine Populaire dans Quatre Paroisses du Comté de Bellechasse" *Revue d'Ethnologie du Québec* 13, 51-104.

POLHEMUS, Ted

1975 "Social Bodies" *The Body as a Medium of Expression*, Jonathan Bentall et Ted Polhemus (eds). New York: E. P. Dutton & Co. Inc. 13-35.

La représentation du corps dans la pensée et la médecine chinoise

PIERRE BOUDON
Université de Montréal

SUMMARY

In this paper, we have tried to define the concept of the body implicit in the medical practice of China acupuncture.

This conception is holistic in that it is linked to the cultural patterns which form Chinese thought with its theory of Yin-Yang and the Five Elements.

Consequently, two kinds of medicine — occidental and chinese — appear to be incomparable in the sense that each of these systems of thinking organizes and / or shapes the physiology of the body according to distinct principles.

Qu'est-ce que le corps, quels sont ses liens au monde, à la société? Que représente la cure lorsque celui-ci est affecté (notion de «maladie») et comment y remédie-t-on? Questions très larges — dont nous ne pourrons «traiter» que quelques aspects — impliquant l'ensemble des présupposés d'une culture comme système de représentation. Ici, on partira de la «pensée chinoise»¹ dans le but de présenter une perception exogène (autre, étrangère) du corps occidental tel que défini par sa médecine.² Très succinctement — on montrera qu'à propos de celui-ci, nous n'avons pas une conception anthropomorphique mais cosmomorphique liant monde, société, corps, en un jeu de correspondances; que celui-ci n'est pas découpé en «morceaux», ouvrant la voie à une chirurgie; segments isolables

¹ *La Civilisation chinoise*, M. GRANET, Albin Michel (1929); *La Pensée chinoise*, M. GRANET, Albin Michel (1950), classiques en la matière.

² *Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical*, M. FOUCAULT, P.U.F., (1963).

définissant une anatomie puis une physiologie. Dans celui-ci on ne peut distinguer un *soma* d'une *psyché*; des centres (cœur, cerveau) actifs, et des périphéries (membres) passives; celles-ci ne sont pas des extrémités (terminaisons) où s'achève le corps. Bref, celui-ci (en sa peau) se présente, à la fois, comme surface *et* profondeur. Peut-on alors parler du corps comme espace clos?

Nous aborderons ici plus particulièrement les problèmes de ce qui est nommé «acupuncture»³, pratique médicale de ce que l'on pourrait désigner comme une *sémiologie médicale* si ce terme n'avait pas l'acception restreinte qu'on lui donne comme étude des symptômes, simples épiphénomènes organiques d'un «fond» caché.

1. Deux axiomes, au départ, de cette pensée,

- (a) «le corps est à l'image du monde»
- «le monde est à l'image du corps»

lesquels expriment une parfaite réciprocité mais dont il n'est pas dit qu'ils s'appliquent au *même* moment (soit la simultanéité de leur application).

Immédiatement, ces deux axiomes posent les problèmes de ce qu'on peut nommer «rapports d'échelle» (correspondances, dimensions, proportions) entre, d'une part, une entité qui est le «monde» (ciel, terre; éléments aériens, aquatiques, minéraux ou végétaux) et, de l'autre, une entité qui est le «corps» (humain, animal). Comment les disposer, l'une par rapport à l'autre, chacune d'elles formant un ensemble fait d'éléments et de relations entre ces éléments? On parle généralement d'une correspondance entre macrocosme et microcosme, sans préciser toutefois l'acception de ces deux termes (englobant, englobé; totalité, partie?).

Écrivons,

- (b)

$$\Xi^M = e_1^M, e_2^M, \dots e_i^M, \text{ monde (ciel, terre) macrocosme},$$

$$\Xi^m = e_1^m, e_2^m, \dots e_i^m, \text{ corps, microcosme};$$

³ *L'Acupuncture*, M. J. GUILLAUME *et al.*, Que sais-je?, (1975: 5). «Il s'agit d'un art de guérir, dont l'esprit est lié aux conceptions cosmogoniques chinoises et dont la technique repose sur le placement judicieux d'aiguilles métalliques en des points précis du corps humain selon des lois relevant de ces conceptions mêmes.»

posons les deux relations,

(b')

$$\left| \begin{array}{l} \mathbb{E}^M > \mathbb{E}^m \text{ (macrocosme «plus grand que» microcosme),} \\ \mathbb{E}^M \xrightarrow{\quad} \mathbb{E}^m \text{ (macrocosme «équivalent» à microcosme),} \end{array} \right.$$

ces deux relations *semblent* contradictoires; et pourtant, elles peuvent être compatibles. Elles expriment ainsi deux modalités de mise en correspondance: la première, dimensionnellement (le macrocosme, par sa taille, est plus grand que le microcosme), la seconde, dans le fait que l'on peut mettre en équivalence éléments et parties de l'un avec éléments et parties de l'autre.

Pour la première relation, nous pourrions poser,

(b'')

$$\mathbb{E}^M \supset \mathbb{E}^m, \mathbb{E}^m \dots$$

..(le macrocosme «contient» *au moins* deux formes de microcosme, celles-ci «faisant partie» d'un macrocosme, entité ultime) mais, par ailleurs, ne pourrions-nous pas avoir la relation inverse,

$$\mathbb{E}^M < \mathbb{E}^m?$$

comme, par exemple, dans le rapport semence / corps (de la semence, naît un nouveau corps).

À propos de la relation de mise en équivalence, nous pourrions la comparer à celle, en mathématiques, entre la suite des entiers naturels (\mathbb{N}) et celle des nombres rationnels compris dans l'intervalle $[0,1]$ ⁴.

2. Nous venons d'établir une correspondance générale entre deux ensembles:

$$[\mathbb{E}^M; \mathbb{E}^m].$$

⁴ *Les Limitations internes des formalismes.* J. LADRIÈRE, Gauthier-Villars, (1957: 76-78). Encore nommé, *procédé de la diagonale*; toutefois, ce procédé a été utilisé par Cantor pour montrer qu'il n'est pas possible d'établir une correspondance biunivoque entre l'ensemble des entiers et l'ensemble des nombres réels compris entre 0 et 1, le rapport établi entre ces suites étant comparable au «paradoxe de Richard».

Toutefois, celle-ci ne définit pas de relations terme à terme, dénuées de tout fondement, entre les éléments de l'un et les éléments de l'autre — comme s'il existait une correspondance directe entre deux types de «collection» d'objets — mais par contre, entre eux, nous pouvons faire correspondre une forme de décomposition / association dans l'un (rapport «parties / totalité», par exemple) avec une forme similaire dans l'autre; ce qu'on nomme, en mathématiques, relation de «morphismes»⁵.

Un principe général réglera cette correspondance: c'est la théorie du *yin* et du *yang*.

Avant d'aborder sa description, définissons plus précisément la *place* (le lieu) du corps dans cette correspondance et, ici même, dans sa pratique médicale nommée acupuncture. La mise en correspondance de ces deux entités les caractérise l'une par rapport à l'autre; toutefois, elle ne permet pas de désigner l'*ancrage* d'un de ces ensembles par rapport à l'autre; le fait que l'on puisse «travailler» dessus tout en se référant à des valeurs communes aux deux. La formule:

$$[\mathbb{E}^M; \mathbb{E}^m]$$

n'est donc pas complète.

⁵ L'opposition de la notion de «collection» avec celle de «morphisme» a déjà fait l'objet d'un travail personnel sur les jeux de ficelle esquimaux (in, *Trois Conceptions topiques de la culture*, à paraître). Reprenons une citation que nous donnions de PIAGET (1968: 24). «... Avant de dégager ce que ces constatations signifient du point de vue logique, rappelons que le structuralisme des Bourbaki est en voie de transformation sous l'influence d'un courant qu'il est utile de signaler, car il fait bien apercevoir le mode de découverte, sinon de formation des structures nouvelles. Il s'agit de l'invention des «catégories» (MacLane, Eilenberg, etc.) c'est à dire d'une classe d'éléments y compris les fonctions qu'ils comportent, donc accompagnée de morphismes. En effet, en son acception actuelle une fonction est l'«application» d'un ensemble sur un autre ou sur lui-même et conduit ainsi à la construction d'isomorphismes ou de «morphismes» sous toutes leurs formes. C'est assez dire que, en insistant sur les fonctions, les catégories sont axées non plus sur les structures mères, mais sur les procédés mêmes de mise en relation qui ont permis de les dégager, ce qui revient à considérer la nouvelle structure comme tirée, non pas des «êtres» auxquels ont abouti les opérations précédentes, mais de ces opérations mêmes en tant que processus formateurs.

«Ce n'est donc pas sans raison que S. PAPERT (1967: 486) voit dans les catégories un effort pour saisir les opérations du mathématicien plus que de «la» mathématique».

Nous écrirons pour définir cet ancrage du corps dans une pratique :

(c)

$$[\mathbb{E}^M; \mathbb{E}^m, \mathbb{E}^m]$$

le corps est à la fois suiréférentiel (pour une pratique) et en relation à un autre «monde» (le macrocosme); formule faisant apparaître une dissymétrie entre microcosme et macrocosme.

Abordons la question du *yin* et du *yang*.

Il est assez difficile de donner une appréciation sémantique exacte de ce couple de termes (à la fois, principe de catégorisation et rapports forces / substances — indissociables —, valeurs emblématiques, etc). Principe binaire, couple d'opposés alternant, rythmant un univers de termes associant le Haut céleste et le Bas terrestre,

«(Fou Hi, philosophe / médecin antique) observa en haut le ciel: le groupement d'étoiles toujours visible, au faîte de la voûte céleste: la Polaire, entourée des circumpolaires, lui fit délimiter une zone axiale, «le Palais central du Ciel»; d'autres étoiles qui, décrivant leurs courbes au-dessus de l'horizon, ne sont vues que périodiquement, leur apparition et leur position dans le ciel marquant, avec le mouvement du Soleil, le cycle des saisons, lui fit imaginer les quatre Palais: du Printemps, de l'Été, de l'Automne et de l'Hiver, et le premier calendrier lunisolaire avec ses douze mois.

«Il observa en bas la Terre: il y retrouva dans le temps et dans l'espace le reflet de ce qui se passait dans le ciel: l'alternance du jour et de la nuit, des périodes chaudes et ensoleillées et des périodes froides et sombres, la luxuriante végétation puis le dépouillement de la terre, la dissemblance en montagne entre l'*adret versant ensoleillé* (*Yang*) et l'*ubac versant ombreux* (*Yin*), enfin le mouvement apparent du Soleil autour du lieu fixe de son habitation: Palais central de la Terre entouré des quatre orients notons la nouvelle dissymétrie entre pôle central et pôles périphériques): est, sud, ouest, nord.

«Cette observation de l'univers amena Fou Hi d'abord à induire l'existence d'une force: l'énergie (*T'chi*) qui régit les mouvements des astres et les cycles des manifestations de la vie terrestre, puis à jeter les bases des grands principes: binaire (*Yin* et *Yang*) et

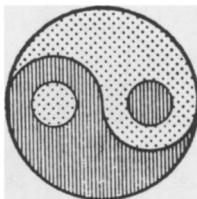
quinaire (les Cinq Éléments) qui resteront le dogme fondamental de la pensée chinoise.»⁶

À ce couple de termes, on peut associer les qualités suivantes :

«Tout ce qui est *Yang* est chaleur, activité, clarté, solidité, dureté, rapidité, compression, masculinité, extériorité;

«Tout ce qui est *Yin* est froid, passivité, obscurité, fragilité, souplesse, fluidité, lenteur, expansion, féminité, intérieurité.

«Mais de même que dans le ciel les cycles des astres s'enchaînent sans brusque transition, de même sur la Terre le *Yin* et le *Yang* alternent en s'interpénétrant. Rien n'est totalement *Yang*, rien n'est totalement *Yin*; il y a toujours du *Yin* dans le *Yang* et du *Yang* dans le *Yin*.



Emblème du *Tao*

«Toutes ces oppositions et ces alternances, toute cette oscillation universelle, le *Tao* (traduction littérale: la *Voie*) les enferme en un ensemble qui se matérialise par un symbole maintenant bien connu: un cercle divisé par un tracé en S délimitant une partie *Yang* et une partie *Yin* à l'intérieur desquelles on retrouve un petit cercle représentant le *Yin* dans le *Yang* et le *Yang* dans le *Yin*.»⁷

La pensée oppositionnelle, dualiste, n'est pas inconnue de l'Occident, loin de là; elle est même fondamentale, mais ce qui la différencie de la pensée chinoise c'est l'alternative qu'elle impose entre deux termes (*ou* considéré comme *aut:* ceci ou cela), la non réversibilité entre ces deux termes donc, et finalement l'*unicité* de

⁶ GUILLAUME *et al.*, p. 8.

⁷ *Idem*, p. 9.

ceux-ci (l'extrémité de cette pensée se rencontrant dans le manichéisme)

Ici, toutes les expressions sont doubles et c'est pourquoi le *Tao* subsume *Yin* et *Yang* comme ceux-ci subsument *yang* et *yin*; ad infinitum, d'ailleurs, puisqu'une décomposition indéfinie, alternante, est toujours possible... Citons à l'appui:

«En acupuncture, les notions de *yin* et de *yang* sont utilisées constamment et servent de référence pour situer les variations énergétiques.

«Les zones superficielles du corps (*piao*) sont *yang* car externes par rapport aux zones profondes, en connexion avec l'intérieur (*li*).

«La partie externe, *yang*, comprend une partie superficielle plus *yang* et une partie profonde plus *yin*. De même, la partie interne, *yin*, comprend une zone externe plus *yang* et une zone interne plus *yin*.

«Mais la subdivision peut être poursuivie: chaque zone *yang* ou *yin* pouvant être divisée en deux nouvelles zones *yang* ou *yin*,

YANG	YANG DE YANG	yang de yang du yang	superficie (<i>piao</i>)

	YING DE YANG	yin de yang du yang	profondeur (<i>li</i>)

YIN	YANG DE YIN	yang de yang du yin	profondeur (<i>li</i>)

	YIN DE YIN	yin de yang du yin	

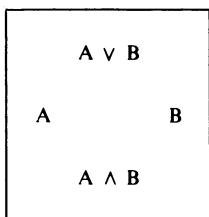
«Cela montre que l'on ne peut jamais parler de *yin* sans *yang* ou de *yang* sans *yin*, que rien n'est absolument *yang* ou *yin*.

«L'homme repose sur le sol par ses pieds, la moitié supérieure est *yang* par rapport à la moitié inférieure qui est *yin*. Le côté droit est *yin* (il correspond au grand axe veineux), le côté gauche est *yang* (il correspond au grand axe artériel, cœur gauche). La partie antérieure du tronc est *yin* par rapport au dos qui est *yang*; cette polarisation est d'ailleurs confirmée par l'embryogenèse.»⁸

Mathématiquement nous parlerions de la formation d'un treillis liant A (*Yang*) et B (*Yin*), leur union (A \vee B, par exemple, dans le *Tao*) et leur intersection (A \wedge B, définissant des zones transitionnelles entre ces deux expressions).

Ainsi,

(d)



avec les règles:

A = «*yang*»

B = «*yin*»

[A , B] = A₀B (\wedge ou \vee)

$$A \vee B = \begin{cases} A < B, & \text{partie } yin \\ B < A, & \text{partie } yang \end{cases}$$

$$A \wedge B = \begin{cases} A \leq B \\ B \leq A & \text{zones transitionnelles} \end{cases}$$

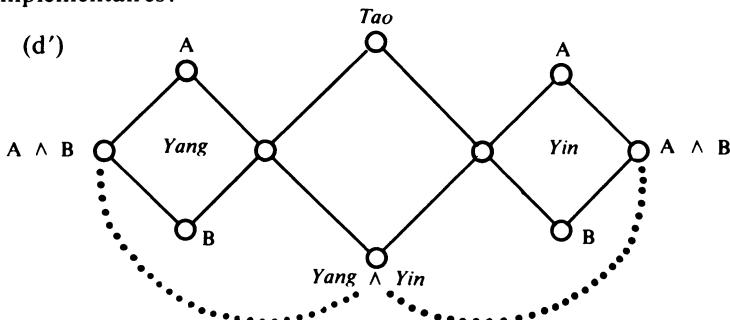
la répétition de ces règles définissant une gradation en niveaux:

$$[A , B] = E', E'', \dots$$

prime, seconde, ... définissant les niveaux de cette gradation.

⁸ *Initiation à l'acupuncture traditionnelle*, FAUBERT, (1974: 33-34).

Mais considérons alors les rapports du *Yin* et du *Yang* et du *Tao*; les deux premiers étant décomposables en parties internes complémentaires:



dans ce schéma, le *Tao* réunit les qualités du *Yin* et du *Yang*, eux-mêmes réunion de *yin* et de *yang*. Nous avons cependant deux niveaux de génération, suivant (d): celui du *Tao* et celui de chacune des parties *Yin* et *Yang*.

Citons le passage suivant:

«Dans l'univers, le *Yin* et le *Yang* s'appliquent aux saisons et aux cycles des jours et des nuits; à minuit le *Yin* est à son maximum; à ce moment naît le *Yang* qui augmente jusqu'à midi où il est à son maximum; c'est l'heure où naît le *Yin*. Ainsi, quand le *Yang* croît, le *Yin* décroît et cette évolution s'applique également aux cycles des saisons; au printemps, le *Yang* croît jusqu'à l'été, époque de son maximum, puis c'est la naissance du *Yin* qui croît jusqu'à son maximum: l'hiver.»⁹

Nous noterons en passant que les relations $A < B$ ou $B < A$ de (d) créent une croissance et / ou décroissance exprimables en stades discrétilsables, formant périodiquement un mouvement sinusoïdal (double). Mais là n'est pas l'important: nous ajouterons que ce double mouvement s'effectue à la fois entre le *Yin* et le *Yang* (niveau du *Tao*) et au sein de leur décomposition en parties *yin* et *yang* (soit le schéma (d')), formé de deux niveaux de génération E', E'' (suivant (d)).

La distinction en «niveaux» n'est donc pas exclusive et c'est pourquoi nous dirons que l'expression $A \wedge B$ (de E' et E'', soit le

⁹ GUILLAUME et al., p. 21.

lien formé par la ligne pointillée dans d')) regroupe, non seulement deux parties d'une même totalité (*Tao*), mais également deux niveaux imbriqués l'un dans l'autre. Une hiérarchie exprimable sous la forme d'un «arbre» de décomposition en éléments n'est donc pas possible.

Le corps est composé de *Yin* et de *Yang*, étant à lui-même une forme du *Tao*. Par exemple, les viscères — répertoriés depuis longtemps par les Chinois — seront classés en:

«Les uns à fonction atelier (*sou*) ou «entrailles»: estomac, intestin grêle, gros intestin, vésicule biliaire, vessie; ils président à l'absorption et au triage des aliments et à l'élimination des déchets; leur fonction est de produire de l'énergie. Ils sont dits: *Yang*;

«les autres à fonction trésor (*tsang*) ou «organes»: poumon, foie, cœur, rate, rein; ils ont pour mission l'épuration et la redistribution et sont supposés conserver et concentrer l'énergie. Il sont dits: *Yin*.

«En outre, deux grands systèmes s'ajoutent à cette distribution *Yang* et *Yin*:

«le système *triple réchauffeur* (ou *trois foyers, san-Tchiao*) qui s'adjoint au groupe atelier;

«le système *maître du cœur, sexualité*, qui s'adjoint au groupe trésor.

«La physiologie chinoise groupe deux par deux ces différents éléments réalisant six formations fonctionnelles *Yin-Yang d'organes et entrailles «couplées»*:

Cœur	Poumon	Foie	Rate	Rein	Maître cœur
Intestin grêle	Gros intestin	Vésicule biliaire	Estomac	Vessie	Sexualité Triple réchauffeur

et la pathologie répond à cette bipolarité — car la maladie est le déséquilibre dans ce rythme binaire —, de même que le diagnostic et la thérapeutique, qui tentent de le mettre en évidence et de le corriger.»¹⁰

¹⁰ *Idem*, pp. 21-22.

3. Considérons maintenant le principe quinaire (les Cinq Éléments, *Wou Hing*); celui-ci règle une concordance entre plusieurs formes de la manifestation céleste ou terrestre, organisées suivant un ou des cycles comme nous allons voir, et dont les termes de base sont :

«Palais central du Ciel et Palais central de la Terre (associés, le Palais central de la Terre étant le palais ou la cité): milieu de l'année (fin de l'été), élément *Terre*, couleur *jaune*;

«Palais du *Printemps*: Orient *Est*, élément *bois*; couleur *verte* (symbole de la végétation qui renaît);

«Palais de l'*Été*: Orient *Sud*; élément *Feu*; couleur *rouge* (symbole de la chaleur et de la clarté);

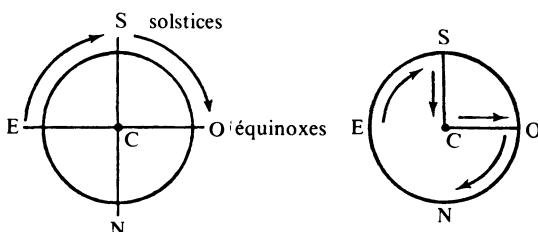
«Palais de l'*automne*: Orient *Ouest*; élément *Métal*; couleur *blanche* (symbole des montagnes de l'Ouest couvertes de neige);

«Palais de l'*Hiver*: Orient *Nord*; élément *eau*; couleur *noire* (symbole du froid et de l'ombre).»¹¹

Notons qu'un même trait associe Ciel et Terre, ou céleste et terrestre (association qui n'est pas sans évoquer la relation (c) précédente puisque la Terre est un point de référence, cf. notion de *sui-référentiel*). À ce titre, elle ne comporte pas d'orient(s).

Nous n'évoquerons pas ici les rapports entre ce principe quinaire et les *Pakoua* ou *bâtons de logos* représentant croissance et décroissance du *Yin* et du *Yang* (bigrammes, trigrammes, hexagrammes du *Y king*¹²).

«Si nous joignons par un trait vertical le nord au sud, l'est à l'ouest, nous constatons que l'axe vertical est l'axe des solstices, l'axe horizontal celui des équinoxes.



¹¹ *Idem*, p. 10.

¹² *La Pensée chinoise*, M. GRANET, (1950).

«Ce cycle dynamique ne peut tourner sans un centre fixe: c'est la Terre, un cinquième dynamisme *purement de nécessité* (nous soulignons), qui en réalité n'en est pas un, et s'ajoute aux autres pour constituer le système *Wou-Hing*: les «cinq potentiels» dont chacun s'inscrit sous les rubriques des «Cinq Éléments»:

«feu: symbole du *Yang* suprême et de l'été;

«eau: symbole du *Yin* suprême et de l'hiver;

«bois: symbole de la croissance et du printemps;

«métal: symbole d'entassement et de concentration, symbole de travail (car il sert à faire les outils) et de l'automne;

«terre: enfin, que l'on fait entrer dans le cycle à la fin de l'été, référence générale contenant tous les éléments (c'est la notion de *sui-référentiel*).

«À partir de cet ensemble, «tout» fut classé sous les emblèmes des cinq éléments: les saisons, les couleurs, les saveurs, les sentiments et le psychisme, les différentes parties du corps humain, les organes des sens avec leurs différents orifices, les tissus de notre corps, certains points d'acupuncture (dits *Su* antiques), les organes et les entrailles avec leur période d'activité et de dynamisme maximum à certains moments de l'année (...); tout ceci en d'interminables tableaux de correspondances¹³.

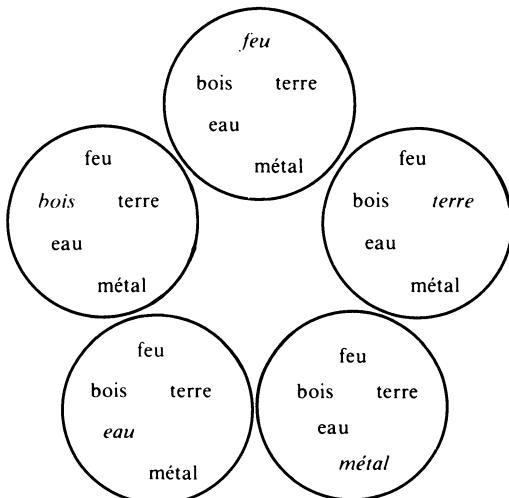
¹³ Par exemple, nous citerons:

ÉLÉMENTS

	<i>Bois</i>	<i>Feu</i>	<i>Terre</i>	<i>Métal</i>	<i>Eau</i>
Saisons...	Printemps	Été	Fin de l'été (canicule)	Automne	Hiver
Énergies...	Vent	Chaleur	Humidité	Sécheresse	Froid
Organes...	Foie	Cœur	Rate	Poumon	Rein
Entrainilles...	Vésicule biliaire	Intestin grêle	Estomac	Gros intestin	Vessie
Sens...	Yeux	Langue	Bouche	Nez	Oreilles
Couches du ... corps	Muscles	Vaisseaux	Chair (tissus sous cutané)	Peau, poils	Os
Sentiments etc.	Colère	Joie	Obsession	Tristesse	Peur

Ainsi schématisée, l'organisation de l'univers (macrocosme et microcosme) apparaît fondamentalement cyclique (il y a ordination et cyclité), chaque cycle passant par cinq positions successives symbolisées par un élément (dont le choix est arbitraire finalement) et tous ces éléments sont en équilibre instable les uns par rapport aux autres; éléments eux-mêmes composés de la même série cyclique d'éléments dans laquelle ils prennent place comme dans le *Yin* et le *Yang* il existait une décomposition en parties *yin* et *yang* (cf. (d-d') précédent).

«N'oublions pas que dans chaque élément sont représentés les quatre autres éléments, et que la hiérarchisation est régie par la même loi d'ordre¹⁴,



Pour que l'ensemble reste parfaitement équilibré et que le cycle tourne correctement, il doit répondre à deux lois:

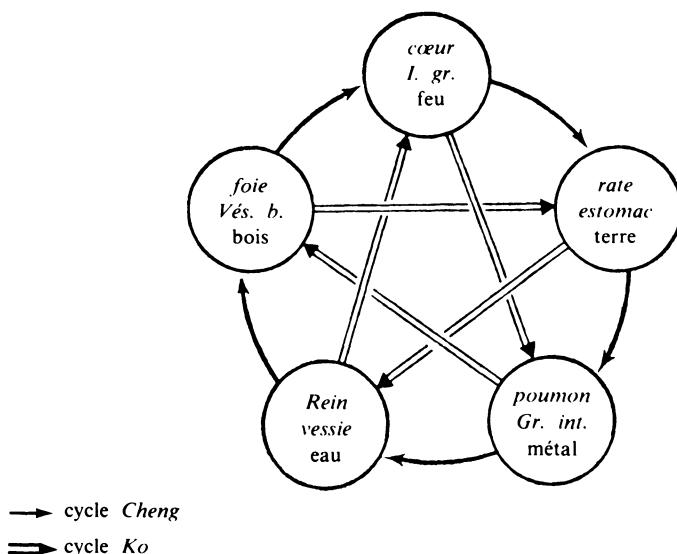
«Une loi de production: cycle *Cheng* ou d'engendrement, qui évoque la nature, où le *bois* produit le *feu*, le *feu* stimule la *terre* la *terre* produit le *métal* (mineraï), le *métal* engendre l'*eau* et l'*eau*, le *bois*; ce cycle «pentagonal» de production constituant en acupuncture «la loi de la Mère et du Fils», d'où découle que (voir la note 13),

¹⁴ FAUBERT, p. 73.

«pour les organes trésor: le cœur est mère de la rate et fils du foie; la rate est mère du poumon et fils du cœur; le poumon est mère du rein et fils de la rate; le rein est mère du foie et fils du poumon; le foie est mère du cœur et fils du rein;

«pour les organes atelier: l'intestin grêle est mère de l'estomac et fils de la vésicule biliaire; l'estomac est mère du gros intestin et fils de l'intestin grêle; le gros intestin est mère de la vessie et fils de l'estomac; la vessie est mère de la vésicule biliaire et fils du gros intestin; la vésicule biliaire est mère de l'intestin grêle et fils de la vessie.

«Une deuxième loi, celle d'inhibition: cycle *Ko* ou de destruction qui servira de frein. On dit que «chaque élément inhibe celui qui succède à son fils». Il existe donc à l'intérieur de chaque cycle passant par les Cinq Élément successifs une autre loi, réalisant un équilibre interne qui interdit la domination d'un élément par rapport à un autre. C'est le cycle «étoilé»: le feu fond le métal, le métal coupe le bois, le bois couvre la terre, la terre absorbe l'eau, l'eau éteint le feu¹⁵.



¹⁵ Il existe encore deux autres lois, lois d'«empiétement et de mépris», plus compliquées et plus rarement utilisées.

«On obtient ainsi une sorte de code qui extériorise l'interdépendance de l'homme et de l'univers et permet en raisonnant par analogie de détecter un déséquilibre énergétique, puisque:

«au feu correspondent le cœur et l'intestin grêle;

«à la terre, la rate, le pancréas et l'estomac;

«au métal, les poumons et le gros intestin;

«à l'eau, les reins et la vessie;

«au bois, le foie et la vésicule biliaire;

«Si dans les cycles précédents nous observons la correspondance organique, le cycle *Cheng* se traduira ainsi:

«le foie soutiendra la fonction du cœur et la vésicule biliaire la fonction de l'intestin grêle;

«le cœur, celle de la rate et du pancréas et l'intestin grêle celle de l'estomac;

«la rate, celle des poumons et l'estomac celle du gros intestin;

«les poumons, celle des reins et le gros intestin celle de la vessie;

«les reins, celle du foie et la vessie celle de la vésicule biliaire.

«Le cycle *Ko* ou destructeur pourra s'exprimer de la façon suivante:

«le foie malade mettra en danger la rate et le pancréas (comme le bois recouvre la terre), et la vésicule biliaire menacera l'estomac;

«la rate malade mettra en danger les reins (comme la terre absorbe l'eau), et l'estomac menacera la vessie;

«les reins malades mettront en danger le cœur (comme l'eau éteint le feu), et la vessie menacera l'intestin grêle;

«le cœur malade mettra en danger les poumons (comme le feu fond le métal), et l'intestin grêle menacera le gros intestin;

«enfin les poumons malades mettront en danger le foie (comme le métal coupe le bois), et le gros intestin menacera la vésicule biliaire.

« De ces considérations découlent aisément les applications pratiques pour le diagnostic et le choix des points à utiliser en thérapeutique. »¹⁶

Le lien entre la théorie du *Yin-Yang* et celle des Cinq Éléments est constitué par la notion fondamentale d'énergie: *T'chi*,



*dans l'idéogramme représentant le T'chi, à côté du grain de riz, symbole de la nourriture venant de la terre, se trouve le terme de « vapeur », symbole de l'énergie « impalpable » venant du ciel. Le T'chi apparaît comme le symbole de la force, mais c'est aussi la matière essentielle et universelle commune à tout ce qui existe.*¹⁷

Énergie différenciée en:

« les énergies cosmiques venant des éléments de la nature et pouvant être, selon les lois que nous connaissons, *Yin* ou *Yang*. L'énergie qui se trouve en haut est l'énergie du ciel; celle qui se trouve en bas est l'énergie de la Terre; mais ces énergies ne sont pas stables, elles s'intercalent, évoluent et se transforment pour créer les énergies cosmiques: le vent, le feu, la chaleur, l'humidité, la sécheresse, le froid.

« Si ces énergies du ciel et de la Terre sont en concordance dans le temps et l'espace, l'évolution se fera parfaitement et il y aura production. Mais lorsque ces énergies sont dérégées, désynchronisées, elles deviendront nocives, parce que le phénomène est anormal. Elles portent le nom d'énergies perverses (*Sie-T'chi*).

¹⁶ GUILLAUME *et al.* pp. 25-27.

¹⁷ *Idem*, p. 28.

«L'énergie de l'homme, symboliquement présentée comme une émanation du souffle originel (...):

«énergie prénatale, dite énergie ancestrale (*Tsai sheng yuan t'chi*), transmise héréditairement par les cellules sexuelles, entretenue par leur activité et porteuse de toutes les acquisitions physiques et psychiques de la lignée;

«énergie respiratoire, puisée dans l'atmosphère (âme aérienne);

«énergie alimentaire (le souffle des cinq graines) élaborée et conservée par le travail des entrailles et des organes.

«Elle est ainsi présente à la surface du corps comme dans la profondeur des tissus et des organes (nous soulignons); mais dans cette énergie diffuse qui baigne les moindres cellules se forment des courants préférentiels dont l'ensemble réalise le réseau de la circulation de l'énergie (réseau purement dynamique qui, en quelque sorte, doublerait le réseau nutritionnel de la circulation sanguine).

«À l'état de santé l'énergie circule en ces trajets qui lui sont propres selon un rythme immuable et selon un équilibre défini de ses qualités *Yin* et *Yang*.

«Lorsque l'homme est attaqué par une énergie perturbatrice due soit à un décyclage des énergies cosmiques normales, soit à un trouble interne physique ou psychique, son corps réagit par la mobilisation de l'énergie vigile, superficielle, défensive, dit énergie *Oe* (*Wei-T'chi*), qui circule dans la chair, les muscles, les aponévroses. Elle a pour rôle d'éviter la pénétration de l'énergie perverse agressive dans les méridiens, puis dans les organes. Lorsque l'agression se prolonge ou en cas d'insuffisance de l'action de l'énergie *Oe*, il y a risque de fortes perturbations de la circulation de l'énergie végétative, nourricière profonde, dite énergie *Yong* (*Yong-T'chi*) (...).

«Tant que le rapport *Yin-Yang* se maintient en équilibre lors de ces manifestations, l'homme se défend, le cours de l'énergie reste régulier, la maladie n'apparaît pas; par contre, tout déséquilibre entre les deux termes altéra le cours de l'énergie et entraînera des troubles en rapport avec la nature *Yin* ou *Yang* de la fonction physiologique atteinte. Il faudra, pour guérir, rétablir

l'équilibre rompu, et pour cela agir sur l'énergie et selon les différents cas, en des points déterminés de son circuit.»¹⁸

4. Après cette exposition indispensable à une compréhension des faits, comme de la théorisation de ceux-ci, nous devons réunir les analyses précédentes du *Yin-Yang* (*d-d'*) à celles, maintenant, des Cinq Éléments; la tradition chinoise ayant toujours mentionné qu'ils étaient étroitement liés.

En quoi le sont-ils, d'ailleurs, et c'est ce que nous chercherons à définir maintenant.

(e) De (d) précédent, nous pouvons tirer les relations,

$$A \left(\begin{array}{c} \leq \\ \geq \end{array} \right) B$$

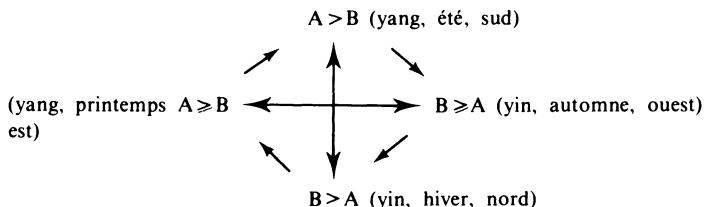
A = «yang»

B = «yin»

Comme nous l'avons déjà mentionné, *Yin-Yang* introduit une quantité par discréétisation en stades de croissance/décroissance; quantité qui peut être déterminée (selon des cycles saisonniers; des positions célestes ou terrestres, etc.), ou indéterminée — c'est la maladie, le désordre (microcosmique ou macrocosmique).

La notion d'ordre, d'équilibre, est donc situable entre ces deux termes (détermination et indétermination).

(e') Détermination:



avec l'orientation:

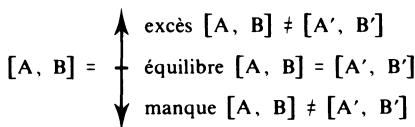
$$(A > B) \longrightarrow (B > A)$$

$$(B > A) \longrightarrow (A > B)$$

« → » relation de précession / succession;

¹⁸ *Idem.*, pp. 28-30.

Indétermination:



indétermination par rapport à la détermination précédente; l'équilibre correspond à la moyenne entre un excès et un manque, soit un déphasage — avance ou retard (et bien sûr, inversion) — de qualités ne correspondant pas au moment/ position convenu.

En termes contemporains, nous dirions que cet équilibre est homéostatique.

(e'') Introduisons les Éléments,

$A = \text{«feu»}$

$B = \text{«eau»}$

avec les intermédiaires:

«feu → métal → eau»

«eau → bois → feu»

(même relation d'orientation qu'en (e'));

le dénominateur commun à ces deux séries est: «terre». Nous écrirons:

$$\begin{array}{c} \text{feu} \rightarrow \text{métal} \rightarrow \text{eau} \\ \hline \text{eau} \rightarrow \text{bois} \rightarrow \text{feu} \end{array} \quad \text{terre}$$

la terre est le «centre» du cycle orienté; ce centre est également le «sommet» d'un treillis comparable à (d') précédent (elle occuperait la même place que le *tao*), treillis ne comportant plus seulement deux termes mais quatre: $[A \vee B \vee C \vee D]$; on dira que ce treillis est étendu à la troisième dimension (cf. treillis spatial, alors que (d') n'était que planaire).

Même observation au sujet des autres éléments puisque nous savons que chacun se décompose en les autres; cette remarque est à rapprocher de la différence de niveaux de génération E, E'', ... (en (d)), différence non exclusive entre ces niveaux.

(e'') Introduisons les deux cycles *Cheng* et *Ko* (se reporter au schéma de la page 86).

Ces deux cycles *sont indissociables*: ils sont orientés dans le même sens et agissent mutuellement l'un sur l'autre. Si le cycle *Cheng* est isolé, il y aura excès de production que freinera le cycle *Ko*; par contre, si celui-ci agit seul, il n'est plus seulement tempérant, il devient nocif (destructeur). On écrira:

$$\left\{ \begin{array}{l} I \rightarrow I [I'] \text{ pour le cycle } Cheng \\ I \rightarrow [I] I' \text{ pour le cycle } Ko \end{array} \right\}$$

I, *I'*, représentent des éléments quelconques du schéma de la page 86.

Les éléments entre crochets (symétriques) sont en quelque sorte sous-entendus et renvoient implicitement à l'autre cycle, les deux étant liés. Cette double génération est ainsi bouclée sur elle-même.

Abstrairement, considérons l'ensemble des possibilités de cycles: les deux précédents, plus un troisième (reliant un élément au troisième suivant — c'est le cycle *Ko* inversé), plus un quatrième qui serait l'inverse strict du cycle *Cheng* de production; or, le troisième est synonyme de révolte, d'insulte, et à ce titre strictement proscrit¹⁹; quant au dernier, il n'en est pas fait mention et serait sans doute synonyme de mort (étant l'inverse du cycle de production *Cheng*).

Nous avons tenté de formaliser les relations définies par les Cinq Éléments — qui, en définitive, ne sont que quatre dont l'un est la réunion des autres comme le *tao* était celle du *Yin* et du *Yang*. À ce titre, on peut les mettre en équivalence.

Mais, pourquoi d'un côté la doctrine du *Yin-Yang*, et de l'autre, celle des Cinq Éléments? On peut déjà répondre que ceux-ci offrent une plus grande diversification de termes qualifiant un espace / temps; mais ce constat n'est quère suffisant à lui seul.

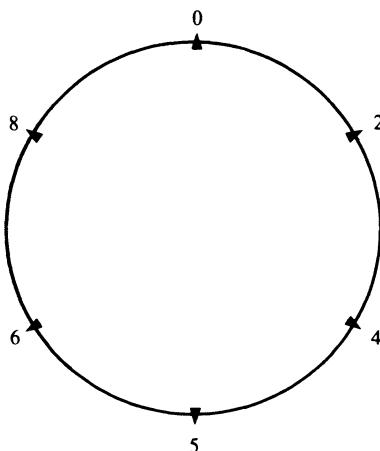
Considérons-les alors comme principe de génération: en ces termes, il y a ordination et cyclité d'où il n'existe pas de bornes maximale et minimale puisqu'au dernier élément de la suite corres-

¹⁹ FAUBERT, p. 58.

pond le premier. Mathématiquement, nous aurions la différence d'une arithmétique de la ligne (comme la suite ouverte et infinie des entiers naturels) d'une arithmétique «de l'horloge»²⁰.

À propos de *Yin-Yang*, on a parlé de binarité (mais dont les termes sont subsumés sous un tiers, le *tao*); à propos des Cinq Éléments, on a parlé de quinarité (mais dont un des termes est la réunion des quatre autres).

Ces deux principes conjoints expriment la dualité du pair et de l'impair: deux et multiples de deux en ce qui concerne le *Yin-Yang*, cinq et multiples de cinq en ce qui concerne les Cinq Éléments. Leur réunion introduisant le zéro,



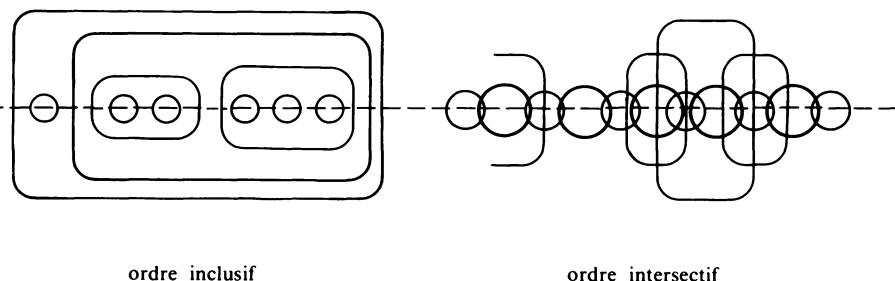
²⁰ *Les Mathématiques modernes*, A. WARUSFEL, Seuil, (1969: 103-104). «... Considérons une pendule ayant perdu sa petite aiguille et ne nous intéressons qu'aux multiples de cinq minutes, durée que nous prendrons comme unité (indivisible) de temps. Commençons une certaine expérience lorsque la grande aiguille est devant le 3 ... Supposons qu'à la fin de l'expérience elle se trouve devant le 7. Combien de temps l'expérience a-t-elle duré? La réponse n'est évidemment pas bien déterminée mais on sait néanmoins quelque chose: la durée, calculée en multiples de 5 minutes est exprimée par l'un des nombres suivants: 4, 16, 28, 40, 52, ... 124, ... «c'est à dire l'un des nombres de la forme $(12n + 4)$ puisqu'il est impossible de distinguer, avec la seule pendule, des durées qui diffèrent de 12 unités (une heure). Pour la pendule, toutes ces durées sont équivalentes, et la relation «les durées d et d' diffèrent d'un multiple de 12» est justement une relation d'équivalence. «Notre horloge est, en quelque sorte, un additionneur qui confond des durées équivalentes, au sens que nous venons de donner à ce mot. Son arithmétique est la suivante: partant de 0, pour ajouter deux durées d et d' l'aiguille tourne un certain nombre de fois (que nous ignorons), passe devant le nombre a , correspondant à ce qui reste de la durée d après en avoir ôté le plus grand nombre possible d'heures (prenons par exemple $d = 31$, d'où $a = 31 - 2 \times 12 - 7$), tourne encore

Considérons l'espace / temps: il est formé d'éléments, mais ce ne sont pas des atomes (substantiellement définis); nous dirons de chacun de ceux-ci qu'il représente une «horloge» dont la multiplicité est réglée par leur synchronie.

Comment sont agencées ces «horloges»? La théorie du *Yin-Yang* en introduit une première forme qui se décompose par la suite en une multiplicité (territoriale, pourrions-nous dire; voir la référence aux pages 7-8 précédentes). Les Cinq Éléments, en ce qu'ils sont étroitement liés à cette théorie, les organisent selon une cardinalité et une saisonnalité. Mais cette décomposition générale peut recevoir deux interprétations profondément distinctes comme nous allons voir.

Soit les deux schémas suivants:

(f)



dont la différence sera nommée: «ordre inclusif» et «ordre intersectif», la ligne pointillée correspondant au niveau de lecture d'une territorialité.

quelques heures et s'immobilise sur le nombre b ; si la seconde durée était $d' = 44$, on peut calculer b , puisque la durée totale ($d + d'$), égale à $44 + 31 = 75$ unités, peut se décomposer en 72 unités (six heures) et 3 unités, d'où $b = 3$. «Mais on aurait pu procéder autrement: pour notre pendule, la durée d est absolument équivalente à $a = 7$; la durée d' est équivalente à $a' = 44 - 3 \times 12 - 8$: $d + d'$ est donc équivalente à $a + a' = 7 + 8 = 15$; donc à $b = 15 - 1 \times 12 = 3$. En d'autres termes, dans ses additions, notre horloge annule tous les multiples de 12 qu'elle peut trouver. Dans son arithmétique, elle écrit: $7 + 8 = 3$.»

Dans le premier, les parties s'incluent (exclusivement) les unes dans les autres, c'est-à-dire qu'entre elles — à un même niveau de décomposition — il n'existe pas de relation conjointe sinon par la partie que les englobe. Il existe donc un sommet unique, S, qui les réunit et correspondant à une frontière ultime.

Dans le second, les mêmes parties à un même niveau d'analyse se chevauchent les unes les autres; et cela, indéfiniment. Si on prend comme point de vue la ligne imaginaire (ligne pointillée) d'une territorialité, dans ce second cas il y a chevauchement des frontières appartenant, tant à un niveau minimal qu'à un niveau maximal. L'ordination de points selon la même ligne imaginaire ne peut donc être semblable dans l'un et l'autre cas: séquentiel, dans un ordre inclusif (séquentiel et en relation «de miroir», plus exactement) non-séquentiel dans un ordre intersectif. On verra alors à quel genre de conclusion nous amène cette remarque.

Disons brièvement qu'à chacune de ces parties intersectives correspond, non un décompte linéaire, mais un décompte effectué selon les principes de l'«horloge» (cf. note 20).

5. Abordons maintenant les caractéristiques corporelles des voies de l'énergie²¹ et les points qu'elles représentent sur la surface du corps.

«Ces voies ne sont pas sans évoquer celles de la circulation de l'eau à la surface de la Terre. En effet, de même que l'eau après la pluie est répandue sur toute la surface du sol, puis se concentre en flaques, ruisselets, ruisseaux, rivières, fleuves et lacs, de même l'énergie vitale, présente — comme nous l'avons vu — dans tout le corps humain, se canalise en différents circuits qui tissent un réseau: d'une part entre eux-mêmes, d'autre part entre eux et les régions organiques les plus profondes et les zones les plus superficielles des téguments, circuits que l'on classe actuellement en deux séries:

«une série de méridiens principaux (*Tching-tcheng*);

«une série de mérindiens secondaires (*Lo Mo*).»

«Les méridiens principaux, au nombre de douze, constituent le pivot de l'acupuncture et leur description fut motivée par la

²¹ GUILLAUME *et al.*, p. 31, note.

connaissance de la topographie des points cutanés dont, dès les origines, on apprécia les qualités particulières.

« Disposés symétriquement par rapport à l'axe sagittal du corps, ils parcourrent la tête, le tronc, l'abdomen et les membres, tantôt sur la partie antérieure du corps, tantôt sur sa partie postérieure, formant *un système de circulation fermée* (nous soulignons). Chacun présente son trajet propre, son horaire énergétique déterminé, et correspond à un organe, à une entraille ou à une fonction dont il porte le nom:

« les méridiens correspondant aux cinq organes, étant comme ceux-ci de nature *Yin*, sont: les méridiens de, foie, poumon, cœur, rate et pancréas;

« les méridiens correspondant aux cinq entrailles, étant comme celles-ci de nature *Yang*, sont les méridiens de: estomac, intestin grêle, vésicule biliaire, gros intestin, vessie;

« les méridiens correspondant aux deux fonctions spéciales: méridien « maître du cœur, sexualité », de nature *Yin*, et méridien de « triple réchauffeur », de nature *Yang*. (Soit, douze méridiens).

« Dans ces trajets, la circulation de l'énergie s'effectue suivant un horaire immuable:

« dans les vingt-quatre heures elle évolue en une progression invariablement *centrifuge puis centripète* (nous soulignons) entre le corps et les membres (cinquante fois le parcours total).

« Dans le même temps, elle subit de deux heures en deux heures une variation de son flux qui à chaque méridien octroie une période d'activité maximum, et cette période de plénitude qui correspond aux heures auxquelles se situent de préférence les manifestations pathologiques inhérentes à la fonction soutenue par ce méridien (...) conditionne aussi celle des meilleures réponses à la thérapeutique par les aiguilles.

« Dans le même temps encore, soumise à la loi d'alternance universelle, elle subit de quatre heures en quatre heures une mutation *Yin-Yang* ou *Yang-Yin*.

« Ainsi, en résumé, l'énergie:

Yin de 1 h à 5 h est en plénitude;
 de 1 h à 3 h dans le méridien de: Foie (F),
 de 3 h à 5 h dans le méridien de: Poumon (P),

Yang de 5 h à 9 h est en plénitude;
 de 5 h à 7 h dans le méridien de: Gros Instestin (GI),
 de 7 h à 9 h dans le méridien de: Estomac (E),

Yin de 9 h à 13 h est en plénitude;
 de 9 h à 11 h dans le méridien de: Rate-Pancréas (RP),
 de 11 h à 13 h dans le méridien de: Cœur (C),

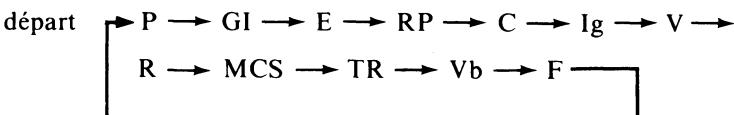
Yang de 13 h à 17 h est en plénitude;
 de 13 h à 15 h dans le méridien de: Intestin grêle (Ig),
 de 15 h à 17 h dans le méridien de: Vessie (V),

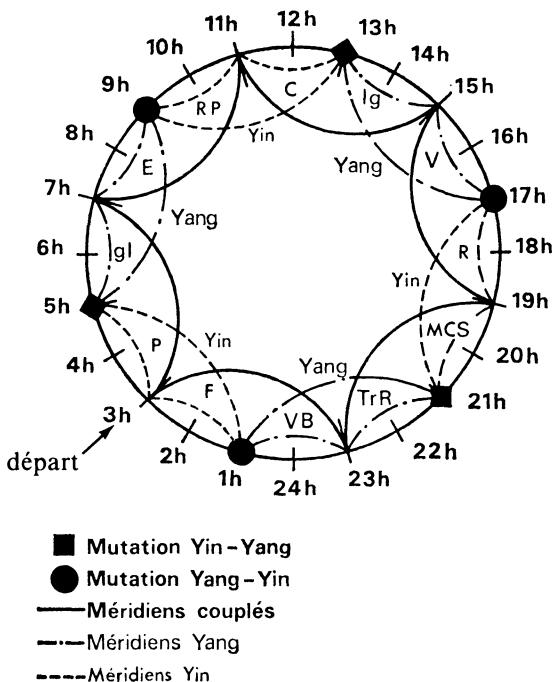
Yin de 17 h à 21 h est en plénitude;
 de 17 h à 19 h dans le méridien de: Rein (R),
 de 19 h à 21 h dans le méridien de: Circ-Sexualité (MSC),

Yang de 21 h à 1 h est en plénitude;
 de 21 h à 23 h dans le méridien de: Triple réchauffeur (TR),
 de 23 h à 1 h dans le méridien de: Vésicule biliaire (Vb).

«C'est au moment de la naissance que l'énergie — qui au cours de la vie embryonnaire, a dû suivre les lignes de force du développement des organes (systèmes et appareils sensoriels) traçant ainsi ses douze vecteurs, et a puisé ses éléments dans l'énergie maternelle — prend lors du premier cri et de la première respiration (notion de souffle, de *pneuma*) toute son autonomie dans le méridien du poumon.

«Dès lors le périple de l'énergie emprunte successivement chacun des méridiens relié au suivant par une anastomose: (voir initialisation précédente)





Horaire et mutations des méridiens principaux

«et là encore, comme dans le cycle des Cinq Éléments (mais dans un ordre différent) un méridien est la mère de celui qui le suit ou le fils de celui qui le précède.

«Le méridien «Yin» de poumon (*Chéou-Tae-Yin*, porteur de 11 points):

«débute au centre de l'estomac,

«traverse le diaphragme,

«entre dans le poumon, la trachée, la gorge et redescend à la face antérieure de l'aisselle, pour sortir à la surface cutanée en un premier point: P 1;

«il passe alors sur la surface antéro-interne du bras et arrive au niveau du coude (point P 5);

«chemine sur le milieu de la face antérieure de l'avant-bras puis dans la gouttière radiale (points P 7, 8, 9) et se termine à l'angle interne du pouce (point P 11).

«Le flux énergétique venant du méridien du foie qui le précède dans le cycle lui est parvenu en son premier point et un vaisseau parti du septième point vers l'index établit la communication avec le méridien Yang couplé: le méridien de gros intestin qui le suit.

«Le méridien «Yang» de gros intestin: «Chéou-Yang-Ming (porteur de 20 points):

«débute à l'angle extérieur de l'index, du côté du pouce (point GI 1);

«suit le bord supéro-externe du doigt, arrive au poignet (point GI 4 et 5);

«longe la face postérieure du radius, arrive au coude (point GI 11):

«passe à la face antérieure de l'épaule (points GI 14 et GI 15);

«puis au bord postéro-supérieur de l'articulation (point GI 16), d'où une branche gagne la face antéro-latérale du cou (points GI 17 et 18) pour finir sur la face à l'extrémité supérieure du pli naso-génien (points GI 20);

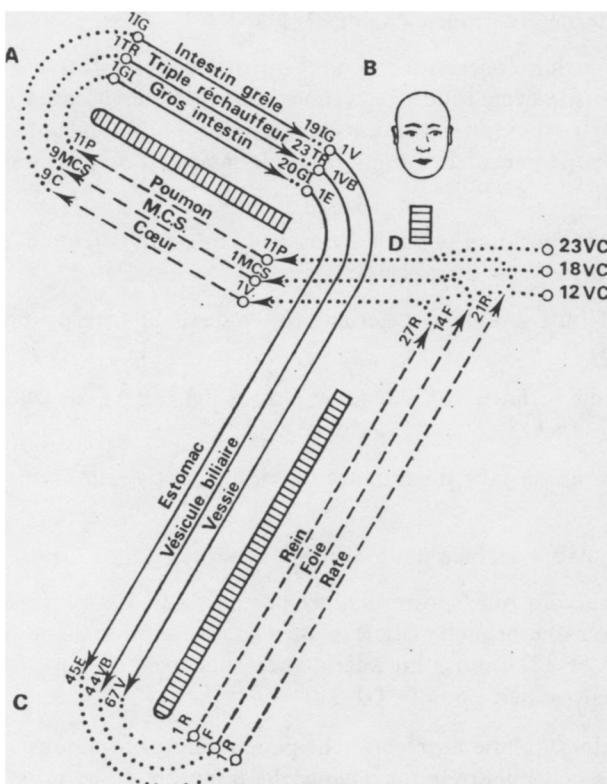
«alors qu'une autre branche pénètre en profondeur dans le creux sus-claviculaire pour gagner le poumon et le gros intestin.

«Le flux énergétique venant du méridien du poumon lui est parvenu en son quatrième point, et un vaisseau parti du vingtième point établit la communication avec le méridien de l'estomac qui suit»²²

Et ainsi de suite pour les dix autres méridiens.

Il n'est pas nécessaire (et la présentation eut été trop longue) d'exposer l'ensemble de chacune de ces descriptions, préférant en cela conserver une vue générale des rapports qu'entretiennent globalement ces méridiens entre eux. Poursuivons,

²² *Idem*, pp. 31-36.



— Zones de connexions des méridiens²³

- A) Connexions digitales des mains. B) Connexions céphaliques.
C) Connexions digitales des pieds. C) Connexions thoraciques.

«..La révolution recommence alors, l'énergie ne cessera de cheminer qu'au moment de la mort, et l'on aura remarqué:

«d'une part, que,

«les six méridiens Yin sont disposés à la face interne ou antéro-interne des membres, le sens de circulation de l'énergie y étant

²³ *Idem*, p. 49.

centrifuge dans les trois méridiens *Yin* des membres supérieurs, centripètes dans les trois méridiens *Yin* des membres inférieurs;

«les six méridiens *Yang* sont disposés à la face externe ou postéro-externe de membres, le sens de circulation de l'énergie y étant centripète dans les trois méridiens *Yang* des membres supérieurs, centrifuge dans les trois méridiens *Yang* des membres inférieurs.

«(Les méridiens dont les trajets se suivent sur les faces opposées de chacun des membres sont ceux mêmes des organes et fonctions *Yin-Yang* «couplés» dans le tableau de correspondances auxquels ils sont liés; de ce fait, ils sont dits «méridiens couplés» (voir le schéma précédent, *Horaire et mutations des méridiens principaux*)).

«D'autre part, que dans sa révolution l'énergie ayant cheminé successivement dans deux méridiens *Yin* puis deux méridiens *Yang* ne fait sa mutation spécifique qu'aux extrémités distales de ces vecteurs: *Yin-Yang* au niveau des mains, *Yang-Yin* au niveau des pieds.

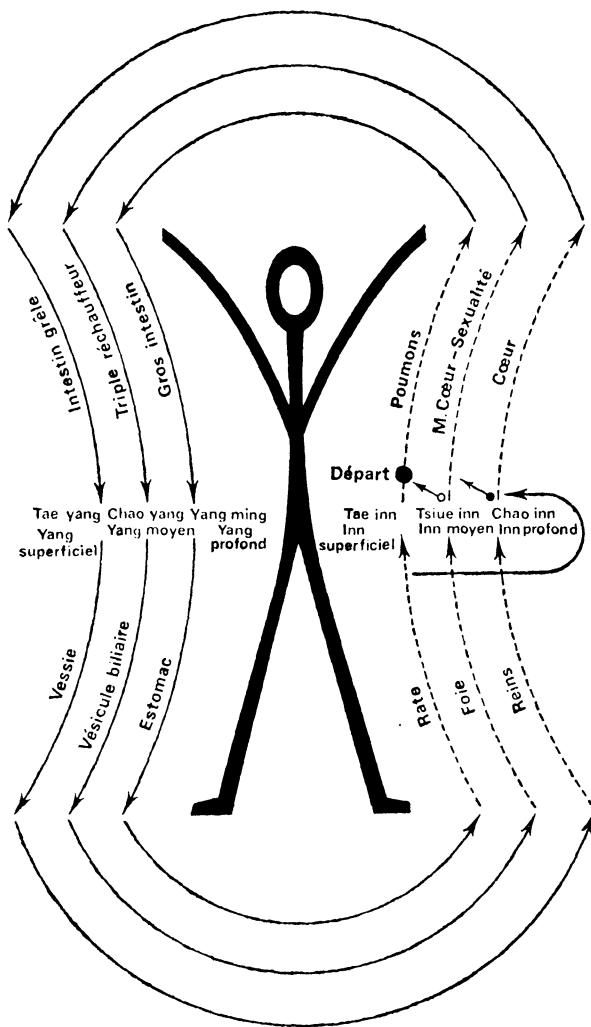
«La proportion d'énergie dominante de chacun va ainsi aller en augmentant de son extrémité distale vers son extrémité proximale (doigts vers la face, orteils vers le thorax) où elle atteindra son maximum de spécificité, *Yin* au thorax, *Yang* à la face.

«*Le sens de la variation spécifique n'est donc pas superposable à celui de la circulation énergétique du circuit* (nous soulignons): de même sens que celui-ci dans les méridiens *Yang* du membre supérieur et les méridiens *Yin* du membre inférieur, elle est de sens contraire dans ces méridiens *Yin* du membre supérieur et les méridiens *Yang* du membre inférieur.

«D'autre part, encore, que cette variation rapidement progressive des extrémités vers le coude ou le genou est affirmée et pratiquement stable dès qu'elle atteint ces articulations.

«Enfin, il faut noter que, en même temps que cette notion linéaire, intervient une notion de niveau et de plan:

«les méridiens *Yang* forment trois plans superficiels: *Tae Yang* (*Yang* superficiel), méridiens intestin grêle — vessie; *Chao-Yang* (*Yang* moyen), méridiens triple-réchauffeur — vésicule biliaire; *Yang-Ming* (*Yang* profond), méridien gros intestin — estomac.



— Circulation de l'énergie. Les trois *Yang*. Les trois *Yin*²⁴
 Le schéma se lit de gauche à droite
 La gauche représentant le superficiel et la droite la profondeur

²⁴ *Idem*, p. 51.

«Les méridiens *Yin* forment trois plans profonds: *Tae Yin* (*Yin* superficiel), méridiens rate — poumon; *Tsiue Yin* (*Yin* moyen), méridiens foie — maître du cœur-sexualité; *Chao Yin* (*Yin* profond), méridiens rein — cœur.»²⁵

6. Reprenons (c) précédent, mentionnant le produit du corps sur lui-même comme pratique médicale, en référence également au système des valeurs (*Yin-Yang Cinq Eléments*) articulant microcosme et macrocosme,

(g)

$$[\mathbf{\xi}^m \times \mathbf{\xi}^m] \quad \mathbf{\xi}^M = E [\vec{M}]$$

M: méridiens

nous lui faisons correspondre un ensemble de méridiens:

(g')

$$E = 12 \vec{M} \text{ ou } \begin{cases} 5 + 1 (\text{yang}) — le 1 correspond au méridien \\ \text{particulier «triple réchauffeur»,} \\ 5 + 1 (\text{yin}) — le 1 correspond au méridien \\ \text{particulier «maître du cœur — sexualité»} \end{cases}$$

et dont l'ordre est successivement:

A₁, A₂, A₃, A₄, A₅, A₆,

B₁, B₂, B₃, B₄, B₅, B₆,

étant soit *yin* soit *yang*:

Ces méridiens ont un *sens* (une orientation), une *amplitude* (mesure d'une variation) et se *composent entre eux* origine et extrémité d'un méridien se composent avec extrémité et origine de deux autres, connexes). Toute proportion gardée, on peut les comparer à des vecteurs (ceux-ci ayant, orientation, mesure angulaire et produit vectoriel) et parler d'«espace vectoriel» bien que la forme de cet espace soit très différente dans le cas de méridiens et dans celui de vecteurs.

²⁵ *Idem*, pp. 48-50.

Un méridien est un intervalle borné ayant une origine et une extrémité:

(g'')

$$\overrightarrow{M} = \overrightarrow{e_i e_j}$$

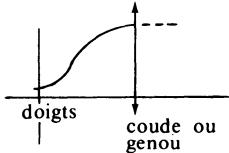
il correspond également à une somme de points (ordonnés),

$$\overrightarrow{M} = \sum \overrightarrow{e_i e_j}$$

subissant une intensité (mesure d'une variation de l'influx énergétique, voir auparavant),

$$\overrightarrow{M} = \sum_{\substack{x = n \\ x = o}}^x \overrightarrow{e_i e_j}$$

$x = o, \dots, n$, amplitude énergétique suivant la courbe (voir auparavant):



l'intensité croît des doigts jusqu'au coude ou au genou puis se stabilise en allant vers les organes et les entrailles.

La composition de deux méridiens correspond à la liaison de l'origine de l'un (suivant) à l'extrémité de l'autre (précédent); si on rapporte cette composition au sens des méridiens ainsi qu'à leur variation énergétique, on observe une inversion de ces deux sens pour la moitié d'entre eux:

(g''')

$$\overrightarrow{MM} = \left\{ \begin{array}{l} x = n \\ \sum \overrightarrow{e_i e_j} \\ x = o \\ \\ x = n \\ \sum \overrightarrow{e_j e_i} \\ x = o \end{array} \right\}$$

interpolation des indices i, j.

rappelons: «de même sens que celui-ci dans les méridiens *yang* du membre supérieur et les méridiens *yin* du membre inférieur, elle est de sens contraire dans les méridiens *Yin* du membre supérieur et les méridiens *Yang* du membre inférieur.

L'ordre des couplages de deux méridiens donnera la suite:

(départ) $B_1 - A_1, \quad A_2 - B_2, \quad B_3 - A_3, \quad A_4 - B_4, \quad B_5 - A_5, \quad A_6 - B_6,$
 (P) (GI) (E) (RP) (C) (Ig) (V) (R) (MSC)(TrR)(Vb) (F)

soit les rapports:

$A - B$ ou $B - A$ (*yang-yin* ou *yin-yang*)

que l'on peut écrire:

$A \wedge B$

en se référant à (d) précédent mentionnant l'existence de zones transitionnelles ou points de mutation *yang-yin* et *yin-yang* dans le cycle journalier;

soit:

A, A' ou B, B'

autrement écrit, selon (d):

$A \wedge A'$ ou $B \wedge B'$

Mis à part ces deux types de relation, nous avons l'existence de «méridiens couplés» (voir diagramme de la page 98); ceux-ci relient la transition de deux méridiens *Yin* (B, B') à celle de deux méridiens *Yang* (A, A').

Nous écrirons alors:

$A \vee B = (A \wedge A') \vee (B \wedge B')$

Dans cette formalisation, nous retrouvons les principales lois du *Tao* (cf. (d)).

Considérons maintenant cet ensemble de méridiens associé à un horaire qu'il détermine; par exemple, dans le cycle journalier nous avons une alternance générale régie par les lois du *yin-yang* (*rapports yin-yin, yang-yang; yin-yang, yang-yin; yin, yin-yang, yang*; etc). Ce cycle journalier se décompose ainsi non en heures (comme

unités minimales de temps) mais en double heures (périodes minimales dans le diagramme de la page 98).

Si nous appliquons les lois des Cinq Éléments, cycles *Cheng* et *Ko*, correspondant à une alternance saisonnière, nous obtenons un chevauchement de ces premiers cycles *yin-yang* avec les seconds. Enfin, l'ensemble de ces lois forme une composition annuelle, laquelle redonne les lois journalières comme celle d'une dimension historique de la personne.

Toutefois, cette dernière dimension ne peut être comparée à ce que nous entendons par histoire, dimension linéaire et progressive (ou accumulative), l'Histoire, dans la pensée traditionnelle chinoise n'ayant pas de sens orienté; le temps n'est pas une accumulation de faits ou une tension vers un but défini mais une reproduction incessante de cycles journaliers, saisonniers, annuels, *tous équivalents* finalement. L'ordre, ainsi, n'est pas linéaire, inclusif, mais intersectif (cf. (f) précédent); chaque cycle élémentaire correspondant à autant d'«horloges» mises en correspondance selon les principes de cet ordre (intersectif) et dont le temps correspond à un réglage général.

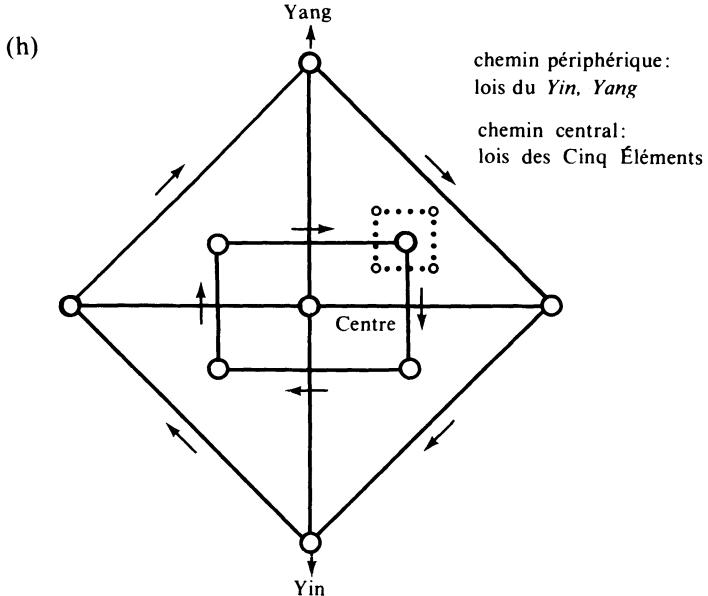
Dans ce cas, chaque méridien correspond à la ligne pointillée de (f).

Lorsqu'il y a «crise», déréglage (par excès ou manque, voir (e) précédent), la pratique médicale consiste à rééquilibrer ces différentes «horloges» entre elles comme un horloger qui avancerait ou retarderait certaines aiguilles pour les mettre en accord. Dans cette optique, prévenir la crise, le déréglage, est aussi important (sinon plus) que l'intervention.

L'ensemble des méridiens forme — voir les deux figures précédentes tirées du livre *L'Acupuncture* (zones de connexions et circulation de l'énergie) — un principe territorial associé à cet ensemble de cycles temporels réglés par l'ordre intersectif (f); cette territorialité correspondant, au niveau des méridiens, à un ensemble de lignes pointillées reliées par leurs extrémités.

Nous pouvons ainsi en dresser la carte comme schéma topologique appliqué au corps et c'est ce dont rendent compte les deux figures précédentes puisqu'en sorte elles sont une «abstraction» de ce corps — mais abstraction représentant les lois énergétiques de celui-ci.

Voyons alors du côté des propriétés du *Yin-Yang*, associées à celles des Cinq Éléments; nous les avons seulement présentées sous leur aspect logique ou temporel. Considérons-les comme formes d'un espace:



Ce graphe, bien que distinct des deux figures précédentes, leur est cependant superposable.

Au centre, la terre.

Nous avons un cycle régulier *Yin-Yang* (annuel ou journalier, cf. (e')) et un cycle Cinq Éléments, tous deux ayant même sens.

Ces deux cycles sont couplés, nous le savons, mais de plus les Cinq Éléments peuvent être traduits en termes de *yin* et de *yang* (cf. (e'')), l'inverse n'étant pas constaté; c'est pourquoi, le cycle *Yin-Yang* «domine» le cycle Cinq Éléments.

Le centre unifie les deux cycles, chaque élément étant le composé des quatre autres (cf. (e'')); c'est pourquoi le graphe est subdivisble indéfiniment (lignes pointillées autour d'un des points du graphe (h)).

Toutefois, nous ajouterons que *ce graphe n'est pas planaire*, c'est à dire qu'il ne peut être rabattu dans un plan comme pourrait le laisser croire la représentation (h) présente; les Cinq Éléments ne sont pas plus «centraux» que le *Yin-Yang* n'est «périphérique». Le

centre, la *terre*, est à la fois centre et périphérie puisque procédant des mêmes principes de composition; les pôles ne sont jamais la représentation d'unités mais de dualités, étant toujours formés de *Yin* et de *Yang* (*Yin* et *Yang* dont indissociables bien qu'il existe un pôle majeur *Yin* et un pôle majeur *Yang*, cf. (e')).

Bref, et nous retrouvons là le sens des deux figures précédentes tirées du livre *L'Acupuncture* (révélant aucune «centralité»), le graphe (h) forme un «corps» (un volume) bouclé sur lui-même (et non étalé sur une surface), n'ayant qu'un sens d'orientation, ne départageant pas un centre d'une périphérie, un superficiel d'un profond, un antérieur d'un postérieur; graphe non planaire ne pouvant correspondre à un plan euclidien (opérant ces partages) mais seulement à un plan mœbien (surface close et unilatère de la bande de Mœbius).

Ce que nous traduisons là en termes mathématiques, c'est la forme d'un espace dont procède l'organisation des méridiens.

Nous parlions précédemment, à leur sujet, de vecteurs; on voit ainsi qu'ils sont comparables (orientation, mesure d'une amplitude, lois de composition) mais ressortissent d'une forme distincte d'espace: bouclée et non étalée, fermée et non ouverte, sans point d'origine et non avec. En termes énergétiques, implosif et non explosif.

Notons enfin que cette différence de plan euclidien à plan mœbien pourrait être rapprochée de celle entre ordre inclusif — le plan euclidien y répondrait — et ordre intersectif.

7. Abordons enfin la description des «points» d'acupuncture proprement dits.

«C'est grâce à la constatation de leurs qualités très spéciales que ces points du revêtement cutané corporel contribuèrent à l'édification de la thérapeutique par les aiguilles. Ils ont: «la propriété de devenir douloureux, soit spontanément, soit à la pression, en des régions électives parfois proches, *mais parfois fort éloignées d'un organe malade* (nous soulignons), régions sur lesquelles ils se groupent en séries linéaires toujours les mêmes lors de l'atteinte des mêmes organes ou des mêmes fonctions;

«la possibilité, lorsqu'on les irrite (et l'aiguille de l'acupuncteur en dirige et règle l'irritation), de déterminer un effet curatif sur les troubles observés.

«Leur existence est indéniable, le malade souvent les signale lui-même, et le médecin les met en évidence par rapport à des repères anatomiques rigoureux.

«Au nombre de huit cents — dont la plupart sont des points bilatéraux — ils se qualifient à la fois sur le plan physique, physiologique, et sur le plan psychique dont chacun des méridiens porte un reflet, par deux ordres d'actions: une action de commande directe de l'énergie qui découle objectivement de la systématisation de la circulation énergétique telle que nous l'avons décrite; une action symptomatique dont les Chinois n'ont pas codifié la modalité de transfert énergétique, mais dont on est en droit de penser (...) que les termes sont en résonance harmonique avec ceux de la précédente et (...) qu'ils répondent à des déséquilibres types.

«Certains de ces points possèdent l'une et l'autre qualification. Certains ne possèdent que l'une d'elles.

«*L'action de commande directe de l'énergie*, principe essentiel d'un traitement par les aiguilles et élément capital de la durée du résultat obtenu, est assurée:

«par des points qui sont communs à tous les méridiens et ont sur ceux-ci une action identique; ce sont, sur le trajet même des méridiens:

«les soixante points antiques ou points élémentaires qui sont de grande valeur car tous situés sur l'extrémité distale des membres dans la zone où l'équilibre énergétique est le plus instable, donc où il est le plus facile de le modifier, tous échelonnés dans le sens de l'augmentation de l'énergie dominante de chacun des méridiens qui, nous l'avons dit, croît à partir de cette même extrémité distale et, dans cette «échelle de rapports», disposés selon le cycle des Cinq Éléments (ils seront d'un emploi aisément par la règle du cycle *Cheng* ou du cycle *Ko* dans la correction de la plupart des déséquilibres énergétiques dans l'un ou l'autre sens).

«Alignés entre les extrémités des doigts et le coude (segment terminal des méridiens *Yin*, segment d'origine des méridiens *Yang* du membre supérieur), entre les extrémités des orteils et le genou (segment terminal des méridiens *Yang*, segment d'origine des méridiens *Yin*), ils sont au nombre de cinq par méridien: «le point *Tsing*, point des extrémités des mains et des pieds, premier

ou dernier point des méridiens selon qu'il s'agit d'un méridien centrifuge ou centripète; point de changement de polarité de l'énergie;

«le point *Yong*, second ou avant-dernier;

«le point *Yu*, troisième compté à partir du début ou de la fin du méridien, excepté pour le méridien de vésicule biliaire où il est le quatrième;

«le point *King*, situé juste au-dessus des poignets et des chevilles;

«le point *Ho*, situé au niveau des coudes et des genoux, à partir duquel l'énergie est stabilisée.

«Leur rapport avec les éléments varie selon la nature des méridiens; en effet, le flux énergétique aborde aux premières heures du jour (de même que l'énergie saisonnière naissante aborde le printemps) comme méridien *Yin* le méridien du foie (1 heure), correspondance: bois, printemps, comme méridien *Yang* (5 heures) le méridien du gros intestin, correspondance: métal, automne; ils ont donc pour correspondances:

«le point *Tsing*, pour les méridiens *Yin*: bois et printemps; pour les méridiens *Yang*: métal et automne;

«le point *Yong*, pour les méridiens *Yin*: feu et été, pour les méridiens *Yang*: eau et hiver;

«le point *Yu*, pour les méridiens *Yin*: terre et canicule; pour les méridiens *Yang*: bois et printemps;

«le point *King*, pour les méridiens *Yin*: métal et automne; pour les méridiens *Yang*: feu et été;

«le point *Ho*, pour les méridiens *Yin*: eau et hiver; pour les méridiens *Yang*: terre et canicule.

«Du cycle de ces points capitaux, certains auteurs, du fait qu'un méridien reçoit l'énergie de celui qui le précède et la transmet à celui qui le suit, ont déduit la qualification de points souvent utilisés en Occident:

«le point dit de «tonification», point sur un méridien donné de l'élément correspondant à son méridien «mère» qui est censé «le nourrir»;

«le point dit «de dispersion», point sur ce méridien «fils» qui est censé se nourrir de lui.

«Par exemple pour le méridien Cœur: son méridien «mère» dans le cycle *Cheng* des éléments étant le méridien du foie = élément bois = point *Tsing*, son point de tonification sera son point *Tsing* = neuvième point; son méridien «fils» étant le méridien de la rate et pancréas = élément terre = point *Yu*, son point de dispersion sera son point *Yu* = septième point.

«Mais, en fait, l'usage de ces points ne consiste qu'en une acception partielle de la règle des Cinq Éléments que certains acupuncteurs débutants utilisent ainsi sans le savoir.

«Après les soixante points antiques, nous avons les points «Yunn' ou points «source» qui ont pour caractère essentiel une action directe sur l'organe ou la fonction même auxquels est lié le méridien. Ces points coïncident avec les points *Yu* ou points terre en ce qui concerne les méridiens *Yin*, ils répondent au point consécutif au point *Yu* pour les méridiens *Yang*. Spécialement indiqués en présence de symptômes organiques, ils renforcent en outre l'action des points précédemment décrits.

«Font suite les points «Lo» ou points de «passage», points de départ des vaisseaux *Lo* dont le rôle est d'établir l'équilibre entre deux méridiens d'organes couplés dont l'un serait en excès. Ils sont situés soit entre les points *Yu* et *King*, soit entre les points *King* et *Ho*.

«Enfin, les points «Penn» ou points «horaires» qui correspondent au point de l'élément auquel est lié l'organe dans le tableau des correspondances et dont on obtiendra les meilleurs résultats si on les pique à l'heure de l'influx énergétique maximum du méridien»²⁶.

8. Ainsi, avec cette dernière présentation, rencontrons-nous l'«empiricité» du corps puisqu'entre ces différentes qualités de points et ce dernier en son entier nous obtenons une équivalence — le corps conçu comme recouvrement par un ensemble de points.

²⁶ *Idem*, pp. 58-63.

Nous écrirons:

(i)

$$\sum e_i^m \in \Xi^m$$

ces points exprimant une douleur ou non,

$$e_i^m = e_i^{m[+]}$$

«+» représentant un état de sensibilité à la douleur,
 «-» représentant l'état contraire.

La douleur est le signe (symptôme) d'un déséquilibre physiologique général (voir (e') précédent), répondant soit à un excès énergétique, soit à un manque.

Le corps; les points du corps; les méridiens forment ainsi l'ensemble des parties du corps dont les organes/entrailles ne sont que des éléments au même titre que les points de la surface cutanée

(i')

$$E [\overrightarrow{M_i M_j}] = P (\Xi^m)$$

soit la décomposition du corps en parties selon l'ordre intersectif (f) précédent; chaque méridien est formé par une somme de points disposés selon un certain ordre et un influx énergétique transmis par ceux-ci (voir (g'') précédent), soit:

$$\overrightarrow{M} = \dots e_f^m < e_g^m < e_h^m < e_i^m < e_j^m < \dots$$

Nous pouvons classer les points selon les distinctions (topologiques) suivantes:

extrémités (les plus importants)	/	lignes (sur méridiens)	/	surface (voisinage ou même hors méridien)
-------------------------------------	---	---------------------------	---	---

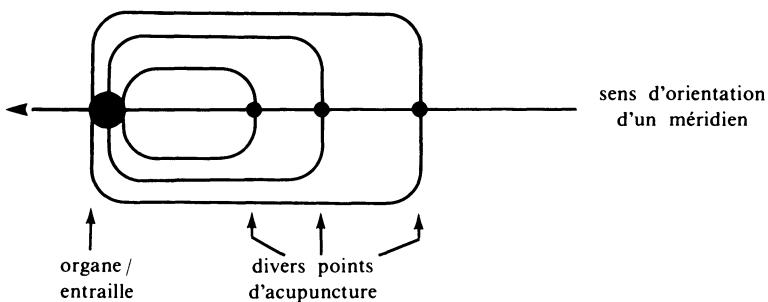
de plus, nous ajouterions que certains points,

sont *universels* (à l'ensemble des méridiens),
d'autres, *particuliers* (à un méridien ou deux),
enfin, certains sont *singuliers*.

Ainsi, à partir de la qualification des ces points, pouvons-nous recomposer la carte (le réseau) générale des méridiens dont nous savons que la forme topologique n'est pas un plan euclidien mais moebien (surface unilatérale orientée, sans centre ni périphérie).

Ce qu'il nous faut retenir de cette présentation sommaire des points d'acupuncture, c'est leur «effet à distance»; certains (essentiellement localisés sur la surface) n'ont qu'une action «de voisinage», mais généralement l'ensemble possède cet effet à distance, principe d'une causalité échappant en partie à une conception occidentale du corps.

Un schéma du genre suivant permettrait d'en rendre compte,
(i'')



L'effet thérapeutique sur un organe ou entraille correspond, non à un effet «de voisinage» (localisé dans sa proximité), mais à un effet à distance de plusieurs points distribués le long du méridien. C'est un point d'intersection de leurs effets que nous rapprocherions de l'ordre intersectif ((f) précédent) général définissant la forme d'ensemble du méridien. Mathématiquement, nous pourrions parler d'un *point d'accumulation*²⁷ de l'ensemble \overrightarrow{M} (méridien).

²⁷ *Dictionnaire raisonné de Mathématiques*, A. WARUSFEL, art. «Topologie», (:408-409). «Un élément a de E , appelé point ou vecteur (si E est vectoriel) est un

Conclusion: le corps et la représentation de l'espace.

Il nous faut nous arrêter là, bien que nous n'avons pu donner de cette conception particulière du corps et de sa pratique médicale l'ensemble d'informations nécessaire permettant d'en offrir une description complète; nous n'avons parlé que des méridiens principaux (cf. douze), laissant de côté les méridiens dits «secondaires», ou les méridiens dits «merveilleux» (l'ensemble constitue à peu près une cinquantaine) dont cependant les principes (topologiques et énergétiques) restent semblables aux premiers — ils n'ont fait que complexifier le réseau.

Nous n'avons parlé que des points les plus communs (les points dits antiques) bien que cette médecine en ait recensés huit cents; des types d'énergie (d'alerte ou symptômale, par exemple) n'ont pu être qu'évoquées. Enfin, nous ne pouvions aborder la question du diagnostic dans son ensemble (comme par exemple la théorie des pouls; la classification des maladies, qu'elles soient d'ordre physique ou psychique).

Ainsi, qu'avons-nous cependant appris?

Je pense à l'étrangeté que nous révèle cette pratique où la peau, la surface cutanée, est aussi «expressive» que l'intérieurité du corps; que lorsqu'il y a perturbation organique, il n'y a pas lieu de l'ouvrir et d'en ôter, d'en substituer, divers éléments.

Nous avons également appris que ce corps a sa place dans le cosmos, régis selon des valeurs qui leurs sont communes (la théorie du *Yin*, *Yang*; des Cinq Éléments).

Nous avons appris que le corps n'est pas un matériau brute (une donnée naturelle) mais qu'il est le résultat en tant qu'objet d'une médecine d'une conception abstraite, et c'est en cela qu'il y a distinction de pratiques entre la médecine occidentale (dans sa tradition galienne) et la médecine chinoise; conception que nous avons pu interpréter en termes mathématiques (topologiques, essentiellement) et où le hasard n'a que très peu de place.

Ainsi, cette conception définit un déterminisme dont les principes de causalité sont très différents de ceux d'une pensée occiden-

point d'accumulation d'un sous-ensemble F de E , s'il existe un élément b de F distinct de a dans tout ouvert contenant a (on ne suppose pas a dans F).

tale. Une question se pose: en parlant de déterminisme, pourrions-nous songer à définir une «grammaire» du corps, et — dans ce cas — qu'elles en seraient les formes? Est-ce la «théorie» du *Yin*, *Yang*, des Cinq Éléments, leurs cycles, qui a permis de découvrir ces propriétés du corps (énergie, méridiens, points d'acupuncture), ou bien est-ce de leur observation empirique (mais encore faut-il choisir adéquatement les «données») que cette médecine en a induit ces propriétés générales? En fait, «théorie» et «pratique» ne sont pas dissociables, mais si nous voulons parler d'un mode de composition comparable à une grammaire, encore faut-il savoir choisir les termes initiaux, leurs modes de dérivation vers des termes finaux qui sont des éléments «concrets» — soit, relevant tous d'un même ordre.

Cette grammaire supposée, suivant l'ordre adopté par la pensée chinoise, rassemblerait les considérations suivantes:

(j)

Résumé des résultats généraux :

rappports d'équivalence entre série de points,
 rapport d'équivalence entre série de méridiens,
 rapport d'équivalence entre corps et environnement.

Ces résultats généraux, correspondant à une opération de «synthèse» par rapport à l'ordre de dérivation de la grammaire (j), ne sont pas sans faire penser à l'aspect «transformationnel» d'une grammaire linguistique (générationne-transformationnelle²⁸), mettant en correspondance diverses suites de termes exprimant entre elles des rapports paraphrastiques.

Toutefois, la différence profonde entre de telles grammaires linguistiques et cette grammaire présente résiderait dans l'ordre de dérivation: séquentiel dans le cas des premières, non-séquentiel comme nous l'avons vu dans le cas présent. En effet, la dérivation «de base» (les deux premières règles) doit définir en même temps, *deux pôles (Yin, Yang)*, *cinq termes* (les Cinq Éléments), *trois niveaux* (celui du *Tao*, celui du *Yin* et *Yang* principaux, celui du *yin* et *yang* secondaires); trois expressions dissemblables.

Ainsi qu'entend-on par grammaire non-séquentielle? Dans une grammaire linguistique, les dérivations des phrases partent toutes d'un axiome unique (noté P en général) dont s'en déduisent toutes les formes syntagmatiques particulières. Ici, nous n'avons pas un axiome initial mais deux (le *Yin* et le *Yang*), tous deux s'impliquant mutuellement et se composant à un deuxième niveau de génération pour produire les Cinq Éléments — eux-mêmes renvoyant à des termes «concrets» comme les méridiens, les organes/entrailles, les points.

Considérons fictivement un tel type (non-séquentiel) de grammaire²⁹:

(k) les deux axiomes initiaux seront,

$$S = T$$

$$T = S$$

(yin, yang, peu importe)

.....

²⁸ Telle que définie par l'école chomskienne.

²⁹ *Notions sur les Grammaires formelles*, M. GROSS & A. LENTIN, (1967: 77, ss.). À voir pour de plus amples détails sur ces différences entre grammaire séquentielle et grammaire non-séquentielle.

puis

$$S = b \ T \ b$$

$$T = a \ S \ a$$

ils s'impliquent mutuellement; de plus, nous devons départager un «grand» *yin* d'un «petit» *yin*, un «grand» *yang* d'un «petit» *yang*,

$$S = a^+ e a^-$$

$$T = b^+ e b^-$$

e (élément neutre, permettant la réunion) pourra alors définir l'élément «terre» de «pure nécessité»,

$$e = \text{«terre»}$$

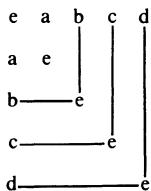
avec la relation d'ordre

$$a^+ b^- \longrightarrow a^- b^+$$

(et inversement)

(voir (e) précédent), cycle basé sur la combinatoire des quatre pôles: Sud, Nord, Est, Ouest (ou saisonnièrement: Été, Hiver, Printemps, Automne), lequel incluant l'élément neutre *e* redonnera la composition des Cinq Éléments.

On peut alors en un deuxième temps construire abstraite-ment la table des combinaisons dont *e* est l'invariant:



e représentant à la fois l'élément «terre» et le mode de composition des autres éléments entre eux; un «élément» n'est donc pas une entité mais une dualité.

Nous ne prétendons pas que les cinq règles de (k) — en omettant les deux premières qui sont réintégrées dans les deux suivantes —

restituent au complet l'ensemble des propriétés logiques, topologiques, corporelles, résumées en (j) précédent; en appliquant toutefois ces règles, le lecteur jugera du parallélisme entre leurs modes de dérivation et celles de la théorie du *Yin-Yang* et des Cinq Éléments associés, la «grammaire» (k) mettant assez bien en valeur les distinctions principales que nous avons retenues: niveau des principes (S, T), deux pôles s'impliquant mutuellement, différenciation en niveaux (S, b,b)(T, a,a), production des Cinq Éléments par adjonction de l'élément neutre (e) qui, rappelons-le, correspond à une place strictement fictive (mais de pure nécessité logique: la «terre»).

Revenons enfin au premier axiome (a) de cette étude de l'acupuncture, différenciant les notions de microcosme et de macrocosme. Comme nous l'avons signalé, elles sont en correspondance mais le microcosme n'est pas une «partie» du macrocosme, partie ultime de celui-ci par exemple. Ils forment alors un même «ensemble» dont l'un est l'*«envers»* de l'autre — *«envers»* et *«endroit»* dans une continuité topologique référée à un espace mœbien (voir le point TOPOLOGIQUE de (j)). Nous dirions alors de ceux-ci qu'ils sont à la fois les composants d'un même ensemble mais qui se dédouble sans cependant se scinder: opération de coupure sur la bande de Mœbius produisant non deux bandes séparées mais un nœud.

C'est toute la différence d'avec une conception occidentale de l'espace où la coupure ne produit pas un lien mais une séparation³⁰ — séparation permettant l'inclusion.

Considérons à la suite de (b-b") les deux équations suivantes:

(1) Représentation du corps chinois,

$$\sum_{M-1}^m P(\Xi, x_i, \phi), \sum_{m-1}^M$$

représentation du corps occidental,

$$\sum_{M-1}^{m_1} P(\Xi, x_i, \phi), \sum_{m_2}^M$$

³⁰ Voir par exemple notre article sur une conception amérindienne de l'espace dans *Anthropologie et Société*, Vol. 2, n° 2 (Québec).

où :

m est mis pour «microcosme»

M est mis pour «macrocosme»

Σ est mis pour un ensemble de «données» (le corps, par ex.)

P est mis pour l'ensemble des parties sur cet ensemble,

x_i est mis pour élément générique,

\emptyset est mis pour l'élément vide (ou neutre, e),

Ξ est enfin mis pour l'ensemble conjoint ou disjoint d'un «microcosme» et d'un «macrocosme».

Dans la pensée chinoise, le macrocosme est l'«endroit» d'un «envers» microcosmique comme celui est l'«endroit» d'un «envers» macrocosmique — leurs liens étant le réseau de méridiens qui couvre la surface corporelle comme la surface cosmique (terre, atmosphère, ciel).

Dans la pensée occidentale, le corps peut être l'image du cosmos (m_1 , M^{-1}) mais en même temps s'en dissocie comme corps *particulier* dans celui-ci — dissociation qui l'inclue dans ce cosmos comme dans un autre corps (agissant comme «macrocosme» pour ce «microcosme»; M , m_1 ou m_1 , m_2). Inclusion et dédoublement, mais dans cette dernière opération on ne peut plus lire le rapport continu entre un «envers» et un «endroit», un «interne» et un «externe». Le «découpage» d'un ensemble de «données» (comme le corps, par exemple) ne répond donc pas au même ordre (ce fut la différence notée en (f) entre un ordre inclusif et un ordre intersectif).

Dissymétrie qui sera génératrice d'une toute autre logique.

RÉFÉRENCES

- BOUDON, Pierre,
 1978 «Conception sémiotique d'un espace; un modèle amérindien de l'univers». *Anthropologie et Société*, vol. 2, N° 2, pp. 113-139.
- FAUBERT, A.
 1974 *Initiation à l'acupuncture traditionnelle*. Paris: Belfond.
- FOUCAULT, M.
 1963 *Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical*. Paris: P.U.F.

GRANET, M.

- 1929 *La Civilisation chinoise*. Paris: Albin Michel.
 1950 *La Pensée chinoise*. Paris: Albin Michel.

GROSS, M. et A. LENTIN

- 1967 *Notions sur les grammaires formelles*. Paris:

GUILLAUME, M. J., J. C. de TIMOWSKI et M. FIEVET-IZARD

- 1975 *L'Acupuncture*. Paris: P.U.F., collection Que sais-je?

LADRIÈRE, J.

- 1957 *Les Limitations internes des formalismes*. Paris: Gauthier — Villars.

PAPERT, S.

- 1967 «Structures et catégories» in encyclopédie de la Pléiade: *Logique et connaissance scientifique*. Paris: Gallimard.

PIAGET, J.

- 1968 *Le Structuralisme*. Paris: P.U.F., collection Que sais-je?

WARUSFEL, A.

- 1969 *Les Mathématiques modernes*. Paris: Seuil. «Topologie» in *Dictionnaire raisonné de mathématiques*.



PUBLICATIONS

MONOGRAPHS / MONOGRAPHIES — DICTIONARIES / DICTIONNAIRES

Arctic Townsmen by John and Irma Honigmann. 1970. \$8.50

Atii. Parlez Esquimaux par E. Trinel. 1970. \$9.00

Community Development in Canada by A. J. Lloyd. 1967. \$2.50

Conflict in Culture: Problems of Developmental Change among the Cree. Edited by N. A. Chance. 1968. \$3.25

Cooperatives. Notes for a Basic Information Course by A. Sprudzs. 1966. \$2.00

Dictionary English-Eskimo / Eskimo-English by A. Thibert. 1970. \$6.00

Dictionnaire français-eskimo / eskimo-français par A. Thibert. 1955. \$4.50

Indians in the City by M. Nagler. 1970. (2nd printing, 1973). \$3.50

Kabloona and Eskimo by F. Vallée. 1967. \$5.50

Metis of the Mackenzie District by R. Slobodin. 1966. \$4.50

The Most Ancient Eskimos by L. Oschinsky. 1964. \$3.50

**THE CANADIAN RESEARCH CENTRE FOR ANTHROPOLOGY — ST PAUL UNIVERSITY
LE CENTRE CANADIEN DE RECHERCHES EN ANTHROPOLOGIE — UNIVERSITÉ ST-PAUL**

INFORMATION FOR AUTHORS

All manuscripts should be typed on one side of sheet only, on standard 8½ x 11 typing paper, with adequate margins, double-spaced throughout, including quotations, notes, and bibliographic references. The original typescript and two copies should be submitted and should be accompanied by an abstract of not more than 100 words, if possible in French. Authors should keep a copy of their manuscript. All original manuscripts will be destroyed after publication unless the author makes special arrangements.

References to the literature are not cited in footnotes but carried within the text in parentheses with author's last name, the year of publication, and page, e.g. (Gutkind 1966: 249), or if author is mentioned in text, merely by date and page, e.g. (1966: 249). Multiple references are separated by semi-colons, but enclosed in a single pair of parentheses, e.g. (Gutkind 1966: 249; Leslie 1963: 20). Plural references to an author for a given year are distinguished by letters, e.g. (Gluckman 1960a: 55). All references, with full publication information, should be listed alphabetically by author and chronologically for each author on a separate sheet titled "References", e.g.

Soustelle, Jacques

1955 *La vie quotidienne au temps des Aztèques*. Paris: Hachette.

Salisbury, Richard F.

1966 "Structuring Ignorance: The Genesis of a Myth in New Guinea", *Anthropologica N.S.* 8: 315-328.

In the case of a work by two authors or more, the form of citation is as follows, e.g.

Beals, Alan R., George Spindler and Louise Spindler

1973 *Culture in Process*. 2nd ed. N.Y.: Holt.

Note that titles of whole publications such as books and periodicals are underlined, whereas titles of component parts are quoted.

Footnotes used for comments are to be numbered consecutively throughout the paper and typed on a separate sheet. Authors are advised to include footnote material in the text wherever possible.

Tables and Illustrations should be typed or drawn on separate sheets and given headings: marginal notations should indicate their location. Figures should be drawn in black India ink on art paper or set with draftsman's material. Photographs are not accepted.

Reviewers should provide complete information relevant to books reviewed: Full title, author's name, collection, place and date of publication, publisher, pagination, illustrations, and price.

Authors receive galley proofs of articles which are to be read carefully and returned as soon as possible.

RENSEIGNEMENTS AUX AUTEURS

Les manuscrits doivent être dactylographiés à double interligne sur du papier de format 8½ x 11 avec des marges convenables et sur un seul côté de la feuille. Les citations, les notes et les références bibliographiques doivent aussi être dactylographiées à double interligne. Les manuscrits doivent être soumis en trois exemplaires dont l'original et deux copies, et ils doivent être accompagnés d'un précis n'excédant pas 100 mots, en anglais si possible. Il est recommandé aux auteurs de conserver une copie de leur manuscrit. Les manuscrits sont détruits après publication, à moins d'une entente spéciale entre l'auteur et la direction de la revue.

Les renvois bibliographiques ne sont pas cités en notes mais doivent être inclus dans le texte entre parenthèses, avec indication du nom de l'auteur, de l'année de publication et de la page. Par exemple, (Gutkind 1966: 249). Si le nom de l'auteur apparaît dans le texte, il suffit d'indiquer l'année et la page. Par exemple, (1966: 249). Plusieurs renvois doivent être inclus dans une seule parenthèse mais doivent être séparés par des points-virgules. Par exemple, (Gutkind 1966: 249; Leslie 1960: 20). On distingue les renvois multiples à un même auteur pour une même année en utilisant des lettres. Par exemple, (Gluckman 1960a: 55). Tous les renvois bibliographiques doivent être énumérés par ordre alphabétique d'auteur et par ordre chronologique pour chaque auteur sur une feuille séparée portant le titre "Références". Par exemple,

Soustelle, Jacques

1955 *La vie quotidienne au temps des Aztèques*. Paris: Hachette.

Salisbury, Richard F.

1966 "Structuring Ignorance: The Genesis of a Myth in New Guinea", *Anthropologica N.S.* 8: 315-328.

In the case of a work by two authors or more, the form of citation is as follows, e.g.

Beals, Alan R., George Spindler and Louise Spindler

1973 *Culture in Process*. 2nd ed. N.Y.: Holt.

Note that titles of whole publications such as books and periodicals are underlined, whereas titles of component parts are quoted.

Footnotes used for comments are to be numbered consecutively throughout the paper and typed on a separate sheet. Authors are advised to include footnote material in the text wherever possible.

Tables and Illustrations should be typed or drawn on separate sheets and given headings: marginal notations should indicate their location. Figures should be drawn in black India ink on art paper or set with draftsman's material. Photographs are not accepted.

Reviewers should provide complete information relevant to books reviewed: Full title, author's name, collection, place and date of publication, publisher, pagination, illustrations, and price.

Authors receive galley proofs of articles which are to be read carefully and returned as soon as possible.

Dans le cas d'un ouvrage de deux ou plusieurs auteurs s'en tenir au style de citation illustré dans l'exemple qui suit:

Rinehart and Winston.

A noter que les titres de publications entières, telles que livres et périodiques, sont soulignés d'un trait, tandis que les titres de parties apparaissent entre guillemets.

Les notes qui sont des commentaires doivent être numérotées consécutivement et être dactylographiées sur une feuille séparée. Il est demandé aux auteurs d'insérer leurs commentaires dans le texte et non en note dans la mesure du possible.

Tableaux et graphiques avec légendes doivent être présentés sur des feuilles séparées. Indiquer en marge l'endroit où ils doivent être placés. Les graphiques doivent être dessinés avec de l'encre de Chine noire sur papier d'art ou être construits à l'aide de matériel de dessinateur. Les photos ne sont pas acceptées.

Les comptes rendus d'ouvrages doivent donner toutes les informations pertinentes à la publication recensée: titre au complet, nom de l'auteur, collection, date et lieu de publication, éditeur, pagination, tableaux et illustrations, prix.

Les épreuves d'articles sont envoyées aux auteurs. Ceux-ci doivent les lire attentivement et les retourner dans les délais prévus.

IMPRIMÉ AU CANADA
PRINTED IN CANADA