



HAL
open science

Mécanique de l'efficacité symbolique

Pierre Vogler

► **To cite this version:**

| Pierre Vogler. Mécanique de l'efficacité symbolique. 2023. <hal-04360406>

HAL Id: hal-04360406

<https://hal.science/hal-04360406v1>

Preprint submitted on 21 Dec 2023

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

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



HAL Authorization

Mécanique de l'efficacité symbolique

Résumé. – *Les procédures de l'efficacité symbolique, omniprésentes dans les cultures traditionnelles, sont comme cachées par le caractère foisonnant des exemples et des commentaires théoriques. On peut cependant partir du point de vue qu'elles relèvent de constantes pour peu qu'on ne s'attache pas à la variabilité des termes ou à celle des fonctions sociales. Cet article s'attache à dégager les traits communs aux formules en cause, traduisant l'existence d'une réalité universelle.*

I. Du proche au lointain

1. Le concept d'efficacité symbolique, popularisé en son temps par un article de Claude Lévi-Strauss (1949), couvre en réalité un nombre presque infini de comportements, si différents en première approche qu'ils semblent dépourvus de toute unité. On a bien tenté de les classer dans des catégories générales rappelant leur caractère 'archaïque', 'prélogique', 'mythique', et la théorique « irrationalité » de la magie a été évoquée par l'auteur même du concept (Lévi-Strauss 1962). Les causes des maladies traitées par la médecine traditionnelle sont bonnement rapportées à des conceptions pour le moins datées : « *Mystical (Fate, Ominous Sensations, Contagion, Mystical Retribution), Animistic (Soul Loss, Spirit Aggression), Magical (Sorcery, Witchcraft)* » (Murdock 1980). Ces cas de figure ne permettent aucune saisie de l'unité des processus, ni de leur ubiquité, au-delà du monde où on les cantonne d'habitude. Qu'il s'agisse de religion ou de superstition, de magie noire ou blanche, les procédés sont fondamentalement les mêmes et la première difficulté consiste à dégager les mécanismes communs, remarquablement peu nombreux, des exemples qui les illustrent. Il faut ensuite lier les différents cas de figure à des raisons qu'on n'hésitera pas à qualifier de fonctionnelles en considération de leurs effets. Le schéma de base connecte deux termes dont l'un est proche de l'opérateur et le second hors de portée immédiate. Tous deux, cause et effet, remède et maladie, se 'ressemblent' et lient de mille manières une réplique plus petite et manipulable, à telle réalité du monde environnant. Dans tous les cas, nous avons affaire à l'analogie proportionnelle la plus basique où une propriété, x ou y, est telle que F de x est comme G de y (Levinson 1983) :

SIMILAR F(x), G(y)

2. La position de Claude Lévi-Strauss a été critiquée du fait que le rapport des paroles du guérisseur kuna et des stades de l'accouchement qu'il décrit dans son article ne pouvait être perçu de la parturiente, car le texte était en langue secrète (Perrin 1995). Le recours à l'analogie va simplement de pair ici avec l'incertitude de la nature de ce qui est hors la vue ou hors de portée et il n'est nullement nécessaire qu'elle soit reconnue de tous les acteurs du drame. L'analogie ne joue pas de rôle chez les Mundurucú (Brésil) lorsque la cause d'une petite coupure est liée à la simple malchance : les rapports sont aussi évidents que les soins qui suivent. Mais en revanche, dès lors qu'une blessure grave survient sans raison apparente, elle est attribuée à la sorcellerie. De même pour un paysan singhalais, qui se sert d'un marteau pour enfoncer un poteau, mais use d'une

'chasse sauvage', troupe de morts avant l'heure (Höfler 1934 ; Meisen 1935). Le règne et la disparition du soleil s'ordonne comme une roue – *sunu hvél* – et les lumières terrestres suivent le mouvement, quoique la référence soit alors celle des équinoxes :

25 mars : 27 septembre ::
lampes éteintes : lampes allumées

À l'arrêt apparent de la marche du soleil correspondent des interdits de même nature : pendant la chasse sauvage, rien – comme le rouet – ne doit tourner. En Alsace, d'autres comportements répondent à des réalités calendaires imprévues. En 1682, les habitants d'un village du vignoble, déçus du peu de vin que leur envoie Saint Urbain, précipitent sa statue dans l'eau. La qualité 'vineuse' du saint est proprement éliminée par son inverse (Lefftz 1979).

5. Le passage aux exemples 'classiques' de magie se conçoit comme un cas particulier de ces agencements. Dans le cas le plus simple, la projection d'un élément du monde proche en direction de l'inconnu peut se représenter comme la création (→) d'un analogue :

$x \rightarrow y$

Cette formule met de l'ordre dans l'univers en le réduisant à autant de rapports faisant série. Elle étend et solidifie la nécessité qui connecte un événement remarquable au comportement attendu. Un exemple bekpak (Cameroun) lie le fait de manger involontairement (par la future mère ou l'enfant pendant l'allaitement) une sauterelle *Ensifera (kîtâtâi?)* à l'apparition d'une maladie infantile du même nom que l'insecte, et qui en imite la « respiration saccadée » (Leiderer 1982) :

sauterelle consommée → respiration saccadée

Dans les Vosges (Méchin/Hell 1987), la cause est involontaire :

abus de sang sauvage venant de la chasse → furoncles

trop de gibier absorbé → accouchement difficile (l'enfant étant trop fort)

De manière parallèle, avec des valeurs opposées (Sébillot 1968) :

vue du lièvre (s'enfuit à la moindre alerte) → crainte et tremblement

vue de l'ours (dort tout l'hiver) → paralysie

Hors médecine dans le cas des 'grêlex' du Berry, battre l'eau d'une bassine dans laquelle on a répandu de la farine figurant les nuages, provoque l'orage malfaisant qu'on dirige vers le voisin :

eau troublée d'une bassine → orage

6. La direction de l'action efficace s'inverse éventuellement dans certains cas d'enchaînements ou d'emboîtements. Elle peut aller d'abord de ce qui est hors de portée à l'effet proche. Ce dernier demeure enfoui dans le corps d'une victime sacrificielle avant que sa valeur soit découverte par les procédés de l'hépatoscopie. Le foie, premier organe formé selon Galien, est principalement en cause :

foie affecté ← divinité

→ révèle l'avenir

Signalant une guerre prochaine, Mars agite les lances placées dans son *sacrarium*, mouvement que reproduit dans l'autre sens le général qui part à la guerre, en l'accompagnant d'une invocation :

hastae martis ← Mars
→ *Mars vigila* !

7. Ces cas de figure ne rendent pas compte de l'effet possible du proche sur le lointain, c'est-à-dire de la capacité du symbole à provoquer un changement. Lorsque le rapport analogique préexiste, le mouvement supprime l'existence même de la cible. Deux éléments équivalents s'excluent au même endroit et celui qui est projeté par le manipulateur, pourvu de l'énergie liée au mouvement, l'emporte sur la manifestation statique préexistante. La formule rejoint donc la classique distinction des formules *similia similibus evocantur*, sans effet, et *similia similibus curantur* (Mauss 1991), en cause ici et où l'application de x supprime (→) son *alter ego*. La nature de la flèche ne fait que reproduire la qualité de l'agent face à celle du but à atteindre :

$x \rightarrow y$

Venant du folklore français, les raisonnements prennent appui sur l'une des qualités du remède (Delaveau 1982) :

racine de ficaire (*Ranunculus ficaria*, à l'aspect d'hémorroïdes) → hémorroïdes
baguenaudier (*Colutea arborescens*, aux fruits gonflés d'air) → aérophagie
labiée à section quadrangulaire → fièvre quarte

L'opposition à une même maladie s'appuie sur des choix variables dans :

chélidoine (*Chelidonium majus*, au latex jaune) } → maladies de la vésicule
artichaut (dont l'amertume est prise en compte) }

Chez les krumen de Côte d'Ivoire (Kerharo/Bouquet 1950) :

glu visqueuse de *Strephonema pseudocola* → diarrhée
écorce de *Harungana madagascariensis*, au latex carmin → dysménorrhée/aménorrhée

Au Sénégal, chez les bédik (Ferry 1980) :

l'insecte *atyábl̄r* (*Mirperus jaculus*: pique en étant touché) → petite plaie
scorpion noir séché *dyákānȳx* (*Pandinus gambiensis*, attaché au-dessus de l'autel sacrificiel du chasseur) → phacochère (à queue levée comme le scorpion)

Une petite partie d'un animal 'ronflant' guérit le comportement correspondant :

poils du dos d'un phacochère → ronflements d'un enfant

Dans la même société, on a parlé de raisonnements « mystérieux » ou « inconnus » pour :

se laver avec une eau contenant la libellule *bdgótòrsòr*, au vol instable → vertiges

Au Libéria, les bassa (Genevray 1952), motivent le rapport par la raison d'être ordinaire du remède :

toile d'araignée → captive la douleur

Du point de vue des dogon (Mali), l'élimination d'une contrevenante fournit le modèle d'un changement parallèle (Calame-Griaule 1965) :

chèvre (ne supporte pas la pluie) sacrifiée → élimination de la sécheresse (cède la place à la pluie)

Il est à noter que le résultat de l'opération n'est pas nécessairement bénéfique. Rien ne s'oppose au fait qu'un effet demeure potentiel lorsque la participante – une femme

enceinte – doit éviter le contact avec sa cause possible. Les fang (Gabon) interdisent de regarder un écureuil (Tessmann 1913) :

écureuil, souvent caché dans son trou → entrave l'accouchement

Au Cameroun, chez les bekpak (Leiderer 1982) :

cricétome des savanes (*Cricetomys gambianus*, sortant de son trou au moindre bruit)
→ fait avorter

8. La participation d'éléments langagiers n'est qu'un cas particulier du dispositif, soumis aux mêmes conditions : il ne s'agit pas nécessairement de 'performatifs' avérés. On pourrait multiplier les exemples où la langue est traitée comme offrant des répliques de n'importe quelle réalité plus lointaine, l'identité du nom valant celle du référent à atteindre :

clou de girofle → furoncle (appelé 'clou')

Les dogon (Mali) n'admettent pas que deux membres d'une famille portent le même nom, de même qu'un enfant ne reprend jamais le nom d'un mort (Calame-Griaule 1965), les deux s'excluant :

nom d'un mort → raccourcit la vie d'un vivant

Rapprochons le comportement des sorcières dont les affirmations, laudatives en apparence, sont mensongères venant d'elles. Ce qu'on a appelé *beschreien* produit un effet contraire (Schöck 1978) :

quel bel enfant ! (« *isch des a schöns Kind* ») → le fait disparaître

Dans le cas de l'écholalie, et pour une raison comparable, la reprise des mauvaises paroles du sorcier produit une 'contre-magie' tout aussi efficace (Favret-Saada 1977) :

paroles du sorcier répétées → mort du sorcier

9. Compte tenu de l'inversion du résultat, créé ou supprimé, la parenté des deux rapports est renforcée par les parallèles où les mêmes termes interviennent dans des formules qui diffèrent par le donné initial. Soit un exemple galicien (Mandianes Castro 1983) : s'il est recommandé à une femme de manger du poisson avant la grossesse, sa consommation est en revanche interdite lorsqu'elle est enceinte, car cela lui ferait perdre son enfant. Dans les deux cas, le poisson est un équivalent de l'enfant à naître, tous deux évoluant dans l'eau, mais il n'y a de place que pour un seul d'entre eux. Le poisson se transforme en fœtus ou élimine ce dernier en prenant sa place lorsqu'il est d'ores et déjà présent :

poisson consommé avant la grossesse → enfant bien formé
pendant la grossesse → enfant éliminé

Dans le même esprit :

défaire tous les liens → accouchement facilité
marcher sur une cordelette au nœud potentiel → enfant étouffé à l'accouchement

Au Ruanda, il est recommandé à une femme de ne pas manger de viande de chèvre, pourvue d'une barbiche, car elle pourrait se transformer en femme à barbe. Cette 'abomination' aurait une seconde conséquence, la mort du mari, deux barbes dans la famille étant incompatibles (Smith 1979) :

manger de la chèvre → femme à barbe

→ mort du mari barbu

10. Prenons un exemple langagier : les *yanōmamí* (Venezuela/Brésil) évitent de dire le nom du jaguar, ce qui le ferait venir au campement. L'interdit est maintenu en forêt, lors d'une chasse, et dans ce cas, entendre son nom (ou celui du pécari) le fait fuir. Le nom rejette l'animal proche ou attire celui qui est normalement éloigné. Tous deux sont déplacés de leur position habituelle (Lizot 1973) :

nom du jaguar au campement → venue du jaguar
 en forêt → fuite du jaguar

Les noms personnels *yanōmamí*, d'usage libre au départ et servant alors à la générale teknonymie, sont interdits à partir de la puberté. Les dire publiquement à voix haute est un outrage, particulièrement quand il s'agit d'un défunt, des parents ou du groupe dont on peut obtenir une femme, à qui on ne parle pas et qu'on ne peut ni approcher, ni regarder. L'interdit finit par toucher son propre nom... Le rompre équivaut à faire apparaître un mort, normalement éloigné, ou disparaître un vivant :

nom d'un mort → le fait apparaître
 d'un vivant → le fait disparaître

11. Le « transfert de propriétés » a été opposé à la « lutte de propriétés » (Mauss 1991). Les rites de contrariété reposent sur le remplacement (↔) du donné initial par son exact inverse. Contrairement au cas de simple suppression, la guérison suppose donc que la même caractéristique se conserve dans les deux termes en cause :

Lierre (filiforme) ↔ obésité
 genêt à balai (toujours sec) ↔ hydropisie
 bleuet (assimilé à un regard limpide) ↔ ophtalmie
 reine des prés (ulmaire en contact avec l'eau) ↔ rhumatismes
 consoude (pâquerettes poussant serrées) ↔ cicatrisation d'une blessure
 lichen (*Sticta pulmonacea*, à l'aspect de poumon) ↔ maladies respiratoires
 fougère-aigle (*Pteridium aquilium* dont le phalle évoque un vagin) ↔ stérilité
 racine de fougère tortue (*Marattia fraxinea*, en forme de gros intestin) ↔ colique

12. On a voulu expliquer le recours à certaines plantes par la présence de substances réellement efficaces, procédé qui a été qualifié de 'matérialisme médical'. Jean-Jacques Rousseau (1782) explique que « pour tant de maladies que les hommes se donnent, il n'y en a pas une seule dont vingt sortes d'herbes ne guérissent radicalement. » Ainsi, le traitement des rhumatismes par des ulmaires se justifierait par la présence de dérivés salicylés antiphlogistiques... Outre que ce genre d'argument est loin de concerner toutes les substances, partout c'est au raisonnement analogique que nous avons affaire. Lui seul est en cause ici, en tant que fondement culturel, donc social, tel que le présentent les intéressés eux-mêmes. Il lie la qualité des ulmaires au fait que, venant de prairies inondées ou de marécages, elles ne craignent pas l'eau – les rhumatismes étant assimilés à quelque chose qui 'coule'. De même pour les racines de ficaires contenant des saponisides anti-inflammatoires : elles ressemblent aux veines hypertrophiées des hémorroïdes. Rien ne distingue d'ailleurs ces formules de celles qui ne relèvent pas de la médecine traditionnelle. Toujours, il s'agit de connecter un petit moyen et un grand effet en considération d'une ressemblance quelconque. On doit d'ailleurs noter que, du point de vue des pratiquants, l'action magique ne se distingue en rien d'un acte ordinaire, si ce n'est qu'elle est invisible. En grebo (Libéria), le même

verbe s'applique à la pêche et à la magie (Innes 1968) : *fīá* 'pêcher, accrocher par magie'. En Ixam, il s'agit d'un verbe et du déverbal qui lui correspond (Herbert 1990) : *//ke:ŋ* 'piquer', *//keŋ* 'magie, sorcellerie'. L'argument d'une efficacité cachée perd évidemment toute pertinence lorsqu'aucun contact n'est avéré : *ne pas* marcher sur une cordelette garantit un bon accouchement. César se demande comment une plante qui n'a pas de foie pourrait guérir des maux de foie (Pagnol 1936)... À l'inverse de ceux qui cherchent une cause toujours tangible et de même nature que celles de la médecine, invoquer une 'force numineuse', ne fait que noyer le poisson. Chez les !kung, le *n/um*, force activée dans la cure et qui se trouve dans les plantes, les chants, tout le corps des guérisseurs qualifiés de *n/um kxao-si* 'n/um-possesseurs', est qualifié de '*supernatural*' (Marshall 1969)... Au pis, l'observateur veut alors opposer la 'science superficielle' au 'savoir profond' des sociétés traditionnelles ou même constituer une « paranomologie » fondée sur des « expériences plus rigoureuses qu'en physique » – comme le proclame un spécialiste. Au total, on dira donc que l'efficacité symbolique contrevient à une claire – et scientifique – vision de la réalité, mais qu'elle n'est pas 'illogique'. De ce point de vue, elle 'tourne à vide', tout en gardant sa cohérence propre.

II. Développements

1. Un second type de comportement consiste à garantir ou à renforcer l'efficacité des moyens mis en œuvre. Elle peut être liée, dans le cas le plus simple, à l'acteur lui-même. Le 'sorcier' se distingue éventuellement par un aspect inhabituel, ce qui est le cas du 'mauvais œil', transformé et rendu rouge : soupçonné de magie, le voisin d'un villageois avait « les yeux qui lui sortaient de la tête » (Favret-Saada 1977). Un surcroît de qualité résulte également d'un ajout ponctuel au procédé. Une brûlure est calmée en Berry par un souffle accompagné d'une formule renforcée par son origine militaire :

souffle ↔ brûlure

↗

halte au feu !

À Grand Bassa (Libéria), un guérisseur est habillé comme le président Tubman, avec chapeau haut de forme imité de son homologue américain. Son allure garantit le succès des opérations (Genevray 1952). On a signalé, à Singapour, des 'fétiches' gardés au réfrigérateur aux fins de bonne conservation de leur qualité...

2. La garantie de l'efficacité peut dépendre de lieux séparés, sacrés ou 'coupés' (Mauss 1991), où le succès des opérations est garanti :

**sak*->*secare* 'couper', *sacrum*, osque *sakaraklúm* 'temple'

**tem*->*τέμνω* 'couper', *τέμενος* 'enceinte sacrée', *templum*

La *religio* impose une attitude de prudence, soit *re-legere* 'revenir sur une première approche', 'hésiter' devant un espace où peut se trouver un dieu... Tels sont aussi les 'bosquets sacrés' bambara où se pratiquent les rites d'initiation. Le dernier, *kòrètú*, est entouré d'épineux et pourvu en son centre d'un arbre à fût important. L'ensemble est tourné vers un but ultime, autrement inatteignable (Zahan 1960) :

(bosquet) → connaissance de la divinité

3. Le renforcement de l'agent s'obtient aussi bien par parataxe, accumulation d'indices ou de comportements allant tous dans le sens souhaité. Les nzébi du Gabon (Dupuis 1981), estiment que la facilitation de la grossesse implique l'interdiction de croiser les jambes, de s'asseoir jambes fléchies, de voir une bête avec son petit (risquant de

supplanter l'enfant), de manger un œuf (l'enfant naissant chauve), de manger du piment (donnant des yeux déformés à l'enfant), de voir un mort, de dire 'au revoir' ou de recevoir des adieux (l'enfant risquant d'attendre), de s'éloigner (augmentant les douleurs de l'accouchement, faute d'aide)... Beaucoup d'objets qualifiés de 'fétiches' ont un caractère paratactique en ce sens qu'il s'agit de « complexes polysémiques », très éloignés de « l'art brut » qu'imaginaient les esthètes du siècle dernier. Un cimier de la société d'initiation bambara du *tyíwará* intervient dans des rituels agraires liés à des plantes à enracinement faible (mil à chandelle, oseille, fonio). La version mâle, *tyíwará tyé*, figure une antilope rouanne, *Hippotragus equinus* (toujours proche de l'eau), tandis que la femelle, *tyíwará m̀s̀ó*, symbolise un *Oryx algazel* (résistant à la soif). Tous deux figurent la marche du soleil en zigzag et conjuguent des moyens orientés vers le succès des activités agricoles (Zahan 1980) :

propriétés du cimier $\left. \begin{array}{l} a \rightarrow \\ b \rightarrow \\ c \rightarrow \end{array} \right\} \text{réussite de l'agriculture}$

4. Nous avons éventuellement affaire à des discours développés, décrivant la progression par répétition vers le résultat escompté. L'action du *curandero* des kuna du Panama correspond à ce cas de figure où nous retrouvons la présentation de Claude Lévi-Strauss (1949) – en réservant le parallèle avec la psychanalyse. Le *nele* – un shaman – intervient lors d'une naissance difficile et décrit le comportement de ses assistants, le bataillon des esprits protecteurs *nuchu*, envoyés « jusqu'au séjour du Muu, puissance responsable de la formation du fœtus ». Leur action rend possible l'ouverture graduelle du corps de la parturiente : le shaman « fournit à sa malade un *langage*, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables ». La symbolisation est également phonique car le texte, d'abord donné au ralenti, est soumis à un débit de plus en plus haletant, conforme à l'effet escompté. Cette syntaxe correspond à un cas de parataxe 'filée', ordonnée dans le temps contrairement à la simple accumulation des cimiers bambara. Chaque étape agit dans le même sens et le mouvement ne s'arrête que lorsque le but est atteint :

$a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow$ phases a, b, c de l'accouchement

On comprend qu'un tel exemple, frappant en soi, est d'emblée trop complexe pour fournir une base de raisonnement applicable à tous les cas...

5. La grande variété des effets, reliés à une cause unique, difficile à déterminer, relève d'un ordre presque inverse. Comme le 'mana', le *tokolossi* nama et damara de Namibie (Schmidt 1998) se présente sous diverses formes nocturnes – un petit homme, un chat, un serpent – et produit magie (*!gâib*), poison, chance, aussi bien mauvaise (*tsu!ob*) que bonne (*!gâi!ob*), ou médecine pratiquée par un guérisseur (*!gâiaob*) :

tokolosi $\left\{ \begin{array}{l} a \rightarrow / \rightarrow \\ b \rightarrow / \rightarrow \\ c \rightarrow / \rightarrow \end{array} \right.$

La notion de *gū* en vata (Côte d'Ivoire) varie selon le point de vue : comme cause, il est une puissance maligne, et comme but, une maladie. Combiné avec un acteur au sein d'un composé, il désigne le guérisseur, *gūklànɔ* 'qui attrape la maladie'. Dans le même univers, *zle* est un principe sylvestre affectant des formes diverses. Pénétrant au village, il s'incarne en être humain ou bien y cause des maladies comme la variole. À la fois ordonnateur de la fécondité, patronnant la gemellité, et à l'origine d'effets néfastes, on l'invoque ou on organise sa disparition (Vogler 2021). Les enfants bossus, sourds-muets,

fous, des dida de Yokoboué (Côte d'Ivoire), sont abandonnés au bord d'une rivière, à côté d'une termitière, au croisement des routes : ils vont avec le *zlé* qui les habite (Egny Levry 1978).

6. Le rapprochement du but ($\rightarrow\leftarrow$) assure le succès de la manipulation en agissant sur la distance qui le sépare de l'agent : ce cas correspond aux variétés de la 'magie par contact'. Ainsi, guérir la fièvre en approchant de la tête un verre d'eau dans lequel on laisse tomber une braise. Une procédure bambara est comparable : à un enfant muet ou parlant mal, on applique sur la bouche le nid d'un oiseau imitateur – 'parleur' – avant de le déchirer en deux, c'est-à-dire de l'ouvrir. En dogon (Mali), les paroles dissimulées de l'euphémisme sont appelées *gúru sò*: 'paroles dans le nid'... Les krumen (Côte d'Ivoire), accélèrent la croissance du riz en le complantant avec une sorte de chiendent très vivace (Coutouly 1920) :

chiendent \rightarrow croissance du riz accélérée
 \leftarrow

Un autre cas de figure consiste à révéler la présence d'un ténia par contact avec sa représentation. Elle est vérifiée chez un guérisseur tourangeau en tenant la main du patient, tout en touchant les pages d'un livre pourvu d'illustrations. Sa taille est déterminée par le même moyen en faisant coulisser une tige de métal :

main \rightarrow ténia identifié et taille induite
 \leftarrow

Si l'analogie classique peut être comparée à la métaphore, il s'agit plutôt ici de métonymie. On partira du point de vue qu'elle est un cas particulier d'analogie, l'occupation du même espace valant identité : 'dis moi avec qui tu vas, je te dirai qui tu es', ce qui rejoint la parenté de *zusammen* 'ensemble' et *the same*... Le rapport est visible et comme fixé, constituant un avantage à rapprocher de l'idée de la « subordination de la ressemblance au contraste » (Lévi-Strauss 1962, reprenant Roman Jakobson).

7. Lorsqu'on cherche au contraire à éviter un effet dommageable, la pratique de l'euphémisme – un éloignement ($\leftarrow\rightarrow$) – aboutit à la minoration de l'efficacité. En dogon (Mali), dire le vrai nom du serpent (par un chasseur, la nuit) le fait fuir. On l'appelle *kidé búmō* 'chose rampante' (Calame-Griaule 1965) :

chose rampante \rightarrow chasse fructueuse du serpent
 \leftarrow

Chez les Tupinamba (Brésil), le sacrifiant d'un rituel d'anthropophagie troquait son nom afin de se mettre à l'abri d'une vengeance de « l'esprit » du mort (Fernandes 1952). On peut même trouver ce qu'on pourrait appeler un euphémisme de réception : pour ne pas entendre *kôkôbe* 'lèpre', les dida de Yokoboué (Côte d'Ivoire) se bouchent les oreilles (Egny Levry 1978). Éviter tout rapprochement de l'objectif relève de la même attitude : à Minot (Châtillonnais), une femme qui a ses règles ne doit jamais souffler sur un saloir car la forte odeur qu'on associe au sang menstruel passe dans le souffle (Verdier 1979). La rencontre du 'mauvais œil' du diable est à éviter coûte que coûte (Hauschild 1982). L'écriture implique éventuellement un effet analogue, y compris dans des contextes 'modernes', purement psychologiques, lorsque les buralistes, en 2003, vendaient des caches à coller sur la mention – non symbolique ! – « le tabac tue » des paquets de cigarettes.

III. Un système

1. L'homéopathie en offre un exemple d'autant plus convaincant qu'il provient d'un seul auteur (Hahnemann 1810). Dernier avatar de vitalisme au 19^e siècle, sur un fond traditionnel remontant pour le moins à Hippocrate de Cos (V^e BC), elle combine plusieurs mouvements : on part de l'image proche, donc accessible, d'une maladie autrement hors de portée. La loi d'inversion vérifie bien les *similia similibus curantur* où l'identique chasse l'identique. La substance en cause, qui n'est qu'une copie de ses effets, est ensuite réduite par 'infinie dilution' – jusqu'à disparition de toute molécule réellement efficace. On ne retient, à chaque dilution, qu'une goutte sur 100 – soit 1 'centésimale de Hahnemann' : 1 CH. Le résultat subit le même traitement et ainsi de suite. Le nombre de dilution est indiqué dans une formule qui imite finalement la science ordinaire : de la 'teinture mère' TM, on obtient des substances à 2 CH... 30 CH... 200 CH. Rien ne subsiste du principe après la 13^e dilution et on simule de ce fait la disparition de la maladie elle-même, en soignant... le médicament, avant que ce dernier n'agisse. On peut rapprocher ce procédé de l'infinie calcination des alchimistes ou d'un traitement traditionnel suédois consistant à enlever (en l'avalant chaque jour) une lettre d'une formule de guérison (venant du latin) portée sur un papier. La diminution va de pair avec celle, progressive, de la fièvre (Hagberg 1932) :

(*calmaris* 'sois apaisé !') *kulumaris* > *kulumari* > *kulumar* > *kuluma* > *kulum* > *kulu* >
ku > *ku* > *k* > Ø

Le principe dilué est enfin 'dynamisé' par un effet contraire – illustrant un cas de développement – en lui conférant l'énergie liée au mouvement, c'est-à-dire en le secouant (aujourd'hui de manière mécanique). Ceci rejoint l'adage *vita in motu* et l'étymologie de *vita*, soit **gwiH*³ > *cwicu* > *quick*; **gweiH*³ > got *qiwa* 'vivant'. Parallèlement, *ἱερός* 'sacré' qualifie un poisson 'tressautant, agité'... Au total, à partir d'une substance causant l'insomnie :

caféine → dilution → insomnie ('diluée')

↑

dynamisation

2. Les résultats mesurables, limités à ce qui est réversible (allergies, rhumatismes, dermatoses) sont pratiquement identiques à ceux qui relèvent de l'effet placebo, dont les défenseurs de l'homéopathie déclarent qu'il ne faut pas « dire du mal ». Dépourvus de « molécules chimiques », selon un médecin, les médicaments contiendraient des « messages informatiques » qui esquivent tout raisonnement – au même titre que la 'vertu dormitive', source du sommeil. Le seul problème viendrait de ce que la nature de l'homéopathie nous échappe, alors que c'est bien le contraire : elle relève d'une ethnologie très classique et non de la médecine ! Le premier type de magie, illustrant la *Law of Similarity*, a d'ailleurs été qualifié en son temps d'*Homeopathic Magic* (Frazer 1922). Son antagoniste, l'alopathie, procède d'une sorte d'assimilation, par retournement, de l'analogie. En réalité, le principe guérisseur n'est pas le 'contraire' de la maladie : faire prendre de l'acide acétylsalicylique ne 'ressemble' en rien à la fièvre ou au processus de sa disparition, tant et si bien que l'ensemble de la médecine semble alors coulé dans le même continuum classificatoire, en fin de compte comparable à ce qu'on observe dans les sociétés traditionnelles...

Références

Calame-Griaule, Geneviève (1965). *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris : Gallimard.

- Coutouly, François de (1920). Quelques coutumes des Kroumen du Bas-Cavally (Côte d'Ivoire). *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française* 3 : 79-98.
- Delaveau, Pierre (1982). *Histoire et renouveau des plantes médicinales*. Paris : Albin Michel.
- Douglas, Mary (1957). Animals in Lele Religious Symbolism. *Africa* XXVII/1 : 46-58.
- Dupuis, Annie (1981). Quelques représentations relatives à l'enfant de la conception au sevrage chez les nzébi du Gabon, *JSA* 51/1-2 : 117-132.
- Egny Levry, Daniel (1978). En pays Dida. Le monde de l'ancêtre ; sa position face au Dieu qui vient en Jésus Crist. Strasbourg : Faculté de Théologie Catholique (Thèse de 3^e Cycle), ms.
- Favret-Saada, Jeanne (1977). *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris : Gallimard.
- Fernandes, Florestan (1952). La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba. *Journal de la Société des Américanistes* 41/1 : 139-220.
- Ferry, Marie-Paule (1980). Principaux invertébrés connus des populations du département de Kédougou. *BIFANB* 42/3 : 502-523.
- Frazer, James G. (1922). *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, Chap. 3. London: Mac Millan.
- Genevray, Jacques (1952). *Éléments d'une monographie d'une division administrative libérienne (Grand Bassa County)*. Dakar : IFAN (MIFAN 21).
- Hagberg, Louise (1932). Ordens Makt. Medicinska formler och besvärjelser till invärtes bruk. *Fataburen*: 75-88.
- Hahnemann, Samuel (2017[1810]). *Organon de l'art de guérir*. Paris : Éditions Similia.
- Hausschild, Thomas (1982[1979]). *Der böse Blick : ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen*. Bad Homburg: Verlag Mensch und Leben.
- Herbert, Robert K. (1990). Hlonipha and the Ambiguous Woman, *Anthropos* 85: 455-473.
- Höfler, Otto (1934). *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Band I. Frankfurt am Main: Moritz Diesterweg.
- Innes, Gordon (1968). *A Grebo-English Dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerharo, Jean et Armand Bouquet (1950). *Plantes médicinales et toxiques de la Côte-D'Ivoire-Haute-Volta*. Paris : Vigot Frères.
- Leach, Edmund (1987[1976]). *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefftz, Joseph (1979). *Elsässisches Volksleben im Pfingstkreis*. Griesheim-sur-Souffel : Culture Alsacienne (L'Alsatique de poche 10).
- Leiderer, Rosmarie (1982). *La médecine traditionnelle chez les Bekpak (Bafia) du Cameroun : d'après les enseignements, les explications et la pratique du guérisseur Biabak-a-Nnong*. Sankt Augustin: Haus Völker und Kulturen.
- Levinson, Stephen C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1949). L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions* 135/1 : 5-27.
- (1962). *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Lizot, Jacques (1973). Onomastique yanõmami. *L'Homme* 13/3 : 60-71.

- Mandianes Castro, Manuel (1983). *Loureses. Un village de la Galice*. Strasbourg : Association des Publications près les Universités de Strasbourg.
- Marshall, Lorna (1969). The Medicine Dance of the !Kung Bushmen. *Africa* October XXXIX/43 : 47-381.
- Mauss, Marcel (1991[1950]). Les éléments de la magie. In *Sociologie et anthropologie*, 17-83. Paris : Quadrige/PUF.
- Méchin, Colette et Bertrand Hell (1987). Braconner en Vosges. Ethnologie d'une vallée vosgienne, la vallée de la Plaine (entre Donon et Raon l'Étape). *Les cahiers de l'Archipel* 2.
- Meisen, Karl (1935). *Die Sagen vom Wütenden Heer und wilden Jäger*. Münster: Verlag Aschendorff (Volkscundliche Quellen, Heft 1).
- Murdock, George P. (1980). *Theories of Illness. A World Survey*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Pagnol, Marcel (1936). *Trilogie marseillaise III. César*.
- Perrin, Michel (1995). *Le chamanisme*. Paris : PUF (Que sais-je ? 2968).
- Rousseau, Jean-Jacques (1782). *Les rêveries du promeneur solitaire (7^e promenade)*. Lausanne.
- Schmidt, Sigrid (1998). Nama and Damara Legends about Tokolossi: Historical Roots and Present Anxieties. In *Language, Identity, and Conceptualization among the Khoisan*, Mathias Schladt, ed.: 399-420. Köln: Rüdiger Köppe Verlag (Quellen zur Khoisan-Forschung/Research in Khoisan Studies 15).
- Schöck, Inge (1978). *Hexenglaube in der Gegenwart: Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Sébillot, Paul (1968[1906]). *Folklore de France 3, La faune et la flore*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- Smith, Pierre (1979). L'efficacité des interdits, *L'Homme* XIX/1 : 5-47.
- Tessmann, Günter (1913). *Die Pangwe. Völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes ; Ergebnisse des Lübecker Pangwe-Expedition 1907-1909 und früherer Forschungen 1904-1907*. Berlin: Verlegt bei Ernst Wasmuth.
- Verdier, Yvonne (1979). *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris : Gallimard.
- Vogler, Pierre (2023). *Des métaphores à l'efficacité symbolique : un champ analogique. Exemples vata (Côte d'Ivoire)* [en ligne]. <http://hal.science/hal-03298531v2>
- Zahan, Dominique (1960). *Sociétés d'initiation Bambara. Le n'domo, le kɔrè*. Paris/La Haye : Mouton et Cie.
- (1980). *Antilopes du soleil. Arts et rites d'Afrique Noire*. Wien: Schendl.