Document generated on 10/12/2024 2:29 a.m.

International Review of Community Development
Revue internationale d'action communautaire

La « communication » écologique des médecines douces
Ecological "communication" in alternative medicine
La "comunicación" ecológica de las medicinas suaves

Pina Lalli

Number 24 (64), Fall 1990

Médecines douces. Quêtes, trajectoires, contrôles

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1033936ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1033936ar

See table of contents

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)
2369-6400 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Lalli, P. (1990). La « communication » écologique des médecines douces. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (24), 51–56. https://doi.org/10.7202/1033936ar

Article abstract

In this text, the author shows, through an analysis of testimony collected in interviews with sick people, that the recourse to alternative medicine is an expression first of all of a "request for protection" against the threat of disorder represented by illness, the symptom bereft of sense. The latter in fact becomes the sign of a breach in the alliance between nature and culture. In this respect, the new therapeutist assumes the role of the intermediary who must ensure that the required ritual is performed to re-establish the links between nature and culture. It is in this sense that the speech of sick people emphasizes, second of all, the necessity for communication with nature. Finally, the recourse to alternative medicine testifies to the existence of a logic based on the symbolic mode of the scapegoat, as described by René Girard.

Tous droits réservés © Lien social et Politiques, 1990

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

La «communication» écologique des médecines douces

Pina Lalli

Dans l'imaginaire collectif de nos sociétés une nouvelle perspective s'ouvre à la politique mais surtout à la vie quotidienne : la question écologique. Cette nouvelle atmosphère « verte » qui traverse la « forêt » de nos symboles contemporains est à notre avis essentielle à la compréhension de la signification sociale des médecines douces. La couleur verte, signe traditionnel de l'espoir — aujourd'hui espoir de propreté, de purification d'une nature contaminée par la pollution humaine —, ce vert signe d'un nouvel ordre restauré par l'écologie, nous l'avons rencontré dans l'analyse des témoignages d'un certain nombre de malades interrogés au cours d'une recherche spécifique sur l'usage des médecines parallèles.

En vérité, la nature qu'on découvre dans le discours de ces malades propose une structure représentative mythique mais en même temps étroitement liée à l'ambiance écologique de notre imaginaire contemporain. Cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'une nature « fausse » ; le mythe n'est pas de l'ordre, pour ainsi dire, du mensonge, comme ne l'est pas l'imaginaire d'ailleurs. Il s'agit plutôt des indices d'une demande de *sens*, une demande qui veut rentrer dans la communication sociale pour se faire entendre et rencontrer des frontières nouvelles de signification. En effet, il est fort probable que la diffusion croissante de méthodes thérapeutiques alternatives ne représente que l'un des aspects d'un processus plus large [1] : c'est comme si l'on avait la chance de pouvoir observer à la loupe — ou comme un « bouillon de culture » — ce qui se passe ailleurs plus « doucement » et de façon moins concentrée. L'expérience de la maladie est en réalité cette loupe qui nous permet de voir à l'oeuvre des mécanismes sociaux de demande ; car la maladie, avec ses exigences explicites d'expression et de représentations sociales, déclenche d'une manière explosive le besoin de socialité de l'individu.

À partir du point de vue qui vient d'être esquissé, nous allons donner quelques aperçus sur les données de notre recherche pour mieux comprendre quel réseau de significations le recours aux mille thérapies parallèles peut impliquer dans le social [2]. En ce qui a trait à notre propos concernant le rapport avec l'ambiance « écologique », le témoignage des malades interviewés permet de dégager trois

axes d'analyse : 1) la perspective de ce que nous appelons une « demande de protection » ; 2) l'exigence d'une « communication avec la nature », 3) l'existence d'un mécanisme centré sur le fonctionnement d'un « bouc émissaire » [3].

Une demande de « protection »

À plusieurs reprises on rencontre chez les malades un rappel plus ou moins explicite à la notion de « personne », et en tout cas à celle de « personnalisation », lorsqu'ils décrivent leur rapport avec le thérapeute. Ils ont conscience de ne pas être traités comme des « organes » ou des individus anonymes parmi d'autres, mais plutôt comme des *personnes* auxquelles le thérapeute s'adresse avant tout avec *compréhension,* en leur posant même des questions inattendues qui concernent leur vie « personnelle ». Ainsi, une douleur au ventre, les goûts pour les couleurs ou les sons et les vicissitudes familiales se montrent aux malades comme possédant une intégration propre. Plus encore, puisque le symptôme, avec son langage incompris et troublant par rapport à la quotidienneté, représente une menace et risque de rester privé du sens attendu (le sens qu'on considère « vrai »), le thérapeute-personne dépasse le rôle de celui à qui l'on adresse une demande technique, pour occuper la position d'un sujet-supposé-savoir et connaître les voies à suivre pour rétablir un ordre rompu par la maladie. Il se trouve donc dans la position de quelqu'un qui est censé assurer une véritable *protection* contre la menace de désordre représentée par le symptôme privé de sens.

En d'autres mots, la relation thérapeutique décrite dans les pratiques de la médecine parallèle montre un détournement possible du rapport fonctionnel médecin-malade (voire spécialiste-organe malade), au profit d'une relation entre des personnes « à part entière ». Dans cette relation, le malade peut exprimer une demande verbalisée que soit donné un *sens global* et personnel au trouble physique : pourquoi moi, pourquoi maintenant ? Qu'est-ce que je peux trouver pour me protéger contre cette menace inattendue et troublante qui est ma maladie ? Cette demande de protection relève de ce que Lévi-Strauss (1958) a appelé « efficacité symbolique » et que les historiens ont indiqué à propos du « pacte thérapeutique » avec les forces thaumaturgiques :

> Le saint, nous dit une historienne italienne, est la personnification au plus haut degré du rôle de thérapeute en tant que protecteur [...] Guérisseur et protecteur en même temps, le saint est certes, dans ce système, le thérapeute idéal. Dans le regard qui se lève vers le ciel a lieu l'union des deux attentes des malades : la demande de guérison, la demande de protection (Pomata, 1983 : 134).

Il est évident qu'aujourd'hui une transposition directe de cette logique appartenant à une autre vision du monde serait incorrecte. En effet, nous ne doutons pas de la référence « moderne » des médecines douces, d'abord en ce qui touche la maîtrise, après tout individuelle, du malaise psychophysique. De plus, notre hypothèse d'interprétation du recours contemporain à ces formes de thérapie voudrait sortir de l'impasse entre critique rationaliste et nostalgie de survivances résiduelles, pour proposer une intersection, une combinatoire typique de la modernité. Pourquoi donc ce rappel à l'efficacité symbolique et au pacte thérapeutique que les anthropologues ou les historiens attribuent à d'autres époques ? Parce qu'il y en a pourtant des *traces* (non pas des « survivances ») dans les représentations sociales de la maladie et de la guérison dont ces malades sont des témoins *explicites* [4]. Cela veut dire que, face à la maladie, même l'individu moderne exprime une demande d'efficacité symbolique et de protection que la fonctionnalité de la médecine hyperspécialisée, aseptisée, des hôpitaux publics risque de laisser tomber dans un vide de sens insoutenable.

Cela a été, de fait, l'un des résultats les plus évidents de notre recherche. En général, les différentes étapes de cette demande de protection telle qu'elle a été exprimée par les malades interviewés sont les suivantes.

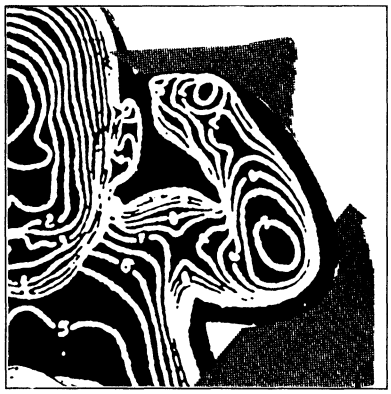
1) Le premier interlocuteur de la protection est le réseau informatif qui rapproche de la thérapie alternative. C'est un réseau tissé par les « voisins » (amis, famille, collègues de travail), qui apparaît

comme un véritable tampon protecteur face au technicien quelconque, éloigné et distant, trop neutre pour pouvoir assurer une implication *personnelle*.

2) La recherche du thérapeute semble souvent prudente : on s'informe de ses qualités personnelles et même, tout au long du traitement, on prête attention à ses caractéristiques de « gentillesse » ou de « sensibilité » et souvent aussi de « *foi* en ce qu'il fait ».

3) On cherche à s'assurer une possibilité d'échange, tandis que le « médecin de la sécurité sociale » est un employé quelconque avec qui il est difficile d'établir un « pacte thérapeutique ».

4) La rencontre avec la nouvelle thérapie semble relancer et rendre plus explicite l'instance de protection face à la menace de maladie : le nouveau thérapeute ne se borne pas à prescrire des ordonnances ; le malade remarque en premier lieu l'intérêt de ce thérapeute pour la globalité de sa personne, l'usage de traitements particuliers qui changent tant la relation que le pouvoir thérapeutique affiché ; c'est le cas, surtout, des traitements « naturels », s'intégrant directement dans cet ordre et cet équilibre global dont il était question ci-dessus.



La communication avec la nature

Certes, ces forces protectrices n'appartiennent pas au domaine des saints, mais relèvent plutôt de l'ordre de la nature : une nature culturalisée, bien que sa structure représentative propose un discours de fonctionnement supposé originel et initialement intact, pur... en dernière instance, « sacré ». Le symptôme physique devient le signe d'une rupture de l'alliance nature-culture, tandis que le nouveau thérapeute occupe la place de l'intermédiaire qui devrait garantir l'exercice du rituel nécessaire pour resserrer les liens entre la nature violée et la culture coupable.

Dans les entretiens, les accents les plus radicaux se montrent à propos de l'opposition entre ce qui est artificiel (propre à la culture) et ce qui est naturel (originaire, intact). Ainsi, l'authenticité originelle des « essences naturelles » (les herbes, par exemple) représente la plus forte garantie pour rétablir une communication rompue : mieux vaut qu'elles n'aient subi aucune « manipulation » humaine — c'est au moins la perception du malade qui raconte. Et, procédant dans ce système représentatif, on parvient à percevoir le processus et le rituel thérapeutique comme une sorte « d'expiation » de quelque culpabilité sous-jacente. La culpabilité serait justement la manipulation, qui a perturbé l'échange alimentaire intégré, l'état d'équilibre originel, l'alliance cosmique basculée par la violence destructrice de la maîtrise technique et de l'arraisonnement de la nature.

L'homme saisi par la technique, écrit L.-Vincent Thomas, éprouve un étrange sentiment de puissance mêlé d'inquiétude, de culpabilité et même d'angoisse. Climat propice pour le retour du sacré (Thomas, 1984 : 101).

Or, sans pour autant vouloir parler de véritable retour du sacré, il nous semble qu'on peut relever dans les expériences des malades ayant recours aux médecines douces ce même mélange de sentiments de puissance entremêlés d'inquiétude, de culpabilité et d'angoisse. D'où la répétition — et non pas un vrai « retour » — d'une rassurante démarcation entre les forces protectrices du Bien naturel et originaire et les forces artificielles et troublantes des poisons techniques polluants. Grâce à la métamorphose thérapeutique assurée par les médecines douces et par leurs intermédiaires, mais surtout grâce à la certitude qu'elles n'ont subi aucune « manipulation », les essences naturelles (les herbes, l'argile, les produits « biologiques » en général) et même les « remèdes » homéopathiques deviennent des agents de purification et de protection [5].

Le bouc émissaire

C'est par contre le médicament qui se transforme en vrai poison : c'est lui l'élément qui appartient à l'ordre opposé, l'artifice. C'est lui que la structure symbolique relevée pose comme métaphore « synthétique » de ces machines, de cette technologie forcenée qui, voulant trop asservir la nature, en est arrivée à perturber l'ordre et à rompre l'alliance « filiale » qui nous liait à elle. En même temps, et du fait qu'il intoxique, alimentant l'échange de façon artificielle et par conséquent introduisant des « substances étrangères » dans l'organisme, le médicament se trouve à jouer le rôle de support au sentiment d'inquiétude et de culpabilité latente. La présence de ce poison, de cet artifice qui a essayé en vain de *simuler* les puissances naturelles, devient alors une menace explicite.

La logique dans laquelle le médicament se construit comme métaphore de l'ordre hyper-civilisé de la société technologique dévoile ainsi un processus fonctionnant sur le style du bouc émis-

saire symbolique décrit par René Girard[6]. La « culpabilité » sous-jacente du médicament renvoie au fait de représenter cette volonté faustienne[7] de domination technique et de simulation artificieuse. Voyons par exemple les caractéristiques que le médicament résume selon l'articulation discursive des témoignages des malades interviewés. Presque partout dans les entretiens, on lui assigne des traits d'artifice (il est défini comme un produit « chimique-synthétique »), de poison (il « intoxique »), de culpabilité (il est un signal de pollution et d'excès de maîtrise ou de volonté de maîtrise technique) et de puissance financière (il y a beaucoup d'allusions aux industries pharmaceutiques menaçantes et occultes), jusqu'à glisser de façon quasi métonymique vers l'identification au personnage du « médecin officiel » devenu simple distributeur de « médicaments ».

Or, cette logique de « bouc émissaire » éclairée par des expériences de médecine douce révèle une étrange coïncidence dans l'étymologie du mot italien indiquant le médicament : « *farmaco* », lié au grec « *pharmakon* » (d'où aussi le français « pharmacie », « pharmacologie », etc.). Ce n'est pas seulement la signification ambiguë et double du mot grec (médicament et poison) qui attire notre attention, c'est surtout le fait que, creusant la littérature grecque, on découvre un *pharmakos* personnifié qui représentait la condensation des forces du mal de la ville (Nagy, 1979 : 279 ; Masson, 1962 : 108 et suivantes ; Chantraine, 1950 : 1177-1178) : au mois de mai-juin, après l'avoir nourri des « fruits de la terre », la ville devait l'expulser pour se purifier et, ce faisant, restaurer l'équilibre de la communauté. Nous rencontrons ainsi une figure mythologique rappelant de près certains traits observés à propos du médicament (*farmaco*) chimique. À partir déjà de l'origine double du mot — la signification étymologique de poison dangereux et de traitement bienfaisant — on observe ensuite un personnage dont nombre d'attributions se rattachent à notre bouc émissaire chimique : la culpabilité troublante face à l'équilibre de la communauté, le lien avec un acte de violence originaire, l'expiation nécessaire, la purification par les « fruits de la terre » avant que le sacrifice soit consommé... Bien sûr, il est difficile de tirer des conclusions définitives de cette analogie littéraire, qui pourtant nous paraît fort significative, ne fût-ce que pour renforcer l'hypothèse d'une logique fonctionnant sur le mode symbolique du bouc émissaire.

L'ambiance écologique : mythes d'origine

L'ensemble de ces traits — équilibre, intégralité originaire, globalité, harmonie énergétique, force vitale, demande de protection, nécessité d'une victime expiatoire et sentiment de culpabilité lié à la violence de l'arraisonnement technique de la nature — laisse ouverte la possibilité de formuler l'hypothèse plausible d'un processus d'une espèce particulière de sacralisation sociale, voire de mythologisation, de la *Nature*. Cet ordre qui pourtant est transcendant par rapport à l'individu, cet équilibre originaire remplaçant la force protectrice des saints célestes, bref cette force holiste nous rattachant au corps cosmique paraît constituer ce que Michel Maffesoli (1985, 1988) appellerait une « transcendance immanente ». Dans la vie quotidienne troublée par la maladie, et donc traversée par l'angoisse et par la demande de sens qu'elle implique, un certain nombre d'individus, ne trouvant pas des réponses suffisantes dans le domaine technique officiel, mais surtout « respirant » une ambiance taraudée d'une nouvelle peur du péché (cette fois-ci contre un ordre dit « de nature »), s'adressent au marché moderne de la santé où ils ont la chance d'avoir des intermédiaires thaumaturges chez les représentants des médecines douces. Chez eux ils cherchent une issue à l'impasse de ne pas pouvoir croire aux saints thaumaturges d'autrefois ni aux techniciens d'aujourd'hui. C'est pourquoi ils partagent l'expérience d'une *combinaison* typiquement moderne (ou « post-moderne » ?) qui mélange des croyances et des représentations du corps et de la maladie appartenant tant à une culture traditionnelle (efficacité symbolique, quête de sens, ritualisation, etc.) qu'à un patrimoine sociétal moderne.

Ici, entre le *pharmakos,* bouc émissaire coupable de contamination possible, et la mère Nature, matière première et source de vie à la fois immanente et transcendante, se situerait donc l'une des clés interprétatives de cette combinatoire moderne de réseaux sémantiques tissés autour de la maladie et du corps. Un certain nombre de malades, tout à fait « rationnels » dans leur vie quotidienne, font appel à une sorte de « technique en plus » (les médecines douces) disponible dans le

marché de la santé contemporain ; ce faisant, ils expriment des instances de protection qui contiennent les signes plus ou moins évidents d'un ensemble de significations se rattachant à une communication cherchée avec une nature originaire et transcendante (par rapport à l'individu).

Dans un monde de simulations électroniques et d'artifices « chimiques-synthétiques », la thérapie douce d'un trouble physique devient une « occasion en plus » pour découvrir quelque chose « en plus » : c'est la recherche de l'originel, de l'intégral, du pur, bref, de l'au-delà de la simulation, de ce qui existait avant la violation-contamination-intoxication-pollution... [8] Ainsi, on suppose une nature originelle qui en effet se situe, dans ses attributs de pureté, comme l'objet mythique d'une perte qui a séparé à la fois l'individu de la société et le sujet de l'objet (Dumont, 1979, 1983). Il s'agit donc d'une nature culturalisée qui revêt, la plupart du temps, les apparences d'une « brume mélancolique » (Morin, 1971) située dans l'horizon de celui qui après tout sait que la perte est irréversible, mais parle et agit comme si l'ancienne alliance pouvait encore être rétablie.

Conclusion

À partir des Lumières, écrit Ignatieff, les philosophes ont voulu démontrer :

> qu'une société marchande laïque pouvait fournir aux individus compétitifs des raisons suffisantes pour coopérer et vivre. Ils voulurent imaginer la logique morale d'une société sans unité confessionnelle et sans foi commune (Ignatieff, 1986 : 74).

La « science de l'individu » sembla représenter la voie principale pour réaliser une telle révolution. Or, dans l'image des pratiques thérapeutiques parallèles que nous avons voulu présenter, nous relevons quelques signes d'une impossibilité historique — tout au moins jusqu'à nos jours — de priver l'individu des questions dépassant l'individualisme strict et pouvant se recomposer avec des instances de globalisme nouveau. Ce sont des instances qui concernent le problème du sens et la recherche d'un ordre dans lequel le sujet social puisse se situer, se reconnaître et ce faisant rétablir une communication que l'on perçoit comme interrompue par l'excès de maîtrise technique.

Si la société, dans ses relations et son réseau fonctionnel de rôles, n'offre qu'une protection insuffisante ou trop anonyme, trop à la « technicien », et se montre potentiellement coupable de violations après tout infructueuses, la socialité semble alors puiser ce qui n'a peut-être jamais disparu. Ainsi, les mythes et les symboles dévoilent leur existence, prêts à revêtir des masques différents, et associés à des instances qui peuvent être ailleurs « spécialisées » (la « médecine », la « politique », la « religion », l'« économie »...), pourtant réactives, agents, signifiantes.

Ce ne peut être un hasard lorsque l'articulation discursive d'une expérience thérapeutique parallèle fait ressortir le *pharmakon* en tant que signe du maléfice artificiel et de la décadence de la *polis* moderne : la société. La logique chimique du médicament, écrit Shorter, a supplanté la « vision holiste de la médecine » (Shorter, 1985) ; les malades des pratiques douces paraissent s'en apercevoir, tout comme ils perçoivent qu'ils sont traités par les thérapies parallèles en tant que « personnes », globalement, bref qu'ils ne s'achèvent plus — vis-à-vis du malaise — dans le seul fait d'être (ou d'avoir) un foie ou un rein malade.

Au niveau du réseau sémantique, alors, le signe manifesté par le corps devient tendanciellement parole qui relie un organe à l'autre : ici, les contraintes sont « naturelles », tandis que l'artificialité est produite par un responsable expiatoire, le *pharmakos-pharmakon*. Mais que l'on ne pense pas qu'il est question par ce biais d'une quelconque « nouvelle conscience » ou d'un « code culturel alternatif » qui s'amorce : il s'agit toujours de la même conscience, profonde, d'appartenir à cette civilisation, d'en être à la fois victime et le complice coupable. C'est pourquoi il devient nécessaire de pousser, de déplacer ailleurs le code symbolique de la communication recherchée, il faut trouver quelque part la protection, lorsque les autres codes menacent de manquer de sens. C'est ainsi que les conjonctures (la maladie, par exemple) et les contradictions vécues dans la coexistence sociale quotidienne peuvent pousser à ne pas *craindre* de « croire » à un ordre mythique dépassant l'effort technologique au sens strict du terme. Elles peuvent pousser, selon les mots d'un malade interviewé, « à se confier aux mains d'un pranothérapeute », et d'autant plus à trouver une protection dans la coquille d'une origine perdue mais revendiquée comme code de communication : la pureté de la nature, violée et « synthétisée » dans la simulation chimique et artificielle du *pharmakon*.

La technique et le sens s'entrecroisent et déclenchent des par-

cours différents qui maintiennent pourtant un terrain commun dû à la persistance sinueuse d'une demande latente, plus ou moins formalisée, plus ou moins socialisée et institutionnalisée : la demande de re-connaissance dans un ordre qui assure une compréhension globale, tout en maintenant la conscience d'être toujours des sujets, « au risque de se tromper ».

Pina Lalli
Centre recherches-études psychosociologiques « ALLTAG-cerp »
Bologne

Bibliographie

AUCLAIR, G. 1980. *Le Mana quotidien*. Paris, Anthropos, 2e éd.

BONAZZI, G. 1983. *Il capro espiatorio*. Bologne, Il Mulino.

CHANTRAINE, P. 1950. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Paris, Klincksieck.

D'UNRUG, Marie. 1977. *Analyse de contenu et acte de parole.* Paris, Delarge.

DOUGLAS, Mary. 1970. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres, Penguin.

DOUGLAS, Mary. 1984. *Food in the Social Order.* Londres, Sage.

DUMONT, L. 1979. *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 2e éd.

DUMONT, L. 1983. *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.

GIRARD, René. 1982. *Le Bouc émissaire*. Paris, Grasset.

IGNATIEFF, M. 1986. *I bisogni degli altri.* Trad. ital., Bologne, Il Mulino.

LALLI, P. 1983. « D'autres médecines : le paradoxe dans le quotidien », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXIV.

LALLI, P. 1986a. « La douceur italienne », *Autrement*, 85, décembre.

LALLI, P. 1986b. « Les réseaux de médecines douces », *Sociétés*, II, 10, septembre.

LALLI, P. 1988. *L'altra medicina e i suoi malati.* Bologne, CLUEB.

LAPLANTINE, F. et P.-L. RABEYRON. 1987. *Les Médecines parallèles*. Paris, PUF.

LÉVI-STRAUSS, C. 1958. *Anthropologie structurale.* Paris, Plon.

MAFFESOLI, M. 1985. *La Connaissance ordinaire*. Paris, PUF.

MAFFESOLI, M. 1988. *Le Temps des tribus*. Paris, Méridiens.

MASSON, O. 1962. *Les Fragments du poète Hipponax. Édition critique et commentée*. Paris, Klincksieck.

MORIN, Edgar. 1971. « De l'ancienne à la nouvelle Babylone », dans E. MORIN et autres. *Le Retour des astrologues*. Paris, « Le Nouvel Observateur ».

NAGY, G. 1979. *The Best of the Achaens*. Baltimore et Londres, The Johns Hopkins Press.

POMATA, G. 1983. *Un tribunale dei malati. Il Protomedicato bolognese 1570-1770*. Bologne, Baiesi.

SHORTER, E. 1985. *Bedside Manners, The Troubled History of Doctors and Patients*. New York, Simon & Schuster.

THOMAS, L.-V. 1984. *Fantasmes au quotidien*. Paris, Librairie des Méridiens.

Notes

[1] À propos du rapport entre médecines parallèles et naissance d'une nouvelle culture face aux mythologies du progrès, voir Laplantine et Rabeyron, 1987.

[2] Pour un cadre général relativement aux données de cette recherche, voir Lalli, 1988, et, en langue française, Lalli, 1983, 1986a, 1986b, 1989.

[3] Ces axes d'analyse sont l'un des résultats interprétatifs d'une élaboration complexe des données de recherche (voir la note méthodologique présentée dans Lalli, 1988 : 95-112), obtenus par l'analyse transversale et par l'analyse de cas (comme elle est décrite, par exemple, par d'Unrug, 1977).

[4] Ce fait d'être « explicite » est en quelque sorte la « loupe » dont nous parlions au début.

[5] Mary Douglas (1970), dans une analyse de la relation entre le sacré et la pureté, établit un lien étroit avec l'importance de la protection sociale vis-à-vis de la contamination. Son plus récent livre (1984) soulève les problèmes d'interprétation du symbolisme dans l'alimentation, en montrant son importance dans la constitution de l'ordre social.

[6] René Girard (1982) a étudié de très près la structure du bouc émissaire du point de vue anthropologique et historique, éclairant le lien qui existe entre le sacré, l'acte de violence originaire et sa fonction logique. Il montre aussi que la fonction du bouc émissaire est persistante tout au long de l'histoire, y compris de nos jours. À propos du fonctionnement de la logique du bouc émissaire dans des organisations bureaucratiques modernes, Bonazzi (1983), dans une étude comparative entre système français et système italien, montre combien une même structure de fond peut revêtir des traits socio-historiques différents.

[7] Voir à ce propos le « double imaginaire de la modernité » décrit par Georges Auclair (1980) ; celui-ci parle d'un imaginaire « faustien » (la domination technique de la nature) et d'un imaginaire « franciscain » (le sens de communauté, la quête de la nature incontaminée, etc.) allant de pair dans l'imaginaire contemporain.

[8] On est en présence ici d'un paradoxe intéressant, qui mériterait réflexion : le glissement de l'opposition pur-impur que les ethnologues décrivent comme renvoyant aux pôles nature-culture au sens que l'impur est irruption du naturel dans le culturel. Or, dans le discours de l'ambiance écologique, la relation est tout à fait renversée.