

« personne n'est là pour écouter » :

LES CONDITIONS DE MISE EN FORME DES INCANTATIONS THERAPEUTIQUES
CHEZ LES DESANA DU UAUPES BRÉSILIEN *

par Dominique BUCHILLET

ORSTOM (France) - Belem

Pour les Desana, les mots sont doués d'un effet matériel ; ils peuvent affecter de manière tangible l'expérience intime d'un individu¹. Ce pouvoir d'interférer dans l'ordre des choses, du monde, aurait été conféré aux mots par les ancêtres des Desana ; les spécialistes actuels du rite, connus sous le nom de kübū ne font que réactiver cette puissance.

La puissance potentiellement créatrice des mots est

* Une version écourtée de cet article a été présentée au symposium "Lenguajes y palabras chamánicas" du XLVe Congrès International des Américanistes (Bogota, 1-7 juillet 1985) sous le titre "Les conditions de mise en forme de la parole thérapeutique chez les Desana".

¹ Je remercie tout d'abord Batista et Raimundo V. pour la profondeur de leur enseignement. Je voudrais aussi remercier P. et F. Grenand, P. Menget et B. Albert pour leurs critiques et leurs précieuses suggestions. Les identifications de plantes et d'animaux ont été faites avec la collaboration de A. Gély et P. Grenand que je remercie. Le matériel sur lequel repose cet article a été recueilli au cours de plusieurs missions effectuées en 1984-1985 dans la région du Vaupés brésilien et réalisées dans le cadre d'un accord de coopération scientifique entre le Brésil et la France (accord CNPq/ORSTOM). Je remercie le Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), le Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) dont je suis chercheur depuis 1984 et l'Institut Français de la Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération (ORSTOM) de me permettre de réaliser ces recherches. Enfin, je voudrais remercier la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) pour m'avoir concédé les autorisations de recherche dans la région du Alto Rio Negro.

Fonds Documentaire ORSTOM



010010772

Fonds Documentaire ORSTOM

Cote : B * 10772 Ex : 1

particulièrement manifeste dans les rituels de cure qui reposent fondamentalement sur l'efficacité de la parole proférée.

Les Desana, un groupe de la famille linguistique tukano orientale, occupent, selon un habitat dispersé, les rives du Vaupés et de ses affluents de la rive droite, le Tiquié et le Papuri, en Amazonie colombo-brésilienne.

Les villages composés de maisons individuelles, ont remplacé, sous l'influence des missionnaires salésiens installés dans la région depuis 1915, les anciennes maisons communes vi. L'abandon de la maison collective ou *maloca* (terme issu de la lingua geral) a profondément désorganisé la vie cérémonielle et rituelle desana car, plus qu'un lieu d'habitation, la *maloca* était un centre cérémoniel essentiel, le lieu véritable de la transmission des mythes et de leur actualisation au cours des rites. Elle était souvent désignée par l'expression bayari vi "maison de fêtes", dénomination qui atteste de cette vocation éminemment cérémonielle.

Les Desana distinguent traditionnellement plusieurs spécialistes rituels - correspondant à différents concepts de pouvoir - qui exercent les fonctions de prévention et de cure des maladies :

- les chamanes-jaguars *ye* : ce terme met l'accent sur la capacité du chamane à emprunter la forme de cet animal pour accomplir ses desseins. Le pouvoir des *ye* est lié à l'utilisation du *paricá viõ* (*Piptadenia peregrina* ou *Virola* sp.)² qui appartiennent à *ɓbɓko básã bupu* "l'ancêtre du monde tonnerre" qui est aussi le "maître des incantations d'agression". Les *ye* sont décrits comme "pouvant voir la maladie dans le corps du malade", "deviner la cause du mal", fonction de divination étroitement associée, dans la pensée desana, à la prise d'hallucinogènes.

- les chamanes-*sakaka* (terme de lingua geral) représentent une autre classe de chamanes spécialisés dans ce qui ressortit au monde souterrain. Grâce à la mastication des racines de la plante *sakaka* (probablement une *Conaracée*³), ils seraient capables de

² L'identification de cette plante n'est pas certaine (voir à ce sujet : H. Wassen et Bo Holmsted, 1963).

³ Selon P. Grenand (communication personnelle), l'effet hallucinogène de cette plante n'a pas encore été prouvé mais son effet toxique sur l'organisme est certain.

parcourir de grandes distances au fond des cours d'eau. Ces chamanes, que les Desana considèrent comme les plus dangereux, sont étroitement associés aux animaux et aux esprits dont ils sont comme "des parents".

- la troisième classe de chamanes est celle des *kübü* dont le pouvoir repose sur une parfaite maîtrise des incantations baye de protection, de cure et d'agression. Réciter une incantation se dit en desana *bayeri* mais ce terme a le sens plus général de "cérémonie" ou "cure". Les Desana traduisent en général *bayeri* par "prier". Ce terme insiste sur l'aspect verbal de la cure, mettant l'accent sur l'activité principale du *kübü* dans toute cérémonie ou cure. En un sens, le terme "*prier*" n'est pas mal choisi car il illustre parfaitement l'attitude de recueillement et de silence (si propre à la prière) pendant la séance de cure et insiste, de plus, sur le caractère sacré des textes qui sont prononcés et leur lien avec la parole primordiale, la parole des ancêtres. Toutefois, je préfère traduire baye par "incantation" et non par "prière" ou "invocation" car ce terme traduit mieux le caractère pragmatique des textes qui sont prononcés. Le répertoire thérapeutique que doit acquérir tout individu désirent être *kübü* est soumis à une règle stricte de transmission⁴.

Le mode de formation des *kübü*

"J'ai appris, assis avec mon père". Cette phrase si souvent réitérée par les *kübü* desana est intéressante pour résumer parfaitement le mode de formation et les modalités d'accès à la fonction de *kübü*. "On apprend en écoutant" : cette formation consiste essentiellement

⁴ Il n'existe pratiquement plus de *ye* ou de *sakaka* sur le Tiquié où j'effectue actuellement mes recherches : ils ont fui l'intolérance des missionnaires salésiens - qui se sont empressés dès leur installation sur le Tiquié (1945) de condamner toute pratique chamanique - ou n'ont pas trouvé à qui transmettre leur savoir. Le caractère discret de la pratique thérapeutique des *kübü* - leur activité qui repose sur la récitation intérieure d'une incantation est solitaire : elle ne requiert aucun des aspects du rituel collectif commun aux séances chamaniques traditionnelles - a sans doute contribué au maintien de leurs pratiques en leur permettant de mieux résister à l'intolérance missionnaire.

L'existence, au sein de la société desana, de trois spécialistes rituels qui exercent les fonctions de prévention et de cure des maladies pose quelques problèmes intéressants. Il faudrait, en particulier, analyser les relations entre ces différents spécialistes et leur fonction sociale réelle. Les *kübü* ont-ils toujours soigné les maladies ou cette fonction est-elle récente, consécutive à la disparition des *ye* et des *sakaka* ?

à écouter et à mémoriser un grand nombre de narrations mythiques, d'incantations de protection, de cure et d'agression. L'apprenti-kübü, kübü pegí, est littéralement "celui qui écoute" et son maître, kübü bayeri weregí, le "kübü qui récite les incantations". La primauté accordée à l'écoute dans le processus d'acquisition du savoir, de la connaissance chamanique, est d'ailleurs reflétée dans le terme vernaculaire qui désigne l'intelligence, la faculté de concevoir les choses, pebäsídĩ formé de pe qui dérive du verbe peri "écouter", "entendre", "comprendre" et bäsídĩ "connaître", "savoir".

On apprend donc en écoutant, la mémorisation devant être facilitée par la prise de potions émétiques (non identifiées) le matin à l'aube afin de purger le corps de toutes les substances qui pourraient entraver l'accès à la connaissance. Outre cette règle de purification du corps qui vise à une préparation de l'esprit, l'apprenti-kübü est mis en condition par une incantation : kübü suriye bayeriye "incantation qui fait être kübü"⁵. Cette incantation, récitée au-dessus d'un cigare dont il devra inhaler la fumée avant de la rejeter autour de son corps, fonctionne à la manière d'un stimulant psychologique analogue à ces drogues ou plantes d'éveil qui développent l'intelligence, stimulent l'état d'alerte. Elle a pour but de "fixer l'individu sur son banc" ou encore de "le faire s'asseoir, en un seul lieu" : de l'aider à fixer sa pensée, son attention ; de lui permettre de se concentrer, de l'empêcher d'être distrait par d'autres pensées ou par ce qui se passe aux alentours. L'intime relation entre le banc, la pensée et la concentration chez les Desana a déjà été notée par G. Reichel Dolmatoff (1971, 1975) qui remarque que cette relation se trouve explicitement soulignée dans certaines expressions métaphoriques : ainsi, d'un individu qui "manque de jugement", i. e. qui ne pense pas bien, l'on dira volontiers : ɣgí doabeabäsídĩ "qu'il ne sait pas comment s'asseoir" (1971:110)⁶. Le

⁵ J'avais traduit un jour à mon informateur l'expression kübü suri ye bayeriye par "incantation du vêtement de kübü" (suriro "vêtement"), cette incantation enrobant le corps du kübü comme un vêtement, une cape protectrice. Ceci cadrerait tout à fait avec leurs conceptions de nombreux états pathologiques qui forment une sorte de vêtement, qui enrobent le corps de l'individu. Mais mon informateur n'a jamais accepté cette interprétation.

⁶ "Sans cette incantation, je n'aurais jamais pu apprendre" disent souvent les kübü. Il existe une autre incantation plus forte turagí car elle invoque le *parica* qui permet d'apprendre en rêve. Enfin il existe une plante kübüädĩdã "liane qui fait être kübü (*Banisteriopsis* sp.) : c'est, pour les Desana, la corde ou la liane de la connaissance, du savoir. Les individus soumis au pouvoir de cette liane ou de cette incantation doivent respecter certaines restrictions alimentaires et d'hygiène de vie (pas d'aliments gras, rôtis, fumés...). Le non-respect de cette règle est sanctionné par la folie.

banc est le lieu propre à la concentration et à la méditation. C'est assis, sur son banc, que yeba biro "l'ancêtre du monde" se mettait à penser comment créer le monde (Panlön Kumu et Kenhiri, 1980) ; c'est assis sur leur banc que les kübü effectuent les cures. Ce banc existe depuis l'origine des temps, il est intimement lié à l'exercice de la pensée, de la réflexion. Le savoir n'est jamais révélé au cours d'une expérience brutale. Les réflexions de G. Reichel Dolmatoff (1975:197) sur la formation des ye tukano s'appliquent parfaitement ici :

"A Tukano payé does not receive a sudden call to office in an overwhelming traumatic experience, but develops his personality slowly and steadily, the driving force being a truly interest in the unknown, and that not so much for the purpose of acquiring power over his fellowmen as for the personal satisfaction of knowing things which others are unable to grasp."

La notion de souffrance physique et mentale, si souvent présente dans les biographies de chamanes sud-américains et sibériens, n'est cependant pas absente de celle des kübü qui, tous, insistent sur l'épreuve du jeûne auquel ils ont dû se soumettre pour apprendre. Mes séances de travail avec eux étaient fréquemment émaillées de réflexions qui soulignent cette dimension de l'acquisition du pouvoir : "pour toi, avec ton magnétophone et tes cahiers, cela est facile d'apprendre cette incantation, pour moi cela fut très éprouvant. J'ai dû jeûner et rester éveillé une nuit entière pour pouvoir l'apprendre".

Le savoir est transmis selon la ligne patrilinéaire, d'un père à l'un de ses fils : on est kübü par tradition familiale. C'est le seul mode de transmission chamanique reconnu par les Desana⁷. Le père choisit en général parmi ses fils, celui qui lui semble le plus apte par son caractère, son comportement, ses intérêts, à exercer la fonction.

L'enseignement est graduel, c'est une initiation lente à la

⁷ Il faut distinguer les "vrais kübü" de ceux qui connaissent seulement quelques incantations. En un sens, tout homme adulte est un peu kübü. Beaucoup, dès qu'ils sont mariés et pères de famille, cherchent à apprendre auprès de leur père ou de leur beau-père (voire auprès d'un kübü non apparenté) quelques incantations pour pouvoir faire face à certains problèmes de la vie familiale quotidienne (accouchement, troubles mineurs...). Ce qui les motive à apprendre est, ainsi, plus la gêne de devoir faire appel à un kübü "étranger" pour régler leurs problèmes familiaux qu'un véritable intérêt pour apprendre. Leurs activités de protection et de cure se limitent de toute manière à la sphère familiale. Il y en a très peu, parmi eux, qui mettent leur savoir et leur compétence au service des autres. Le caractère social de la fonction est un élément fondamental.

connaissance, à la compréhension des narrations mythiques, des incantations thérapeutiques et d'agression. Certaines sont enseignées en premier lieu, par exemple, les incantations destinées à soigner des troubles considérés comme mineurs (céphalées, plaies, brûlures, diarrhées) dont la connaissance n'est, d'ailleurs, pas réservée aux seuls spécialistes (voir note 7). D'autres doivent clôturer l'enseignement comme, par exemple, les incantations qui visent à retrouver l'âme du patient. Cette gradation dans la transmission du savoir chamanique traduit une difficulté croissante de mémorisation et de compréhension d'énoncés parfois très longs ; complexité qui va souvent de pair avec le degré de gravité supposé de la maladie. La difficulté à apprendre ces incantations ne réside pas seulement dans leur longueur, c'est-à-dire dans le nombre d'animaux, d'objets, de substances à mémoriser et à invoquer au cours d'une cure (voir infra), elle tient également à leur sens caché, à des règles d'utilisation spécifiques des mots et des référents dans les incantations qui en font un langage symbolique très complexe.

L'apprentissage comporte en général deux phases : le fils apprend d'abord toutes les incantations de protection et de cure. Quand son père juge qu'il les a intégrées, c'est-à-dire qu'il maîtrise parfaitement à la fois le sens littéral et le sens symbolique des incantations, commence alors la seconde phase de l'apprentissage : le néophyte se trouve introduit dans le monde de l'agression. Les incantations d'agression sont secrètes : elles ne peuvent être enseignées qu'à un fils. Seul celui qui en détient le droit héréditaire peut bénéficier de cet enseignement, symbole de la relation spirituelle qui lie un fils à son père et, à travers ce dernier, aux ancêtres détenteurs de ces savoirs.

La connaissance des incantations d'agression fournit en quelque sorte la clef des maladies en révélant leur origine, leur essence : connaître l'origine d'une maladie confère au détenteur de ce savoir le pouvoir de la soigner. Savoir thérapeutique et apprentissage des moyens d'agression assurent en quelque sorte l'efficacité positive du savoir thérapeutique. L'apprentissage prend fin avec la cérémonie du cigare qui doit se comprendre comme un rite d'intronisation à la carrière de kŭbŭ. Récitant une incantation au-dessus d'un cigare, le père le donne à fumer à son fils. Cette

incantation est censée mettre en réserve, ou en sommeil, dans une partie du corps du kŭbŭ, le savoir chamanique qui ne se révélera qu'en situation concrète ; elle lui confère une sorte de faculté d'oubli : "il ne pense plus à ce qu'il sait, il est comme un enfant", dit souvent le kŭbŭ. Cette cérémonie prémunit en fait contre un usage gratuit du savoir chamanique : elle préserve l'apprenti des dangers d'une expérimentation "pour voir" qui ne pourrait que provoquer inutilement des maladies. Ce danger de l'expérimentation hors-contexte est attesté par de nombreux mythes qui décrivent, par exemple, comment butari gŏăbŕ, le "Dieu de la paresse", créa de nombreuses maladies par simple désir de tester la validité ou l'efficacité, positive ou négative, de son savoir. Ces mythes, en un sens, constituent une validation a posteriori de l'efficacité réelle, négative (créatrice de maladie) ou positive (thérapeutique) des incantations d'agression ou de cure qui constituent le répertoire chamanique actuel de tout kŭbŭ. Il faut comprendre cette cérémonie comme une sorte de sécurité vis-à-vis d'un savoir mémorisé et intériorisé conçu comme dangereux.

La classification des maladies

Le terme desana qui désigne les maladies est dore dérivé du verbe doreri. Ce verbe n'est pas réservé au domaine de la pathologie, ce qu'attestent ses principaux sens : "donner un ordre à", "envoyer à", "commander à". dore véhicule donc une idée d'ordre, de commandement qui renvoie à un schéma d'agression, à une origine exogène de la maladie. Pour les Desana, en effet, les maladies sont en grande majorité imputées aux animaux, aux esprits ou aux humains. En dehors des "maladies de Blancs", peabăsă doreri, (de pea "feu", băsă "gens" et doreri "maladies" ; d'où : "maladies des gens du feu", c'est-à-dire des Blancs)⁸, attribuées à une sorte de sorcellerie spécifique, goroweori, et pour lesquelles ils n'ont pas de cure, les Desana distinguent parmi les maladies "proprement indigènes" plusieurs

⁸ Selon le mythe, les premiers ancêtres sortirent d'entre les rapides d'Ipanore (Vaupés). Ils parlaient tous la même langue : le desana. La première différenciation s'accomplit sur la plage d'Ipanore, division entre Blancs et Indiens effectuée par le choix des armes offert par le héros culturel yeba gŏăbŕ. Le premier à savoir se servir du fusil peagŕ "bâton de feu", devint l'ancêtre des Blancs.

catégories :

- les maladies beari "de passage" : ce sont les maladies communes, sans cause assignable, qui ne peuvent être attribuées ni à l'action d'un esprit, ni à celle d'un sorcier. Ces maladies sont souvent décrites par les Indiens comme "passant de l'un à l'autre" et "venant d'elles-mêmes", sans que l'on en connaisse la raison. Elles sont en général dénotées par l'expression beari suivie de la description du symptôme (beari etokarikiri "(maladie) de passage avec vomissement") ou tout simplement par beari, cette expression accentuant leur caractère bénin et provisoire.

- les wai bāsā doreri et yukī bāsā doreri, respectivement "maladies des gens poissons" (et, par extension "des gens de l'eau") et "maladies des gens de l'arbre" : cette catégorie de maladie regroupe tous les désordres liés au cycle de vie principalement dus à l'action des animaux et des esprits. Les Desana conçoivent le monde animal à l'image du monde humain : les animaux sont dirigés par des "animaux chamanes" wai bāsā ye ou yukī bāsā ye. Le lézard wabugiro (cf. *Plica plica* L.), la loutre géante dēdēdō (*Pteronura brasiliensis*), le dauphin (*Inia geoffrensis*), le jaguar ye (*Panthera onça*), le papillon morpho wataporo (*Morpho* sp.), l'oiseau coucou-piaye ditiro (*Piaya cayana* L.) sont les principaux "animaux-chamanes" cités par les Indiens. Ces "animaux-chamanes" sont aussi connus sous le nom de wai bāsā doreri upī ou yukī bāsā doreri upī, "maître des maladies des gens de l'eau" et "maître des maladies des gens de l'arbre"⁹. Ils ne sont pas liés à une maladie spécifique mais à toutes les maladies qui peuvent survenir à une femme, son mari et son enfant lors de la période de couvade ou de menstruation. Ces maladies se présentent en général de façon ambiguë, sans symptômes bien précis : douleurs musculaires, douleurs intercostales, fièvre, gonflement du corps, vomissement, etc.

Les animaux ne peuvent d'eux-mêmes provoquer des maladies

- les Desana les présentent toujours comme des espèces inoffensives pour l'homme - ; pour cela, ils doivent être manipulés par les

⁹ upī a comme sens premier "corps", le corps d'un individu, d'un animal, d'une plante.

"animaux chamanes" ou par un sorcier, devenant ainsi la cause instrumentale de la maladie¹⁰. Les animaux tentent alors de frapper de leurs "armes" (parties de leur corps qui deviennent nocives pour l'individu, voir infra) l'individu, provoquant ainsi différents troubles. L'action du kŭbŭ au cours de ces périodes de couvade et de menstruation vise à protéger la famille nucléaire en l'entourant de différentes défenses, en offrant coca et tabac aux animaux et aux esprits "pour les apaiser" et en détruisant toutes leurs "armes". Les maladies des "gens de l'eau" ou des "gens de l'arbre" sont souvent la résultante d'un oubli du kŭbŭ d'un ou de plusieurs noms d'animaux ou d'esprits lors de la récitation des incantations de protection.

- les goroweori doreri sont des maladies dues à la sorcellerie des ye, des sakaka ou des kŭbŭ. Ces maladies se distinguent par un tableau clinique parfaitement défini ; circonscrites, elles affectent une partie déterminée du corps et sont donc aisément reconnaissables et identifiables par l'observation d'un symptôme dominant : tumeur du sein, colique menstruelle, gonflement localisé, bubon inguinal...

Ces maladies peuvent être provoquées par l'intrusion d'un objet pathogène dans le corps de la victime ou être "jetées" sur le corps de celle-ci comme un "vêtement", une "cape" suriro.

Les connexions établies ici entre un symptôme, une maladie et une cause donnée sont idéales. Dans la pratique, c'est-à-dire au cours d'un cas de maladie, il peut y avoir continuité entre ces différentes catégories de maladies. En premier lieu, les maladies sont toujours considérées comme bénignes beari à leur début. Après échec de la thérapeutique familiale (principalement à base de plantes, voire même d'incantations, voir supra), les maladies passent à un second registre d'interprétation : en effet, la résistance de la

¹⁰ Dans l'état actuel de ma recherche, la nature exacte de ces "animaux chamanes" ne m'apparaît pas encore très clairement définie. Les animaux des espèces de la loutre géante, du dauphin, du jaguar, etc... sont-ils toujours, et dans leur totalité, des animaux chamanes ? N'y a-t-il pas d'individus non marqués spirituellement ? En outre, ces animaux sont-ils des animaux chamanes ou des esprits animaux ? Enfin, il faudrait s'interroger sur la nature exacte de cette manipulation des animaux par ces animaux chamanes.

maladie aux mots et aux plantes, l'intensité de la douleur, l'histoire sociale du patient, son âge, l'apparition d'autres troubles peuvent apporter des informations complémentaires et moduler, de cette manière, le diagnostic pré-établi et donc, la thérapeutique.

Le rituel thérapeutique

Les cures se déroulent de jour comme de nuit dans la maison du kŭbŭ si le patient a pu se déplacer, sinon dans la maison du malade. Le patient vient seul ou accompagné d'un parent. Il n'est cependant pas nécessaire qu'il soit physiquement présent - cela dépend bien évidemment de la gravité de sa maladie - tout au plus doit-il rester à portée de voix du kŭbŭ.

Assis sur un petit banc, le kŭbŭ récite l'incantation au-dessus de l'ouverture d'une gourde kuaru (*Lagenaria siceria* Mol.) contenant un liquide, ou au-dessus d'une plante. A côté de lui, posée à même le sol, se trouve une calebasse kuaru (*Crescentia cujete* L.) contenant de la poudre verte de coca¹¹ dans laquelle le kŭbŭ puise fréquemment à l'aide d'une petite cuiller ou d'un bâtonnet qu'il laisse un instant sur la langue pour que la coca s'imprègne de salive. Après avoir absorbé une dose de coca pour "raviver sa mémoire" et "ne pas s'endormir", le kŭbŭ commence la cure en retirant, par la pensée, toutes les *défenses* de l'individu (*défenses* placées au moment de sa naissance lors de la cérémonie de nomination) puis il "ouvre" le corps, les veines, les artères, les os, les intestins du malade pour permettre à la maladie de s'écouler au dehors. Enfin, il récite intérieurement l'incantation en expirant ou en soufflant à certains moments

¹¹ La coca a'pĩ est le seul stimulant avec le tabac bŭrŭ utilisé aujourd'hui par les kŭbŭ desana pour effectuer une cure. Les feuilles de coca sont réduites en poudre après avoir été séchées sur la platine à cassave. Elles sont alors mélangées à des feuilles *imbauba* (*Cecropia sciadophylla*) a'pĩ bŭã "le sel de la coca", elles-mêmes réduites en cendres. Ces cendres assument la fonction de catalyseur de l'alcaloïde contenu dans les feuilles de la coca, la cocaïne. Elles sont, pour les Desana, ce qui confère à la coca son goût particulier. La coca a deux fonctions essentielles : consommée de façon régulière, elle renforce l'endurance physique, la capacité du kŭbŭ à rester éveillé et diminue les sensations de faim. Elle augmente de plus la faculté de concentration du kŭbŭ et renforce l'acuité de sa pensée, sa mémoire. Ne prenant pas de *parica*, les kŭbŭ avouent souvent leurs difficultés à établir le diagnostic d'une maladie : ils se déclarent "incapables de voir la maladie dans le corps du malade", capacité étroitement associée, dans la conception desana, à la prise d'hallucinogènes.

précis de la récitation¹² sur l'ouverture de la gourde ou sur la plante : l'incantation est portée par le souffle jusqu'à cet objet. A la fin de la cure, le kŭbŭ tend la gourde à son patient qui devra en boire le contenu. Si l'objet au-dessus duquel est récitée l'incantation est une plante, le patient devra la frotter sur la partie malade de son corps.

La cure est de durée variable, proportionnelle à la gravité de la maladie. Le kŭbŭ récite en général l'incantation plusieurs fois de suite en donnant à chaque fois au malade le liquide à boire ou la feuille à frotter. La cure implique donc une manipulation d'objet ou de substance intermédiaire. Pour les Desana, cet objet qui dote l'incantation d'un support matériel fonctionne à la manière d'un "medium"¹³ : il transfère l'incantation jusqu'au patient.

Les substances utilisées comme medium de l'incantation

Cet objet intermédiaire est donc de deux sortes - liquide ou plantes - choisi en fonction du type de maladie ou de symptôme à soigner. Ainsi, si le mal est interne, le kŭbŭ utilisera de préférence un liquide comme medium de l'incantation : eau, jus de manioc bouilli, c'est-à-dire détoxiqué, bouillie de farine de manioc... Ce liquide, une fois ingéré, outre le fait qu'il porte les mots jusqu'au patient, le lave, le purge métaphoriquement, de sa maladie. Dans certains cas, le liquide aura, de par sa nature, un effet parallèle à l'incantation en renforçant l'effet (ou l'un des effets) recherché(s) dans la cure. Ainsi, en cas d'accouchement difficile¹⁴, le kŭbŭ récitera l'incantation

¹² Les kŭbŭ soufflent l'incantation au-dessus de l'ouverture de la gourde ou au-dessus de la plante soit à la fin de chaque séquence, soit à la fin du texte entier de l'incantation.

¹³ B. Malinowski (1974) dans son analyse de la magie trobriandaise des jardins avait déjà noté que l'incantation était souvent récitée au-dessus d'un objet intermédiaire et non en direction de l'objet destinataire de l'acte magique, l'objet intermédiaire transférant ainsi l'incantation jusqu'à ce dernier.

¹⁴ Mauvaise présentation de l'enfant, "impossibilité d'accoucher" (la femme ressentant les douleurs sans parvenir à expulser l'enfant), difficulté pour rejeter le placenta, sont attribués, dans la pensée desana, à l'acte d'un sorcier ou à une faute individuelle de la femme ou de son mari.

de "délivrance" au-dessus d'une potion préparée à partir du suc de certains fruits connus pour être particulièrement visqueux. Citons, entre autres, les fruits kädē (*Pouteria caimito* L.), bikā (*Rollinia mucosa* (Jacq.) Baill.), wabekara et wabekarasawī (deux variétés de *Theobroma grandiflorum* Schum.), wauböötö eqi (*Pourouma cecropiaefolia* Mart.), yāgī (*Urera uraricera*). Le jus visqueux de ces fruits, une fois ingéré par la femme, est censé lubrifier la matrice maternelle, facilitant ainsi l'accouchement. Il est clair qu'ici le liquide visqueux renforce, redouble de manière symbolique l'efficacité thérapeutique de l'incantation qui vise à l'expulsion de l'enfant et/ou du placenta (voir infra).

Par contre, en cas de plaies, de brûlures ou de douleurs localisées, l'incantation sera récitée au-dessus d'une plante (écorce d'arbre ou de liane, feuille, fleur) qui sera attouchée, frottée, ou dont le liquide sera exprimé au-dessus de certaines écorces d'arbre ou de liane particulièrement amères, râpées et mouillées d'un peu d'eau : bēdē (*Inga* sp.), gōdē (*Anarcadium occidentale* L.) būīgī (*Byrsonima* sp.), kapi (*Banisteriopsis* sp.). Cette amertume est censée nettoyer la plaie, retirer le sang coagulé, les impuretés, resserrer les tissus de la peau et faciliter ainsi la cicatrisation¹⁵.

La possession d'une caractéristique physique utile à la cure (dans les deux cas cités, viscosité et amertume) qui évoque métaphoriquement l'effet (l'un des effets) recherché(s) préside souvent au choix des plantes utilisées comme medium de l'incantation. Plantes et incantation n'ont pas de contenus indépendants : les plantes peuvent renforcer l'efficacité thérapeutique de paroles mais elles ne suppléent pas à l'action de ces dernières. Ainsi, en cas d'accouchement difficile, s'il ne dispose pas du jus de certains fruits visqueux, le kübū récitera l'incantation sur n'importe quel liquide disponible (eau, jus de manioc bouilli, bouillie de farine de manioc...) car "tout est déjà traité dans l'incantation". Autrement dit, cette qualité de viscosité nécessaire au traitement de la femme enceinte est déjà transférée dans son corps par le biais de l'incantation (voir infra). Les mots, pour les Desana, sont donc capables à

¹⁵ Ces écorces qui contiennent toutes du tanin sont donc choisies pour leurs propriétés astringentes et cicatrisantes.

eux seuls d'attribuer une qualité ou de transformer physiquement un être ou un objet. Comme on l'a vu, l'objet intermédiaire au-dessus duquel est récitée l'incantation, de par ses caractéristiques analogiques propres, peut accroître, en le redoublant de manière symbolique, l'efficacité thérapeutique de l'incantation. Son rôle semble être, de plus, de conférer à l'incantation un plus grand pouvoir de pénétration par le simple fait d'être ingéré ou mis en contact directement avec la peau, en d'autres termes d'être introduit physiquement dans le corps de l'individu :

"Le message verbal est susceptible de davantage de précision que le message figuré (à l'aide d'objet). Mais le second a sur le premier l'avantage de sa permanence et de sa matérialité qui font qu'il reste toujours disponible et qu'il est possible de s'en pénétrer par d'autres voies que celles du langage articulé (par absorption, par onction, par aspersion)"

(Lavondès, 1963:110)

Les paroles offrent une résistance au temps : une fois absorbées par le liquide ou par la plante, elles sont toujours disponibles pour l'individu sans craindre d'être altérées. Mon informateur avait souvent l'habitude de réciter, avant l'arrivée de son fils qui habitait un autre village, une incantation de protection au-dessus d'un cigare, le pouvoir de l'incantation ne pouvant, selon lui, s'affaiblir même si le cigare n'était fumé par le fils que plus tard.

Il est important de bien s'imprégner du fait que, pour les Desana, l'objet intermédiaire au-dessus duquel est récitée l'incantation (gourde contenant un liquide, plante) n'est pas indispensable. Les baye sont effectives en elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles ont le pouvoir, à elles seules, d'effectuer un changement, de transformer un individu. Les incantations pourraient très bien, en effet, être récitées en direction du malade, autrement dit, ce n'est pas cet objet qui confère aux mots le pouvoir de soigner. Toutefois, les Desana reconnaissent que, dans ce cas, l'action des paroles sur la maladie sera plus lente, l'incantation ayant un moindre pouvoir de pénétration. Parlant du liquide porteur des paroles du

kübū, les Indiens disent fréquemment : "c'est comme une injection".

Il reste maintenant à savoir sur quoi repose ce pouvoir des incantations tant affirmé par les Desana : construction particulière du texte thérapeutique ; contexte d'énonciation.

La structure des incantations

Les baye ne sont pas une évocation métaphorique de l'état ou de la condition intime du patient, elles n'impliquent pas l'aide d'un esprit quelconque et ne sont pas adressées à quelqu'un en particulier dont on attend connaissance et soutien. Ces incantations n'utilisent pas un langage injonctif, supplicatif, conjuratoire ou objurgatoire. Prises dans leur ensemble, les baye ont la forme d'une longue énumération de noms d'esprits, d'animaux, de plantes, de substances, en rapport direct avec la source de la maladie ou avec l'aspect proprement réparateur de la cure. Elle sont en général désignées par le nom de la maladie, c'est-à-dire par le propos de la cure, par exemple ūpīdū biiribu bayeriye "incantation (cure) de la tumeur du sein". Les baye ont toutes la même structure de base ; elles consistent en une suite plus ou moins longue de séquences de deux mouvements, chaque mouvement à l'intérieur d'une séquence ayant une ouverture et une fin caractéristiques. Ces deux mouvements peuvent être définis comme suit :

- *identification des protagonistes de l'acte chamanique* en raison de leur relation avec la source du mal, de la maladie : animaux, esprits, plantes, substances, identifiées par leur nom, leur couleur (ou la brillance, la luminosité de leur corps) et parfois aussi par leur habitat, puis énumération de leurs "armes" et, enfin, description des activités du kübū pour les neutraliser. Parasites de la peau, du poil ou du cuir, "membres" (pattes, ailes, nageoires, queue), dents, bec, chaleur (résiduelle du corps), liquides du corps (sang, sueur, urine), odeur, reflet de la peau, cri (chant), etc., sont les principales "armes" des animaux ou parties de leur corps susceptibles d'être nocives pour l'individu.

Matériaux et plantes sont considérées comme dangereux en raison de leur chaleur inhérente : les plantes (et, a fortiori,

tous les objets contenus à partir de ces plantes, comme les arcs et les flèches, les manches de couteau ou de machette, les fils de pêche faits à partir des fibres de *tucum* (*Astrocaryum tucuman*), les Calebasses et gourdes issues des fruits du calebassier) sont "chaudes" car elles sont nées du corps calciné du "maître de la nourriture" baribo.

Tous les ustensiles de cuisine fabriqués à partir de différents types de terre ou d'argile sont également chauds en raison du processus de cuisson auquel ils ont été soumis. De même, machettes, fers de hache, hameçons, etc., sont chauds car ils sont faits d'un métal qui a dû être fondu et dont la forme a été donnée à une très haute température.

Cette chaleur inhérente aux êtres, aux plantes et aux objets est censée provoquer les fièvres, les maux de tête, mais aussi les conflits fréquents au sein de la maisonnée (l'individu se trouvant "pris" au milieu de cette chaleur ambiante qui l'"excite", le "provoque", d'où les querelles fréquentes avec ses co-résidents). Le danger des plantes réside également dans les parasites qui habitent leurs différents organes (racines, tronc ou corps, branches, feuilles, fleurs ou semences)¹⁶.

Les verbes de l'incantation détaillent, décrivent de manière minutieuse les activités du kübū à l'égard de chaque partie du corps de l'animal ou de chaque organe de la plante, dangereux pour l'individu : le kübū "arrache", "détache", "brise", "met en pièces", "mas-tique", "lave", "refroidit"...

L'incantation dont le texte suit à titre d'exemple, *yarue wērēdā* (littéralement, "incantation sur les [groupes] de vers de terre qui tuent"); est destinée à soigner une maladie qui affecte particulièrement le nouveau-né lorsque le kübū oublie, au cours de la récitation

¹⁶ Avant la cure, le kübū purifie toujours la plante utilisée comme médium de l'incantation en lui retirant, par la pensée, les parasites qui habitent ses différents organes et sa chaleur inhérente. Par contre, il ne décontaminera pas le liquide utilisé comme récipient des paroles car cela a déjà été fait au moment de la cérémonie du piment bia bayeri (de bia "piment", et bayeri "cérémonie"), qui met un terme à l'isolement et aux restrictions de la période de couvade du père du patient.

de l'incantation protectrice du bain qui clôture la période de couvade, un ou plusieurs noms de vers de terre. Ceux-ci, non nommés, et aussi non désarmés, sont alors susceptibles de frapper l'enfant avec leurs armes, provoquant ainsi fièvres, rougeur et inflammation du corps, maux de tête, vomissements, etc.

wāsīkābī yīīgī yasabuigī borebuigī īdā yogabēdēō
īdādē būūkārībāādā yogabēdēō īdādē būūkārībāādā
īdā keburire yakaru yādōā īdā īkīrīrore yakaru
yādōā īgīya wasūdotori yakaru yādōā yoweabēduu
īdādē peapōdā peapōdā'ta peayusu īdādē dekoboare
dekoboari'ta īdādē bōāsīriro'ta kueuea kueueabēduu.

Ces vers de terre wāsīkābī, le noir, le verdâtre, le blanchâtre, je les réunis, je réunis les parasites (lit. "ceux qui habitent") de leurs membres, j'arrache leurs pattes, je les casse ; j'arrache leurs dents, je les casse ; je rejette tout dans le monde souterrain (lit. "vers le bas") ; je refroidis leurs corps (lit. "je coupe" leur chaleur) ; j'exprime les liquides de leur corps (lit. "je coupe" leurs liquides) ; je prends leur odeur (lit. : "je la coupe") ; je les lave, je les lave de haut en bas.

Le second mouvement de l'incantation consiste à invoquer certaines plantes ou certains pouvoirs :

- réfection du corps de l'individu (ou de la partie malade) par l'invocation de certaines plantes, de certains animaux, de certains pouvoirs (par exemple, des étoiles, mais aussi des Anges ou des Saints d'introduction récente dans les incantations qui possèdent des propriétés particulièrement appropriées à l'objectif de la cure : viscosité pour faciliter l'accouchement, amertume pour désinfecter et réparer une plaie ou une blessure, fraîcheur pour rafraîchir le feu d'une brûlure, etc.

Le nom de l'animal ou de la plante choisi est immédiatement suivi de la désignation de son attribut recherché puis de la description du kūbū qui détaille de quelle manière il l'instille ou le verse goutte à goutte dans le corps du patient, ou comment il en peint son corps. Ainsi, au cours de l'accouchement, le kūbū "versera" goutte

à goutte, en parole, un liquide issu de certains fruits visqueux (voir supra) dans l'ouverture vaginale et sur le corps du nouveau-né qu'il façonne peu à peu. Après avoir nommé tous les fruits :

īri īri dikatōdībēdā igo yābībāsō¹⁷ igo waikigo¹⁸
igo dīīdisire¹⁹ yosāpeo yafasā yafasā yowea yowea-
bēduu.

Je verse le liquide visqueux de ces fruits dans la "porte de l'accouchement"¹⁹ de cette femme tukano¹⁷ qui s'appelle X¹⁸, je le verse (sur le corps de l'enfant), je tourne (l'enfant, c'est-à-dire "je le mets en bonne position), je le sors, je le sors vers le bas.

En cas de brûlures ī, le kūbū invoquera les chauves-souris qui sont, dans la mythologie, associées à leur origine :

wabu'bīoyo wīagī bāīgī, sarowī'bī wīagī bāīgī,
burupabu'bī oyo wīagī bāīgī (...) ēdā yogabēdēō
ēdā weri ēdāwerībēdā weriyīstasāpeoduu wapaweapeoduu
werisiyīpeoduu.

Chauve-souris de grande ou de petite taille vivant dans les racines, chauve-souris de grande ou de petite taille vivant dans les troncs, chauve-souris de grande ou de petite taille vivant dans les trous d'arbres (...), je les rassemble ; je leur retire leur fraîcheur, je la prends, je la passe (sur la brûlure), je projette (les chauves-souris au-dessus du corps du patient), je refroidis (la brûlure).

¹⁷ Dans l'incantation, le (la) malade sera toujours désigné(e) par le nom cérémoniel de sa tribu : ībīko bāsā "gens de l'univers", pour les Desana, yābī bāsā "gens de la nuit", pour les "Tukano proprement dits" et, enfin, ai bāsā qui peut signifier "gens de l'argile", et dans ce cas, se référer aux Tuyuka ou, tout simplement, "gens autres", s'adressant à tous les autres groupes de la famille tukano orientale, ai ayant aussi le sens de "autre".

¹⁸ Avant la cure, le kūbū demande toujours le nom cérémoniel du malade car il est nécessaire de personnaliser la cure, sinon "elle ne vaut rien".

¹⁹ Le sens exact de dīīdi'si est "porte de l'accouchement" (de dīī "porte" et di'si "accouchement").

La logique de cette incantation repose sur l'observation que, selon les Desana, les chauves-souris, quand elles passent la nuit au-dessus de nos corps endormis, les rafraîchissent en "faisant du vent avec leurs ailes". Le kŭbŭ, par le biais des mots, va ainsi les projeter, littéralement "les éventer", au-dessus de la brûlure pour la rafraîchir et en atténuer ainsi les ardeurs, le "feu". Puis, invoquant la couleur noire :

ēdā oyoa yōgabēdēō ēdā oyoayaweripusirobēdā yōgabēdēō
yāgābēsū yasirāpeo yayībūpeo.

Je rassemble ces chauves-souris, je prends leur couleur noire, je la passe (sur la brûlure), je la passe, je la peins (la brûlure), je la peins.

Cette opération est destinée à rendre invisible la brûlure à la surface de la peau²⁰.

Les paroles des baye attribuent ainsi la maladie à un certain nombre d'animaux, d'esprits, de plantes, de substances, et décrivent comment ces animaux ou ces plantes - représentés de manière réaliste dans leurs moindres détails anatomiques - sont réunis, détruits et expulsés de l'individu puis comment, au moment de la réfection du corps du patient, l'attribut d'un animal ou d'une plante - utile à la menée de la cure - y est transféré par le biais des paroles du kŭbŭ : animaux et plantes sont, à tout moment, des instruments passifs de l'acte chamanique. L'efficacité de l'incantation repose sur les différentes interventions du kŭbŭ visant à les neutraliser ou à réparer, par leur entremise, le corps du patient. C'est ainsi que les verbes de l'incantation se réfèrent uniquement aux actions du kŭbŭ ; ils sont tous conjugués à la première personne du singulier, du présent de l'indicatif à la forme active. Les Desana soulignent par là la valeur pragmatique de tels énoncés qu'ils disent effectivement prononcés pour agir sur le corps du malade : l'action thérapeutique est ici mise en oeuvre par la parole même. Ainsi, quand le kŭbŭ

²⁰ Pour cacher une plaie, le kŭbŭ invoquera des plantes à "corps noir" : en raison de la couleur foncée de la peau des Indiens, le kŭbŭ opérera toujours pour des animaux ou des plantes à corps noir. Si le malade à traiter est un Blanc, il invoquera, par contre, des plantes "blanches".

veut arracher les membres de tel ou tel parasite, il se donne, en récitant l'incantation appropriée, le pouvoir de réaliser effectivement ce qu'il énonce. Animaux et plantes sont nommés tour à tour et les parties de leur corps ou leurs organes - leurs "armes" - méticuleusement énumérées. Il apparaît dans ce cas que, pour les Desana, la formulation incantatoire du nom d'un animal, d'une plante, suffit à lui donner forme et existence. Le fréquent procédé de dénotation par synecdoque (partie du corps pour l'animal, organe pour la plante)²¹, est destiné à renforcer l'acte de nomination, redoublant son effet qui vise à mettre physiquement animaux et plantes en présence du kŭbŭ pour lui permettre de les contrôler, de les manipuler. Ce procédé attribue, d'autre part, plus de force aux actions du kŭbŭ dans la phase de destruction finale de l'animal ou de l'objet pathogène.

La mythologie desana atteste dans le même sens des pouvoirs créatifs de la nomination, par exemple dans le mythe d'origine des poissons :

"Les Diroa prirent une grande écuelle et commencèrent à en frapper la surface de l'eau pour attirer l'anaconda (Eunectes murinus). Entendant ce bruit, il ne tarda pas à apparaître. Ils le capturèrent, le tuèrent, le dépecèrent. Ils métamorphosèrent enfin la chair de l'anaconda en poissons. Le premier qu'ils créèrent de cette manière est boreka, la carpe (Leporinus sp.). Saisissant un morceau de chair de l'anaconda, ils lui donnèrent le nom de boreka et décidèrent qu'il serait "bon à manger". Au second poisson, ils donnèrent le nom de uru, le pacu (Myloplus sp.), cette fois "mauvais à manger". Le troisième poisson bŭyŭ le piranha (Pygocentrus ou Serrasalmus sp.) fut le "poisson de l'envie". Lorsque l'on consomme sa chair, on se sent plein de jalousie envers les autres (...) : Ils créèrent, de cette manière, tous les poissons en leur assignant des noms".

Les baye sont infaillibles pour soigner les maladies, en ce sens que leur pouvoir de cure n'est jamais remis en question. La non-évolution de la maladie, l'intensification des symptômes ou l'apparition

²¹ voir "synecdoque de la partie" in Fontanier, 1968.

d'autres troubles ne sont jamais attribuées à une faille quelconque, un défaut inhérent à l'incantation. L'absence de réaction de la maladie aux paroles du kŭbŭ ne peut signifier en effet, pour les Desana, qu'un oubli d'un ou de plusieurs noms d'animaux ou d'esprits au cours de la récitation de l'incantation, ou une erreur de diagnostic. Pour les Desana, l'effet de la cure est immédiat : l'absorption répétée des mêmes paroles²² doit, selon eux, déjà produire une diminution des symptômes, de la maladie. Un indice de cette croyance en l'efficacité rapide des mots nous est fourni par l'emploi d'une expression qui clôturait en général toutes les incantations de cure *siyē*, *siyēdoa*, ou encore *siyēbea*, respectivement, "je le tranquillise", "je le fais être assis tranquillement" et "je le laisse tranquille". Aux derniers mots de l'incantation, le malade doit être apaisé, rassuré : ces expressions sont le signe que les paroles du kŭbŭ une fois absorbées par le malade, ont déjà un effet sur la maladie, en d'autres termes, que le kŭbŭ, par ses mots, domine la maladie. Cette réflexion nous laisse aussi entrevoir que, pour les Desana, les mots se dévident dans le corps du patient à la manière des perles d'un collier.

Contexte d'énonciation

Les incantations *baye* sont donc répétées secrètement au-dessus d'un objet intermédiaire (liquide, plante). Il convient de s'interroger sur la fonction symbolique de ce parler-bas, de ce silence. On peut, en particulier, émettre l'hypothèse que cet aspect inaudible, qui est le mode approprié de la cure, confère à la parole du kŭbŭ un pouvoir particulier. Un mythe insiste sur cette nécessité de "non écoute" des incantations :

"Les Diroa étaient morts. Alors la vieille commença à obturer avec des feuilles, bouche, narines, et tous les orifices de leur corps : puis elle se mit à

²² La répétition peut opérer à deux niveaux, s'attachant soit à des mots particuliers - noms d'animaux, d'esprits, de plantes ou verbe d'action - soit au texte entier de l'incantation. La répétition, par les Desana, confère plus de force aux mots, les fait agir plus rapidement sur la maladie. L'usage fréquent, dans les incantations, de *synecdoque* (désignation des différentes parties du corps d'un animal ou d'une plante) pour se référer à l'objet pathogène dans son entier ajoute au caractère redondant de l'incantation.

réciter les incantations mais les Diroa étaient très malins. Ils avaient fait semblant d'être morts pour voir ce que la vieille allait faire, pour apprendre ses moindres paroles. Simulant la mort, ils sortirent de leur corps et se disposèrent de chaque côté de la vieille pour regarder tous ses gestes, écouter toutes ses paroles. Ainsi apprirent-ils les incantations."

Un peu plus tard, le mythe conte de quelle manière, pour ramener la vieille à la vie, les Diroa refirent les gestes qu'ils venaient d'apprendre, lui bouchant les oreilles pour qu'elle n'entende pas leurs incantations. Ce mythe insiste donc sur le fait que la parole thérapeutique n'est pas faite pour être entendue, ou mieux, pour être écoutée, et, qu'en conséquence, la cure ne présente aucun aspect didactique pour le patient ou pour l'assistance éventuelle. "Personne n'est là pour écouter", disent souvent les kŭbŭ, cela signifie en d'autres termes que, d'une part, la séance de cure n'est pas pensée comme un moyen d'acquérir un savoir (un individu ne peut donc espérer recevoir une formation en assistant à des séances de cure comme c'est souvent le cas dans de nombreuses sociétés indigènes) et, d'autre part, qu'elle ne présente aucun aspect de façonnage, de modelage de l'esprit (voir en particulier l'analyse faite par C. Levi-Strauss (1958) du chant *cuna Mu-igala*). En un sens, l'aspect silencieux de la cure ne traduit pas tant le caractère secret des incantations qu'il n'insiste sur la nécessité et l'importance de la circonscription sociale de leur usage. L'acquisition du savoir chamanique repose ainsi sur une généalogie spirituelle : ce savoir ne peut être transmis et mis en pratique que par certaines personnes qui :

"are distinguished (...) not by their 'natural' characteristics and capacities, but by their social relation to others : namely by standing in a continuous line of legitimate succession to an original founder"

(Skorupsky, 1976:14)

Le caractère privé de la cure répond ainsi à une nécessité pratique : c'est une mesure de protection vis-à-vis d'un savoir qui

est perçu comme dangereux lorsqu'il est utilisé hors de son contexte spécifique ou mis en pratique par des personnes non habilitées.

Conclusion

Un survol rapide de la littérature ethnologique récente consacrée aux fondements de l'efficacité de la parole dans les rituels magico-religieux montre qu'il se dessine, parmi les chercheurs, deux tendances principales : certains expliquent l'efficacité de la parole par la construction particulière du discours magique (procédés rhétoriques et aspect performatif du langage magique), d'autres par le pouvoir évocatif du son des mots.

Deux articles de J. Tambiah (1968, 1973) illustrent parfaitement la première tendance. Partant de l'observation de B. Malinowski (1974) selon laquelle les incantations sont récitées sur un objet-medium qui transfère l'incantation jusqu'au destinataire de l'acte magique et malgré l'insistance des Trobriandais à affirmer "la force de la magie réside dans l'incantation", cet auteur montre qu'objet intermédiaire et incantation ne peuvent être considérés séparément. Adaptant à l'analyse du rituel la théorie de la performativité du langage élaborée par J. Austin (1962) - selon laquelle certains énoncés ne sont pas prononcés pour informer, pour traduire un état de choses mais pour réaliser une action, ce que Austin dénomme l'aspect performatif ou "la force illocutoire" du langage - il montre comment objet et incantation opèrent conjointement :

"in terms of predication and reference the words exploit analogical associations, comparisons and transfers (through simile, metaphor, metonym, etc.). The illocutionary force and power by which the deed is directed and enacted is achieved through use of words of commanding, ordering, persuading, and the like (...). The action can be similarly analysed. The objects manipulated are chosen analogically on the basis of similarity and difference to convey meaning. From the performative perspective, the action consists of an operation done on an object-symbol to make an imperative transfer of its properties to the recipient. Or to put it differently, two objects are seen as having resemblances and differences, and an attempt is made to transfer the desirable quality of one to the other which is in a defective state". (1973:222)

La seconde tendance est illustrée par Stoller (1984) qui montre que, pour les Songhay, le son des mots est porteur de l'efficacité magique :

"sounds of magical praise-names, magical words and magic sacred instruments create an auditory presence that can transform a person morally, politically and magically"

(Stoller, 1984:559)

Les mots, pour être efficaces, doivent donc être prononcés, écoutés et entendus : *"sound penetrates the individual and creates a sense of communication and participation"* (ibid:563).

Les conclusions de J. Tambiah s'appliquent parfaitement à l'exemple desana : l'on a vu notamment le rôle de la synecdoque comme moyen rhétorique qui confère plus de force aux manipulations de l'objet pathogène par le kùbù, l'importance des substances, retenues pour leurs caractéristiques analogiques propres, qui étaient introduites dans le corps du patient par le biais des paroles du kùbù, et l'effet de reduplication symbolique du sens de l'incantation par les substances utilisées comme medium. Néanmoins, il me semble difficile de faire reposer le pouvoir de l'incantation, dans la théorie uniquement sur sa construction. L'efficacité positive, c'est-à-dire thérapeutique, d'une incantation, repose aussi, comme on l'a vu, sur le respect de certaines conditions de mise en forme du savoir thérapeutique qui définissent étroitement ses modalités d'accès (importance de la généalogie spirituelle) et d'usage : le savoir thérapeutique ne peut être utilisé que dans deux contextes, chacun étant caractérisé par un mode de récitation approprié : récitation intérieure en situation de cure, énonciation à voix haute uniquement en situation d'apprentissage.

La parole thérapeutique desana est une parole silencieuse, muette et sans récepteur. Elle opère sur un mode qui viole les fonctions principales du langage perçu comme moyen de communication et traduction de la pensée.

Sous cet aspect privé et silencieux, le rituel thérapeutique

des kŭbŭ diffère des cures chamaniques habituellement décrites qui sont souvent présentées comme une sorte de dramatisation, par le geste et/ou par la parole, du combat que le chamane mène avec les esprits. C. Levi Strauss (1958) a montré que l'efficacité de la cure reposait sur une triple expérience - celles du chamane, du patient et de l'assistance - et le rôle primordial de l'audience qui, par sa participation, stimule et renforce le pouvoir de cure du chamane. La cure réalisée par les kŭbŭ est, au contraire, un rituel solitaire. Le kŭbŭ ne donne rien à voir, rien à entendre : "personne n'est là pour écouter", insistent les Desana. Le chamanisme du kŭbŭ est un chamanisme du silence et c'est en cela que réside son originalité.

Transcription :

On adopte pour le desana la transcription suivante :

Consonnes					
occlusives sourdes	p	t	s	k	'
sonores	b	d	y	g	
approximantes	w	r			
Voyelles					
	i	ɛ	u		
	e	a	o		

Au niveau phonétique on trouve des consonnes et des voyelles nasalisées. J. KAYE (1970) a montré que la nasalité est un trait du morphème et non pas seulement de l'un de ses composants, et qu'elle affecte les voyelles et les consonnes, excepté les sourdes. La nasalité est transcrite au moyen d'un tilde: ĩ, ě, ũ, ě, ã, õ. La nasalité fait que /b/ se prononce (m), /d/ (n), /y/ (ñ) comme dans l'espagnol 'mañana', /g/ (ŋ) comme dans l'anglais 'tongue', /w/ (w̃) et /r/ (r̃).

BIBLIOGRAPHIE

- AUSTIN, J. (1962) *How to do things with words*, Oxford, Clarendon Pr.
- BUCHILLET, D. (1983) *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Vaupés brésilien*, thèse de 3ème cycle (non publiée) Université de Paris X-Nanterre.
- FONTANIER, P. (1968) *Les figures du discours*, Paris, Flammarion.
- GRELAND, P. (1980) *Introduction à l'étude de l'univers Wayãpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut Oyapock*, Paris, SELAF.
- HUGH JONES, S. (1979) *The Palms and the Pleiades : Initiation and Cosmology in North-west Amazonia*, Cambridge Univ. Pr.
- KAYE, J.D. (1965) *Two conceptions of Desano phonology*, submitted in partial fulfillment of the requirement for the Masters of Arts, Faculty of Philosophy, Columbia Univ.
- _____ (1970) *The Desana Verb : problems in semantics, syntax and phonology*, unpublished Ph. D. thesis, Columbia Univ.
- LANGDON, T. (1975) *Food Restrictions in the Medical System of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian North-west Amazon*, unpublished Ph. thesis, Tulane Univ.

- LAVONDES, H. (1963) "Magie et langage : note à propos de quelques faits malgaches", *L'Homme* III: 109-117.
- LEVI-STRAUSS, C. (1958) "Le sorcier et sa magie", *Anthropologie structurale* vol. I, pp. 109-117, Paris, Plon.
- _____ (1958) "L'efficacité symbolique", *Anthropologie structurale* vol. I, pp. 205-226, Paris, Plon.
- MALINOWSKI, B. (1974), *Les jardins de corail*, Paris, Maspero.
- PANLON KUMU & KENHIRI (1980) *Antes o mundo não existia*, São Paulo, Livraria editora nacional.
- REICHEL DOLMATOFF, G. (1971) *Amazonian cosmos*, Univ. of Chicago Pr.
- _____ (1975) *The shaman and the jaguar : a study of narcotics drugs among the Indians of Colombia*, Philadelphia, Temple Univ. Pr.
- SKORUPSKY, J. (1976) *Symbol and Theory : a philosophical Study of Theories of Religion in social Anthropology*, Cambridge Univ. Pr.
- STEWART, J.H. & L.C. FARON (1959) *Native Peoples of South America*, New York, Mac Graw-Hill.
- STOLLER, P. (1984) "Sound in Songhay cultural experience", *American Ethnologist* 11:3:559-570.
- TAMBIAH, J. (1968) "The magical power of words", *Man* 3:175-208.
- _____ (1973) "Form and meaning of magical acts : a point of view", in *Modes of thought. Essays in thinking in western and non-western society*, R. HORTON & F. FINNEGAN (eds.), pp. 199-229, London, Faber & Faber.
- WASSEN, H. & B. HOLMSTEDT (1963) "The use of paricá, an ethnological and pharmacological review", *Ethnos* I:175-208.