



Bulletin de l'Institut français d'études
andines

ISSN: 0303-7495

secretariat@ifea.org.pe

Instituto Francés de Estudios Andinos
Perú

Fontaine, Laurent

L'agentivité métaphorique dans les incantations des Yucuna d'Amazonie colombienne

Bulletin de l'Institut français d'études andines, vol. 45, núm. 1, 2016, pp. 63-89

Instituto Francés de Estudios Andinos

Lima, Perú

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12646877005>

► Comment citer

► Numéro complet

► Plus d'informations de cet article

► Site Web du journal dans redalyc.org

redalyc.org

Système d'Information Scientifique

Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal

Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte



L'agentivité métaphorique dans les incantations des Yucuna d'Amazonie colombienne

Laurent Fontaine*

Résumé

Comme celles des Desana décrites par Dominique Buchillet pour remettre en cause l'explication Lévi-Straussienne du problème de l'efficacité symbolique, les incantations des Yucuna se prononcent à voix basse et sans auditoire. Pour poursuivre la discussion, la notion de « croyance » est remise au creuset en considérant les définitions de la modalité épistémique du point de vue de la linguistique et de la logique modale. De telles définitions permettent d'étudier au travers des propos des incantateurs leur attitude propositionnelle et la façon dont ils conçoivent les effets de leurs propres incantations. L'analyse détaillée de *l'Incantation contre les piquûres de fourmi Paraponera* montre que son efficacité symbolique pour les incantateurs peut être décomposée en termes de performativité, d'agentivité, de métaphores et de métonymies reposant en partie sur un savoir mythologique.

Mots-clés : Amazonie, Yucuna, croyance, chamanisme, incantation, agentivité, métaphore

La agentividad metafórica en los encantamientos de los yucunas (Amazonia colombiana)

Resumen

Los encantamientos de los yucunas se pronuncian en voz baja y sin audiencia, así como los de los Desana descritos por Dominique Buchillet para poner en duda la explicación del problema de la eficacia simbólica según Lévi-Strauss. Para continuar la discusión, se critica el uso del término «creencia» teniendo en cuenta las definiciones de la modalidad epistémica desde la perspectiva de la lingüística y de la lógica modal. Estas definiciones permiten estudiar en las palabras de los chamanes su actitud proposicional y cómo ven los efectos de sus propias oraciones. El análisis detallado del

* Membre du Laboratoire des langues et civilisations à tradition orale (Lacito, UMR 7107 du CNRS), 7 rue Guy Môquet (bâtiment D), 94801 Villejuif cedex. E-mail : fontaine@vjf.cnrs.fr

Encantamiento contra las picaduras de hormiga conga (Paraponera clavata) demuestra que su eficacia simbólica para los chamanes se puede descomponer en términos de performatividad, agentividad, metáfora y metonimia que se basan en parte en el conocimiento mitológico.

Palabras clave: Amazonia, yucuna, creencia, chamanismo, encantamiento, agentividad, metáfora

Metaphorical agency in the incantations of the Yucuna (Colombian Amazon)

Abstract

Yucuna incantations are mumbled in a low voice and without an audience, as are those of the Desana described by Dominique Buchillet to question Lévi-Strauss's explanation of symbolic efficiency. The use of the term "belief" is criticized in light of the definitions of epistemic modality from the perspective of modal linguistics and modal logic. Using these definitions, the study of the speech of shamans reveals their propositional attitude and how they see the effects of their own incantations. Detailed analysis of the incantation against the sting of the bullet ant (*Paraponera clavata*) shows that its symbolic efficiency for the shamans can be deconstructed in terms of performativity, agency, metaphor and metonymy based in part on mythological knowledge.

Keywords: Amazon, Yucuna, belief, shamanism, incantation, agency, metaphor

Rien n'est théâtral dans les cures chamaniques des Yucuna. Comme les autres groupes de langues arawak du Nord-Ouest de l'Amazonie, ou comme leurs voisins et alliés de langues tucano, les Yucuna pratiquent un chamanisme dans lequel il n'y a ni succion, ni danse, ni transe, ni même la nécessité d'un auditoire (Fontaine, 2013a ; 2014a). Cette forme de chamanisme a été signalée par Dominique Buchillet (1983 ; 1987) qui a étudié les rituels thérapeutiques des Desana du Uaupes brésilien, une population de langue tucano relativement proche géographiquement et culturellement des Yucuna.

En décrivant les caractéristiques du chamanisme d'un incantateur¹ *kūbā*, elle remet en cause l'explication de l'efficacité symbolique selon Lévi-Strauss, qui repose sur la nécessité d'une assistance ou d'un public dans la situation même de la cure, participant collectivement pour en reconnaître l'efficacité et ainsi assurer un effet psychothérapique (Buchillet, 1983 : 111-112). Dans le chapitre IX de sa thèse, Buchillet développe ses critiques des conditions énumérées par Lévi-Strauss pour assurer l'efficacité symbolique d'une cure chamanique et résume sa description du rituel d'une cure de la façon suivante :

Les séances sont privées, plus exactement, elles ne nécessitent aucune présence d'une audience. La cure consiste essentiellement en la récitation intérieure d'une incantation. Le malade n'entend donc pas le texte de l'incantation, il n'a pas, du reste, à être présent à sa cure, tout au plus

¹ Dans les cas de chamanisme où l'essentiel de la cure est pratiqué au moyen d'incantations, je préfère employer le terme d'« incantateur », pour éviter le mot « chamane » qui peut laisser entendre un éventail de pratiques curatives beaucoup plus varié (succion, transe, etc.).

doit-il rester à portée de voix du *kūbū*. La cure ne présente donc pour l'individu aucun aspect éducatif (façonnage, modelage de l'esprit) non plus que moral. Aucun effet théâtral, non plus, n'est recherché. (...). Dans les cures réalisées par le *kūbū*, l'efficacité repose sur le pouvoir de la parole, sur la capacité du *kūbū* à réciter parfaitement l'incantation appropriée. (Buchillet, 1983 : 193-194)

Cette description des séances chamaniques des *kūbū* desana s'applique également parfaitement à celles que j'ai observées chez les Yucuna. Mais alors que les critiques de la théorie de Lévi-Strauss pour expliquer l'efficacité symbolique la remettent en cause, le problème soulevé de l'effet thérapeutique de la parole chamanique reste encore irrésolu, faute de réponse suffisamment convaincante et détaillée.

La seule réponse apportée ici est celle du « pouvoir de la parole » à condition d'être correctement prononcée. Or il s'agit de la réponse même du *kūbū* expliquant son pouvoir à l'ethnologue. On sait que Lévi-Strauss rejetait ce type d'explication, car il avait critiqué Mauss pour son « illusion de retrouver son compte » dans le *hau* et, plus généralement, les « cas (qui ne sont pas si rares) où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène » (Lévi-Strauss, 1950 : 38). Mais la *théorie du déblocage* que Lévi-Strauss propose (de façon métaphorique) n'est pas non plus suffisamment approfondie et satisfaisante pour expliquer l'efficacité symbolique...

Le chaman fournit à sa malade un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale (...) qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la malade subit le déroulement. (Lévi-Strauss, 1995 [1958] : 226)

Plus récemment, Carlo Severi a rouvert la discussion pour deux raisons :

La première concerne la *nature de la croyance*, qui nous semble particulièrement mal définie dans l'essai de Lévi-Strauss, et en général aujourd'hui dans le domaine des études anthropologiques. La seconde est relative à l'émergence, dans la recherche psychanalytique contemporaine, d'une manière nouvelle d'étudier un type de communication thérapeutique, fondée sur le son du langage, et non seulement sur le sens. (Severi, 2007 : 232-233)

Pour définir la croyance, cet auteur considère que les anthropologues doivent se rapprocher du point de vue des psychologues (Severi, 2007 : 242). Elle lui « apparaît comme un type spécifique de projection, déclenché par l'interprétation d'une constellation incomplète d'indices. » (Severi, 2007 : 242). À partir de là, peu importe que les significations des indices tels qu'ils sont perçus par le patient d'une cure ressemblent à celles que le chamane a en tête lorsqu'il prononce son incantation thérapeutique. N'importe quelle énonciation structurée de façon « paralléliste » (par des formules répétées et régulièrement variées) avec une mélodie et un rythme réguliers (monotonie) peut, en principe, susciter chez le patient l'image sonore incomplète dont il a besoin pour soulager sa souffrance.

L'incomplétude est créée par des mots vides de sens pour le patient, des « non-mots » qui, en requérant sa participation créatrice pour leur donner du sens, lui permettent d'imaginer une situation de résolution adaptée à ses cadres de référence et à sa propre expérience de la maladie. C'est alors l'imagination même du patient engendrée par la « technique paralléliste » qui entraînerait un effet thérapeutique ou psychothérapeutique (Severi, 2007 : 245-255).

Cette hypothèse est intéressante dans les cas où les cadres de référence pertinents pour l'incantateur et le patient sont peu ou non partagés. Mais je souhaiterais néanmoins poursuivre la réflexion pour comprendre ce qu'il en est des incantateurs eux-mêmes, ainsi que de leurs initiés lorsqu'ils partagent les mêmes connaissances sur les incantations. Les incantateurs sont-ils toujours soumis au même genre de croyance que ceux qui ignorent tout des incantations ? Leur croyance dans les incantations ne serait-elle pas de nature différente ?

Pour répondre à cette question, j'admettrai tout d'abord avec Carlo Severi que la notion de croyance doit être mieux définie. On sait que cette notion a été beaucoup critiquée en anthropologie au point de remettre en cause la validité de son emploi dans la discipline (Needham, 1972 ; Pouillon, 1979 ; Sperber, 1982, entre autres)². Pour ma part, je considérerai que c'est en ré-envisageant cette notion du point de vue des modalités en logique et en linguistique que l'on pourra non seulement proposer des définitions plus précises et cohérentes, mais aussi installer une coopération pluridisciplinaire sur la base de concepts définis en commun. Les récents développements de ces disciplines ont façonné des concepts intéressants et à portée universelle pour comprendre non seulement de quelles manières les langues marquent les différents phénomènes de croyance, mais aussi les inférences que l'on peut en déduire.

Dans un second temps, j'analyserai la notion d'efficacité symbolique de Lévi-Strauss en termes de performativité, d'agentivité, de métaphore et de métonymie ; des concepts chers à la linguistique et à la pragmatique, et que les anthropologues se sont également appropriés. J'illustrerai ensuite cette analyse par l'examen de la plus courte des incantations yucuna, l'une des rares que l'on puisse examiner en intégralité dans un article : *l'Incantation contre les piquûres de fourmi Paraponera*. Elle me permettra de présenter les principes de base, généraux à toutes les incantations yucuna, et de décomposer ce que j'appelle leur agentivité métaphorique.

1. LA MODALITÉ ÉPISTÉMIQUE SOUS FORME DE CARRÉ LOGIQUE

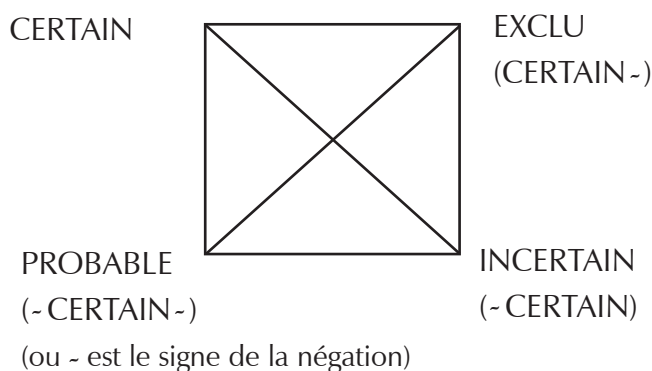
Du point de vue de la linguistique et de la logique modale, la croyance relève de la modalité épistémique. Pour la linguistique, la modalité se définit comme

² Ces auteurs ont notamment montré que les anthropologues eux-mêmes dans leur démarche interprétative présentent souvent leurs propres croyances sur ce que les populations traditionnelles sont censées croire. Si l'on considère la notion de croyance comme une « non vérité » ou une « représentation irrationnelle », on expose une bonne part de l'anthropologie aux critiques.

« l'expression de l'attitude du locuteur par rapport au contenu propositionnel de son énoncé » (Le Querler, 1996 : 14) et cette expression s'étudie en comparant et en analysant les divers marqueurs modaux (appelés modalisateurs) employés dans les différentes langues naturelles. En logique, on construit des langages artificiels spécialement conçus pour raisonner de façon déductive, indépendamment du sens des propositions, même si l'on se dote toujours d'un système interprétatif pour les traduire en langage naturel. La logique modale est spécialisée dans le calcul des propositions contenant des éléments modaux. La première logique modale qui ait été formulée est la logique aléthique (ou ontique) d'Aristote. Cette logique a pour caractéristique de pouvoir être représentée sous la forme d'un carré établissant des équivalences et des oppositions entre quatre propositions (Kneale & Kneale, 1962). Sans entrer dans les détails, rappelons simplement que les quatre propositions de la modalité aléthique sont : le nécessaire, le possible, l'impossible et le contingent.

Georg Henrik von Wright a quant à lui été le premier à formuler (dans un célèbre article de 1951) une autre logique modale sous la forme de carré logique : la logique déontique. Le carré implique les mêmes oppositions, inférences et calculs propositionnels, mais cette fois entre quatre types de règles : l'obligatoire, le permis, l'interdit et le facultatif. À ce sujet, j'ai montré que ces définitions et ce formalisme permettent de mettre en relief des systèmes d'oppositions intéressantes pour décrire et comparer l'ensemble des règles d'une société, ou encore pour interpréter et anticiper des échanges verbaux et non verbaux en situation (Fontaine, 2007).

Quant au carré logique de la modalité épistémique, il est beaucoup moins connu et traité que les carrés des modalités aléthiques et déontiques, mais il a néanmoins été formulé de la manière suivante :



© Tutescu, 1996 : 77

Cette définition de la modalité épistémique par paires d'oppositions et d'équivalences est remarquable car elle ne postule pas d'emblée la « croyance » par rapport à un critère d'illusion ou de fausseté à propos de ce qui constitue

son objet — à la différence du « savoir » qui, lui, reposerait sur un critère de vérité (scientifique). Ce carré logique définit la modalité épistémique uniquement par rapport aux différents types de crédibilité qu'un locuteur peut accorder à un objet ou un état du monde au moyen d'un langage, indépendamment de toute vérité ou réalité présupposée par un observateur extérieur. En anthropologie, ce n'est justement pas le type de crédibilité que l'observateur accorde aux dires d'un locuteur particulier qui doit être pris en compte, mais uniquement celui du locuteur lui-même. Or ce type de crédibilité accordé ne peut être étudié que dans le langage employé par le locuteur pour marquer sa propre propension à adhérer psychologiquement à un énoncé.

En reprenant la définition du carré épistémique proposé plus haut, je me permettrai simplement d'apporter quelques suggestions et précisions terminologiques. Il me semble que le concept de *probable* n'implique pas suffisamment le type d'adhésion personnel et subjectif du locuteur, et que son sens peut facilement être confondu avec le concept de *possible* qui relève de la logique aléthique. C'est pourquoi je préférerais employer le terme de *plausible* (noté P) qui, lui, traduit bien l'engagement subjectif du locuteur, c'est-à-dire une certaine *crédibilité* qui lui est propre. En ce qui concerne *l'incertain* (noté I), celui-ci signifie que le locuteur n'est pas totalement certain, c'est-à-dire qu'il a un certain *doute* qui se traduit par son scepticisme. Le *certain* (noté C), lui, se définit précisément et sans ambiguïté en tant qu'adhésion psychologique absolue du locuteur ; en d'autres termes, il n'a pas le moindre doute, il est absolument *sûr* de son propos. Le contraire du certain est *l'exclu* (noté E), un terme qu'il faut comprendre comme l'absence totale de crédibilité accordé par le locuteur vis-à-vis d'un propos donné, un rejet radical.

Pour interpréter facilement les équivalences du carré logique, on peut insérer les valeurs de vérité — vrai ou faux — derrière les propositions modales. On peut aussi se référer à un locuteur et un phénomène donnés. Ce qui donne des propositions du type :

« [Pour un locuteur L, il est] plausible que [le phénomène p soit] [vrai] ».

« [Pour un locuteur L, il est] exclu que [le phénomène p soit] non [vrai] ».

Mais une fois réduites, les formules d'équivalences ne comportent plus ces variables. Les équivalences du carré logique de la modalité épistémique se traduisent de la manière suivante :

Certain = Non incertain = Exclu que non = Non plausible que non

Incertain = Non certain = Plausible que non = Non exclu que non

Plausible = Non exclu = Incertain que non = Non certain que non

Exclu = Non plausible = Certain que non = Non incertain que non

Et de même que pour les autres carrés logiques, nous avons la tautologie suivante :

$C \rightarrow P$ (lu : « le certain implique le plausible »)

Ainsi définis, ces concepts sont beaucoup plus précis et cohérents que les notions de « croyance » et de « savoir ». Quand on parle de « croyance », d'une part, on n'indique généralement pas qui est le sujet la qualifiant en tant que telle (est-ce

l'observateur extérieur, un groupe social ou un sujet donné ?) et, d'autre part, on ne précise pas non plus quel type de crédibilité lui est accordé (s'agit-il d'une certitude, d'une incertitude ou d'une plausibilité ?) ; tout ce que l'on présuppose, c'est que du point de vue de celui qui utilise ce terme de « croyance », il s'agit d'une fausse vérité. Or d'un point de vue anthropologique, on se passerait bien d'un tel présupposé pour pouvoir analyser, indépendamment de la valeur qu'on leur accorde, toutes sortes de conceptions du monde (y compris celles de nos sciences). Et il en est de même pour la notion de « savoir »... à la différence que le locuteur ne le considère pas d'emblée comme une fausse vérité, mais plutôt comme une vérité, ce qui est tout aussi embarrassant en anthropologie.

Dans la terminologie de la modalité épistémique qui vient d'être exposée, lorsque j'utiliserai les concepts de certain, d'incertain, de plausible et d'exclu, je ne traiterai que du type de crédibilité accordé par un locuteur (ou un groupe de locuteurs) donné envers ses énoncés ; il ne s'agira surtout pas de le mêler à celui que j'ai moi-même en tant qu'observateur extérieur.

Chez les Yucuna, l'emploi de la notion de croyance sans davantage de précision est particulièrement mal venu, car les types de crédibilité qu'ils accordent à leurs différentes paroles varient selon les locuteurs³. Pour comprendre les particularités d'une certaine forme de croyance au sein de cette société, on ne peut qu'observer le langage exprimé par un locuteur donné dans un certain type de situation. Et c'est seulement après avoir examiné un nombre suffisamment représentatif de cas que l'on peut connaître l'éventail des types de crédibilités des différentes catégories de locuteurs dans chaque type de situation.

L'observation d'Evans-Pritchard (signalée par Needham, 1972) selon laquelle il n'existe en langue nuer aucun mot spécifique pour dire *I believe* s'applique à la langue yucuna comme à beaucoup d'autres langues du monde. Pour dire « croire », les Yucuna préfèrent emprunter le terme espagnol *creer*⁴. En termes de modalité épistémique, ils l'utilisent pour signifier la certitude et la plausibilité, rarement le doute⁵. À l'inverse, « ne pas croire » signifie pour eux l'exclu et le doute.

En langue yucuna, la modalité épistémique⁶ s'exprime principalement avec :

- 1) le verbe *we'pikaje*, qui veut dire à la fois « apprendre », « comprendre », « penser », « savoir », « ressentir » (Fontaine, 2014a : 20-21) ;
- 2) *ka'jné*, un adverbe qui signifie aussi bien la possibilité que la plausibilité, on peut le traduire par « peut-être » ou « probablement » ;
- 3) *ri-pechu nakú*, qui se traduit par « selon sa pensée » ; on l'emploie pour marquer une certitude ou une plausibilité du point de vue du sujet.

³ Comme dit Sperber : « Il n'y a guère de raison de supposer, il est vrai, que tous les individus qui expriment une même croyance ont exactement la même attitude envers elle. » (1982 : 77).

⁴ Comme les autres verbes empruntés à l'espagnol, les Yucuna emploient l'infinitif *creer* à la suite du verbe *la'á* (« faire ») : *nu-la'á creer ri-ká* « je crois cela ». En raison de l'influence des missions catholiques et protestantes, ils empruntent aussi parfois le mot espagnol *fe* (« foi »).

⁵ Ceci ressemble à la polysémie du verbe « croire » en français signalée par Jean Pouillon (1979).

⁶ Indiquons qu'il n'existe pas en yucuna de marqueur grammatical de l'évidentiel indiquant la source de l'information (alors qu'il en existe plusieurs dans les langues tucano voisines).

Même si nous ne rencontrerons pas ces mots dans les transcriptions qui vont suivre, je tenais à les signaler précisément parce qu'il n'est nullement question de marquer verbalement la moindre incertitude, ou le moindre doute, dans l'acte même de prononcer une incantation chamanique⁷. Venons-en donc à l'analyse de cet acte incantatoire pour envisager son efficacité symbolique telle qu'elle peut être conçue par un incantateur yucuna.

2. L'AGENTIVITÉ MÉTAPHORIQUE D'UN INCANTATEUR YUCUNA

Six à dix ans de diète (alimentaire et sexuelle) après la très austère initiation au rite de la divinité Yurupari (Mich, 1994 ; 2011) sont requis d'un jeune pour « discipliner ou châtier son esprit » (*wajákaje*) et « apprendre dans la souffrance » (*we'pikaje*) les nombreuses et longues incantations chamaniques (pouvant durer 20 heures). Dès leurs premières participations aux rites en l'honneur du Yurupari, les hommes et les femmes apprennent chacun de leur côté à craindre et à respecter cette divinité et ces préceptes sous peine de mort⁸. Aucun contact, même indirect, entre les hommes pratiquant l'initiation et les femmes n'est censé rester impuni (Fontaine, 2008 : 103-104 ; 2010).

Par la faim, le fouet, le jus de piment à absorber par les narines, l'obligation de vomir fréquemment et abondamment, les longues heures d'immersion dans la rivière de nuit, les privations de sommeil, la peur de mourir à la moindre faute, l'épreuve même de l'initiation a pour but de graver durablement dans la chair même des jeunes hommes ce qui doit être une certitude pour eux : la réalité de la divinité et des châtiments mortels qu'elle inflige à ceux qui oseraient en douter, en se risquant à cesser de s'astreindre aux épreuves.

L'initiation au Yurupari a deux fonctions importantes : 1) pour les jeunes hommes, elle doit leur donner la certitude que les enseignements qui leur sont donnés sont vrais ; et 2) pour ceux qui ont été choisis pour apprendre le chamanisme, l'initiation doit mettre à l'épreuve leur capacité à mettre en jeu leur vie entière pour obtenir le contrôle de l'agentivité symbolique décrite dans ces enseignements (Fontaine, 2010)⁹.

Pour un incantateur yucuna, l'une des premières preuves tangibles de la vérité de ces enseignements doit lui être donnée lorsqu'il respecte la diète (alimentaire et sexuelle), car c'est à partir de là qu'il pourrait en principe décupler ses capacités

⁷ Ces mots peuvent néanmoins apparaître lors des diagnostics chamaniques, c'est-à-dire dans les interprétations des sensations ressenties durant l'incantation même (Fontaine, 2014a : 119-120, 128 ; 2015c).

⁸ Dans ce rite du Nord-Ouest de l'Amazonie, les hommes jouent collectivement avec des trompes que les femmes ne peuvent absolument pas voir, sous peine de sanction fatale de la divinité (par ménorragie). La diète alimentaire et sexuelle est une contrainte très stricte pour les ritualistes masculins qui risquent également le châtiment mortel de la divinité en cas de transgression de la règle.

⁹ A ce sujet, on pourra consulter une longue transcription que j'ai recueillie auprès de Fermín, un chamane yucuna (Fontaine, 2015b). Ce texte décrit avec beaucoup de détails l'ascèse de l'apprenti, les risques encourus et les pouvoirs obtenus.

de mémorisation des longues incantations. Si l'apprenti persévère pendant au moins six ans pour les apprendre avec succès en se soumettant à une ascèse rigoureuse, ce n'est pas parce qu'il estime seulement plausible les effets attendus, c'est parce qu'il en est *certain*¹⁰. Et cette *certitude*, il l'a au moins acquise au début de son apprentissage et n'a cessé de l'entretenir par la suite. Comme le signale Jacopin à propos de la mythologie :

En discutant avec les Yucuna des effets et des contradictions de leur mythologie, on acquiert vite la certitude que leur conviction est absolue, aussi absolue que notre conception de la forme et du mouvement de la lune, malgré la contradiction des apparences. Pour les Indiens, la mythologie n'est pas *une croyance* : c'est la vérité toute vraie, la seule, l'absolue (Jacopin, 1977 : 221).

À mon avis, il est généralement préférable que l'ethnologue révèle sa propre attitude psychologique (son type de crédibilité) vis-à-vis de celle du sujet. Par exemple, est-il certain que le sujet a la certitude de son propos ? Et comment en est-il certain ? Est-ce par une analyse méthodique des dires et des actes de ses informateurs ? Quelle que soit cette attitude de l'ethnologue, celle-ci peut toujours être discutée, voire remise en cause. En revanche, ce qui permet indéniablement d'avancer dans ce type de recherche sur les « croyances », c'est de proposer des formulations des *principes* (« magiques » ou « chamaniques ») considérés comme certains ou plausibles de la part des « croyants ». Certains locuteurs énoncent parfois plus ou moins explicitement ces principes dans certaines situations, mais généralement pas dans les situations rituelles où ils les utilisent dans le cours des actes incantatoires. De tels principes sont alors uniquement présupposés, et doivent être explicités, car c'est sur eux que reposent les effets attendus des incantations.

Qu'en est-il à présent du fonctionnement de l'efficacité symbolique pour un incantateur yucuna ? Comme l'a signalé D. Buchillet, l'efficacité d'une incantation dépend avant tout de la « puissance pragmatique ou performative » des énoncés (Buchillet, 1983 : chap. VI) telle qu'elle a été exposée dans la théorie des actes de parole de J. L. Austin (1962). D'un côté, l'efficacité d'une parole magique repose sur le fait qu'elle constitue un acte en elle-même qui a des conséquences (« perlocutoires ») sur son contexte, en énonçant de façon explicite (« locutoire ») et implicite (« illocutoire ») ce qu'elle est supposée changer. De l'autre, cette efficacité ne peut réussir que si la parole magique est correctement prononcée et si certaines conditions contextuelles et/ou rituelles sont réunies (en d'autres termes, si un ensemble de règles sont respectées).

Dans le cas d'une incantation chamanique, le changement que l'incantateur en attend peut toujours être analysé en termes d'agentivité. Lors de l'énonciation de son incantation, il se comporte en tant qu'*agent* ayant la capacité au moyen de

¹⁰ Cette affirmation de ma part repose sur de nombreuses discussions informelles que j'ai eues avec des incantateurs travaillant avec moi. Très souvent, alors que je semblais émettre un doute sur ce qu'ils me disaient (ne serait-ce qu'en laissant échapper un sourire), j'avais le droit à de longs exposés tentant de me prouver la certitude incontestable de leurs dires, une certitude qui avait motivé des années d'ascèse pour éprouver les rites du Yurupari et l'apprentissage des incantations.

ses paroles d'avoir des effets sur les entités offensives ou pathogènes responsables du mal de son patient.

L'agentivité peut être définie en tant que capacité d'un agent à avoir des effets sur une entité quelconque, à condition que cette capacité soit reconnue au moyen d'un langage par un changement de catégorie dans laquelle l'entité est classée (Fontaine, 2010 : 1-2).

Lorsqu'un soigneur traite un patient atteint de la maladie *m*, on dira que le soigneur a une agentivité si, et seulement si, en raison de sa capacité à avoir des effets sur son patient, l'entourage social reconnaît que ce dernier est passé de la catégorie des « Malades de *m* » à la catégorie des « Guéris de *m* ».

Dans cette formulation, l'agentivité se déroule sur un seul plan, en impliquant uniquement deux actants (un soigneur et un patient) et un entourage social. Mais dans les incantations chamaniques yucuna (non uniquement thérapeutiques), l'agentivité fonctionne toujours avec au moins quatre types d'actants : un incantateur, un ensemble d'entités pathogènes à neutraliser ou à utiliser, un ensemble de moyens de traitement, et un ensemble cible que l'incantateur veut affecter par son incantation (des patients, des adversaires, la nature, etc.).

Pour affecter sa cible, l'incantation yucuna utilise toujours un langage métaphorique et métonymique dont les significations fonctionnent sur un autre plan (dans un autre monde), et dans lequel est censé se dérouler une seconde agentivité en parallèle. L'incantation qui va être analysée à présent va me permettre d'illustrer et d'expliquer plus précisément ce propos.

3. L'INCANTATION CONTRE LES PIQÛRES DE FOURMI PARAPONERA

Cette incantation a été recueillie en juillet 2006 auprès de Milciades Yucuna, l'un des derniers vieux incantateurs reconnus chez les Yucuna. J'ai transcrit avec lui vingt incantations en intégralité, dont dix huit longues. J'ai aussi transcrit treize incantations auprès de Mario Matapí. Bien que différentes en termes de contenu, leurs incantations ont toutes la même syntaxe spécifique, la même structure, le même fonctionnement et les mêmes conditions générales d'énonciation (Fontaine, 2013a ; 2014a).

J'ai déjà présenté des extraits d'incantation, ainsi que les trois différents types de vers des incantations yucuna : vers nominatifs, vers descriptifs et vers magiques (Fontaine, 2011 ; 2013a ; 2014a : chap. 3). Les deux premiers types constituent les vers des invocations (ou vers invocatoires), ils forment la plus grande part des vers des incantations comme nous le verrons plus loin.

Avant de me dicter *L'incantation contre les piqûres de fourmi Paraponera*, Milciades Yucuna a tenu à l'introduire par un inventaire (en annexe) de tous les insectes venimeux et leurs *chi'narikana* que l'on peut traduire par « premiers ancêtres », « divinités » ou « créateurs » à l'origine de toutes les entités du monde.

Ceci présuppose certains principes généraux (notés PG) de toute incantation qui, comme tous les autres principes généraux, sont des certitudes pour les incantateurs motivant leur mémorisation des vers invocatoires. Je les formule de la manière suivante :

PG1 : « Toutes les entités du monde ont pour origine des *chi'narikana* dotés de noms invocatoires »

PG2 : « Tous les *chi'narikana* ont un pouvoir de contrôle sur leurs entités »

PG3 : « L'invocation — en nommant les *chi'narikana* qui en sont à l'origine — d'une série d'agents¹¹ (en l'occurrence les animaux venimeux) partageant les mêmes propriétés affectantes (leur venin) permet de prendre le contrôle de ces dernières »

L'appropriation par les insectes de cette catégorie de venin fait référence au mythe de Kuwáiri, lorsqu'il provoqua la fuite de la marmite de curare bouillant de ses ennemis serpents ; tous les insectes venimeux vinrent tremper leurs flèches dans le curare répandu sur le sol (Fontaine, 2010 : §83-84 ; Fontaine, 2014b ; 2015a). Ainsi, le même venin que celui de la fourmi *Paraponera* aurait été approprié par toute une série d'insectes venimeux, non uniquement cette fourmi. Cette histoire fondamentale pour la compréhension de l'incantation révèle aussi l'origine de toutes les incantations tentant de contrôler un venin, car après avoir été mordu par un serpent, Kuwáiri écoute les incantations de plusieurs animaux qui parviennent à le soigner, et les transmet à ses proches.

Pour avoir une agentivité bénéfique (des effets thérapeutiques positifs) sur son patient, l'incantateur se sert d'une seconde agentivité qui est présupposée : celle des *chi'narikana* sur leurs insectes venimeux.

Par exemple, pour la fourmi *Paraponera*¹², il invoque dans les vers nominatifs toutes les sous-espèces de cette fourmi distinguées en fonction de son créateur ou premier ancêtre (séq. 38-39, 41, 43-46). Chacune ayant la même forme corporelle, il ne les décrit qu'une seule fois dans des vers descriptifs (séq. 47-52), mais il aurait aussi pu les répéter après chaque strophe de vers nominatifs d'un *chi'narikana* particulier.

46	Arme de Períkana, Chose attisée de Períkana	Períkana lekarela, Períkana majma'jné.
47	Tête rouge [comme le] chica ¹³ ,	Kakenala jwilá,
48	Dents effilées,	Kajapare aí.
49	Dents plates,	Kechitare aí,
50	Moustaches [les 2 bras de la tête] rougeâtres,	Kechimare ja'rechí,
51	Taille goutte,	Kathupi'cha wachapí,
52	Bras à rayures.	Kakapéra'apare a'napitá.

¹¹ Ce principe n'est pas réservé aux agents offensifs, mais à tout type d'agent doté d'un principe actif, donc également aux moyens de traitement.

¹² Il est probable que cette incantation soit la même pour traiter les piqûres de tous les insectes mentionnés, parce qu'ils sont censés avoir tous le même type de poison. Par contre, contre les morsures de serpent, l'invocation des insectes venimeux fait partie des invocations mentionnées, mais l'incantation dans sa totalité est bien plus longue et complexe.

¹³ Kena (Yuc.). Carayurú (Esp. Ver.). Chica. Teinture rouge produite à partir des feuilles de l'arbre trompette *Arrabidaea chica* (Sc.).

Dans les vers nominatifs, on remarque que l'insecte venimeux est métaphoriquement invoqué en tant qu'« arme » (*lekarela*) et « chose attisée » (*majma'jné*) de Períkana, le grand ancêtre des esprits telluriques *La'ýana*. La strophe décrit non seulement le type d'appropriation entre l'ancêtre et l'insecte qu'il a créé, mais aussi une certaine conception métaphorique de l'insecte venimeux qui souligne ses aspects offensifs et brûlants.

Ce type de métaphore met en parallèle deux agentivités, c'est-à-dire deux capacités reconnues à infliger des effets : l'une de la fourmi *Paraponera* piquant son patient, l'autre de « l'arme » ou de « la chose attisée de Períkana » pouvant blesser et brûler.

Je pense que nous touchons ici au premier point crucial du problème de l'efficacité symbolique soulevé par Lévi-Strauss. Quelles sont les implications cognitives et psychologiques de ce qui nous apparaît ici comme une métaphore ?

On sait que Lakoff et Johnson ont affirmé que les métaphores ne sont pas uniquement des figures de rhétorique, mais des procédés universaux fondamentaux dans le fonctionnement de la cognition. Ils parlent ainsi de « métaphores conceptuelles ». Loin d'être des abus de langage, les métaphores sont fondamentales pour penser car elles « nous permettent de comprendre un domaine d'expérience dans les termes d'un autre ». (Lakoff & Johnson, 1985 : 127). Depuis lors, de nombreux chercheurs en linguistique cognitive ont utilisé l'expression de « métaphore conceptuelle », et même celle de « métonymie conceptuelle » (Panther & Radden, 1999). Si l'on admet avec l'anthropologue Danièle Dehove (2013 ; 2014) que les métaphores et les métonymies conceptuelles sont « supralinguistiques » et « correspondent à des figures mentales ancrées dans la cognition » (2014 : 139), on peut aussi supposer qu'elles sont en relation avec le corps tout entier et ressenties au moyen de ce dernier. L'hypothèse que les métaphores et les métonymies puissent participer aux processus cognitifs, et soient reliés aux métabolismes et ressentis corporels, pourrait expliquer que certaines paroles aient des effets (positifs ou négatifs) sur le corps¹⁴.

L'incantateur prononce ensuite le vers magique fondamental de cette incantation très simple¹⁵ :

¹⁴ De nombreux psychanalystes et psychosomaticiens ont montré l'importance du recours aux métaphores et métonymies dans les discours des malades expliquant leurs maladies somatiques. Lacan (1966 : 620-622) considérerait que le rêve procède par effet de métaphore et que le désir doit être « pris à la lettre » parce qu'il est « la métonymie du manque à être ». Freud (1968 [1917]), quant-à-lui, avait posé l'hypothèse que la mélancolie était toujours ressentie comme une « perte d'objet ». Abraham & Torok (1972) ont justifié cette hypothèse en expliquant qu'elle relève à la fois d'un « fantasme d'incorporation » (de l'objet perdu), et d'une « démétaphorisation » (la prise au pied de la lettre de ce qui s'entend au figuré). Cf. Célérier, 2005 : 22-24.

¹⁵ Cette incantation est exceptionnellement simple, car dans d'autres incantations on peut rencontrer entre cinq et vingt types de vers magiques caractérisés par des verbes différents.

- 53 | Japaitú majma'-jné kerawíyopare kamá'apana jiyaná, palá
nu-yakata pi-ká.
NP attiser-SUBS curare rayon feu, bien 1s-refroidir 2s-SPR¹⁶
Curare de la marmite attisée et rayonnante de Japaitú¹⁷, je te refroidis
bien.

Pour les fourmis Paraponera et les autres insectes venimeux, le « Curare de la marmite brûlante et rayonnante de Japaitú » signifie métaphoriquement leur venin. Comme la métaphore signalée dans l'invocation, celle-ci met en parallèle deux agentivités à effets douloureux et toxiques : celle du curare et celle du venin.

Selon la typologie de Lakoff et Johnson, le fait que le venin soit traité en termes de curare renvoie à une variété particulière de métaphore ontologique, puisque le terme employé est une substance qui ne correspond pas à la réalité concrète ou observable de ce qui est désigné¹⁸. Dans la métaphore ontologique, il y a donc toujours un changement de catégorie comme dans l'agentivité. Ce changement peut être formulé de la manière suivante :

Dans la métaphore ontologique, alors qu'une entité X est classée dans E, un locuteur L en parle avec certains mots M qui présupposent qu'elle est classée dans la catégorie F.

Soit $X \subset E$; L (« $M / X \subset F$ ») ; avec $E \neq F$

Dans le vers ci-dessus, le venin n'est pas désigné en tant que liquide sécrété par un animal, mais en tant que curare, une catégorie de poison préparée à partir de la cuisson de certaines lianes toxiques (*Chondodendron tomentosum*, *Strychnos guianensis*). Or c'est dans un certain domaine d'expérience à l'intersection des deux entités ($X \cap F$) que l'on trouve la catégorie des propriétés ou caractéristiques communes¹⁹ permettant l'emploi de la métaphore. Ici le venin partage avec le curare les propriétés d'être douloureux et toxique lorsqu'il est injecté dans le corps.

Dans la métaphore, le changement de catégorie tient uniquement au présupposé de langage employé dans les mots du locuteur, alors que dans l'agentivité, le changement de catégorie est le résultat de la reconnaissance par le milieu social de la capacité d'un agent à avoir des effets.

En ce qui concerne l'incantateur yucuna, même si celui-ci ne dispose pas dans sa langue du concept de métaphore, cela ne l'empêche pas d'appliquer dans la pratique des opérations cognitives et linguistiques²⁰ basées sur des analogies

¹⁶ Liste des abréviations linguistiques : NP : Nom propre ; s : singulier ; SUBS : Substantivisateur ; SPR : Spécificateur ; 1 : 1^{ère} personne ; 2 : 2^{ème} personne.

¹⁷ Japaitú est la tante des serpents à l'origine de leur curare dans le mythe de Kuwáiri.

¹⁸ Elle diffère néanmoins, car les auteurs ont surtout cherché à montrer, avec bon nombre d'exemples, que les métaphores ontologiques permettent de concevoir des entités abstraites ou immatérielles. Or le venin est un liquide concret.

¹⁹ Les caractéristiques communes permettant de définir les procédés métaphoriques ont notamment été mises en évidence par David Sapir (1977 : 6).

²⁰ L'absence des concepts de métaphore et de métonymie dans une langue n'implique absolument pas que ses locuteurs soient incapables de comprendre des significations non littérales ou confondent

(métaphores) et des contigüités (métonymies)²¹. Selon les explications que j'ai pu recueillir auprès de Milciades et d'autres incantateurs de langue yucuna, le venin de la fourmi Paraponera qui a piqué son patient « est » le curare de Japaitú dans la mesure où c'est ce dernier qui en est à l'origine dans les temps mythiques. Et il lui apparaît aujourd'hui dans notre monde en tant que venin de fourmi. Aux yeux de l'incantateur, il ne s'agit donc pas d'une simple métaphore (entre deux termes dont les référents disposent de propriétés communes) mais d'une *identité de substance* fondée sur un lien originel (une continuité qui aurait perduré au travers du temps) entre le curare et le venin²². Et celle-ci ne peut être comprise qu'en référence au mythe de Kuwáiri, que tous les Yucuna ont entendu durant leur enfance. Ce genre d'histoire est fondamental puisqu'il définit, préalablement aux incantations, un scénario dans lequel sont décrits des agents offensifs (les serpents et les insectes venimeux) à l'origine d'un mal dont chaque Yucuna peut être victime à tout instant et redoute régulièrement dans sa chair. Ce scénario imprégnant la pensée et le corps des jeunes²³ yucuna pourrait donner une véritable prise à l'incantateur pour avoir un effet sur eux par ses paroles, tel un petit programme s'installant dans un ordinateur pour permettre certaines manipulations (bienveillantes ou non) par ceux qui connaissent le langage approprié. L'une des questions importantes est de savoir précisément comment opère ce langage.

Dans la suite du même vers (séq. 53), « je te refroidis bien » est une formule performative classique qui énonce un certain effet escompté et qui, par là même, est censée y parvenir à condition que toutes les règles aient été respectées. Il s'agit ici d'un second point crucial puisque c'est là qu'intervient la « puissance pragmatique ou performative » des énoncés (signalée par Buchillet) au moyen de la formulation de leurs effets.

Remarquons bien que l'incantateur semble s'adresser directement au curare, puisque c'est celui-ci qui est interpellé (à la deuxième personne : *piká*) dans la

tout ce qui peut être désigné par un même mot. Certaines conceptions indigènes (émiques) peuvent aussi expliquer le remplacement d'un terme par un autre dans divers genres de paroles et notamment dans les incantations (il me reste à les préciser). Cela ne m'interdira pas de continuer à parler de métaphore et de métonymie pour qualifier d'un point de vue étique ces opérations cognitives et linguistiques.

²¹ Je reprends les définitions de Kerbrat-Orecchioni : la métonymie repose sur une relation de contigüité, la synecdoque (généralement considérée comme un cas particulier de métonymie) repose sur une relation d'inclusion, et la métaphore repose sur une relation d'analogie (Kerbrat-Orecchioni, 1998 [1986] : 100).

²² Dans la terminologie de Peirce, le curare de Japaitú est en l'occurrence une *forme primitive* caractérisée par sa « priméité », alors que le venin est un *indice* caractérisé par sa « secondéité » (Peirce, 1978 : 153). En d'autres termes, la toxicité du venin est l'indice restant d'un curare originel des temps mythiques.

²³ En analyse transactionnelle, Éric Berne (1972) et Claude Steiner (1974) ont bien montré comment les enfants s'approprient les scénarios des récits qui sont à leur portée pour prendre des « décisions de vie » qui déterminent, durant tout le reste de leur existence, non uniquement leurs façons de penser, mais aussi le développement de leur corps. Ils ont aussi montré qu'en fonction de ces scénarios, les parents peuvent agir différemment sur les états psychologiques et le métabolisme de leurs enfants au moyen de leurs paroles.

formule magique. Mais il ne s'agit pas seulement de faire allusion métaphoriquement au venin, l'incantateur s'adresse en fait à l'agent offensif qui l'a secrété : la Paraponera, car c'est elle qui est supposée avoir eu l'intention de piquer le patient, non son venin ou son curare. Ceci implique, en plus de la métaphore du curare pour désigner le venin, deux autres tropes : une synecdoque particularisante dans laquelle le venin est métaphoriquement désigné (en tant que « curare ») à la place de la fourmi (la partie au lieu du tout) et une métaphore ontologique par anthropomorphisme²⁴, puisque l'insecte est interpellé à la deuxième personne, ce qui suppose qu'il comprend ce qui lui est dit, en référence au mythe de Kuwáiri dans lequel tous les animaux de l'histoire pouvaient prendre forme humaine.

Dans la traduction proposée du vers magique, nous avons voulu rendre compte du fait que le verbe employé semble également métaphorique en français, puisque littéralement « refroidir un curare (*i.e.* un venin) » dans une cure n'est pas compréhensible sans une certaine théorie thérapeutique préalable dont l'ethnologue doit rendre compte. La formule performative énonce donc bien par son contenu propositionnel un effet, qui est en même temps métaphorique (d'un point de vue étique).

Pour comprendre la formule, il faut savoir qu'un tel acte magique de refroidissement requiert toujours un certain moyen thérapeutique qui doit avoir un effet positif sur le patient, contrairement aux agents offensifs dont les pathogènes ont un effet négatif. L'invocation du moyen de traitement est généralement prononcée à la suite et/ou devant les vers magiques. En l'occurrence, il s'agit d'une variété de plante urticante à feuilles persistantes appelée « ortie » (*ortiga*) en espagnol vernaculaire (yuc. *yu'winé* ; sc. *Urera caracasana*) qui comme l'ortie appartient à la famille des *Urticaceae*, mais qui se fixe et se reproduit sur les branches des arbres.

Cette ortie *Urera caracasana* fait partie avec d'autres éléments naturels²⁵ des *Refroidissants*, l'une des catégories de moyens de traitement les plus utilisées dans les incantations. Tous les éléments de cette catégorie sont censés être activés par la même formule magique « je te refroidis bien ». Dans l'ensemble des incantations que j'ai pu étudier, plusieurs finalités des Refroidissants ont pu être relevées :

- Réduire la douleur ;
- Diminuer la toxicité d'un pathogène ;
- Calmer la colère des ennemis (en « refroidissant » leur cœur).

En langue yucuna courante, le verbe transitif employé (*yakata*) a un sens plus vaste que celui de « refroidir » ; il signifie aussi « éteindre » et s'applique aussi bien à un feu qu'à une sensation comme la douleur ou la tristesse²⁶ (Schauer et al., 2005 :

²⁴ Lakoff et Johnson emploient le terme « personnification ». D'un point de vue anthropologique, je préfère celui d'anthropomorphisme, car il arrive qu'on ait besoin de le distinguer du zoomorphisme.

²⁵ Parmi elles, il y a les rayons solaires, les fourmis à dards refroidissants, les eaux terrestres, les eaux de roche, les jus végétaux, l'arbre attracteur de pluie (*Lepicaryum tenue*), une teinture végétale violet foncé appelée *kerajmá*.

²⁶ Les linguistes (Schauer et al.) se réfèrent probablement à la tristesse engendrée par une injustice ou un décès, qui est souvent traduite en tant que douleur (*dolor* en espagnol vernaculaire) par les Yucuna. Ce type de douleur traduit généralement une certaine amertume ou colère vis-à-vis de ceux qui en sont jugés responsables.

167). Le verbe *yakata* suppose donc que la douleur, la toxicité d'un venin et la colère ont une caractéristique commune : leur ardeur, et que celle-ci doit être éteinte ou du moins refroidie pour être annihilée ou réduite.

L'invocation de l'ortie est constituée de trois vers nominatifs (séqu. 55) et d'un vers descriptif (séqu. 56).

55	Barbe de Je'chú, Poils de Je'chú, Moustaches de Je'chú.	Je'chú kuwapé, Je'chú meruchi, Je'chú numáwichi.
56	Feuille bleu foncé.	Kepiramatá paná.

Dans chaque invocation que ce soit pour un agent offensif ou un moyen de traitement, nous retrouvons le même contrôle postulé entre un *chi'narikana* et l'entité invoquée (PG2), et c'est toujours cette agentivité se situant à un autre niveau que celle du monde perceptible qui est accaparée par l'incantateur au moyen de vers invocatoires et magiques (PG3).

Ici le rapport d'appropriation entre la divinité Je'chú (« le Ciel ») et l'ortie est un lien corporel. L'ortie est mentionnée comme sa pilosité. De même que plus haut, lorsque la fourmi Paraponera est désignée en tant qu'« arme » et « chose attisée », et comme pour toute invocation, nous avons toujours une métaphore ontologique de l'entité invoquée présupposant l'appartenance de cette dernière à une autre catégorie que celle dans laquelle elle est classée habituellement. L'ortie n'appartient plus à la catégorie des plantes, mais à celle des parties corporelles d'une divinité. Et cette partie corporelle a la particularité de ne pas être inaliénable, bien au contraire, elle se serait répartie et reproduite dans le monde des humains sous la forme d'ortie. Mais son pouvoir ou son efficacité thérapeutique se comprend d'autant mieux qu'elle est une partie corporelle de *Je'chú*. Dans ce cas, l'invocation réalise à nouveau un double trope, ou plus précisément une métaphore coiffée d'une synecdoque : d'une part, parce que l'ortie est désignée métaphoriquement en tant que pilosité (impliquant un changement de catégorie) et, d'autre part, parce que cette pilosité étant une partie de divinité, c'est son assimilation synecdochique avec la divinité (entre la partie et le tout) qui explique son effet thérapeutique. Mais chez les Yucuna, très peu de plantes sont considérées comme suffisantes en elles-mêmes pour avoir cet effet. Les incantations sont généralement reconnues comme nécessaires pour les charger de l'effet voulu.

À la différence du patient qui n'a nullement besoin d'être présent lors de l'incantation, le moyen de traitement — en l'occurrence *Urera caracasana*²⁷ —

²⁷ De même que l'ortie (*Urtica dioica*) dont les propriétés thérapeutiques sont connues, *Urera caracasana* peut apparaître comme un traitement efficace en lui-même pour soulager la douleur des piqures de Paraponera. Elle est aussi employée pour soigner toutes sortes de douleurs corporelles, notamment les rhumatismes et les sinusites (dont j'ai moi-même testé l'efficacité). Mais dans d'autres incantations, les moyens de traitement semblent beaucoup moins efficaces en eux-mêmes. Par exemple, j'ai vu Milciades prononcer l'*Incantation pour précipiter l'accouchement* devant une calebasse l'eau qu'il donna ensuite à boire à sa fille. Celle-ci accoucha alors très rapidement, une quinzaine de minutes plus tard...

doit absolument être à portée de souffle de l'incantateur durant toute la durée de l'incantation. Après cela, l'ortie est remise au patient, qui doit l'utiliser pour se tapoter et se frotter les zones douloureuses. Et il peut l'employer ainsi, autant de fois qu'il le juge nécessaire, jusqu'à ce que l'ortie n'ait plus d'effet urticant.

Après l'invocation de l'ortie, la formule « je te refroidis bien » est répétée dans le vers magique suivant, qui est une variante de celui qui a été vu précédemment.

- 57 *Aú palá nu-yakata pi-ká karí nawárupere cho-jé, karí murepí cho-jé.*
 moyen bien 1s-refroidir 2s-SPR ce jambe dans.jusque, ce veine dans.
 jusque.
 Par ce moyen, je te refroidis bien dans ces jambes, dans ces veines.

Notons cet autre principe général :

PG4 : « Certains vers magiques peuvent charger les propriétés actives d'une série d'agents à condition que ces derniers soient invoqués avant et/ou après ces vers magiques ».

Cette fois ce ne sont plus le pathogène et l'agent offensif (le venin de la *Paraponera*) qui sont désignés, mais le moyen de traitement par la conjonction *aú* (« au moyen de ») qui renvoie à l'invocation précédente, et les zones corporelles à traiter. Ces zones, elles, à la différence des autres éléments mentionnés, sont désignées littéralement, mais dans un langage propre aux incantations.

Reste à savoir ce que les Yucuna n'ayant pas été particulièrement formés pour mémoriser les incantations comprennent de ces paroles, ainsi que de l'ensemble des vers incantatoires. Probablement suffisamment pour saisir l'agentivité des maîtres sur les entités invoquées, et les différents niveaux de sens non littéraux que peuvent avoir certains mots. Car les incantations comportent de nombreuses répétitions, elles ont peu de formes syntaxiques spécifiques, et bon nombre de leurs morphèmes existent également dans la langue yucuna courante. Beaucoup de non initiés yucuna (femmes et enfants) ont d'ailleurs eu l'occasion de les entendre à haute voix lorsque les incantateurs les enseignent à leurs apprentis.



Dans cet article, nous sommes revenu sur le problème de l'efficacité symbolique soulevé par Lévi-Strauss en cherchant à analyser précisément le cas d'une incantation yucuna très simple. Etant données les critiques d'autres anthropologues insatisfaits par la réponse théorique proposée par l'auteur, nous avons jugé important de reconsidérer la notion de « croyance », en signalant que les concepts de la modalité épistémique tels qu'ils ont été définis par certains linguistes et logiciens étaient plus précis, et permettaient de se débarrasser de certains présupposés épistémologiques gênants.

L'une des difficultés majeures du problème de l'efficacité symbolique est qu'il ne peut être résolu par une seule explication valable dans tous les cas. L'efficacité symbolique ne fonctionne pas de la même façon pour un patient qui connaît la signification des incantations et a la certitude qu'elles reposent sur des vérités, que

pour un patient étranger qui ne les comprend pas et leur accorde seulement une certaine plausibilité.

Dans le cas des incantations yucuna, l'efficacité symbolique qu'elle peut avoir sur les incantateurs eux-mêmes repose non seulement sur des certitudes concernant l'agentivité présumée des maîtres sur leurs entités invoquées et les procédés incantatoires permettant de prendre le contrôle de cette agentivité, mais aussi sur des métaphores et/ou des métonymies qui peuvent être multiples ou s'enchaîner entre elles. Mais cette efficacité n'a de sens pour les incantateurs qu'en raison de certaines connaissances mythologiques qui expliquent les origines des pouvoirs pathogènes des agents offensifs et des incantations censées les contrôler. Il est probable que de telles références acquises dès l'enfance rendent possibles certaines manipulations du corps par le langage, surtout lorsque celui-ci emploie des métaphores et des métonymies (non perçues en tant que telles) qui, si l'on admet qu'elles puissent être conceptuelles, pourraient aussi être en relations avec le corps tout entier, voire ressenties profondément au moyen de ce dernier. Ceci expliquerait que les incantations puissent avoir des effets physiologiques positifs ou négatifs sur ceux qui comprennent ou redoutent leurs références mythiques.

ANNEXES

1.	<i>Incantation de la fourmi Paraponera</i> ²⁸	<i>Mané lawichujona marí</i>
2.	<i>Il y a celle du Jaguar Ancestral.</i>	<i>Yawí chi'narikana le'jé riká</i>
3.	<i>Celle de Jiyánuma.</i>	<i>Jiyánuma le'jé riká.</i>
4.	<i>La sienne habite en hauteur [dans les arbres]. On l'appelle « la fourmi du haut ».</i>	<i>Kari le'jé yenoje, yenú mané neí.</i>
5.	<i>Il y a celles des Jarechina.</i>	<i>Jarechina le'jé neká.</i>
6.	<i>Celles des La'yana</i> ²⁹	<i>La'yaná le'jé neká.</i>
7.	<i>Puis il y a la mygale.</i>	<i>Maareya jeita a'jná.</i>
8.	<i>Elle appartient à Je'chú [le Ciel].</i>	<i>Je'chú le'jé riká.</i>
9.	<i>Elle est une flûte en bois.</i>	<i>A'waná mure riká.</i>
10.	<i>Après, il y a celle de Majnori l'orphelin.</i>	<i>Maareya Majnori le'jé jeíta.</i>
11.	<i>Celle qui piqua Je'rí.</i>	<i>Rinoke Je'rí i'maka.</i>
12.	<i>Ensuite, celle de Je'rí.</i>	<i>Eyá Je'rí le'jé jeíta.</i>
13.	<i>Voilà pour les mygales.</i>	<i>Marí kela neká jeítana.</i>
14.	<i>On poursuit avec les mille-pattes.</i>	<i>Chuhua wakeño'jika piño a'kuruna.</i>

²⁸ Mané (Yuc.). Conga (Esp. Ver.). *Paraponera clavata*.

²⁹ Les *Jarechina* et *La'yana* sont des esprits telluriques ayant la capacité de se transformer en différents animaux et insectes dont ils sont les maîtres invoqués. Ce qui est le cas ici des fourmis *Paraponera* « poudre de chica » et les guêpes *jai*.

- | | |
|---|---|
| <p>15. Puis avec le scorpion.</p> <p>16. Celui qui vit dans les involucre de l'aguaje,</p> <p>17. Dans les involucre des plantes à sels³⁰.</p> <p>18. Voilà pour les scorpions.</p> <p>19. Suivent les fourmis « gratte-cul » de Je'chú.</p> <p>20. Puis les fourmis de feu.</p> <p>21. On prend ensuite les guêpes.</p> <p>22. Elles appartiennent en priorité à Je'chú,</p> <p>23. Puis aux Jarechina,</p> <p>24. Et aux La'yana.</p> <p>25. On prend les guêpes arboricoles.</p> <p>26. Parmi elles, les grandes guêpes jalapá.</p> <p>27. On prend les kokojwíño'ro.</p> <p>28. Les [petites guêpes jaunes] a'kayana.</p> <p>29. Les [grandes] lusiyna.</p> <p>30. Les [grandes] guêpes des éperviers.</p> <p>31. Les phichí mukuchí [grandes et blanches].</p> <p>32. Celles qui vivent sous les feuilles mortes.</p> <p>33. Celles qui vivent dans des maisons blanches.</p> <p>34. Les guêpes noires ya'rana.</p> <p>35. Les puwé puwé des Jarechina.</p> <p>36. Les puwé puwé des La'yana.</p> <p>37. La fourmi Paraponera.</p> <p>38. Chef Makai{ra}thucha majapore.</p> <p>39. Graine³¹ du Jaguar Jaiñawanamaki Je'chú,</p> <p>Arme du Jaguar Jaiñawanamaki Je'chú,</p> | <p>Mari jimaje iná jñá'a wajyaje
ipijí.</p> <p>Itewí wakúla'pa choje,</p> <p>Jiwi wakúla'pa choje.</p> <p>Mari kele maayá ipijina.</p> <p>Maayá kewi yukujneruna
je'chú le'jé neká.</p> <p>Mari i'maje iná jñá'a lukurepena.</p> <p>Jimaje iná jñá'a jainá.</p> <p>Je'chú le'jé neká pamineko,</p> <p>Ejomi jarechina le'je,</p> <p>Ja'peje la'yana le'jé.</p> <p>Jimaje iná jñá'a pituna e'iyajena.</p> <p>Neká e'iyá iná jñá'a jalapana.</p> <p>Rika i'maje iná jñá'a
kokojwíño'rona a'lá.</p> <p>Rika i'maje iná jñá'a a'kayana.</p> <p>Riká i'maje iná jñá'a lusiyna.</p> <p>Riká i'maje iná jñá'a majo'pana
jaite.</p> <p>Riká i'maje iná jñá'a phichí
mukuchí.</p> <p>Jimaje iná jñá'a jwítupeteruna.</p> <p>Mari i'maje iná jñá'a arewana.</p> <p>Mari i'maje iná jñá'a ya'rana.</p> <p>Mari i'maje iná jñá'a jarechina
le'jé puwé puwé.</p> <p>Mari i'maje iná jñá'a la'yana
le'jé puwé puwé.</p> <p>Maareya wajña'je mané.</p> <p>Makai{ra}thucha majapore
waka.</p> <p>Jaiñawanamaki Je'chú
kutúpajaka,</p> <p>Jaiñawanamaki Je'chú lekarela,</p> |
|---|---|

³⁰ Jiwi (Yuc.). Nom générique des plantes utilisées pour la fabrication du sel végétal.

³¹ Kutúpajaka (langue yucuna réservée aux incantations, notée Y.I.). Terme dérivé de kutúpajne (yuc.). Il s'agit d'une plante produisant des graines noires que l'on peut évider pour les enfiler en collier. Ces graines sont censées être des Paraponera à esprit de jaguar. Certains chamanes les portent pour les consulter comme auxiliaires dans leurs cures.

	Curare de flèche de sarbacane du Jaguar.	Jaiñawanamaki Je'chú kapichir{i}ápare.
40.	<i>La fourmi Paraponera des hauteurs</i> ³² .	<i>Maareya wajña'je yenú mané.</i>
41.	Arme de Jiyánuma, Flèche de sarbacane de Jiyánuma, Ce qu'il projeta en soufflant, Rouge chica de Jiyánuma.	Jiyánuma Yapiri lekarela, Jiyánuma Yapiri kapichir{i j} ápare, Jiyánuma Yapiri po'{jo}jnemi, Jiyánuma Yapiri kenapere
42.	<i>La fourmi Paraponera « poudre de chica »</i> ³³ .	<i>Maareya wajña'je kenané mujumi.</i>
43.	Arme de Kuwái, Flèche de sarbacane de Kuwái, Ce qu'il projeta en soufflant, Rouge chica de Kuwái.	Kuwái lekarela, Kuwái kapichir{i j}ápare, Kuwái po'{jo}jnemi, Kuwái kenapere.
44.	Arme du Jaguar, Chose attisée du Jaguar.	Jaiñawanamaki Je'chú lekarela, Jaiñawanamaki Je'chú majma'jné.
45.	Arme de Lainúiri, Chose attisée de Lainúiri.	Lainúiri lekarela Lainúiri majma'jné.
46.	Arme de Períkana, Chose attisée de Períkana.	Períkana lekarela, Períkana majma'jné.
47.	Tête rouge [comme le] chica,	Kakenala jwilá,
48.	Dents effilées,	Kajapare aí.
49.	Dents plates,	Kechitare aí,
50.	Moustaches [les 2 bras de la tête] rougeâtres,	Kechimare ja'rechí,
51.	Taille goutte,	Kathupi'cha wachapí,
52.	Bras à rayures.	Kakapéra'apare a'napitá.
53.	Curare de la marmite brûlante et rayonnante de Japaitú, je te refroidis bien.	Japaitú majma'jné kerawíyopare kamá'apana jiyaná, palá nuyakata piká.
54.	« L'ortie » <i>Urera caracasana</i> ³⁴ .	<i>Maareya wajña'je yu'winé.</i>
55.	Barbe de Je'chú, Poils de Je'chú, Moustaches de Je'chú.	Je'chú kuwapé, Je'chú meruchi, Je'chú numáwichi.
56.	Feuille bleu foncé.	Kepiramatá paná.

³² Yenú mané (Yuc.). Conga (Esp. Ver.). Fourmi à dard (*Paraponera* « des hauteurs »).

³³ Kenané mujumi (Yuc.). Lit. « Poudre de chica ». Conga pequeña (Esp. Ver.). Petite espèce (rouge comme le chica) de fourmi à dard. *Paraponera* sp. (Sc.).

³⁴ Yu'winé (Yuc.). Ortiga (Esp. Ver.). *Urera caracasana*.

57.	Par ce moyen, je te refroidis bien dans ces jambes, dans ces veines.	Aú palá nuyakata piká karí nawárupere chojé, karí murepí chojé.
58.	<i>La mygale</i> ³⁵ .	<i>Maareya wajña'je jeita.</i>
59.	Enfant à fesses en forme de plat de Je'chú, Invention en forme de plat de Je'chú.	Je'chú mawíro'lare yajné, Je'chú mawíro'lare perípa'pare.
60.	Invention de Majnori, Création de Majnori.	Majnori perípa'pare, Majnori periyuthere.
61.	Invention de Je'rí, Création de Je'rí.	Je'rí perípa'pare, Je'rí periyuthere.
62.	Cul en raisin uvilla,	Kakamure i'wá,
63.	Taille goutte,	Katupi'cha wachapi,
64.	Bouche rouge chica,	Kakenané numá,
65.	Corps marron et blanc.	Kaperípa'pare cha.
66.	Cul en raisin uvilla.	Kakamure i'wá. = ³⁶
67.	<i>Le scolopendre</i> ³⁷ .	<i>Maareya wajña'je ja'kurú.</i>
68.	Brassard de Kuwái, Bracelet de Kuwái.	Kuwái janakopí, Kuwái wayamátare.
69.	Dents effilées,	Kajaparare raí,
70.	Dos luisant,	Kakanatare wajlé,
71.	Bras en multitude,	Kajiña'pa ra'napitá,
72.	Poitrail planche.	Kapuruné i'kú. =
73.	<i>Le scorpion ipijrí</i> ³⁸ .	<i>Maareya wajña'je ipijrí.</i>
74.	Égouttés du yecha ³⁹ .	Patirí thupá'nemi.
75.	Enfants du bourgeon de Wemaní ⁴⁰ , Enfants du bourgeon de la cime de Wemaní.	Wemaní Kólapa yajné, Wemaní Kólapa jepepí yajné.
76.	<i>Le scorpion jíwila</i> ⁴¹ .	<i>Maareya wajña'je jíwila.</i>
77.	Enfants du bourgeon de Jíwiru ⁴² ,	Jíwiru Kólapa yajné,

³⁵ *Jeita* (Yuc.). *Araña* (Esp. Ver.).

³⁶ Ce symbole signifie que le vers est suivi de la répétition des vers magiques (séq. 53) et/ou (séq. 57).

³⁷ *Ja'kurú* (Yuc.). *Cienpata, cienpie* (Esp. Ver.). *Scolopendra sp.* (Sc.). Mille-pattes.

³⁸ *Ipijrí* (Yuc.). *Escorpión* (Esp. Ver.).

³⁹ *Yecha* (Yuc.). Fruit sylvestre. *Micranda spruceana*. Cf. Mythe de Karipú lakena.

⁴⁰ *Wemaní* (Y.I.). Divinité palmier aguaje (yuc. *itewí* ; esp. ver. *canangucho*). *Mauritia flexuosa*.

⁴¹ *Jíwila* (Yuc.). *Escorpión* (Esp. Ver.).

⁴² *Jíwiru* (Y.I.). Divinité du sel végétal. Selon Edilberto, son père distingue 6 catégories de plantes à sel : 1) La première est la plus importante et constitue le *jiwi*, c'est-à-dire la « plante à sel » proprement dite. Il s'agit d'une grande plante qui pousse sur les palmiers et les arbres appelés *muro* ; 2) la seconde pousse sur d'autres petites plantes appelées *jiripi* ; 3) une plante à feuilles frisées ; 4) une plante dite « maigre » ; 5) certains arbres ; et 6) certains palmiers.

Enfants du bourgeon de la cime de Jíwiru.	Kólapa jepepí yajné. =
78. <i>La fourmi « gratte-cul »</i> ⁴³ .	<i>Maareya wajña'je kewi yukujneru.</i>
79. Reste de coca pilée de Je'chú, Jetée par Je'chú.	Je'chú thulajnémi, Je'chú yukujnéremi.
80. Dents plates et courbées,	Kajaparare aí,
81. Taille goutte,	Kathupi'chare wachapí,
82. Corps noir.	Kakalá'apare nakú.
83. <i>La petite fourmi de feu</i> ⁴⁴	<i>Maareya wajña'je ma'í.</i>
84. Charbon de Jiwirú, Ocre de Jiwirú, Peinte de bandes rouges, de Jiwirú	Jiwirú kalá'apare, Jiwirú jewapere, Jiwirú kerapérpami.
85. Dents plates et courbées,	Kajaparare aí,
86. Taille goutte,	Kathupi'chare wachapí,
87. Corps noir.	Kakalá'apare nakú.
88. <i>La fourmi de feu</i> ⁴⁵ .	<i>Maareya wajña'je lukure'pé.</i>
89. Reste de coca pilée des Karipú Lakena, Reste de tabac à inhaler des Karipú Lakena.	Karipú Lakena thulajné, Karipú Lakena lukujá'lare.
90. Dents plates et courbées,	Kajapalare aí,
91. Taille goutte.	Kathupi'chare wachapí. =
92. <i>La guêpe jai</i> ⁴⁶ .	<i>Maareya wajña'je jai.</i>
93. Cœur de Je'chú, Pâté ⁴⁷ de Je'chú, Chose jaune de Je'chú, Chose noire de Je'chú.	Je'chú wajwe{mi}, Je'chú pajajné, Je'chú jewa'lare, Je'chú kalá'apare.
94. Cœur de Lainúiri, Pâté de Lainúiri, Chose jaune de Lainúiri, Chose noire de Lainúiri.	Lainúiri wajwe{mi}, Lainúiri pajajné, Lainúiri jewa'lare, Lainúiri kalá'apare.
95. Cœur de Períkana, Pâté de Períkana, Chose jaune de Períkana,	Períkana wajwé{mi}, Períkana pajajné, Períkana jewa'lare,

⁴³ *Kewi yukujneru* (Yuc.). *Hormiga rascaculo* (Esp. Ver.). *Solenopsis* sp. En espagnol, littéralement : «Fourmi gratte-cul».

⁴⁴ *Ma'í* (Yuc.). *Majiña* (Esp. Ver.). *Wasmannia auropunctata* (Sc.). Fourmi de 1,5 mm de long, à piqure très douloureuse.

⁴⁵ *Lukure'pé* (Yuc.). *Hormiga candelilla* (Esp. Ver.). *Solenopsis* sp. (Sc.). Fourmi de couleur rouge.

⁴⁶ *Jai* (gen.). *Avispa* (Esp. Ver.).

⁴⁷ *Pajajné* (Yuc.). Pâté, forme démolée à partir d'une paume (de l'ancêtre créateur) et posée telle quelle sur un support.

	Chose noire de Períkana.	Períkana kalá'apare.
96.	<i>La guêpe porakona</i> ⁴⁸ .	<i>Maareya wajña'je porakona.</i>
97.	Ocre de Je'chú, Noir de Je'chú, Collé par Je'chú, Pâté de Je'chú, Ruche à bec de Je'chú.	Je'chú kerawa'lare, Je'chú kalá'apare, Je'chú patojné, Je'chú pajajné, Je'chú takochipare. =
98.	<i>La guêpe pi'tú</i> ⁴⁹ .	<i>Maareya wajña'je pi'tú.</i>
99.	Pâté de la sueur de Je'chú, Chose blanche de la sueur de Je'chú, Chose noire de la sueur de Je'chú.	Je'chú ñaphinaka pajajné, Je'chú ñaphinaka jewalare, Je'chú ñaphinaka kalá'apare.
100.	<i>La guêpe {j}alapá</i> ⁵⁰ .	<i>Maareya wajña'je {j}alapá.</i>
101.	Pâté de Je'chú, Ocre de Je'chú, Rayé de Je'chú, Râpe ⁵¹ d'ananas de Je'chú.	Je'chú pajajné, Je'chú ewa'lare, Je'chú kala'pare, Je'chú jalapátare.
102.	Dents plates et courbées,	Kajapalare aí,
103.	Taille goutte,	Kathupi'cha wachapi,
104.	Ailes transparentes.	Kaseré yuphé.
105.	<i>La guêpe kokojína'ra</i> ⁵² .	<i>Maareya wajña'je kokojína'ra.</i>
106.	Kerawana ⁵³ de Je'chú, Chose blanche de Je'chú, Pâté de Je'chú.	Je'chú kerawanare, Jech{ú} ajeware, Je'chú pajajné.
107.	<i>La guêpe Aka'yá</i> ⁵⁴ .	<i>Maareya wajña'je aka'yá.</i>
108.	Démoulé de la paume de Je'chú, Nez de Je'chú.	Je'chú pátojne, Je'chú takoparé. ≡ ⁵⁵
109.	<i>La guêpe yenuwa jai</i> ⁵⁶	<i>Maareya wajña'je yenuwa jai.</i>

⁴⁸ *Porakona* (Yuc.). Avispa pequeña, *avispa casa tierra* (Esp. Ver.). Akayana (Var.). Aussi appelée : *Te'ri ñatarerula* (« guêpe à la maison de terre »). Petite guêpe (non id.).

⁴⁹ *Pi'tú* (Yuc.). *Avispa* (Esp. Ver.).

⁵⁰ *{j}alapá* (Yuc.). *Avispa negra* (Esp. Ver.). Grande guêpe noire (non id.).

⁵¹ La ruche de cette guêpe aurait la forme d'une râpe à ananas.

⁵² *Kokojína'ra* (Yuc.). *Avispa* (Esp. Ver.).

⁵³ *Kerawana* (Y.I.). *Kokojína'ra* (Yuc.). Guêpe faisant sa ruche dans la boue.

⁵⁴ *ka'yá* (Yuc.). Lit. « cuillère-calebasse ».

⁵⁵ Ce symbole signifie la répétition des vers descriptifs précédents (séq. 101).

⁵⁶ *Yenuwa jai* (Yuc.). Lit. « guêpe des hauteurs ». Guêpe dont le nid se trouve très haut dans les arbres (*yenuwa a'waná nakú*).

110.	Tête noircie de Mamíkuru ⁵⁷ , Sorti de la gorge de Mamíkuru, Blanc de Mamíkuru, Épaulé de Mamíkuru.	Mamíkuru jwílami, Mamíkuru nu'rúpiwa, Mamíkuru jareware, Mamíkuru mukujlawi.
111.	Dents plates et courbées,	Kajapalare aí,
112.	Taille goutte,	Kathupi'cha wachapi,
113.	Ailes transparentes.	Kaseré yuphé.
114.	<i>La guêpe majo'pá jaité</i> ⁵⁸ .	<i>Maareya wajña'je majo'pá jaité.</i>
115.	Tête noircie de Kawanakú ⁵⁹ , Sorti de la gorge de Kawanakú, Blanc de Kawanakú.	Kawanakú jwílami, Kawanakú nu'rúpiwa, Kawanakú {a}jeware. ≡
116.	<i>Les guêpes qui vivent dans une ruche de terre collée à une feuille.</i>	<i>Maareya wajña'je wíchu'pe terena.</i>
117.	Salive de Kawáirimi, Ocre de Kawáirimi.	Kawáirimi ajechú, Kawáirimi jeware.
118.	<i>La guêpe Phichí muku'chí</i> ⁶⁰ .	<i>Maareya wajña'je Phichí muku'chí.</i>
119.	Blanc de Kawa, Ocre de Kawa.	Kawa ajechi, Kawa ajeware. ≡ =
120.	<i>La guêpe arewana</i> ⁶¹ .	<i>Maareya wajña'je arewana.</i>
121.	Pâté de Je'chú, Terre blanche de Je'chú.	Je'chú pátojne, Je'chú ajeware.
122.	<i>La guêpe ya'rá</i> ⁶² .	<i>Maareya wajña'je ya'rá.</i>
123.	Lance de Lainúiri, Arme de Lainúiri.	Lainúiri werukuwela, Lainúiri lekarela.
124.	Lance de Períkana, Arme de Períkana.	Períkana werukuwela, Períkana lekarela.
125.	Dents plates et courbées,	Kajapalare aí,
126.	Taille goutte,	Kathupi'cha wachapi,

⁵⁷ Cette divinité guêpe est aussi appelée Jiñapúraje. Elle n'a pas d'anus. Cf. Mythe de Kawáirimi (Fontaine, 2013a ; 2013b).

⁵⁸ *Majo'pá jaité* (Yuc.). Lit. « guêpe de l'épervier ». Cette guêpe niche en haut des arbres.

⁵⁹ *Kawanakú* (Y.I.). NP. Divinité épervier.

⁶⁰ *Phichí muku'chí* (Yuc.). *Avispa blanca* (Esp. Ver.). Guêpe blanche. Leur ruche est petite. Ces guêpes grimpent souvent à l'intérieur des maisons.

⁶¹ *Arewana* (Yuc.). *Avispa casa blanca* (Esp. Ver.). Guêpe blanche dite « maison blanche ». Elle fait sa ruche dans les arbres secs.

⁶² *Ya'rá* (Yuc.). *Avispa negra, avispa casa armadillo* (Esp. Ver.). Guêpe noire à la « maison [en forme de carapace] de tatou ».

127.	Ailes transparentes,	Kaseré yuphé,
128.	Dos bleu foncé.	Kepiramata wajlé.
129.	<i>La guêpe puwepuwé nichant dans une feuille</i> ⁶³ .	<i>Maareya wajña'je puwepuwé.</i>
130.	Sang de Lainúiri, Lance de Lainúiri.	Lainúiri jirapé, Lainúiri werukuwela.
131.	Sang de Períkana, Lance de Períkana.	Períkana jirapé, Períkana werukuwela.
132.	Dents plates et courbées,	Kajaparare aí,
133.	Taille goutte,	Kathupi'cha wachapí,
134.	Ailes transparentes.	Kasere yuphé. =

Références citées

- ABRAHAM, N. & TOROK, M., 1972 – Introjecter-Incorporer. Deuil ou mélancolie. *Nouvelle Revue de Psychanalyse, Destins du cannibalisme*, n° 6 : 111-122.
- AUSTIN, J. L., 1962 – *How to do Things with Words*, vii + 166 Oxford: Oxford University Press.
- BERNE, É., 1972 – *What Do You Say After You Say Hello?*, xvii + 457 p. ; Nueva York: Grove Presse Inc.
- BUCHILLET, D., 1983 – *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Vaupès. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne* ; Nanterre : Université de Paris X Nanterre. Thèse d'État. http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton04/15520.pdf
- BUCHILLET, D., 1987 – 'Personne n'est là pour écouter'. Les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Uaupés brésilien. *Amerindia*, n° 12 : 7-32. http://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/amerindia/articles/pdf/A_12_01.pdf
- CÉLÉRIER, M.-C., 2005 – Métaphore hystérique, métonymie hypocondriaque ? *Champ Psychosomatique*, vol. 39 : 13-32.
- DEHOUE, D., 2013 – Les métaphores comestibles dans les rituels mexicains. *Les Cahiers ALHIM*, n° 25, numéro spécial : De l'âtre à l'autel : Nourritures rituelles amérindiennes (Mexique, Guatemala). <http://alhim.revues.org/4540>
- DEHOUE, D., 2014 – 'Des fleurs et du tabac', métaphores et vecteurs du prestige chez les guerriers aztèques. In : *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale* (F. Hurlet, I. Rivoal & I. Sidéra, dirs.) : 137-146 ; Nanterre : Editions de Bocard.
- FONTAINE, L., 2007 – Logiques modales et anthropologie : Des règles à la parole chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne. *L'Homme*, vol. 184, octobre : 131-154.

⁶³ Puwepuwé (Yuc.). *Avispa grande, brava* (Esp. Ver.). Grande guêpe (non id.). Elle attaque facilement.

- FONTAINE, L., 2008 – *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne*, 299 p. ; Paris : L'Harmattan.
- FONTAINE, L., 2010 – 'Agents' ou 'patients' ? De l'agentivité des chamanes yucuna d'Amazonie colombienne. *Ateliers du LESC*, **vol. 34**. <http://ateliers.revues.org/8526>
- FONTAINE, L., 2011 – Les cours d'eau dans les incantations chamaniques des Indiens yucuna (Amazonie colombienne). *Journal de la Société des Américanistes*, **vol. 97-1** : 119-149. <http://jsa.revues.org/11693>
- FONTAINE, L., 2013a – De l'agentivité mythique et incantatoire. Le mythe de Kawáirimi chez les Yucuna (Amazonie colombienne). *Ateliers d'anthropologie*, **vol. 39**. <http://ateliers.revues.org/9481>
- FONTAINE, L., 2013b – Mythe de Kawáirimi (version de Mario Matapí). Collection Pangloss. http://lacito.vjf.cnrs.fr/pangloss/tools/list_rsc.php?lg=Yucuna&aff=yucuna
- FONTAINE, L., 2014a – *La nuit pour apprendre. Le chamanisme nocturne des Yucuna*, 143 p. ; Nanterre : Société d'ethnologie.
- FONTAINE, L., 2014b – Mythe de Kuwáiri, l'ennemi des serpents (par Arturo Yucuna). Collection Pangloss.
- FONTAINE, L., 2015a – Mythe de Kuwáiri, l'ennemi des serpents (par Mario Matapí). Site de Laurent Fontaine. <http://site.laurentfontaine.free.fr/Narrations.html>
- FONTAINE, L., 2015b – La diète et le chemin de l'apprenti chamane (par Fermín Yucuna). Site de Laurent Fontaine. http://site.laurentfontaine.free.fr/Savoirs_chamaniques.html
http://lacito.vjf.cnrs.fr/pangloss/tools/list_rsc.php?lg=Yucuna&aff=yucuna
- FONTAINE, L., 2015c – *El mambeadero, un espace à rituel ouvert chez les Yucuna. Les Cahiers de Littérature Orale*, **vol. 77-78** : 31-70. <http://clo.revues.org/2313>
- FREUD, S., 1968 [1917] – Deuil et mélancolie. In : *Métopsychoanalyse* ; Paris : Gallimard.
- JACOPIN, P.-Y., 1977 – Quelques effets du temps mythologique. In : *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, Congrès du Centenaire* : 217-232 ; Paris : CNRS-Fondation Singer-Polignac.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C., 1998 [1986] – *L'implicite*, 404 p. ; Paris : Armand Colin.
- KNEALE, W. & KNEALE, M., 1962 – *The Development of Logic*, 761 p. ; Oxford : Clarendon Press.
- LACAN, J., 1966 – *Écrits*, 924 p. ; Paris : Seuil.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M., 1985 – *Les métaphores dans la vie quotidienne*, 254 p. ; Paris : Les Éditions de Minuit.
- LE QUERLER, N., 1996 – *Typologie des modalités*, 159 p. ; Caen : Presses Universitaires de Caen.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1950 – Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In : *Sociologie et anthropologie* (M. Mauss) : ix-liv ; Paris : Puf.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1995 [1958] – L'efficacité symbolique. In : *Anthropologie structurale I* ; Paris : Plon.
- MICH, T., 1994 – The Yuruparí Complex of the Yucuna Indians: The Yuruparí Rite. *Anthropos*, **vol. 89** : 39-49.
- MICH, T., 2011 – *Initiation into The Amazon: Yucuna Yurupari Myth and Ritual* ; Saarbrücken : VDM Verlag Dr. Müller.
- NEEDHAM, R., 1972 – *Belief, Language and Experience*, xvii + 269 p. ; Oxford : Blackwell.
- PANTHER, K. & RADDEN, G. (eds), 1999 – *Metonymy in Language and Thought*, ix + 423 p. ; Amsterdam : Benjamins.
- PEIRCE, C. S., 1978 – *Écrits sur le signe*, 262 p. ; Paris : Seuil.

- POUILLON, J., 1979 – Remarques sur le verbe 'croire'. In : *La fonction symbolique* (M. Izard & P. Smith, eds) : 43-51 ; Paris : Gallimard.
- SAPIR, J. D., 1977 – The Anatomy of Metaphor. In: *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric* (J. David Sapir & J. Christopher Crocker, eds): 3-32 ; Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- SCHAUER, J., SCHAUER, S., YUCUNA, E. & YUCUNA, W., 2005 – *Diccionario bilingüe: Yukuna - Español ; Español - Yukuna* ; Bogotá : Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.
- SEVERI, C., 2007 – *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, 370 p. ; Paris : Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure.
- SPERBER, D., 1982 – Les croyances apparemment irrationnelles. In : *Le savoir des anthropologues* : 49-85. Paris : Hermann.
- STEINER, C., 1974 – *Scripts people live*, xvi + 332 p. ; New York: Grove Press.
- TUTESCU, M., 1996 – Paradoxe, univers de croyance et pertinence argumentative. In : *Le paradoxe en linguistique et en littérature* (R. Landheer & P. J. Smith, eds.) : 75-90 ; Genève : Droz.
- WRIGHT, G. H. Von, 1951 – Deontic logic. *Mind*, **vol. 60**: 1-15.