

Colloque international

L'imaginaire dans la langue

Ethnopoétique et pragmatique des langues rituelles en Amérique indienne



2014 « Xapiripë kua pënaha » in *Xapiri thëä oni Palavras escritas
sobre os xamãs yanomami*. Vol 1(39).

5 et 6 juin 2024

Collège de France, 11 place Marcelin Berthelot 5^{ème} Paris, salle 5

Contact : andrea-luz.gutierrez-choquevilca@college-de-france.fr

Présentation

Ce colloque organisé par l'équipe Anthropologie linguistique du LAS réunit anthropologues et linguistes spécialistes des langues rituelles amérindiennes pour examiner la poésie des voix chamaniques et les transformations pragmatiques et historiques de ces répertoires. Outre l'intérêt d'une approche comparative, l'un des enjeux épistémologiques est de confronter les paradigmes de l'approche ontologique, aux études menées en anthropologie linguistique et pragmatique sur les performances rituelles amérindiennes. Ces approches sont-elles conciliables et sous quelles conditions ?

Malgré un regain d'intérêt contemporain pour le chamanisme, l'étude des langues rituelles reste minoritaire dans les études anthropologiques consacrées aux sociétés amérindiennes. Comparée à l'intérêt qu'a pu susciter la mythologie, Claude Lévi-Strauss n'aborde qu'incidemment l'étude de la poésie, celle de Baudelaire ou d'Apollinaire, qui émaille sa correspondance avec Roman Jakobson. Les peuples amérindiens, cible privilégiée des *Mythologiques* disposent pourtant d'importants répertoires lyriques et chamaniques, assimilés aux langues des esprits (Lévi-Strauss, 1949 ; Sebag, 1965). Comme les corpus recueillis en Amérique du Nord par les disciples d'Edward Sapir et Franz Boas, ces langues révèlent un usage performatif du langage poétique et de la parole rituelle. Loin de se réduire à un inventaire de paroles obscures, saturées de répétitions, ces textes possèdent une valeur significative et pragmatique. Les études consacrées aux langues rituelles amérindiennes soulignent notamment la richesse sémiotique de ces textes incluant, entre autres techniques discursives, mimétisme vocal, polyphonie, hétéroglossie (Graham 1992 ; Basso 1986 ; Seeger 2003 ; Olsen 1993 ; Severi 2004 ; Cesarino 2011 et 2016 ; Déléage 2009 ; Gutierrez-Choquevilca 2011 & 2017 ; Packer 2020 ; Albert 2015). Les voix chamaniques manifestent le déploiement d'un imaginaire dans le champ du langage, la performance d'une action et d'un dialogue noué avec les esprits, défunts, animaux, plantes, êtres invisibles ou absents (Graham 1994 ; Taylor 2014 ; Seeger 2003 ; Hill 1993 ; Oakdale 2008). Constatant les libertés prises à l'égard des normes de la communication ordinaire (pertinence, maximes communicationnelles, etc.), on peut envisager les langues chamaniques comme la mutation d'un 'code' : un métalangage voué à circuler entre des usagers, mais aussi entre des « mondes » aux ontologies distinctes¹. Les répertoires rituels amérindiens mobilisent, de façon explicite ou secrète, des incantations aux provenances géographiques variées, transmis à l'intérieur de vastes réseaux d'échange régionaux (Gutierrez-Choquevilca 2021 ; Epps et Ramos 2020).

Dans le sillage des réflexions séminales de Roman Jakobson et Claude Lévi-Strauss sur la nature du langage poétique, on peut examiner à nouveau frais l'hypothèse que la fécondité mystérieuse des langues rituelles, comme celle du mythe, a partie liée avec sa nature de *variante* dans un jeu de transformations. Le champ de l'énonciation, délaissé par l'analyse structurale, est abordé comme un système génératif composé de divers niveaux de sens et d'intertextualité, structuré par la relation dynamique entre le mythe, le rite, l'expérience des mondes vécus, de l'histoire et du rapport au vivant. La multiplication des plans de lecture possible du signifiant, indexés par la situation d'énonciation et la variabilité des destinataires de la parole rituelle, laisse transparaître une élaboration secondaire du signifié, dont le déchiffrement suppose une connaissance très fine des langues étudiées et du contexte ethnographique. Les langues rituelles

¹ cf Gutierrez-Choquevilca 2020 (« Lévi-Strauss-Jakobson. Pour une approche poétique du langage »). Voir aussi : Olsen, 1980 ; Taylor & Chau, 1983 ; Overing, 1990 ; Chaumeil 1993 ; Graham 1994 ; Franchetto, 2000 ; Beier, Michael & Sherzer 2002 ; Severi 2007 ; Déléage, 2009 ; Cesarino, 2016 ; Franchetto, Fausto, & Montagnani 2011 ; Franchetto et Montagnani 2014 ; Heurich 2018 ; Garcia, 2018.

font signe vers des régimes de mémoire et des systèmes de connaissance étroitement liés à l'action rituelle : le rêve, le mythe, les savoirs initiatiques, l'écologie, la musique etc. (Hill 1993 ; Menezes Bastos, 1999 ; Piedade, 2004 ; Chaumeil et Hill 2011 ; Franchetto et Montagnani, 2011 ; Gutierrez-Choquevilca, 2010 et 2018 ; Cesarino, 2011 et 2016 ; Obert 2021). Complémentaire à l'approche ethno-poétique, l'étude de l'épistémologie de la transmission du savoir rituel permet de resituer ces performances dans un horizon d'expérience plus large, qui excède la sphère du langage articulé et fait de la forêt, un terrain commun et une source de voix, d'images et d'indices.

L'imagination poétique relève d'un usage cosmopolitique du langage, dont les participants examinent les formes à partir de transcriptions et d'ethnographies détaillées. Quelles sont les caractéristiques pragmatiques des langues rituelles amérindiennes ? Quel rôle accordent-elles à la dimension de l'écoute et du geste ? Quels rapports s'établissent entre l'expérience visionnaire, le mythe et la performance rituelle ? Comment ces langues sont-elles perçues par les usagers et sous quelles modalités circulent-elles au sein d'un réseau inter-ethnique étendu ? Qu'est-ce qu'une *lingua franca* rituelle ? Sur quelle(s) ontologie(s) amérindienne(s) du langage la performance et l'apprentissage se fondent-ils ? De quels outils l'anthropologie et la linguistique disposent-elles pour décrire cet imaginaire de la langue ?

On aborde les parcours de variations du sens situés au cœur de la création poétique amérindienne et les techniques discursives employées : l'indexicalité, l'iconicité, les systèmes de dénominations obliques, le parallélisme et autres tropes de la répétition, mais aussi l'articulation de ces techniques poétiques avec la gestuelle –la kinésie et l'ancrage corporel– la manipulation d'artefacts, d'images et d'indices susceptibles de transformer les coordonnées spatiales et temporelles de l'action rituelle. Plusieurs contributions examinent les enjeux sémiotiques et pragmatiques de la traduction intra, inter-linguistique et intersémiotique des voix chamaniques et leur circulation à l'intérieur de vastes réseaux d'échange régionaux, au-delà des frontières ethniques et linguistiques. On méditera enfin sur les conditions du travail ethnographique lui-même et sur le processus de traduction des voix poétiques qu'il met en œuvre.

Comité scientifique : Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca, Larissa Barcelos Longano, Emilio Frignati avec la participation des membres de l'équipe Anthropologie Linguistique du LAS.

Ce colloque est organisé avec le soutien du Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS UMR 7130), du Collège de France, de l'EUR TRANSLITTERAE et de la Vème section de l'École Pratique des Hautes Études EPHE-PSL.

PROGRAMME

Lieu : Collège de France,
11 place Marcelin Berthelot 75005
Amphithéâtre **Salle 5**

5 juin 2024

9h30 Présentation et ouverture :
Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca EPHE LAS

Variations rituelles en clef amérindienne

Modération : **Larissa Longano Barcellos** EPHE et **Pierre Déléage** CNRS LAS

10h00 **Pedro de Niemeyer Cesarino** Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo « *Anõ vaká yõñi shovia* De l'apparition des animaux-spectres »

10h30 **Emilio Frignati** EHESS, Musée du quai Branly /LAS « L'hétérophonie comme dispositif rituel : accumulation de voix et présence d'esprits »

11h00 Pause-café

11h30 **Cédric Yvinec** CNRS, CRBC-Mondes Américains « En quoi les chants composés par les esprits sont-ils plus beaux que les chants composés par les hommes chez les Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne) ? »

12h00 **Grégory Deshoullière** CNRS LAS « Je est un hôte ? Chamanisme et imputations sorcellaires en Amazonie équatorienne. »

12h30 Discussion

13h-14h30 Déjeuner

Transtextualité et intervalles poétiques

Perspectives croisées sur le Nord-Ouest amazonien

Modération : **Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca** EPHE LAS et **Philippe Erikson** Université Paris Nanterre, EREA-LESC

14h30 **Juan Alvaro Echeverri** Universidad Nacional de Colombia, Leticia « Una aproximación al arte verbal de la Gente de centro (Amazonia colombiana) »

15h00 **Karolin Obert** Lund University « Exploring the Nadëb narrative-song symbiosis »

15h30 Pause-café

16h00 **Patience Epps** University of Texas, Austin : « The discursive embedding of ritual language: Incantation, myth, and dreams among the Hupd'äh of the Upper Rio Negro »

16h30 **Oscar Ivan Garcia** Université de Bretagne LAS « Les rituels verbaux : une porte d'entrée vers la pensée chamanique des peuples des Gens du Centro »

17h00 Discussion

6 juin 2024

Traduction et performance de la voix chantée

Modération : **Valentina Vapnarsky** CNRS-EPHE, LESC-LAS et **Cédric Yvinec** CNRS, CRBC

10h00 Emmanuel de Vienne Université Paris Nanterre, EREA-LESC « L'énonciateur terrible du *bopep* : engendrement »

10h30 Paul Codjia Université Toulouse Mirail, LAS « Chagrins d'amour et chants rituels. Quelques éléments pour une pragmatique des interactions imaginées en Amazonie péruvienne. »

11h00 Pause-café

11h30 Adriana Fernandes Carajá (peuple Karirí-Sapuyá) Universidade de Minas Gerais, Paris 8 « La force des *Encantados* et des *Pajés* dans la préservation des langues rituelles »

12h00 Joaquín Ruiz Zubizarreta EHESS LAS « « Réapprendre à lire les mythes guarani. Analyse des textes publiés par Léon Cadogan et Pierre Clastres »

12h30 Discussion

13h-14h30 Déjeuner

Décoloniser l'étude des langues rituelles : Voix féminines et temporalité

Modération : **Marie Chosson** INALCO CESMA et **Emilio Frignati** EHESS LAS

14h30 Bruna Franchetto Université Fédérale de Rio de Janeiro UFRJ « Des chants qui transforment : 'quand nous chantons, nous sommes toutes des hyper-femmes' »

15h00 Silvia Romio Università degli Studi di Modena « 'Anda y mata a tu marido'. Chants rituels et mémoire de la violence par la voix des femmes Awajún »

15h30 Pause-café

16h00 Mairu Hakuwi Kuady (peuple Iny – Karajá) Universidade Nacional de Brasília, Université Paris 8 « Entre a busca por significados e a inexistência de significados: memórias, ritos e tradições do povo iny karajá »

16h30 Sergio Romero University Texas, Austin « Poétiques de la langue rituelle maya dans les hautes terres au XVIème et XVIIème siècles : Illocution et les limites de la langue »

17h00 Valentina Vapnarsky CNRS-EPHE LESC/LAS, « Façonner le temps - Pragmatique poétique du moment rituel chez les Mayas »

17h30 Discussion : **Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca** EPHE LAS et **Carlo Severi** EHESS LAS

Dialogue de clôture

*

Résumés des présentations

« La force des *Encantados* et des *Pajés* dans la préservation des langues rituelles »

Adriana Fernandes CARAJÁ Universidad Federal de Minas Gerais (Brésil), Université Paris 8.

Avant l'invasion des territoires autochtones aux Amériques par les colonisateurs, on y retrouvait plusieurs peuples qui parlaient une myriade de langues dont la plupart n'était exprimée qu'en contexte rituel. À la période de la colonisation, les langues rituelles étaient aussi interdites que les langues maternelles. De nos jours, le génocide contemporain, lié à l'ethnocide et au glotocide, continue avec des nouvelles pratiques colonialistes. Les *Pajés*, ceux qui soutiennent la terre et les cieux avec leurs rites, sont nombreux à devenir « enchantés », en faisant leur passage aux villages ancestraux, en raison de leur âge avancé ou de leur défense du territoire et de la nature, ce qui les rend victimes des assassinats. D'un autre côté, l'un des effets de la colonisation, c'est que les plus jeunes ne s'intéressent pas à apprendre les savoir-faire et les traditions des plus âgés. Qui maintiendra alors les rituels ? Qui évoquera les *Encantados* en parlant leurs langues ? Dans les situations de catastrophes environnementales, ce sont les êtres plus-que-humains qui sont criminalisés par les désastres, l'Homme est sa victime, et la nature est l'auteure des crimes supposés. Et pourtant, dans les cosmologies autochtones et dans les dialogues avec les *Encantados*, on trouve qu'ils sont aussi des agents politiques et qu'ils agissent sur les êtres humains pour défendre la nature. C'est avec la communication entre les *Encantados*, les chants et les invocations de nos divinités réalisées par nous, les *Pajés*, que se maintient l'équilibre de la Mère Terre. Au chant d'un *Pajé*, la forêt frétille avec lui. Préserver les langues rituelles passe d'abord pour préserver les forêts, ainsi que la vie des êtres qui y habitent.

« *Anõ vaká yoñi shovia* De l'apparition des animaux-spectres »

Pedro de Niemeyer CESARINO Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo

Cette présentation s'inscrit dans le cadre d'un nouveau projet de recherche sur les chants narratifs *saiti* des Marubo, que j'ai réuni partiellement dans une anthologie bilingue de traductions, *Quando a Terra deixou de falar - Quand la terre a cessé de parler* (2016). Le texte s'intègre à un second volume en cours d'élaboration, dédié également à ce type de récits, mais centré cette fois-ci sur les récits à caractère étiologique qui n'apparaissaient pas dans l'anthologie de 2016. La réflexion portera sur certaines caractéristiques inhérentes à la pensée étiologique marubo, et sera basée sur la lecture d'un des récits qui composera ce nouveau projet.

« Chagrins d'amour et chants rituels. Quelques éléments pour une pragmatique des interactions imaginées en Amazonie péruvienne »

Paul CODJIA Université Toulouse, LISST / LAS

En terres Wampis au nord de l'Amazonie péruvienne, on admet la possibilité d'interactions entre « âmes » (*wakan*), à distance, sans support matériel, visible ou audible. Ces interactions ont lieu lors

de l'énonciation mentale d'un chant rituel *anen* visant à manipuler secrètement les pensées et les émotions d'autrui. À travers l'analyse de l'énonciation d'*anen* destinée au retour de l'être aimé, je montrerai que, pour mes interlocuteurs, la possibilité d'interactions imaginées repose sur un savoir partagé concernant, d'une part, le *modus operandi* grâce auquel un chanteur ou une chanteuse influence les sentiments du destinataire et, d'autre part, les effets de ces récitations sur les dispositions intérieures. En particulier, on soupçonne l'influence invisible d'une personne récitant un *anen* quand des éléments de l'environnement immédiat, tels que des objets ou des animaux, font soudainement penser, et de manière insistante, à cette personne.

« Je est un hôte ? Chamanisme et imputations sorcellaires en Amazonie équatorienne. »

Grégory DESHOULLIERE CNRS Legs Lelong, LAS

Cette présentation explore les confrontations nocturnes orchestrées par une association de chamanes au sein de communautés shuar de Taisha, en Amazonie équatorienne. Sollicitée par les autorités communautaires, l'action des chamanes de cette association se focalise sur l'identification et la réfection des personnes suspectées de sorcellerie. Leurs « examens spirituels », ainsi nommés par les chamanes de l'association, partagent la même configuration matérielle et sensorielle que les rituels thérapeutiques. Toutefois, ces examens préliminaires s'en distinguent sur deux aspects : d'une part, par un usage majoritairement propositionnel du langage, avec des sommations, des injonctions et des assertions qui rompent avec l'étiquette d'un dialogue entre adultes ; d'autre part, en ce que c'est moins le spécialiste rituel qui devient un « énonciateur complexe » que l'accusé lui-même, contraint de s'envisager sous l'emprise d'une entité maléfique. La confrontation prépare ainsi le rituel thérapeutique en mettant en place un espace d'interactions possible entre l'expert, le patient, et des entités autres qu'humaines, pour lequel opéreront le langage et la gestuelle rituels.

« Una aproximación al arte verbal de la Gente de centro (Amazonia colombiana) »

Juan Alvaro ECHEVERRI Universidad Nacional de Colombia, Leticia

Gente de centro designa a un número de grupos de la Amazonia colombo-peruana de las familias lingüísticas witoto (murui, ocaína, nonuya), bora (bora-miraña, féeneminaa [muinane][\[1\]](#)), andoke-urekena (andoque) y arawak (resígaro). A pesar de su heterogeneidad lingüística estos grupos comparten muchos rasgos de su organización social y ceremonial, que marcan su singularidad en el conjunto de los pueblos vecinos de la Amazonia noroccidental (tukano oriental y occidental, peba-yagua, yurí-tikuna, caribe y quechua). Aquí nos enfocaremos en el pueblo murui, como un ejemplo del arte verbal de la gente de centro. Una de las características más notables de los pueblos de la gente de centro es su arte verbal. Abordo el arte verbal a partir del *aliento* (que relaciono con el concepto humboldtiano de *Geist*) e introduzco el concepto murui de *rafue*, en el contexto de la organización social, ceremonial y lingüística del pueblo murui y de la gente de centro. Discuto los géneros del *jagai* y *bakaki*, que frecuentemente son entendidos como “mitos”, y los géneros de las conjuraciones (*jitra*) y los consejos (*yetarafue*). Finalmente resumo lo discutido y presento una propuesta provisional de organización al arte verbal de la gente de centro.

« The discursive embedding of ritual language: Incantation, myth, and dreams among the Hupd'äh of the Upper Rio Negro »

Patience EPPS University of Austin, Texas

Shamanic expertise in many Amazonian societies involves the ability to navigate among metaphysical domains and interact with their diverse inhabitants. Discursively, the correlate of this ability involves the manipulation of multiple voices – such that shamanic expertise is polyvocalic, heteroglossic, and multilectal. As prior work on native Central and South American ritual language has demonstrated (e.g. Sherzer & Woodbury 1987, Déléage 2009, Hill 1993), part of this discursive dexterity involves manipulating the relationship between shamanic language and other discourse genres, particularly myth. In this talk, I focus on the genre of shamanic incantation among the Hup people of the Upper Rio Negro, and explore its intricate connections with myth and the discussion of dreams: Many incantations are anchored in particular myths, while dreams (which are understood as comparable to the shamanic voyage) bring up symbolic themes that may both invoke myths and require incantations as a protective reaction. This investigation compares the structural and artistic resources, themes, and contexts that are leveraged in these associated discourse forms, and considers their interplay within the discursive repertoire of Hup ritual specialists. As the Hup example illustrates, a nuanced understanding of ritual language cannot neglect a profound engagement with other genres and discursive domains.

« Des chants qui transforment : ‘quand nous chantons, nous sommes toutes des hyper-femmes’. »

Bruna FRANCHETTO Universidad Federal do Rio de Janeiro Brésil

Pour les Caribes du Haut Xingu - région de la périphérie de l'Amazonie méridionale caractérisée par son système multilingue et multi-ethnique -, *Jamugikumalu* est une fête des *itseke*, 'hyper-êtres': danses et chants chorégraphiés et exécutés exclusivement par des femmes, même si sous la direction discrète des hommes. *Jamugikumalu* et *Tolo*, une autre fête féminine, forment un complexe rituel et musical en contraste/complémentarité avec les flûtes *kagutu*, domaine masculin et interdites aux femmes. Dans le *Jamugikumalu*, on revit la métamorphose qui fait des femmes, abandonnées par leurs époux, des Hyper-femmes, êtres androgynes et puissants qui, avec leurs clitoris enflés, jouent des flûtes *kagutu* dans un village exclusivement féminin, aux confins du monde, une terre sans hommes. En juillet 2003, Ájahi, la principale connaisseuse et maîtresse de chants *tolo* et *jamugikumalu*, me donna sa version de l'*akínha* (récit) de la transformation des Hyper-femmes: *Itaõ Kuëgü etikipügü*. Les Hyper-femmes sont des *itseke* et, à ce titre, des êtres *kuëgü*, hyper. Une traduction plus littérale d'*etikipügü* serait : 'inventé/invention de soi' ou 'transformé/transformation de soi', comme toute transformation mythico-chamanique. Ájahi explique qu'*ikilü* c'est « transformer cela ou quelque chose ou devenir autre chose, quelque chose de prêt devient une autre chose ». Ma présentation se limite à l'analyse de quelques chants que les Hyper-Femmes ont reçues des Hyper-êtres au cours de leur transformation et qui sont interprétées lors de la fête *Jamugikumalu* : « quand nous chantons, nous sommes toutes des hyper femmes ». Il existe des chants en langue carib, des chants en langue arawak, des chants où se mélangent les langues carib et arawak, des chants aux vocalises pures. Le traducteur est toujours et au même temps mis au défi, récompensé et frustré.

« Songs that transform: “when we sing, we are all hyper-women” »

Bruna FRANCHETTO Universidad Federal do Rio de Janeiro Brésil

For the Carib people of the Upper Xingu - a region on the periphery of the southern Amazon characterized by its multilingual and multi-ethnic system - Jamugikumalu is a festival of *itseke*, 'hyper-beings': dances and songs choreographed and performed exclusively by women, even if under the discreet direction of men. Jamugikumalu and Tolo, another female festival, form a ritual and musical complex in contrast/complementarity with *kagutu* flutes, a male domain and forbidden to women. In Jamugikumalu, we relive the metamorphosis which makes women, abandoned by their husbands, Hyper-women, androgynous and powerful beings who, with their swollen clitorises, play *kagutu* flutes in an exclusively feminine village, on the edge of the world, a land without men. In July 2003, Ájahi, the leading connoisseur and « owner » of tolo and jamugikumalu songs, gave me her version of the *akinba* (narrative) of the transformation of Hyper-women: *Itaõ Kuẽgü etikipügü*. Hyper-women are *itseke* and, as such, *kuẽgü*, hyper-beings. A more literal translation of *etikipügü* would be: 'invented/invention of self' or 'transformed/transformation of self', like in any mythico-shamanic transformation. Ájahi explains that *ikilü* is "to transform that or something or become something else, something ready becomes another thing". My presentation is limited to the analysis of a few songs that the Hiper-Women received from the Hyper-beings during their transformation and which are performed during the Jamugikumalu festival: "when we sing, we are all hyper women". There are songs in the Carib language, songs in the Arawak language, songs where the Carib and Arawak languages are mixed, songs with pure vocalizations. The translator is always challenged, rewarded and frustrated at the same time.

« L'hétérophonie comme dispositif rituel : accumulation de voix et présence d'esprits »

Emilio FRIGNATI EHESS, LAS Musée du quai Branly

L'observateur étranger qui assiste pour la première à une fête rituelle dans la région amazonienne du Vaupès ne peut manquer d'être saisi par la trame sonore extrêmement dense qui caractérise ces événements. Au-delà des chants *kapimaya*, énoncés collectivement par les hommes guidés par le *baya* (« chanteur cérémoniel ») au centre de la grande maison (« pairiwi »), une multiplicité de sources sonores sont repérables. De nombreux instruments circulent – principalement des aérophones fabriqués à partir d'ossements animaux – qui sont utilisés simultanément à l'énonciation du chant. De même, la récitation des chants masculins s'accommode souvent de l'énonciation de chants féminins *handekü*, de chants des animaux ou de pièce de flûtes de pan *peruri*. Plutôt que de se succéder, ces différentes performances musicales se superposent les unes aux autres créant par là un effet hétérophonique d'accumulation (Beudet 1998 ; Salivas 2010). Le parti pris de cette communication revient à considérer que c'est dans cet agencement sonore peu pris en compte par les analyses anthropologiques régionales que se joue une dynamique importante de l'action rituelle. Nous nous demanderons comment l'accumulation simultanée de diverses voix et registres musicaux indépendants donne à entendre une scène rituelle où coexistent des identités sociales et ontologiques diverses. En quoi cette hétérophonie participe-t-elle à établir des relations entre humains, appartenant à des groupes ethniques et linguistiques différents, et entre humains et entités non-humaines diverses tels qu'ancêtres, esprits, animaux, plantes ?

« Les rituels verbaux : une porte d'entrée vers la pensée chamanique des peuples des Gens du Centro »

Oscar Ivan GARCIA Université de Bretagne

Parmi les peuples de la Gente de Centro, tels que les Murui-Muinai, Bora, Ocaina, Andoque, Miraña, entre autres, les bals rituels sont considérés comme l'une des expressions les plus élevées de leur savoir rituel. Ces bals, qui rassemblent un nombre considérable de personnes, impliquent des membres d'au moins deux *malocas* (maisons traditionnelles) qui, au départ, se considèrent mutuellement comme des ennemis. Dans le cadre de la préparation de ces bals, un ensemble de rituels verbaux est réalisé, utilisant un langage rituel spécifique. À travers ce langage, les conditions sont créées pour que ces adversaires se rassemblent et affrontent un ennemi commun, caché au plus profond de la forêt. Le succès du bal dépend largement de la bonne exécution de ces rituels verbaux. Pour réussir l'exécution de ces rituels, il est essentiel d'avoir une connaissance approfondie des termes utilisés dans ces discours, ainsi que de leurs significations et des formes dans lesquelles ils sont énoncés. En me concentrant sur le cas murui-muina, dans cette présentation, en plus d'analyser les caractéristiques linguistiques et pragmatiques de ces formes d'énonciation (telles que l'iconicité, les systèmes de désignations obliques et les différentes formes de parallélisme), je chercherai à démontrer comment ces discours rituels permettent d'identifier des « écoles de pensée chamanique », mettant en évidence un type de transmission différentielle et adaptative du savoir rituel.

« Entre a busca por significados e a inexistência de significados: memórias, ritos e tradições do povo Iny Karajá. »

Mairu Hakuwi KUADY KARAJA

A origem do nosso povo Iny-Mahadu (Karajá) é rica em história e segredos. Somos o povo do fundo do rio, de origem e história que surgem das profundezas do grande rio que chamamos de *Beroboky*. Somos descendentes dos primeiros Iny, Malua e Kóboi. Iny, significa “Nós” ou “Nosso povo”. A nossa linguagem, idioma, expressões, regras, valores, tradições, rituais e segredos, compõem elementos essenciais sobre o que nos torna como Iny. Na história recente, os nossos anciões alertavam: “não se tornem como os tori, (*tori significa não indígena*) insatisfeitos com o que existe e sempre em busca de respostas, significados, evoluções e cheios de questionamentos que os colocam no caminho de grandes conflitos”. A nossa existência enquanto Iny, nos diferencia de outros povos, mas nos aproxima sobre do que é ser indígena. Ser um Iny está além de abordar sobre os significados de nossos rituais e tradições, mas sim pelo contexto, história, origem e segredos que nos cercam como a história de Knyxiwé e Tainahaky.

« Exploring the Nadëb narrative-song symbiosis »

Karolin OBERT Lund University

Indigenous Lowland South America is well known for its tremendous diversity of discourse forms (cf. Sherzer & Urban 1986; Beier, Michael & Sherzer 2002) which are understood as intimately related systems of genres rather than isolated forms of verbal art (Seeger 1986:59). In Nadëb oral tradition, this relation surfaces particularly in a large inventory of narrative-song pairs which deliver the same story in spoken and sung performances to the audience. However, these genres are kept

vigorously apart by Nadëb storytellers and singers themselves as they i) are performed in different contexts and by different individuals, ii) differ in the degree of opacity, and iii) display different linguistic resources to package supplemental content. At the same time, these symbiotic ensembles form complex units which are crucial for understanding and transmitting the intricate relationships between ecology, cosmology and history from the perspective of the Nadëb. This paper presents my attempt to show how the Nadëb skillfully manipulate the sung and spoken versions of the same narrative by comparing their individual lexical, grammatical and discursive resources and how these are used to complement themes across genres. As I lay out here, Nadëb narrative-song symbiosis is an example of how approaching different genres in tandem allow for a richer understanding of both language and culture by also feeding explorations of genres in isolation.

« Poétiques de la langue rituelle maya dans les hautes terres au XVIème et XVIIème siècles : Illocution et limites de la langue ».

Sergio ROMERO University of Austin, Texas

Dans cette présentation, je ferai une description de la poétique du langage rituel en kaqchikel, k'iche' et q'eqchi' d'après les sources les plus importantes des XVIème et XVIIème siècles. L'analyse va toucher sur la diversité des formes stylistiques et proposera des hypothèses pour élucider leur genèse et développement jusqu'à présent.

« Anda y mata a tu marido ». Chants rituels et mémoire de violence par la voix des femmes Awajún

Silvia ROMIO Università degli Studi di Modena, Italie

Les études sur la langue des aents chichám ainsi comme ces sur la vie politique indigène ont rarement prêté attention au rôle joué par la vie onirique des manifestants, et encore moins à celle des femmes. Au cours de ma recherche doctorale en Amazonie péruvienne sur les mémoires orales des conflits socio-environnementaux, j'ai pu recueillir des chants de femmes Awajún, qui étaient les mères, les épouses, les sœurs des manifestants. Ces récits ont ensuite été soumis à un travail de transcription, traduction et analyse en collaboration avec un ethnolinguiste awajún, Wilson Atamain. Ce travail a permis de constater l'immense richesse d'images et significations présents dans le langage rituel aents chichám, qui est visuel et sonore à la fois. Les cas enregistrés montrent des chants indigènes qui se déroulent à travers un jeu complexe entre références aux mythes, dimensions imaginaires, une manipulation des émotions et des souvenirs oniriques. Ce matériel ethnographique exceptionnel permet d'ouvrir un champ de recherche consacré aux répertoires de chants rituels oniriques exprimés par des voix féminines et à leur rôle dans le processus récent d'élaboration collective d'une mémoire de la violence. En outre, il permet d'avoir accès leur conception du sens du temps, à travers la traversée de multiples dimensions du réel (l'onirique, le passé, le mythique, le futur).

« Réapprendre à lire les mythes guarani. Analyse des textes publiés par León Cadogan et Pierre Clastres »

Joaquín RUIZ ZUBIZARRETA EHESS LAS

L'Ayvu Rapyta (1959), recueil de mythes et prières publié sous le nom de l'ethnologue León Cadogan, a été présenté par celui-ci comme le résultat d'une "transcription littérale" des énoncés dictés par des dirigeants mbya-guarani : ses "vrais auteurs" selon Cadogan. Certains de ces textes ont été ensuite traduits en français par Pierre Clastres dans *Le Grand Parler* (1974), un recueil où l'ethnologue français publie aussi d'autres textes issus de ses rencontres avec les Guarani du Paraguay. Dans un premier temps, je tâcherai d'éclaircir la façon dont la transcription de Cadogan a été faite pour déterminer la place de l'ethnologue comme auteur. Ensuite j'analyserai la traduction des textes que Clastres a recueillis à l'appui des enregistrements conservés dans ses archives que j'ai pu consulter et transcrire. En me penchant sur la transcription de León Cadogan et la traduction de Pierre Clastres, il s'agira de mettre à jour les objectifs théoriques qui guident ces opérations : pour étayer leurs hypothèses, ces deux ethnologues épurent les textes qu'ils publient de tout emprunt linguistique et influence coloniale ou chrétienne.

« Façonner le temps - Pragmatique poétique du moment rituel chez les Mayas »

Valentina VAPNARSKY CNRS/EPHE, EREA-LESC/LAS

Les *j meen* « faiseurs », spécialistes rituels mayas yucatèques (Mexique), jouent d'un ensemble de modalités prosodiques et discursives pour véritablement façonner et travailler le temps du rituel. Ils créent ainsi un chronotope propre, un moment dense où se superposent et s'agencent des dynamiques temporelles plurielles. Cette temporalité est agissante, elle permet d'effectuer certaines actions centrales, notamment celle du déplacement d'entités spirituelles. Poursuivant notre travail sur les modes d'instauration discursive de la temporalité rituelle, nous développerons la comparaison de performances de quatre spécialistes rituels, issus de lignes de transmission différentes. Il s'agira tout autant d'explicitier des principes et modalités structurelles qui fondent une pragmatique partagée, que de saisir les variations d'une fine poétique qui cisèle le moment rituel. Seront traitées différentes formes de rythmicités et répétitions, le cadre et la générativité de l'ancrage déictique, les combinaisons aspectuelles.

« L'énonciateur terrible du *hopep* : engendrement »

Emmanuel de VIENNE Université Paris Nanterre, EREA-LESC

Le rituel *hopep* (ou *javari*), qui figure une guerre feinte et un échange d'épouses entre villages affins en même temps qu'il rend hommage à un défunt, repose sur un corpus important de chants, opaques aux chanteurs eux-mêmes, qu'il convient, sous peine de maladie ou de mort, de répéter sans erreur. Ces chants sont remarquables par la virtuosité de leurs répétitions internes (sur les trois plans du texte, de la mélodie et du dialogisme), leur structuration en suites indexées sur des chorégraphies et des moments de la journée. Il serait cependant insuffisant de définir le langage rituel du *hopep* uniquement par les caractéristiques internes au chant (*mal*) proprement dit. Cette présentation montrera que ce qui se joue dans les longs préparatifs à l'arrivée des ennemis/partenaires puis dans l'ordre des actions rituelles est la constitution d'un énonciateur "effrayant", (*tsi maxek*) à deux égards. D'abord parce qu'il devient pluriel, en agrégeant à la voix et au corps du chanteur un ensemble d'identités additionnelles, humaines et non humaines, passées

et présentes. Ensuite en ce qu'il devient justement autre chose qu'un énonciateur : un lanceur d'injures et de flèches. Le rituel met en oeuvre la transformation d'un acte énonciatif (chanté) en acte de guerre, le "flécher-parler" (*chos ami*) au mannequin fonctionnant comme point de bascule. C'est la condition pour transformer le "connaisseur des chants" (*hopep wal hupke*) en "maître de l'arc" (*chichlabma yar*), c'est-à-dire en guerrier, ainsi qu'il sera désigné après sa mort lorsque lui sera rendu hommage par un *hopep*.

« En quoi les chants composés par les esprits sont-ils plus beaux que les chants composés par les hommes chez les Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne) ? »

Cédric YVINEC CNRS, CRBC Mondes Américains

Les Suruí distinguent deux grands genres de discours chantés : les chants composés par les esprits, à usage thérapeutique, et les chants composés par les humains, utilisés dans des rituels de boisson ou guerriers. Tous ces chants font l'objet d'une évaluation en termes esthétiques (entre autres critères d'évaluation), et sont valorisés comme les formes les plus admirables de la parole. Parmi les chants, ceux des esprits sont considérés comme plus beaux que les chants des humains. Cette valorisation ne va cependant pas de soi, dans la mesure où les esprits eux-mêmes sont décrits comme malveillants. En outre, les hommes qui composent des chants ne semblent guère tenter de reproduire les formes rhétoriques des chants des esprits, qu'il est jugé dangereux d'imiter. J'essaierai de montrer que cette valorisation esthétique des chants des esprits repose avant tout sur leur condition d'apprentissage et d'énonciation.

*