

Chapitre 16

Soigner par la parole sacrée Réflexivité et chamanisme amérindien

Ilcilio Rossi

« Langage : code secret. Voilà de quoi donner à penser aux ethnographes, anthropologues, linguistes. »
(Le Clezio, 1969 : 251.)

L'approche des cultures amérindiennes ne peut faire aujourd'hui l'économie d'une réflexion sur les enjeux liés à la pluralité des religions et des soins. En effet, face aux mutations qui touchent le monde contemporain, la conceptualisation, la problématisation et la globalisation de la recherche induisent progressivement de nouvelles approches analytiques de la diversité culturelle et, plus spécifiquement, du dualisme opposant savoir scientifique et savoir populaire. Dans le texte qui suit, nous tenterons de remettre en perspective le chamanisme des Huichol de la Sierra Madre mexicaine à travers une lecture prescriptive de leur langage (Austin, 1991). Si cette lecture, en tant que produit d'une imbrication entre savoir oral et références ancestrales, fait l'objet d'une ample documentation anthropologique, les processus culturels qui la rendent possible restent, encore et toujours, opaques. Aussi ce travail tentera-t-il de rendre intelligibles les logiques d'un « langage » rituel trop souvent réduit à sa structure, et rarement abordé selon les prémisses du pragmatisme autochtone.

Pour cela, il est essentiel d'échapper aux rhétoriques galvaudées de l'altérité et de substituer au relativisme intégral une vision plus complexe des sociétés et des cultures, ainsi que de leurs interactions, par une opération de critique

pondérée de la raison scientifique. C'est ainsi que certains courants de l'anthropologie effectuent un retour, voire un détournement, en se penchant sur les lieux à partir desquels s'est jusqu'ici façonné leur regard. Dans ce « repatriement », émerge un renouveau « réflexif » de l'anthropologie, qui prend en compte la crise des objectifs de la discipline, remet en question les représentations sur lesquelles notre culture fonde ses pratiques et qui cherche à promouvoir à la fois une révision des méthodes de son discours et l'élaboration d'un savoir critique et autocritique.

De l'intercction à la parole : les interstices du terrain

Avant d'aborder la relation entre une conception spécifique de la parole et les soins, il convient de souligner que ces considérations invitent à remettre en perspective à la fois le statut et la définition de l'objet anthropologique, mais aussi le rôle de cette discipline. Une telle optique s'inscrit dans un double processus, d'une part, d'évolution des conceptions théoriques propres à la discipline et, d'autre part, de dépassement du regard unilatéral porté sur les rapports de force, manifestes et latents, entre sujet enquêteur et sujets enquêtés. En ce sens, l'anthropologie s'inscrit dans l'histoire et, par elle et à travers elle, change de visage, s'interroge et questionne son objet de réflexion. Or, l'appréhension de la différence continue le plus souvent à être soumise à l'autorité de la raison occidentale qui, au détriment des autres cultures, impose son savoir comme une référence universelle et absolue. La conception hiérarchique sous-jacente à cette lecture discursive, *ipso facto*, savoir local, indigène, et savoir global, anthropologique, à visée générale et objective, faisant du premier l'instrument de la légitimité du second. Car il est souvent tenu pour acquis que la culture d'autrui procède d'un ordre préalable, qui se reproduit, engendre des faits empiriques, et se prête donc à l'observation et à l'analyse. Cette coupure épistémologique donne au chercheur l'illusion d'occuper une position dénuée de toute implication personnelle, subjectivisme perçu comme parasitant le processus de recherche. Elle alimente un discours unidirectionnel sur l'autre qui, dans le cadre indépassable de références établies, ne fait que

se reproduire lui-même, en reproduisant ses propres fondements théoriques (Adam, 1990 ; Kilani, 1994 ; Rossi, 1997a).

Il faut dès lors reconsidérer le postulat selon lequel légitimer les cultes de guérison ou les relations entre santé et religion comme objets de recherche suffit pour assurer la pertinence d'une enquête. En effet, les interprétations qui surgissent du terrain sont le produit d'une relation dont le contenu inhérent est central. Aussi s'agit-il d'explorer les procédures par lesquelles l'activité interactionnelle « construit » de la connaissance : l'échange sur le terrain n'est plus une simple source de référence et d'information pour décrire un objet, mais s'impose comme objet d'étude en soi (Strauss, 1992a, 1992b ; Rossi, 1997b).

Quelles méthodes, quels outils et quels concepts devrions-nous convoquer en vue d'un tel processus réflexif ? En premier lieu doivent être considérés les principes de réciprocité et d'équité – aux plans aussi bien humain que discursif –, et, cela, moins pour défendre une approche pouvant se prévaloir d'une position « éthiquement correcte » que pour dévoiler la construction et les différentes facettes du « montage » et des engrenages du discours anthropologique. Ainsi, entre expérience pratique et connaissance théorique, on ne peut désormais concevoir un phénomène culturel que comme un fait expérimenté « anthropologiquement » sur un terrain et interprété par la suite « anthropologiquement » dans un savoir. Dans cette perspective, l'enquête de terrain ne doit plus être vue comme un travail « sur » une culture, mais plutôt un travail « de » culture, *via* cette incessante dialectique entre notre identité et l'altérité. C'est sur la base de cette collaboration dialogique que, lors de l'enquête, je me suis trouvé confronté à la nécessité de prendre en considération le rapport entre ma conception de la parole et la parole autochtone. Ainsi, c'est au niveau de la pratique du terrain que le savoir trouve le fondement de sa légitimité : il en va de même pour l'approche de la relation entre soins et religion.

Le lien entre les concepts amérindiens de santé et de sacré apparaît dès lors moins comme une objet instauré que comme une problématique interactionnelle instaurante. Cette posture épistémologique nous amène à concevoir la parole sacrée et sa relation aux soins chez les Hui-chol, non pas

comme le prérequis de l'enquête anthropologique, mais plutôt comme le résultat d'une pratique de l'anthropologie. Conséquemment, il convient de tenir compte des modalités selon lesquelles se déroule l'insertion au sein de la société huichole. En effet, le rapport entre les Américain et les Occidentaux repose sur un déchirement historique perpétuellement renouvelé et réactualisé, sur une incompréhension mutuelle fréquente et même sur une dégradation progressive dont l'anthropologie a été, et est encore, paradoxalement, un des opérateurs les plus performants (Klossi, 1997a).

Les Huichol décrètent, à propos des Occidentaux, que « no tienen alma » (ils n'ont pas d'âme). Ce jugement de valeur concerne plus particulièrement les anthropologues : ceux-ci « écrivent pour ruiner le monde ». D'emblée leur culture s'oppose, par l'absence de fondement écrit, à la nôtre. Il serait donc naïf de penser que les *Wixaritari*¹ portent un regard neutre sur les visiteurs qui désirent séjourner chez eux. L'idée qu'ils se font des Occidentaux et des Mexicains derive directement de leur trajectoire historique et du clivage culturel qui les sépare de ceux-ci. L'étranger est ainsi l'objet d'un discredit nourri par la conscience des nombreux préjudices subis et renforcé par le rejet des valeurs et des références qui, selon une optique endogène, le caractérisent tant au niveau des pratiques que du discours. L'enquête de terrain montre, force est de le constater au quotidien, qu'il est impossible de signifier l'autre sans exercer une pratique sur lui. Or, l'intégrité amérindienne ne peut s'assurer qu'au prix d'une réserve à l'égard de l'autre. Cette méfiance repose sur une opinion, partagée par toute la communauté huichole, qui veut que les étrangers n'ont que des intérêts unilatéraux, comme en attestent ces propos censés rendre compte de leur attitude : « Des qu'un Blanc vient par ici, c'est pour prendre et ne rien laisser. » Les anthropologues, aux yeux de nombre

de *Wixaritari*, ne font évidemment pas exception. Par ailleurs, le réalisme dogmatique de l'observateur occidental peut alimenter une attitude opposée, qui consiste à développer une résistance intellectuelle et méthodologique face à certaines pratiques de l'altérité (Devereux, 1980). Cette imperméabilité met à jour une manière sélective de voir et de prendre en considération la croyance des autres, ramené au niveau d'opérateur instrumental du discours anthropologique.

Les raisons de ces réserves sont multiples. Parmi les principales, la déformation professionnelle, qui conduit souvent les enquêteurs à focaliser leur recherche sur la pièce manquante du puzzle qu'ils sont en train de fabriquer pour rendre cohérents leur travaux. L'observation de tel rituel ou la retranscription de tel mythe ne prennent alors leur sens qu'à travers la nécessité de donner une structure scientifiquement acceptable aux éléments ethnographiques, aux témoignages récoltés, aux mots et aux paroles fixés sur papier et susceptibles d'être les opérateurs de cette mise en perspective de l'altérité. Ce mécanisme pousse non seulement l'anthropologue à fonctionner sur un mode perversité d'addition d'éléments ethnographiques, mais l'inclut également à pourchasser de manière obsessionnelle les informations manquantes, en provoquant ainsi le plus souvent le repêchage des membres de la communauté.

C'est dans un tel contexte que les Huichol ont accepté ma présence sur la base de règles bien définies : ils se relayaient pour me signifier ce que j'étais tenu de faire, de respecter et de partager. Ce n'était évidemment pas la seule consigne ; les autorisations de séjourner chez eux ont été assorties de restrictions bien précises : on m'a ainsi interdit d'utiliser un magnétophone ou un appareil photographique, tout comme de prendre des notes sous leurs yeux, de participer à certains rituels ou encore de fréquenter des femmes. Par ailleurs, le rayon de mes déplacements a été limité, de même que ma liberté d'expression : « Surtout, ne dévoile pas nos secrets. » La coexistence, négociée et contrôlée en permanence, fut, dans mon cas, rythmée par des affirmations dissuasives : « Dans la Sierra tout le monde sait tout de tous », « Passe et ne dérange pas », « Comme le temps et le vent, ici tout peut changer d'un moment à l'autre », « Ici, dans la

1 *Wixaritari* [prononcer *wixaritari*] est le nom vernaculaire de l'ethnie *Wixarika* au singulier [prononcer *wixar'ika*]. Selon les personnes et les témoignages récoltés sur place, la traduction varie : *carandores* (ceux qui guérissent, guérisseurs), êtres humains, hommes oiseaux, hommes médicins, *carandores* (chanteurs). La littérature présente la même variabilité de traduction : le sens, quant à lui, renvoie, par extension symbolique, au thème de ce travail : soigner, pouvoir se soigner.

Sierra, rien n'est sûr ». L'incertitude et la précarité règnent en souveraines. L'ignorance des règles peut coûter cher.

Il est fréquent que les chercheurs laissent tomber ce qui n'entre pas docilement dans des modules préfabriqués, linéaires et déterministes : l'accidentel, l'incertain, le conflictuel, l'aléatoire. Ce qui est taxé de « dérives exotiques » passe à la trappe, étant évacué de cette « illusion rétrospective » que nous appelons la longue durée. Pourtant, ces dérives peuvent être aussi riches d'enseignements que les trajectoires plus continues qu'on préfère mettre en valeur les anthropologies dominantes. Les prescriptions principales concernent la quête d'informations : « Ne pose pas de questions, nous n'aimons pas ça. » Ils détestent généralement se perdre en bavardages inutiles, et plus encore répondre à des demandes ciblées, aux relents d'interrogatoire policier. Ils n'ont ainsi signifié qu'ils ne me parleraient que lorsqu'ils le jugeraient nécessaire et que, le cas échéant, ils m'informeront sur ce qui se passait. Au fond, ce qu'ils m'ont fait comprendre peut se résumer en ces termes : « Reste tranquille et quand tu l'y attendras le moins les choses arriveront. » Et je leur le suis tenu pour dit. Ce qui a servi de mesure pour évaluer le sens des témoignages, des dialogues et de toute communication verbale et métaverbale (Rossi, 1997b). Les informations reçues dépendaient du bon vouloir des *Wixaritari* ; bien que distillées, elles n'en étaient pas moins d'une richesse anthropologique considérable. Tout d'abord parce qu'elles n'ont jamais été le fait d'un informateur isolé, ni le résultat d'un compromis entre individus. Elles circulaient après décision communautaire, transmises par des acteurs chaque fois différents et aux moments les plus surprenants. Ce mode d'approche s'est ainsi détaché radicalement de l'observation des faits et du sens qu'ils véhiculent pour se concentrer sur le processus inductif qui amenait « les paroles » transmises à construire du sens.

Dans cette même optique, parmi les modalités de communication les plus fréquentes chez les *Wixaritari*, le silence et le regard n'ont pas été perçus comme un échec relationnel, mais comme des attitudes des plus révélatrices : par ces opérateurs de l'interaction, c'est le corps qui parle. Dans ce sens, une induction réflexive du terrain traduisait l'expérience cor-

porelle comme une fonction directe du possible délimité par la symbolique sociale. Le silence et le regard m'affranchissaient souvent des contraintes de la communication orale, m'amenant à me pencher sur le véhicule de notre rencontre, le corps, qui à travers ces expressions plurielles ne faisait que refléter sa relativité. Il est en effet « un vecteur sémantique par lequel se construit l'évidence au monde : activités perceptives, expressions des sentiments, étiquettes de mises en jeu dans les rites d'interaction, techniques du corps, relation à l'hygiène, à l'esthétique, représentations et imaginaires du corps, affections "mentales" ou "organiques" et manière de les vivre ou de les combattre avec des modes de thérapeutiques diversifiés, séduction, relation à la souffrance, à la douleur, relation à la pudeur [...] » (Le Breton, 1992 : 13). Ainsi, la relation entre parole et corps émergea comme le pivot signifiant du terrain. Dès lors, en partant de ce contexte ethnographique spécifique, j'ai commencé à m'intéresser à « l'information » la plus évidente : parler relève d'une logique sociale mais aussi culturelle. Entre proximité sociologique et distanciation anthropologique (Bouvier, 1999), quelle est l'importance de la parole, qu'est-ce que le langage pour les religions païennes ?

Iyàari : la parole du corps

Pour parler de religion et de soins il convient dès lors de se pencher sur la transmission et la médiation du savoir par la parole et le corps : il s'agira de mettre en perspective le statut et les pratiques du langage dans les relations sociales et les représentations du corps de la société *wixaritari*.

Cette société chamanique repose sur le paganisme, forme de religion dont le polythéisme constitue le noyau, qui participe d'une « rhétorique » du divin dans laquelle discours et pratiques se présentent aussi bien comme « principe d'ordre » que comme « moyen d'action » (Augé, 1982 : 111). S'il se laisse appréhender et décoder notamment à travers ses manifestations rituelles, c'est dans la mythologie transmise oralement que la pensée trouve le sens ultime de son action. Ainsi, l'univers des *Huichal* évoqué par leurs mythes définit le sens de la

mémoire et les liens entre humains et monde autre, le respect lémoigné par les humains aux divinités, aux esprits et aux ancêtres. Les récits mythes qui les concernent sont complexes et hétérogènes (Schaefer et Furst, 1996) ; toutefois une constante émerge : plus que de récits de création il s'agit de récits de transformation. Dans ce sens, l'univers *waixarica* est soumis à des lois de mutations incessantes, révélant une sémantique convergente et une perméabilité entre tous les éléments : à l'instar de la nature, le monde mythique est sujet aux changements et aux métamorphoses².

Ce savoir est pourtant imprégné de pragmatisme : ce qui compte le plus, c'est ce que le récit provoque, ce qu'il donne comme résultat concret, empirique. Qu'il s'agisse d'un rituel de guérison, de chasse, de fertilité agricole ou de modification météorologique, le mythe est toujours « mis en scène », pour sa portée pratique : évoquer la valeur divine du cerf la veille d'une chasse doit permettre d'assurer sa capture le jour d'après. Ce savoir véhiculé ainsi moins des contenus de communication que des intentions, s'affirment avant tout comme un émetteur et un inducteur de pratiques. Et il faut toujours qu'il en soit ainsi : « Siempere tiene que ser asi. » Évoquer le mythe par la parole nous rend attentifs à sa principale fonction, qui « n'est pas d'exprimer la pensée ni de reproduire l'activité de l'esprit, mais au contraire de jouer un

2 Ce constat s'applique aux aspects les plus variés de l'univers du mythe : le solon était un enfant avant de se transformer en feu ; les divinités habitent plusieurs lieux en même temps ; *Karayzarari* (ancêtres dépossédés du savoir du corps et des sons) est à la fois homme, cerf-bien (*Morra Yauri*) et peyotl, et tire son pouvoir des plumes du *naturori* (l'instrument de soins, petit bâton avec des plumes d'agile comme le cerf de ses ramures. Il n'est pas parfait, à cause la tentation, l'oreur, un point qu'il est parfois nommé « le Trompeur ». Ces diverses transformations sont liées analogiquement à l'alternance des saisons : le maïs, le peyotl et le cerf sont au fond la même chose, mais tandis que, pendant les pluies, le premier croît à mesure que le dernier perd de son « pouvoir », les rôles s'inversent au cours de la saison sèche. Neus retrouvons cette logique dans le domaine « politique ». La tradition impose en effet qu'au début de la saison des pluies les autorités qui, comme le représentant les mythes, tiennent leur « pouvoir » du Soleil et du Feu, invent, puis renversent, les bancs qui leur sont réservés, la *Casa de las autoridades*, symbolisant l'arrêt de toute activité politique et judiciaire publique. Les affaires courantes vont dès lors être traitées à l'intérieur de l'*Officina de laurau*, en privé et dans l'obscurité, symbolisant ainsi le passage de l'astre du jour dans le monde des ténébreux et de la pluie.

rôle pragmatique actif dans le comportement humain » (Malinowski, 1974 [1935], cité par Adam, 1990 : 256). La pers-pective sous-jacente imprègne ainsi la matrice mythologique, tout en définissant le nom de la langue vernaculaire : *Yeri rianqui iyari* – la parole des ancêtres qui crée du cœur. Au-delà d'un idiom (l'*uto-nahuatl* pour l'ethnolinguistique), ces mots évoquent la mémoire ancestrale et donc mythique. La parole est ainsi l'opérateur qui permet de reproduire le passé dans le présent. Dans ce sens, mythologie et langage se superposent. Il s'agit cependant de se garder de confondre ces deux niveaux et de distinguer le mot, véhicule de la langue, et la parole, véhicule du langage et ce, sous peine de réduire la parole indigène à un élément de la structure linguistique. Or, les Amérindiens de la Sierra associent parole et vérité ; plus particulièrement la première pose les bases de sa définition par la deuxième : un opérateur de création continue entre le savoir ancestral et les êtres humains. La parole est donc bien un outil de sens dont la sémantique dépasse toutefois les limites que nous lui imposons. Face à la parole, nous nous trouvons en effet confrontés à l'exigence de comprendre comment informer l'action des autres du fait que « l'imposition symbolique [...] ne peut fonctionner que pour autant que sont réunies des conditions sociales qui sont tout à fait extérieures à la logique linguistique du discours » (Bourdieu, 1982 : 68, cité par Adam, 1990 : 259).

Les êtres humains ne sont que le prolongement de ces récits et, plus que des spectateurs avertis, ils en sont des acteurs perversifs ; en d'autres termes, et en paraphrasant Lévi-Strauss, l'univers, pour cette culture amérindienne, a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifie. Dans cette optique, c'est moins le concept que l'action qui compte, moins l'attention portée au discours que son application. Si la référence aux mythes dévale que rien n'est jamais figé dans l'espace, c'est du côté du centre, voire de sa stabilité, qu'il convient de rechercher des analogies susceptibles de redonner sens aux pratiques induites par le savoir ancestral. De fait, tous les chercheurs s'accordent à voir dans le cycle rituel annuel des *Wixaritari* (*yeiyári*, le chemin du cœur) la recherche d'une harmonie entre les pôles du chaud, le feu, et de l'humide, l'eau, puis du masculin et du féminin,

pôles associés chacun à des divinités et à leurs signes. Il devient alors nécessaire, comme le montrent les actions des ancêtres, de relier les différents repères géographiques de la Sierra Madre et du Mexique septentrional – constitutifs de leur territoire mythologique – par un pèlerinage et des conduites rituelles, répondant à des indications précises. Il s'agit de procéder non pas à l'addition syntaxématique dévotement ponctuels, mais à la mise en scène d'un paradigme d'attitude qui articule le centre des individus (*ixtāpatā*) avec celui de leur communauté d'origine (*kāhixtāpatā*), pour ensuite les relier progressivement aux centres terrestres des divinités (*hādixtāpatā*). Les deux modes de relations possibles entre ces pôles, l'emprise de l'un sur l'autre, placent les êtres humains en situation de médiateurs chargés de maintenir un certain ordre. Plutôt que comme une opposition de pôles, ce parcours doit ainsi être compris comme un processus dynamiquement activant la recherche du centre qui équilibre ces complémentarités. Pour cela, les Huichol organisent leur progression rituelle en l'associant étroitement au destin et à la mémoire de leur écosystème. Ce déroulement permet de redonner une unité au milieu dans lequel ces Amérindiens évoluent et, en même temps, d'opérer une transition entre les nourritures de la *vay* (chair) de la saison humide et celle de l'*iyāari* (cœur, chaleur du corps) de la saison sèche, afin de réunifier le corps. La tradition mythique locale peut en effet être interprétée comme le moyen permettant de transformer les êtres humains en des acteurs d'un système rituel de correspondances structurant le milieu social et naturel dans lequel ils organisent leur existence. Le corps, quant à lui, tient lieu d'anneau et de réceptacle, ainsi que d'instrument de transformation, métamorphose et transmutation. Il permet d'accomplir la synthèse entre une réalité interne, le corps individuel, et une réalité externe, le corps communautaire et le milieu, par le biais de l'acquisition d'*iyāari*. La parole se présente ainsi comme un opérateur inscrivant les marques de sa logique dans le corps, à l'instar de ce qu'affirme le *marāacame* (le chamán) Antonio Zacatecas : « Chez nous la parole est *niiqui* ; mais elle est aussi *iyāari*. Elle permet de faire, de créer. Nous ne nous attachons pas comme chez vous à ce que signifie cette parole, la parole est là, c'est

tout ; notre vrai langage, c'est ça. Ce qui compte le plus, c'est "accomplir" avec la tradition, ce qui est important, c'est faire, sans cela tout serait dangereux. Faire c'est réchauffer le cœur, l'*iyāari*, c'est devenir *Tateuari* (le Grand Père feu), dire *Tateuari* c'est le faire vivre. » La parole crée l'*iyāari*, et celui-ci permet à l'être humain de devenir *Tateuari*, « Grand Père le feu » : la parole crée le feu, sa finalité est donc d'inhérenter l'essence du centre de l'être humain. En ce sens, l'*iyāari* est l'essence du souffle donné par le feu au corps humain : il est à l'être humain ce que le feu est la terre et le soleil au cosmos.

Corps et langue ont le même langage et la parole s'inscrit dans une dynamique de répétition et d'inauguration incessantes du savoir ancestral. L'accomplissement annuel de la tradition (*nerā iyāta*) permet ainsi de procéder à chaque fois au renouvellement de la connaissance. Considérés sous cet angle particulier, la langue vernaculaire (*terā niiquāiyāari*), l'accomplissement rituel de la coutume (*geriyāari*) et la composante corporelle *iyāari* peuvent être appréhendés comme un ensemble paradigmatique qui englobe représentations et actions, pensée et praxis. Dans ce contexte, le concept d'*iyāari*, qui, en fonction de la personne, du rituel ou encore de la négociation avec des entités particulières du monde autre, peut signifier « cœur », « mémoire », « force », « puissance », « chaleur », ou encore « manifestation corporelle de la puissance du soleil et du feu de la terre », constitue le fondement à partir duquel prennent forme le savoir mythologique, les pratiques rituelles et les représentations du corps, voire de la personne. Mais en même temps, le concept d'*iyāari* est aussi, selon la logique prescriptive de la parole, un opérateur pragmatique. En effet, la parole s'inscrit dans le corps : elle renvoie à une signification, qui permet à ses utilisateurs d'accéder au domaine de l'expression, voire de l'expérience.

Les soins sont des paroles

Quelles sont donc ces expériences susceptibles d'engendrer l'activation de l'*iyāari* et de permettre la recherche du centre corporel ? Une première réponse touche au domaine de la création artistique. À l'instar d'autres cultures

patentes, les objets fabriqués par les *Wizariari* sont non seulement les représentations visibles d'entités ineffables liées au monde autre, mais aussi la matérialisation, dans l'optique endogène, d'une conduite d'intentions investies dans la fabrication de l'objet, et constitutives de l'*iyáari* : « pour [eux] la source d'inspiration n'est pas liée à une contemplation du monde tel que l'on peut le percevoir, mais plutôt [...] à l'activation de l'*iyáari* » (Shelton, 1992 : 234, t.d.a.). Les autres expériences corporelles sont des confrontations avec ses propres limites³. Le jeûne permet ainsi de purifier le corps et d'en « augmenter les forces », tandis que l'abstinence sexuelle vise à transformer le désir et la puissance érotique en une capacité individuelle et spirituelle à « comprendre les réalités du monde ». Par ailleurs, les longues marches quotidiennes mènent à l'épreuve l'endurance physique, et les veillées nocturnes, pouvant durer parfois plusieurs nuits, stimulent les facultés de concentration. De plus, diverses techniques d'induction – qui modifient la vigilance du sujet et son état global de concentration en stimulant un de ses canaux sensoriels – permettent, durant les états de veille, une ébauche de réorientation de la personne sur son intériorité. L'ensemble des rituels de purification et d'invocation, la musique, les danses et les chants chamaniques augmentent les prédispositions de chaque individu à maîtriser sa propre personne. L'apogée rituel sera atteint par l'absorption de *iyéari*, le *peyotl* (Roosi, 1997a). Toutes ces pratiques éminemment rituelles sont considérées comme des paroles, relèvent du langage de l'*iyáari* et engendrent concrètement de l'*iyáari*. L'*iyáari*, bien plus qu'une simple représentation, doit être perçu comme un mouvement – action qui catalyse l'expression corporelle.

3 Cette recherche de limites n'obéit pas à un impératif culturel. Chaque individu s'accommode en toute liberté des prescriptions visant à préservor à une meilleure réception de l'effet mescahénique et donc, dans l'optique endogène, à l'acquisition de la *merica* et au renforcement de l'*iyáari*. Ceux qui observent strictement ces indications sont généralement en phase d'initiation chamanique : « Pour moi le respect du jeûne et de l'abstinence est important parce que je ne suis pas encore un *marétskour* », me disait un apprenti-chaman. La culture prédispose et l'individu dispose : c'est la une des caractéristiques du rapport spécifique entre psychotropes et chamanisme.

Le corps est alors prêt à comprendre, au travers de son expérience, la finalité du langage culturel ainsi que la vérité mythique. Il s'ouvre aux liaisons existant dans l'univers, aux lois masquées de la nature et de l'être humain, à la fusion entre l'âme des ancêtres et celui, latent, des hommes. Cet état particulier manifeste de façon empirique l'accumulation de la parole dans le corps : la recherche de son propre centre (*ixatapata*), l'acquisition du savoir-être (*maricé*). L'accès à la « vraie » vision du monde (*merica*) et la construction de la puissance de l'*iyáari*, afin de renforcer le *carpari*, l'âme. Cet apogée se traduit, dans le langage indigène, par des images qui qualifient le corps de *pari tbi* (ouvert de lumière), *pari ternai* (une belle lumière) ou encore et surtout *pari minibe* (la lumière qui parle, le corps qui parle à l'apogée du *peyotl*). C'est donc le concept de *pari* (lumière) qui réunit les êtres humains et langage au paroxysme de leur rencontre. Il est ainsi logiquement évoqué dans les peintures corporelles qui expriment cette fusion : la plupart des motifs renvoient à la puissance du Tao, le soleil, ou à ses associations. Ces signes signifient que la personne a atteint *merica*, qu'elle est *maricé* ; ils confirment l'achèvement de la transition de l'ordinaire au non-ordinaire, que les Huichol perçoivent comme leur rencontre avec le feu et le soleil : « Ces peintures sont comme les rayons du soleil ; elles brillent, et nous brillons comme elles. » Dès lors, le corps réverbère la lumière du soleil.

Cela revient à dire que la logique du langage amérindien réunit en un même terme le dire, le faire et le corps. En ce sens, la fonction première de l'*iyáari* est de permettre, par le biais du corps, le passage entre connaissance et expérience, entre mythe et rite, entre monde autre et monde des humains et de redonner cohérence et sens au langage autochtone. On comprend alors que l'*iyáari* soit associé à la genèse du langage. Le corps apparaît, en conséquence, comme « un pourvoyeur central de signification », et donc comme une mesure du monde, culturellement construite et déterminée. Le discours chamanique se développe à partir de ces postulats, permettant de comprendre le passage d'une conception du corps à une conception de l'être humain. C'est donc moins une logique du possible et du pensable qui se déploie à travers le langage paten qu'un mode de production

du corps et de la personne, qui conditionne intimement toute construction d'identité. Dès lors on peut comprendre cette culture amérindienne comme un ensemble de savoirs et de pratiques qui conduisent chaque individu à penser moins avec sa tête qu'avec son corps. La conception du corps autour de laquelle s'articule la vision du monde fait du paradigme du centre son principe fondamental. L'élaboration du discours chamanique *wxarica*, à travers un processus convergent qui réunit les mots, les rites et les expériences corporelles, définit l'identité comme une dynamique tendant à régénérer en permanence cette composante centrale du corps humain qu'est l'yvâari. En ce sens, la parole qui soigne est en même temps une conduite sociale, un accomplissement personnel et une gestion de soi ; son inscription aux yeux des *Wxaritari* est empirique, nécessaire et maîtrisable.

La gestion de la parole participe ainsi non seulement de la construction autochtone de la santé, de l'accomplissement annuel de la tradition et de la régénération incessante de l'yvâari, mais aussi de la prise en charge de la maladie, conçue comme le symptôme d'un rapport comprimis avec le monde et le résultat d'un non-respect de la parole ancestrale. Dès lors, le langage des soins mis en œuvre par les *mazaxacale* (chamans) vise à régénérer le *wy l'yvâari*, le corps étant le réceptacle des phénomènes multidimensionnels liés au malheur ; dans leurs actions thérapeutiques, ils sollicitent tous les niveaux dont relève le malheur, et les techniques de traitement ne peuvent être opérationnelles que si elles correspondent à la polyvalence de l'yvâari : succession au centre du corps, purification communautaire, offrandes aux divinités et aux ancêtres du monde autre. Par la parole sacrée, les soins chamaniques ne font pas de distinction entre la prévention du pathologique et son traitement. La convergence du préventif et du curatif est ainsi liée à la convergence entre la parole et le corps. Selon cette optique, la trajectoire de vie d'une personne – la vieillesse, l'épuisement de la chair – se traduit, selon un mode d'expression symbolique spécifique qui, loin d'atténuer la dégradation de la *wy* – la chair – à une dévissiance de l'yvâari – sa force – les associe dans un rapport de proportion inversée. La vieillesse est ainsi acquisition de santé et préparation à la mort, réunissant les deux faces d'une même réalité, les deux versants d'un même principe, l'yvâari.

Conclusion : le détour réflexif

Les *Wxaritari* font des soins une religion appliquée. Pour eux, soins et religion constituent les principes moteurs d'un même ordre et entretiennent des rapports de réciprocité : la logique qui les sous-tend dépend de la physiosémantique du corps propre à cette culture amérindienne et plus particulièrement propre à sa conception de la parole, s'inscrivant dans le centre du corps. Tout est en effet lié au langage et à la maîtrise de l'yvâari. Ce principe qui, dans sa sémantique plurielle, ébranle nos références habituelles, participe à une construction symbolique du corps reposant sur l'unité de la personne et l'indissociabilité entre individu et communauté. Dans sa logique analogique, il crée un continuum entre soleil, feu et corps, à condition toutefois d'obéir à la loi rythmique de l'univers, marquée aussi bien par le renouvellement annuel des saisons que par l'alternance du jour et de la nuit. De la prise en compte de ces rythmes dépendent l'organisation et le renouvellement du corps autour du paradigme du centre.

En fixant la relation entre soins et religion au centre du corps, en l'inscrivant corporellement et biologiquement au niveau du diaphragme (Rossi, 1997a : 166-177), la parole chamanique transforme ce lieu symbolique en une réalité empirique et en fait la source des potentialités de la personne. Pour chaque *Wxarica*, le corps est en effet à l'origine d'un processus d'intelligibilité du monde, du sens de la vie et de soi-même, dans lequel la polysémie de la parole *çvâari* joue un rôle essentiel puisqu'elle ouvre l'accès au centre symbolique de son propre espace/temps corporel. C'est dans la finalité de cette expérience que s'affirment les valeurs de l'existence, notamment l'importance d'une « transmutation » permettant de comprendre et d'accéder à l'yvâari individuel, collectif et social, voire ancestral. Ce passage implique une réinvention aussi bien au plan des représentations que du vécu, de l'organique, du sensoriel, de l'émotif et du mental, révélant ainsi la simultanéité de ce que nous nommons les événements métaboliques et psychologiques du corps et de la personne. La parole chamanique révèle en effet une logique précise : l'être humain et le corps ne font qu'un et ne sont pas dissociables. Cette conception transforme le corps en un

relais indispensable à la perpétuation des croyances socio-culturelles ; elle en assure l'opérationnalité, fonctionne comme un trait-d'union entre extérieur et intérieur, corps et société, société et milieu, milieu et monde autre. La logique de la parole sacrée permet ainsi de développer deux démarches fondamentales. La première consiste en une différenciation, c'est-à-dire en une découverte par la personne de sa spécificité, de sa potentialité, de ses qualités, des limites qui le séparent du monde autre, cela l'aide de l'expérience et de la connaissance culturellement transmises par la *yéyáari*. La seconde équivaut à une intégration, celle de la personne à l'ensemble qui l'englobe. Dans cette optique, elle fait de son propre corps l'instrument de son identité et de son auto-détermination au sein du monde. Ces correspondances ont lieu dans la mesure où les paroles agissent comme liens entre la totalité du cosmos et sa comogonie d'une part et le corps individuel et ses représentations d'autre part. Le monde est ainsi caractérisé par une interdépendance complexe : aucune de ses parties n'est indépendante de la totalité. Reproduire cette vision du monde c'est aussi, dans la logique autochtone, participer à sa transformation : le monde évolue en fonction de la manière dont on le perçoit. Le centre du corps, lieu de l'inscription de la parole, s'affirme dès lors comme l'opérateur non seulement d'une pédagogie de la guérison mais d'une pédagogie de la vie tout entière face à l'altérité et à l'incommensurabilité de la mort.

Le pragmatisme chamannique questionne notre identité, notamment à travers ses représentations du corps et de la mort. Car l'évolution biologique du corps, le vieillissement de la matière, la dégénérescence de la chair n'entrent que marginalement en ligne de compte dans la conception autochtone du parcours existentiel et du sens que l'on y attribue. Au contraire, la mort constitue l'accomplissement du processus de la vie et l'infléclable loi biologique se voit remplacée, comme référence ultime, par la conception de puissance du langage performatif propre à la parole et à son corollaire, la voie ontologique. En permettant d'explorer le champ du possible, l'*yéyáari* apprend à se situer différemment dans son existence, à la réorganiser : il s'agit moins d'une analyse de soi que d'une particulière perception du monde. En ce

sens, la parole amérindienne permet de s'ouvrir au monde par le corps, et donc par les sens, et de modifier le rapport à ce monde par une rééducation constamment renouvelée de la sensorialité. La maîtrise des potentialités sensorielles par la parole sacrée précéderait, quant à elle, d'une réunion de toutes les perceptions, laquelle, à travers la convergence des cinq sens engendrerait un sixième sens, représenté par l'*yéyáari*. D'où le constat que les sens du corps sont socialement et historiquement construits, non seulement parce qu'ils s'inscrivent dans des processus et des logiques culturelles et explorables, mais, aussi, parce que les références collectives permettent l'expansion de la sensibilité de chacun (Cerroni, 1998), comme en témoigne, dans un registre particulier, la culture *wixaritsa*. Entre l'inné biologique et l'acquis culturel, la parole sacrée ouvre aux multiples potentialités de la personne. En ce sens, le corps exprime aussi une trajectoire biographique et des injonctions culturelles : il « parle » le langage de sa culture, qui devient une dimension constitutive de son individualité et de sa corporeité, dans la mesure où elle limite, en les spécialisant, ses potentialités innées.

La conception de la parole *wixaritsa*, située au croisement du religieux et des soins et vouée à une éthique de la régénération, nous amène à une vaste réflexion, constat qui doit cependant rejeter tout mimétisme aussi bien que tout réductionnisme. L'autre, en miroir et en antithèse, nous invite à mieux nous connaître pour mieux le reconnaître. La parole sacrée contribue ainsi à renouveler, par la réflexivité anthropologique, les questionnements scientifiques concernant les liens qui unissent chaque individu à son milieu social et culturel ainsi que l'indissociabilité entre l'être humain et son corps. En reliant soins et religion, le chamanisme amérindien des *Wixaritari* remet en cause une dichotomie spécifiquement occidentale, qui n'est d'ailleurs qu'apparente, la foi et la science représentant, en effet, les « deux branches d'une même famille, deux tendances au sein d'une même civilisation » (Laplantine, 1994 : 29). Cette évidence renvoie les sciences occidentales et leurs approches épistémologiques moins à leur présomption de vérité qu'aux fondements historiques et culturels de leur légitimité. Ce qui nous amène à nous interroger sur la compatibilité des incompatibles

et sur l'universalité de la nature humaine. Mais pour cela, il nous faut encore triompher d'une dernière réticence, et faire confiance à l'humanité autant qu'à la science.

Bibliographie

- Adam J.-M.
1990 « Aspects du récit en anthropologie », in *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir* (Adam J.-M., Borrel M.-J., Calame C., Kiliani M.), Paris, Méridiens-Klincksieck : 251-287.
- Augé M.
1982 *Géométrie du paganisme*, Paris, Gallimard.
- Austin J.
1991 (1965) *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil.
- Kouvier P.
1999 *La socié anthropologie*, Paris, A. Colin.
- Carroni U.
1998 *Comoscenza e società complessa. Per una teoria generale de sensibile*, Roma, Philos.
- Devereux G.
1980 (1967) *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion.
- Kiliani M.
1991 *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot (Sciences humaines).
- Laplantine F.
1994 *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines*, Paris, Payot.
- Le Breton D.
1992 « Le corps : perspectives de recherches », *Intercultures, corps et culture* (1), 17 : 11-36.
- Le Clézio J.-M.
1969 *Le livre des fuites*, Paris, Gallimard.
- Reigner par la parole sacrée. Réflexivité et chamanisme amérindien 345
- Rossi L.
1997a *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*, Paris, A. Colin.
- 1997b « L'anthropologie médicale entre théorie et pratique », *Médecine psychosomatique et psychosociale*, 1-2/96 : 2-9.
- Schaefer S.B., Furst P.T. (eds)
1996 *People of Peyote : Essays in Hittchal History, Religion & Survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Shelton A.
1992 « Predicates of Aesthetic Judgement : Ontology and Value in Hittchal Material Representations », *Anthropology Art and Kesthetics* (J. Coote et A. Shelton), Oxford, Clarendon Press : 209-244.
- Strauss A.L.
1992a *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, Paris, Métailié.
- 1992b *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme* (textes réunis et présentés par I. Baszanger), Paris, L'Harmattan.