L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

183 | 2007

Comment être parents ?

Trois points de vue sur les revenants sharanahua

Pierre Déléage

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25149>

DOI : 10.4000/lhomme.25149

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2007

Pagination : 117-146

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Pierre Déléage, « Trois points de vue sur les revenants sharanahua », *L'Homme* [En ligne], 183 | 2007, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25149> ; DOI : 10.4000/lhomme.25149

Trois points de vue sur les revenants sharanahua

Pierre Déléage

AU COURS DE mes premiers séjours chez les Sharanahua, dans le village de Gasta Bala, sur les rives péruviennes du fleuve Purus, il m'arrivait souvent de passer la soirée en compagnie d'un des anciens de la communauté afin de recueillir des généalogies. Ce genre de dialogue prenait généralement la forme de simples listes de noms propres, associés à leur position dans la généalogie, que je transcrivais sur mon carnet. L'évocation de ces noms surgis du passé était brève et mon interlocuteur ne développait guère ce sujet, préférant revenir régulièrement à des thèmes plus actuels.

Une de mes interlocutrices faisait toutefois exception. C'était Josefa et elle méritait bien sa réputation de grande bavarde : nombre de Sharanahua la comparait à ces oiseaux qui chantent tout au long de la journée. Ainsi, même lorsqu'il était question de généalogies, c'est-à-dire lorsqu'on en venait à mentionner les morts, celle-ci n'hésitait pas à raconter des souvenirs précis, décrivant le comportement caractéristique de telle personne, un de ses traits physiques particuliers ou encore certains événements de sa vie.

Toutefois, ces conversations à bâtons rompus cessèrent soudainement : un matin, Josefa me déclara qu'il ne fallait plus parler des morts et qu'il était désormais malséant de ma part de poser de telles questions. Que s'était-il passé ? Au cours de la soirée précédant ce brusque revirement, nous avions longuement évoqué les morts, et en particulier son défunt mari. Elle m'en avait offert un riche portrait, parsemé de détails drôles ou tragiques. Or, au milieu de la nuit, Josefa s'était réveillée en pleurs. Je pensai d'abord qu'elle avait rêvé de son mari et que ce rêve l'avait rendu particulièrement triste. C'était effectivement cela ; cependant, ce n'est pas du tout de cette manière que Josefa m'expliqua ce qui s'était passé. Elle me dit simplement qu'un mort était venu lui rendre visite.

Les Sharanahua ont l'habitude de ce genre d'affirmations. Si de telles rencontres avec les morts ne sont pas fréquentes, elles ne sont toutefois pas jugées anormales. Les humains conservent un certain mode d'existence après leur mort. Ils peuvent apparaître aux vivants sous la forme de revenants. Cet article a pour objectif de décrire et d'analyser les différents contextes au sein desquels il est possible d'évoquer, par la parole, ces revenants.

Pourquoi faut-il se limiter à l'évocation verbale de ces rencontres avec les revenants ? Parce que ces expériences sont rigoureusement personnelles. Voir ou entendre un mort n'est pas une expérience que l'on peut partager avec un autre vivant. On pourra tout au plus raconter, *a posteriori*, le récit de cette rencontre. C'est pourquoi il convient de se pencher sur les différents genres de discours où il est question de ces apparitions. Les Sharanahua disposent de trois genres de discours pour évoquer les morts : la conversation ordinaire, les récits mythologiques et une forme très spécifique de langage rituel que je propose de nommer « lamentation » (*fidi*).

Chacun de ces discours hétérogènes correspond à un contexte bien déterminé d'énonciation. Ce contexte ne se réduit pas à un certain nombre de circonstances particulières qui fait que les mythes sont plutôt racontés la nuit venue ou que les récits ordinaires relatant l'apparition impromptue d'un mort interviennent souvent à la suite de son évocation explicite au sein d'une conversation quotidienne. Ce contexte doit être également compris comme un certain genre de savoir, de nature réflexive, qui vient spécifier l'origine et la valeur du genre discursif (un « savoir sur le savoir », en somme). Ainsi, le récit d'une rencontre avec les morts ne sera absolument pas considéré de la même façon s'il se présente comme un récit mythologique ou s'il se présente comme la description de l'expérience personnelle que vient de vivre le narrateur.

Pourquoi faut-il s'intéresser à la manière dont chacun des trois genres de discours rend explicites ces contraintes sur leur propre valeur ? Parce que ces contraintes ne déterminent pas seulement un contexte d'énonciation adéquat ; elles ont également un effet direct sur le sens même de la notion de revenant. On parlera des morts différemment, selon qu'il s'agit d'une conversation ordinaire, d'un mythe ou d'une lamentation rituelle. On pourrait même avancer que chacun de ces contextes d'énonciation rend possible et développe une conception des morts qui lui est particulière.

Cet article se propose donc de comparer les diverses rencontres avec les revenants telles qu'elles sont relatées dans le cadre de trois genres discursifs précis, correspondant à trois formes de savoir différentes – le savoir ordinaire, la mythologie et un certain savoir rituel. Une telle comparaison ne deviendra possible que si l'on tient compte de la manière dont les Sharanahua eux-mêmes distinguent chacun de ces genres de savoir et, par

conséquent, de la manière dont cette distinction affecte la notion même de revenant.

Les Sharanahua

Les Sharanahua parlent une langue de la famille pano et comptent près de 650 membres. Ils vivent au sein de villages d'environ 150 habitants chacun, dispersés sur les rives péruviennes du fleuve Purus, au cœur du bassin amazonien. Ils ont pour voisins d'autres groupes pano, tels que les Mastanahua, les Amahuaca ou les Cashinahua, mais aussi les Culina, de langue arawa, ou les Yine, de langue arawak. Les informations présentées dans cet article proviennent d'un seul village du Purus, dénommé Gasta Bala, où j'ai séjourné dix-neuf mois répartis entre octobre 2001 et août 2004. Les Sharanahua sont arrivés dans la région vers le milieu du siècle dernier, en provenance des affluents du Jurua. Ils vivent aujourd'hui, pour l'essentiel, de la culture du manioc et de la banane plantain, associée à des activités de chasse et de pêche, hautement valorisées. Leurs relations sociales restent régies par un système dualiste formé de deux moitiés exogamiques (Townsend 1988) : les *roa adifo* (« les anciens parfaits ») et les *nahua facufo* (« les enfants des étrangers »).

La notion de revenant dans le discours ordinaire

D'une manière générale, les Sharanahua sont peu enclins à parler des morts. C'est là un phénomène très répandu au sein des sociétés amazoniennes où la plupart des rituels funéraires mettent en place une grande variété de procédures destinées à faire disparaître les morts de la mémoire (Taylor 1993). Les Sharanahua ne font pas exception : afin d'oublier celui ou celle qui vient de mourir, ils enterrent prestement son cadavre, brûlent sa maison et ses diverses possessions et se coupent les cheveux « que le défunt a pu toucher et voir croître ». Tous ces actes permettent de faire disparaître de l'environnement tout ce qui pourrait faire penser au défunt. Le nom propre du mort ne sera plus prononcé, au moins par sa famille proche, pendant un certain temps. Beaucoup de noms propres étant composés de noms communs (par exemple, *shutapachi*, « dent douce », *shahuafata*, « doux ara » ou *yoaifo*, « maître du manioc »), c'est parfois ces termes mêmes qu'il faudra éviter de prononcer dans les conversations ordinaires. Le locuteur pourra alors soit utiliser un synonyme exact, s'il existe¹,

1. La langue sharanahua dispose de nombreux doublets de ce genre ; par exemple, « manioc » se dit *yoa* ou *atsa*. Il n'est pas impossible que la tradition sharanahua d'évitement de prononciation du nom des morts soit un facteur important permettant de comprendre l'existence de ces nombreux doublets.

soit employer la traduction du terme en espagnol, s'il la connaît. En somme, l'objectif est d'oublier les défunts ; on comprend dès lors pourquoi ceux-ci sont peu évoqués dans le discours ordinaire.

Ces procédures rituelles ne sont cependant pas toujours d'une parfaite efficacité. Il arrive que l'on se souvienne des morts et ce, dans deux types de situation distincts : les rêves et les paramnésies. Les Sharanahua ne parlent toutefois pas de ces souvenirs en termes psychologiques : ils ne disent pas qu'ils ont rêvé ou qu'ils se sont soudain souvenus d'un défunt ; ils affirment avoir rencontré un mort, ce qui est très différent. Pour bien comprendre les implications d'une telle différence, il convient de décrire ces deux situations au cours desquelles on peut rencontrer les morts.

Tous les rêves ne sont pas considérés comme des rencontres avec des revenants, loin de là. La plupart sont interprétés en fonction de procédures simples qui font correspondre à un élément rêvé une prédiction. Ainsi, si l'on se souvient avoir rêvé d'une araignée, il est très probable qu'une personne malintentionnée va tenter de faire du mal au rêveur au cours de la journée ; si l'on voit en rêve son épouse en train de rire, il y a de fortes chances que surviennent dans un futur proche des déboires conjugaux. Toute une logique d'analogies et d'oppositions permet aux Sharanahua de transformer l'élaboration secondaire de leurs rêves, réduite à des éléments simples, en une série de prédictions malléables.

Si c'est là le cas général, il existe pourtant une situation où le rêve est interprété littéralement : lorsqu'une personne décédée plus ou moins récemment apparaît au cours du rêve. Il s'agit le plus souvent d'un membre de la famille proche. Ces rencontres avec des revenants ne font pas l'objet d'une discussion collective au réveil, contrairement aux rêves utilisés pour élaborer des prédictions. Ceux qui les ont vécus se contentent d'affirmer qu'ils ont vu un défunt, précisant éventuellement son identité à l'aide d'un terme de parenté. Souvent ces affirmations ne viennent qu'en réponse à une interrogation concernant les pleurs nocturnes du rêveur ou son humeur maussade au petit matin.

Les Sharanahua restent en effet très peu diserts sur le contenu de ces rencontres avec les revenants. S'ils disent avoir vu un mort, ils n'en racontent pas plus. En particulier, ils ne parlent pas de ce qu'a pu *faire* le mort au cours du rêve. Je n'ai jamais entendu de récit décrivant l'action intentionnelle ou le discours d'un mort, et encore moins l'action intentionnelle d'un mort sur un vivant. Tout se passe comme si le revenant n'était pas considéré comme un agent intentionnel – mais seulement comme l'objet d'une « vision » (ce qu'avait également remarqué Janet Siskind [1997 : 52]).

La situation est à peu près la même dans les cas de rencontres avec les morts au cours d'expériences que nous nommerions des paramnésies,

c'est-à-dire des souvenirs involontaires dotés d'une saillance particulièrement forte. Ces paramnésies ont lieu généralement dans un contexte d'isolement, lorsque quelqu'un est absorbé par une activité répétitive : quand on se repose un moment après une expédition de chasse, quand on confectionne un hamac dans la solitude d'une maison ou quand on attend sur la rive l'arrivée d'une pirogue. Graham Townsley (1988 : 116-117) donne une belle description de ce genre de paramnésies chez les Yaminahua, un peuple très proche, linguistiquement et historiquement, des Sharanahua :

« Parfois dans la forêt il pleut toute la journée. De l'aube au crépuscule, le ciel est couvert de nuages bas et sombres, et la terre se transforme en une boue glissante et spongieuse ; l'air est gris et froid. Nombreux sont ceux, particulièrement parmi les plus vieux, qui restent dans leur maison, blottis autour du feu, conversant ou se racontant des histoires – ou peut-être se balançant, silencieusement, dans leur hamac. Des jours comme ceux-ci, disent-ils, engendrent la tristesse. Il n'était pas difficile d'être d'accord avec eux ; en de tels moments, on se replie sur soi-même et on se souvient, peut-être, des événements passés ou des personnes absentes. Les Yaminahua s'accordaient sur cela, mais ajoutaient que c'était au cours de telles journées que les morts "viennent rendre visite" et que ceci aussi rend triste. »

En effet, les morts « viennent rendre visite » aux vivants, dans les paramnésies comme dans les rêves, et cela diffère grandement du souvenir des « événements passés ou des personnes absentes ». Ce sont là les deux seuls contextes où il est question d'apparitions de défunts dans le discours ordinaire. Quelle est la notion de « revenant » que nous pouvons induire de tels discours ?

D'abord, il convient de noter qu'il n'existe qu'un seul terme, dans la langue courante, permettant de désigner les morts : *furoyoshi*². Ce terme a la valeur d'une catégorie ontologique ; il doit être mis sur le même plan que les « humains », les « animaux », les « plantes » ou les « esprits pathogènes ». Toutes ces notions désignent des entités dotées d'un poids ontologique équivalent. Les morts, c'est-à-dire les *furoyoshi*, existent – de la même manière qu'existent les vivants. Cependant, une telle définition manque un aspect fondamental de la notion. Certes les morts existent, mais la notion que l'on peut en entretenir diffère radicalement des notions habituellement attachées aux autres êtres de l'ontologie commune. Cette différence, qui n'est perceptible que dans les rares discours ordinaires que nous venons de décrire, prend deux formes : d'une part, l'accès perceptif aux revenants est d'une nature singulière, et d'autre part, la notion de *furoyoshi* ne rend possible qu'un nombre très limité d'inférences la concernant.

2. À vrai dire, il existe un autre terme, en sharanahua, désignant les morts : *yaba*. Celui-ci doit être considéré comme un strict synonyme de *furoyoshi*. Il est essentiellement utilisé dans la mythologie et dans les discours rituels ; il est envisagé, par les locuteurs sharanahua, comme un terme « archaïque », propre à la langue des anciens.

Ainsi, les Sharanahua ne doutent pas qu'il est possible de voir des revenants. Toutefois, ce genre de perception est très différente de la manière dont on peut observer des êtres humains vivants, des animaux ou des plantes. On ne peut voir des morts qu'au cours des rêves et des paramnésies ; c'est-à-dire grâce à une modalité de perception très particulière qui ne peut en aucun cas être partagée comme on peut, par exemple, partager la perception d'un jaguar ou d'un arbre. Percevoir un mort requiert donc l'absence de toute intersubjectivité proprement humaine – un certain isolement en somme. L'accès perceptif au référent de la notion de *furoyoshi* s'oppose ainsi, en bloc, à la manière dont il est possible d'accéder aux référents des notions ontologiques ordinaires. Il s'agit là d'un trait fondamental commun à toutes les notions que l'on a coutume de nommer « surnaturelles ». Il est faux de dire que les « esprits pathogènes » ou les « âmes des morts » sont invisibles (même s'ils le sont effectivement la plupart du temps, comme les jaguars par exemple). Il est bien plus pertinent de reconnaître que ces entités « surnaturelles » ne peuvent être perçues que d'une certaine manière, la plupart du temps rigoureusement définie (Déléage 2005). De ce point de vue, les perceptions oniriques ou mnésiques n'ont pas moins de valeur que la perception ordinaire ; elles constituent simplement un mode d'accès propre à ces entités que sont les revenants.

La seconde originalité de la notion de *furoyoshi* réside dans la pauvreté du savoir la concernant. Les Sharanahua ne savent pas comment « vivent » les morts, ni quelle est leur organisation sociale ou leur culture matérielle. Ce qu'ils en disent ne permet même pas de savoir dans quelle mesure ils leur prêtent une forme ou une autre d'intentionnalité. De là vient le fait qu'il n'est pas possible d'inférer grand chose à partir de la notion de *furoyoshi* ; tout au plus transparait une forme minimale d'intentionnalité humaine dans le fait de dire : « un revenant est venu me rendre visite ». Or, c'est à l'aide de ces inférences qu'il est possible de connaître la gamme des relations et des interactions que l'on peut entretenir avec une entité donnée. C'est dans la mesure où la notion de « jaguar » permet l'inférence « un jaguar peut être un prédateur d'humains » que l'on sait que, si l'on rencontre par inadvertance un jaguar, la meilleure conduite sera la fuite.

Cette pauvreté du savoir concernant les morts devient relative lorsque l'on se place sur un autre plan. Si au lieu de traquer des inférences intentionnelles, on recherche de simples inférences causales, alors il apparaît évident que les *furoyoshi* sont avant tout des agents causaux pathogènes. Autour de cette simple inférence se déroule tout le savoir concernant les revenants : si les morts peuvent revenir, en rêve ou en souvenir, alors il est dangereux de les rencontrer, et il importe de les oublier, car ils peuvent être la cause du déclenchement d'un état « pathologique » chez le témoin

– si l'on veut bien élargir le champ sémantique de « pathologique » en y incluant toute une série d'affections allant de la tristesse jusqu'à la maladie.

Ce savoir causal concernant la notion de *furoyoshi* devient alors productif dans le cadre de nouvelles situations : premier cas, celui de l'apparition d'une maladie. Le malade essaiera d'établir immédiatement son propre diagnostic en recherchant l'étiologie de son état. Peut-être est-ce la nourriture qu'il a ingérée ou le contact d'une substance quelconque ? Si une telle recherche causale n'aboutit pas, ou si elle est immédiatement écartée comme non pertinente, le malade pourra alors choisir de réinterpréter un ancien rêve. Il le considérera alors comme une rencontre avec un revenant. Ou, formulé différemment, il pourra simplement se remémorer une occasion où un défunt est venu lui rendre visite. Il s'agit d'une rétrospection causale : un *furoyoshi* est déclaré responsable de l'affection.

Second cas : celui de la peur qui accompagne l'apparition d'un revenant. Lorsque l'on se réveille après avoir été visité par un mort ou lorsque l'on prend conscience du fait que les morts sont présents (« à l'esprit »), s'ensuit immédiatement une impression de danger immanent. C'est que la simple présence du *furoyoshi* doit être pensée comme un facteur causal déclenchant des maladies. C'est alors, nous le verrons bientôt, que devient nécessaire la profération des lamentations rituelles.

En affirmant que le discours ordinaire concernant les revenants se limite à exploiter une série d'inférences causales, je ne prends pas position sur « ce que les Sharanahua pensent du *furoyoshi* ». Il faut bien distinguer ici le savoir ordinaire tel qu'il est utilisé dans le discours ordinaire (où le revenant n'est guère qu'un agent causal) et le savoir ordinaire que chaque individu est susceptible d'entretenir en dehors du discours. Il est en effet très probable que les Sharanahua conçoivent les revenants, au cours de leurs rencontres, comme des agents intentionnels, semblables en cela aux humains vivants. Ce savoir implicite reste cependant difficilement vérifiable ; il ne deviendra productif et explicite qu'au sein d'autres genres de savoir (mythologique et rituel) auxquels il sert en quelque sorte d'amorce (sur ce point, voir Hutchins 1987).

Ce qui est important pour le moment, c'est de constater que le savoir ordinaire sur la notion de revenant obéit à de fortes contraintes dans son expression discursive. Le fait que le revenant soit considéré comme une catégorie ontologique comparable à celle des humains vivants ouvrirait la porte à des séries d'inférences qui ne sont toutefois pas permises. Certes on peut percevoir les revenants mais dans des conditions très particulières ; certes les revenants sont peut-être, idéalement, des agents intentionnels mais on n'en parle que comme des agents causaux pathogènes. Ces contraintes reposent sur le fait que ce savoir est jugé ordinaire : il n'a de

sens que dans la mesure où il peut être confronté à la réalité et où il peut aider à l'interpréter. Il permet de reconnaître un revenant et d'avoir conscience des relations potentielles qu'entretiennent morts et vivants. C'est un savoir acquis qui est destiné à devenir un savoir personnel : la mémorisation des informations concernant la rencontre d'une personne avec un défunt n'a de pertinence que dans la mesure où ces informations permettront à celui qui les a conservées de donner sens à sa propre expérience. Ces informations enrichissent avant tout la mémoire sémantique : il ne sera pas utile de se souvenir des circonstances précises de l'acquisition de la notion ou de l'identité de celui qui les a transmises. De ce fait, le savoir ordinaire se transmet sans savoir réflexif explicite.

C'est là une des grandes différences entre le savoir ordinaire et les autres genres de savoir que nous allons maintenant étudier. Ceux-ci vont exploiter des versions sensiblement différentes de la notion de revenant ; mais ils ne pourront le faire que dans la mesure où leur valeur est explicitement contrainte par un nouveau type de savoir, le savoir réflexif.

La notion de revenant dans la mythologie

Le mythe du revenant

Il existe, chez les Sharanahua, un récit mythique qui met en scène l'apparition d'un revenant. Le voici :

L'ancêtre du hanneton³

« On dit qu'il y a longtemps, une femme s'adressa ainsi à son époux : "Lorsque tu mourras, je n'aurai pas d'autre mari". Il lui répondit : "Alors je reviendrai". L'homme mourut. Et peu après, la femme se remaria avec un autre homme.

Un jour, ses enfants partirent en forêt à la recherche de gibier. Ils y rencontrèrent leur père mort. Il était très triste : "Dites à votre mère qu'elle me reprenne comme mari". La mère ne crut pas ses fils et elle continua à peindre de génipa le visage de son nouveau mari. Plus tard, les enfants rencontrèrent à nouveau leur père qui leur répéta la même chose. Leur mère se décida alors à aller le voir ; et elle découvrit que c'était vrai : son mari était revenu. Mais déjà, l'homme, déçu, repartait au ciel chevauchant un gros hanneton.

Elle l'appela mais il refusa de revenir : il lui cria qu'elle était une menteuse. La femme appela alors le vautour afin que celui-ci l'emmène également au ciel. Le vautour accepta : ils s'envolèrent tous deux. Passant auprès de l'arc-en-ciel, ils rencontrèrent la chouette qui leur indiqua le chemin des morts. Finalement, elle retrouva son époux : deux femmes étaient en train de peindre son visage de génipa [elles étaient donc ses épouses]. "Cette femme sent mauvais", dirent-elles en la voyant. Elles lui offrirent tout

3. Récit de Rosa, Gasta Bala, 8 février 2002. Ce que je traduis par « hanneton » est en fait un gros coléoptère non identifié.

de même un bol de bouillie de bananes en guise de bienvenue. Mais la femme laissa tomber le bol par terre et il se cassa. Elle voulut alors s'asseoir sur un tronc, mais le tronc s'envola. Elle essaya ensuite de s'allonger dans un hamac, mais celui-ci se déchira immédiatement. Après avoir observé le comportement de sa femme, l'homme décida de la renvoyer. Elle dut retourner sur terre, sur le dos du vautour.

Une fois chez elle, elle raconta à ses enfants ce qui lui était arrivé. Puis elle se mit à creuser la terre afin de retrouver les restes de son mari. Mais ses enfants l'en empêchèrent. Elle fut alors prise de fièvre et en mourut bientôt. Au ciel, elle retrouva son époux et cette fois, elle ne cassa plus rien ».

Le récit met en scène une apparition de revenant tout à fait inhabituelle. D'abord, ce sont plusieurs enfants (leur nombre exact n'est pas précisé dans cette version du récit) qui voient apparaître le revenant – leur défunt père. Puis ces enfants appellent leur mère afin qu'elle soit également témoin de cette apparition. On a là une première violation de la contrainte qui stipule que les *furoyoshi* ne peuvent être vus que dans un contexte d'isolement, lors d'une expérience perceptive rigoureusement personnelle, dénuée de toute possibilité d'intersubjectivité.

Ensuite, cette rencontre est mise sous le signe de la perception ordinaire : les enfants ne sont pas décrits en train de rêver, ni en train de se souvenir de leur père. Ils le rencontrent dans la forêt de la même manière qu'ils auraient pu rencontrer le gibier qu'ils recherchaient. Il s'agit là d'une seconde violation qui réduit à néant la définition du mode très spécifique d'accès perceptif qui était attachée à la notion de *furoyoshi* dans le savoir ordinaire.

Enfin, le revenant apparaît comme un être doué de toutes les caractéristiques de l'intentionnalité. Le nouveau mariage de son épouse, en contradiction flagrante avec sa promesse initiale, l'a suffisamment affecté pour qu'il montre sa tristesse à ses enfants. Il est capable de leur parler, à deux reprises, dans un langage quotidien. L'attitude de sa femme le déçoit tellement qu'il s'en retourne dans le monde des morts. Contrairement aux revenants ordinaires, au sujet desquels on ne pouvait guère qu'inférer une forme de causalité pathogène, ce revenant mythique dispose de toute l'intentionnalité nécessaire aux interactions humaines les plus banales.

Et les aspects intentionnels que l'on peut induire de ce mort mythique sont encore développés dans la suite du récit : on y apprend qu'en plus de ressentir des émotions, d'avoir des intentions complexes et de savoir parler, les morts peuvent se marier, boire de la bouillie de banane, ou utiliser des bols et des hamacs. Ils ressemblent à s'y méprendre à de simples êtres humains. On a là une nouvelle différence entre les notions ordinaires et mythiques de revenant : la première désigne un agent causal, la seconde un agent intentionnel.

Pourquoi ces deux versions de la même notion sont-elles si différentes ? C'est que l'on est passé d'un genre de savoir à un autre. Le savoir ordinaire s'attachait à une notion de *furoyoshi* considérée comme une catégorie ontologique parmi d'autres ; le savoir mythologique ne décrit ce même *furoyoshi* que dans la mesure où celui-ci est pensé comme un ancêtre (*shudipafō*). Le premier savoir avait pour objet les êtres ordinaires ; le second a pour objet les seuls ancêtres mythiques.

Or, dans la mythologie sharanahua, tous les ancêtres, qu'ils soient ceux des humains, des animaux, des plantes, des planètes, des esprits pathogènes ou des revenants, sont décrits comme des agents intentionnels. Leur représentation est tout simplement modelée sur celle des humains vivants. Et à cette représentation s'ajoutent quelques traits spécifiques qui permettent de comprendre pourquoi tel ancêtre est celui du caïman, du jaguar ou même du revenant. Le caïman agit comme un humain, mais sa queue lui sert de massue ; le jaguar parle, mais il dévore ses interlocuteurs ; le revenant a tous les traits d'un vivant, mais il réside au « ciel » d'où il peut voyager sur le dos d'un hanneton.

Le savoir mythique n'a donc pas le même objet que le savoir ordinaire. Mais pour le narrateur et les auditeurs du récit, la différence entre ces savoirs ne s'arrête pas là. Car pour eux, le revenant mythologique possède deux caractéristiques supplémentaires. La première, c'est qu'ils ne pourront jamais voir un tel revenant. Ces récits concernent en effet un passé lointain et, plus encore qu'une rupture temporelle, c'est une rupture ontologique qui sépare les ancêtres des êtres ordinaires. Les humains d'aujourd'hui n'auront jamais d'accès perceptif direct à un revenant de ce genre.

La seconde caractéristique de ce savoir mythique, qui découle de la première, c'est que, même si le revenant mythique est présenté comme un agent intentionnel, ce savoir ne peut que rester lettre morte. Un savoir intentionnel ouvre normalement la possibilité d'une interaction, intentionnelle elle aussi. Mais ici, nous avons affaire à un savoir totalement inutile de ce point de vue : le potentiel inférentiel de la notion de revenant mythique ne peut déboucher sur aucune interaction ; il ne peut en aucun cas être confronté à la réalité.

Le savoir réflexif propre aux mythes

Dès lors, pourquoi se transmettre un tel savoir ? Et quelle est sa valeur ? C'est à ce niveau qu'une approche en termes de réflexivité prend tout son intérêt. Car le savoir mythologique ne se transmet pas comme on se transmet le savoir ordinaire. Transmettre un récit mythologique, c'est d'une part, transmettre du savoir mythique (celui que nous venons de décrire) et

d'autre part, transmettre un savoir *sur* ce savoir. Cette seconde forme de savoir, que l'on pourrait nommer « savoir réflexif » (Sperber 1996), permet non seulement de comprendre pourquoi le savoir mythologique, apparemment inutile, est transmis, mais aussi d'en apprendre la valeur.

La première chose que l'on apprend à propos des mythes, c'est qu'ils proviennent des ancêtres eux-mêmes. En effet, contrairement au savoir ordinaire, le savoir mythique est désigné par les Sharanahua à l'aide d'un terme spécifique. Or « mythe », en sharanahua, se dit *shudipafo*, ce qu'il faut comprendre comme « (le discours des) ancêtres ». D'autres peuples de langue pano utilisent des formulations plus explicites : les Cashinahua parlent de « paroles des ancêtres » (*shenipabu miyui*) (Camargo 2002) et les Shipibo de « paroles des hommes du temps passé » (*moatian jonibo joi*) (Bertrand-Ricoveri 2005 : 12). Le savoir mythique trouve donc son origine chez les ancêtres. C'est précisément pour cela qu'il importe de transmettre ces récits.

De ce fait, les mythes doivent être pensés comme des citations des paroles originelles des ancêtres. C'est pour cela qu'ils sont toujours énoncés selon le mode du discours rapporté ; par exemple, le premier énoncé du récit que nous venons d'étudier apparaît sous cette forme :

Mapaquia iscadiquin

Mapa-quia isca-di-quin

On dit du hanneton, qu'il y a très très longtemps, il lui est vraiment arrivé ceci

Il ne faut pas être étonné si ce récit se présente lui-même comme un discours sur le hanneton, qui ne joue qu'un rôle d'auxiliaire dans la diégèse ; comme ce coléoptère n'intervient que dans ce récit, il permet de le différencier nettement des autres et de lui fournir un « titre » en quelque sorte. Ce qui est important, c'est de constater que, d'entrée de jeu, la narration se présente comme une citation, en utilisant le suffixe *-quia*, un évidentiel indiquant qu'il s'agit là de discours rapporté (Kroskrity 1993).

En se présentant, dans son énonciation même, comme une citation, le discours mythique transmet deux éléments importants, constitutifs du savoir réflexif qui lui est propre. Le premier indique le mode de mémorisation adéquat : contrairement aux récits ordinaires qui agrémentent les conversations quotidiennes, les mythes doivent être retenus *verbatim*, trouvant ainsi une place originale au sein de la mémoire épisodique⁴. Le second élément découle du premier : l'énonciation de ce discours devra

4. La mémoire épisodique, celle qui permet d'avoir accès aux séries d'événements du passé, s'oppose à la mémoire sémantique qui peut être conçue comme un répertoire de définitions relativement décontextualisées (pour des discussions sur la pertinence actuelle de cette distinction, voir Tulving & Craik 2000).

toujours se faire en explicitant le fait qu'il s'agit d'une citation ; les mythes ne pourront donc qu'être répétés ; ils ne pourront en aucun cas être (consciemment) enrichis ou modifiés.

Le savoir réflexif transmis en même temps que le savoir mythique précise donc le nom du savoir (« mythe »), l'origine du savoir (les ancêtres), le mode de mémorisation adéquat (épisodique) et le type d'énonciation requis (citation ou répétition). Ce faisant, il permet aux Sharanahua de choisir le mode d'évaluation qui correspond à ce genre de savoir. Contrairement au savoir ordinaire, le savoir mythique ne peut être évalué par le biais d'une simple confrontation à la réalité, celle-ci étant impossible par définition. Lorsqu'on leur demande si tel récit mythique est « vrai », ils se contentent de répondre par « Moi, je ne sais pas, c'est ce qu'en disent les ancêtres »⁵. Le problème de l'évaluation est alors déplacé sur un autre plan, déplacement induit par les principes du savoir réflexif : il s'agira seulement de savoir si la narration est une citation « correcte », si elle correspond au récit tel qu'il s'est transmis jusqu'à aujourd'hui⁶.

On comprend mieux maintenant comment les Sharanahua sont susceptibles d'entretenir deux versions très différentes de la notion de revenant. La notion ordinaire, transmise sans savoir réflexif explicite, doit permettre avant tout d'interpréter la réalité, c'est-à-dire de reconnaître certaines configurations perceptives typiques de l'apparition des revenants et d'inférer les conséquences possibles d'une telle rencontre ainsi que l'attitude à adopter. La notion mythique, quant à elle, n'a pas du tout la même valeur : elle est pensée comme une information transmise par les ancêtres ; le problème de sa confrontation à la réalité, voire même de sa valeur de vérité, ne se pose pas ; elle ne prend sens qu'au sein d'un récit à retenir et à répéter intégralement. Les conditions d'énonciation du discours ont donc un effet direct sur la signification de la notion de mort qu'ils utilisent.

Il existe de surcroît, chez les Sharanahua, un autre genre de savoir concernant les rencontres avec les revenants. Ce nouveau savoir dispose de caractéristiques qui semblaient s'exclure l'une l'autre dans les deux premiers savoirs que nous avons étudiés : il doit d'une part être confronté à la réalité et d'autre part être répété au sein d'un discours formalisé considéré comme une citation. On peut donc d'ores et déjà induire qu'il proposera une autre version de la notion de revenant. Il s'agit là du savoir propre aux lamentations rituelles.

5. Ce phénomène a été très bien décrit par Peter Gow (2001).

6. Les problèmes de la confiance aux ancêtres (« Les ancêtres disaient-ils la vérité ? ») et celui de la fidélité de la transmission ne sont, quant à eux, jamais évoqués.

Rosa avait perdu un de ses fils peu avant mon arrivée à Gasta Bala. Celui-ci, âgé de vingt-deux ans, s'était noyé, accidentellement semble-t-il, dans le fleuve. Son décès survenait quelques années après celui de son père. Rosa était si triste qu'elle s'était imposé de rester chez elle, isolée, toute la journée, éloignée de son essart et de ses activités horticoles quotidiennes. Sa fille, compatissante, suppléait à son inactivité. L'ensemble de la communauté désapprouvait cette attitude d'abandon : s'il était normal d'éprouver une grande tristesse lors de la mort d'un être cher, il importait encore plus de l'oublier et de se réinsérer, volontairement, dans l'ordinaire du quotidien.

Conséquence de ce laisser-aller, de cet isolement vis-à-vis des vivants, Rosa voyait très régulièrement apparaître son défunt fils. Mais ces apparitions régulières du revenant entraînaient avec elles tout le danger inhérent à la présence des morts. La tristesse de Rosa s'alimentait elle-même ; et, non seulement elle courrait le risque d'être affectée par une maladie, mais elle mettait également en danger au moins tous les membres de sa maisonnée. C'est pour cela qu'elle devait entonner des lamentations rituelles chaque fois qu'apparaissait son défunt fils.

La suite de cet article se fonde sur la transcription et la traduction d'une de ces lamentations⁷. Pour la commodité du lecteur, le texte est subdivisé en parties, dont la valeur n'est qu'analytique. Le découpage du texte en lignes correspond aux pauses effectuées par la locutrice elle-même ; une ligne peut donc contenir plusieurs phrases qui ont été séparées à l'aide de filets⁸.

- 1 *uhuun facu*
mon enfant
- 2 *uhuun facu*
mon enfant
- 3 *uhuun caca facu*
mon enfant ananas
- 4 *uhuun facushta*
mon doux enfant
- 5 *uhuun facu*
mon enfant

7. Le missionnaire dominicain Adolfo Torralba a déjà donné un aperçu de cette tradition sharanahua à partir d'extraits d'une lamentation recueillie dans les années 1960 (1986 : 73).

8. Cette lamentation a été enregistrée à Gasta Bala, le 18 février 2002, transcrite en compagnie de Jaime Del Aguila, traduite avec l'aide de Jaime Del Aguila et de Josefa Melendez.

- 6 *min ishiya bahua bahuacaiyabano*
toi, avec ton odeur, tu ne vas pas disparaître, disparaître
- 7 *ua roa onama onamashta/ohuu*
Roa, laisse-moi te reconnaître, te reconnaître doucement / viens
- 8 *roa ifoyoro/caca ifoyoro*
beau maître Roa / beau maître de l'ananas
- 9 *uhuun facu/fata ifoyashtacaimu*
mon enfant / doux maître du doux
- 10 *un bia roa onano*
Roa, je vais te reconnaître
- 11 *uhuun caca facu*
mon enfant ananas
- 12 *uhuun roa ihuuba ihuubashtacaimu*
mon doux Roa léger, léger
-
- 13 *nahuaya huadi huadi chacafo / roa raso afoqui oimashtacuta*
tu partais, tu partais avec les étrangers, les malfaisants / Roa, toujours
tu allais jusqu'à eux, leur rendre visite
- 14 *uhuun roa ihuuba / afin afoya roa dia / afoqui ihuubashtacurata*
mon léger Ro / ceux-ci, avec eux, Roa, tu étais / jusqu'à eux, tu allais
et venais, légèrement
-
- 15 *un bia icon roa / min roa uhua / ahua yoraya*
Roa, moi, ta mère roa, je t'ai nourri, avec ce corps de mère⁹
- 16 *ahua roa yorayoro*
ce beau corps de mère roa
- 17 *un bia icon roashta*
je t'ai nourri, doux roa
- 18 *uhuun roa diashumai shumaishhtacuraiquicaino/ uhuun roa ihuuba /
uhuun roa ihuubashtacaimu*
mon Roa, tu vivais, et tu allais continuer, continuer à vivre,
mon léger Roa, mon doux et léger Roa
-
- 19 *uhuun roa shafi coyama / uhuun huufu dichinanashhtayota /
ua roa onamaonamashta / huucahuu*

9. L'énonciatrice devrait être de la moitié *nahua facufo* ; son mariage fut incestueux.

mon Roa je te gardais contre moi / mes deux hommes [le défunt et son frère], vous marchiez en tête / Roa, laisse-moi te reconnaître, te reconnaître / venez

131

20 *uhuun caca facu*
mon enfant ananas

21 *uhuun facu*
mon enfant

22 *yosha shina ratufo / uaqui acafo afin afo cahui / yosha shina dofunu dofunu chacainacaimu*
les pensées de la vieille sont terrifiantes / elles m'ont rendue ainsi / celles-ci, elles s'en vont / les pensées de la vieille disparaissent, disparaissent, douloureusement

23 *min uhuu icon roa / uhuun huifo shina roa*
toi, Roa, tu as grandi avec moi / je me souviens de mes deux Roa

24 « *obuu yora fusti / ahuun radicaishon / bia icobuaino* » / *uhuun yosha yorafo aquiacuroco* »
« viens, unique / où est-il ? / je vais te nourrir » / ma vieille (mère) (te) parlait ainsi

25 « *uhuun yora chacamu / yora cufiacai* » / *aquiacuroco*
« mon corps est mauvais, aide-moi » ai-je dit

26 « *un min iyo ahuifo fufoshina ahuifo / ohuashcain huaquin* » / *un iyabua*
« moi, femme, je t'ai transmis ton nom iyo de femme / comme si tu étais venue », disais-je

27 « *un min shaba chihua chihuaquia huamu / ahuun ahuin yorafo / ahuun ahuin yoraquin* » / *yosha shinafuraro icashucon / uhuun facu*
« je proviens, je proviens de ton placenta / celui des femmes / celui des femmes de la famille » / ainsi ai-je pensé, avec douleur / mon enfant

28 *uhuun facu / uhuun facu*
mon enfant / mon enfant

29 *uhuun facushta*
mon doux enfant

- 30 *uhuun poi ishtaya*
mon doux frère
- 31 *uhuun caca shotaya*
mon grand-père ananas
- 32 *uhuun facu*
mon enfant
-
- 33 *ocu ashu chacamu*
au ciel vivent les êtres malfaisants
- 34 *un ori mana batiquin / uhuun fasi uhua caya cayafin chaca ipacuchaca quin*
au loin, au sommet du plateau / mon herbe croît, croît beaucoup, éternellement malfaisante
- 35 *ato abuu shara inatiquin huacaquin / bato acafomu*
ils [les sorciers] sont allés lui donner de bonnes choses / ils lui ont fait ainsi
- 36 *disho uhua focuai focuaidico ipacuchacaquin*
ce grand tahuari vacilla, vacilla, éternellement malfaisant
- 37 *tahua foa mana manadico / ishquicaquin*
le duvet de canne à sucre recouvra, recouvra le plateau / éternellement
- 38 *pofu manahuahuai / a pofu ori ipacuchacaquin*
vaillant, sur le plateau / au loin, vaillant et mauvais éternellement
- 39 *ato abuu shara inatiquin huacaquin / bato acafomu*
ils sont allés lui donner de bonnes choses / ils lui ont fait ainsi
-
- 40 *un bia icon roashta / un roa ubuaya*
je t'ai nourri mon doux Roa / moi, mère de Roa
- 41 *uhuun facu*
mon enfant
- 42 *uhuun facu*
mon enfant
- 43 *uhuun caca facu*
mon enfant ananas
-
- 44 *afin odicayash odicayashmai*
pourvu qu'il transforme, qu'il transforme

- 45 *un nahua cudo isi-ni / un nahua cudo pofu-nu*
le douloureux couteau étranger / le vaillant couteau étranger
[un fusil]
- 46 *un roa shotiadiquin / un bia oinmashtacuta afin afoyacai*
posé sur ton épaule roa / laisse-moi te voir avec eux
- 47 *un roa uhuun roa bushtunu bushtunushtacurata*
Roa, mon Roa altier, altier, tu allais et venais doucement
-
- 48 *ua icon yoshanu / yosha dia saman*
la vieille m'a nourri / la vieille encore en vie
- 49 *ua hua yoihuu / un roa onahuu roa ifa onahuu huahuai / yoihuu / uhuun facu*
viens me parler / laisse-moi te reconnaître, Roa,
laisse-moi reconnaître ton visage roa / parle / mon enfant
- 50 *uhuun caca facu*
mon enfant ananas
- 51 *uhuun facu / uhuun facu*
mon enfant / mon enfant
- 52 *un bia icon roashta / min roa uhuashta*
je t'ai nourri, doux Roa / moi, ta douce mère roa
- 53 *uhuun yoraya / uhuun yora ayoshon*
avec mon corps / avec mon corps
- 54 *uhuun yosha yorafo*
mon corps de vieille mère
- 55 *uhuun icon yoranu yosha dia samu / ua ocu huuraquin icaino*
mon corps est nourrissant et encore vivant / viens du ciel jusqu'à moi
- 56 *uhuun icon yora-nu yosha dia saman*
mon corps est nourrissant et encore vivant
- 57 *bia huaroco / ahuuscai cahuadi diquicaino*
je te le dis / comment as-tu pu partir ?
- 58 *min ohui rautan / yosha ohui rautan iscahuahuahuai diquicaino*
j'apaise ta voix / la vieille apaise ta voix, pour l'éternité
- 59 *ua roa dicatihuahuu / dicarocoyotamu*
Roa, viens m'écouter / écoute-moi à nouveau
- 60 *min yosha yorafo yora yoiyacu / ua aquin huahuai yoihuu / uhuun facu*
le corps de ta vieille mère parle encore / continue à me parler /
mon enfant

- 61 *uhuun facu*
mon enfant
- 62 *uhuun roa facushtaya*
mon doux enfant
- 63 *uhuun poi*
mon frère
- 64 *uhuun poi*
mon frère
-
- 65 *afin... / afin dudo shocafin / aca afin yotamu*
ici, il..., il a été dit / il sera à nouveau dit
- 66 *doco icon ahuishta pucoyafo ahuishta / uhuun ahuin yorashta*
notre douce mère nourissante, femme à la plume d'ara /
ma douce mère
- 67 *yaba ari pishtai*
là-haut où résident les morts
- 68 *mun ihuiano / yoshafo obitsafoya / ano yoichacai / un huayoimu / un aquin*
acaquin
ainsi ai-je fait / une vieille souffreteuse /
ainsi je parle, douloureusement / je suis venue parler / je le lui ai dit
-
- 69 *uhuun facu*
mon enfant
- 70 *uhuun caca facu*
mon enfant ananas

Le savoir réflexif propre aux lamentations

La puissance des sentiments qui sont engagés dans cette lamentation et sa réelle beauté ne doivent pas dissimuler qu'il s'agit là d'un discours rituel. Comme le discours mythologique, ce discours a été appris. Ce que nous venons de lire est, dans une mesure qu'il nous faudra évaluer, une récitation. Et comme le savoir mythologique, le savoir que contiennent ces lamentations rituelles a été transmis en même temps qu'un autre genre de savoir, de type réflexif.

Ce savoir réflexif commence par un nom qui permet de désigner les lamentations et de les distinguer des autres formes de savoir et de discours : *fidi*. On remarquera que les *fidi* ne sont pas considérés comme des « chants » que l'on nomme *fana*. Si l'on tient à trouver une catégorie plus englobante que celle de *fidi*, certains Sharanahua proposeront de les classer

parmi les « pleurs » (*uaiqui*), tout en insistant sur le fait qu'il s'agit de pleurs bien spécifiques, à ne pas confondre avec de simples pleurs causés par la tristesse ou la douleur. Car ici les pleurs accompagnent un discours appris et répété.

Si je n'ai pas observé de scène d'apprentissage, dans la mesure où ce genre de tradition n'intéresse plus guère les jeunes générations de Sharanahua, j'ai néanmoins obtenu quelques descriptions de ces enseignements de la bouche de plusieurs femmes âgées qui utilisaient encore ces techniques rituelles. Dans tous les cas, le récit était le même : un jour, la mère de mon interlocutrice avait décidé d'enseigner la technique des lamentations à sa fille. Toutes deux s'étaient isolées dans un endroit tranquille de la maisonnée. La mère avait alors introduit ses litanies par les formules suivantes : « Quand je serai morte, tu diras ainsi ; c'est ainsi que me l'a enseigné ma propre mère » ou encore « Quant ton père mourra, tu diras ainsi ; c'est ainsi que me l'a enseigné ma propre mère ». Suivait alors l'énoncé de la lamentation que la jeune fille devait répéter afin de l'apprendre par cœur. Lorsque cette dernière butait sur l'opacité de certaines expressions, sa mère les lui expliquait : « Ceci signifie cela et cela signifie ceci ». De cette manière, la jeune apprentie constituait un stock de « métaphores » réutilisables dans ses propres lamentations et susceptibles de lui permettre de comprendre les lamentations des autres pleureuses.

Une telle scène d'apprentissage, peut-être idéalisée puisque filtrée par la mémoire de celles qui l'ont vécue, nous apprend que les lamentations sont d'abord mémorisées, puis récitées. Les formules introductives de la mère précisent encore que ces paroles sont des citations ; mais des citations sans auteur originel précis (Du Bois 1993), contrairement aux mythes attribués aux ancêtres. Les lamentations rituelles ont été répétées de génération en génération et c'est pour cela qu'il convient d'en apprendre la forme correcte. L'ensemble des critères du savoir réflexif tels que nous les avons observés dans la mythologie sharanahua (nom, origine, mémorisation spécifique, répétition ou citation) sont donc présents ici aussi. Ainsi, savoir mythique et savoir rituel se rejoignent dans la mesure où, à la différence du savoir ordinaire, ils sont inséparables d'un savoir réflexif les concernant. Et c'est ce savoir réflexif qui confère leur valeur aux savoirs qu'ils véhiculent.

Toutefois, le savoir des lamentations diffère profondément du savoir des mythes. Car ce qui doit être mémorisé et répété n'est pas seulement un contenu, c'est également une forme. C'est évidemment le contenu de ce savoir qui nous intéresse car nous souhaitons comparer la notion de revenant du savoir rituel à celles des savoirs ordinaires et mythologiques. Cependant, afin de comprendre ce contenu, il convient de comprendre la forme dont celui-ci est inséparable.

La mémorisation du langage formel

136

La mémorisation des lamentations se distingue de celle des récits mythiques dans la mesure où il ne s'agit pas de se rappeler d'épisodes narratifs, mais d'une structure formelle. Ce que la mère enseigne à sa fille, au cours de notre scène d'apprentissage, c'est moins le contenu de ses propres lamentations prenant peut-être pour objet sa propre mère ou son propre père, que la manière dont ce contenu doit prendre forme au sein d'un discours rituel nommé *fidi*. Cette forme peut être caractérisée par l'utilisation de deux éléments : un parallélisme diffus et des expressions obscures.

La technique de mémorisation la plus courante des discours rituels est celle du parallélisme (Fox 1988 ; Severi 2002). Cependant, les *fidi* ne sont pas des chants, ce sont tout au plus des « pleurs » ritualisés. Ils ne sont donc pas structurés par un parallélisme rigoureux, mais plutôt par un « parallélisme diffus ». Celui-ci prend la forme de nombreuses répétitions d'énoncés, soit littérales, soit agrémentées de légères variations, et d'une poétique échoïque qui consiste soit à redoubler certains syntagmes, soit à réutiliser des suites de suffixes d'un énoncé à l'autre.

L'épine dorsale de la lamentation consiste en la répétition d'une adresse, « Mon enfant », itérée du début à la fin, de nombreuses fois¹⁰. Entre ces adresses, et parfois à partir d'elles¹¹, s'insèrent des énoncés contenant, cette fois, un ou plusieurs prédicats. Ces énoncés sont également répétés au cours de la lamentation¹². Souvent, le prédicat de ces énoncés est redoublé, comme dans :

7 *ua roa onama onamashta*
 Roa, laisse-moi te reconnaître,
 te reconnaître doucement¹³

Ces redoublements ne semblent pas avoir de valeur sémantique¹⁴ ; ils ne servent qu'à imposer un certain rythme à la récitation. L'appareillage morphologique de suffixes crée également de nombreux effets échoïques. Non seulement de nombreux suffixes sont répétés, ce qui est plutôt normal, mais de plus ces répétitions s'attachent à des séries de suffixes. Un tel phénomène peut être observé, par exemple, au sein des lignes 34 à 38 :

10. Lignes 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 11, 12, 20, 21, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 41, 42, 43, 47, 49, 50, 51, 61, 62, 63, 64, 69, 70.

11. Lignes 14, 18, 19, 47.

12. Lignes 7, 10, 19 et 49 ; 12, 14 et 18 ; 15, 17, 23, 40 et 52 ; 55 et 56.

13. Voir aussi : lignes 6, 12, 18, 19, 27, 34, 36, 37, 44, 47, 49, 60.

14. Dans le langage ordinaire, un tel redoublement peut servir à exprimer un aspect continuatif.

- 34 (syntagme) *ipacuchacaquin*
 35 (syntagme) Ø
 36 (syntagme) *ipacuchacaquin*
 37 (syntagme) *ishquicaquin*
 38 (syntagme) *ipacuchacaquin*

ou encore des lignes 55 à 58 :

- 55 (syntagme) *icaino*
 56 (syntagme) Ø
 57 (syntagme) *diquicaino*
 58 (syntagme) *diquicaino*

Ces diverses formes de répétitions, subtilement diffusées dans la totalité de la lamentation, lui confèrent une indéniable structuration rythmique. Celle-ci facilite très probablement la mémorisation de ce discours rituel. Il s'agit d'un véritable procédé mnémotechnique.

Une seconde manière de formaliser le discours est d'employer des mots obscurs. Typiquement, on utilise des substituts lexicaux qui n'ont de valeur « métaphorique » que pour ceux qui comprennent leur fonctionnement. C'est souvent ainsi que se présentent les discours rituels : les termes employés sont volontairement différents de ceux de la langue ordinaire. Leur compréhension nécessite donc un apprentissage, souvent inclus dans les rituels initiatiques. Pour les *fidi*, si une initiation n'est pas nécessaire, un apprentissage explicite, lui, l'est. Et cet apprentissage consiste, en plus de répéter par cœur une litanie, à décoder des termes obscurs.

On peut déjà remarquer que les lamentations respectent l'évitement généralisé du nom propre du défunt : jamais la locutrice ne le prononce. Lorsqu'elle s'adresse à lui, elle utilise soit des expressions génériques (« Mon enfant »), soit des substituts se référant à la moitié exogamique à laquelle appartient l'enfant. Celui-ci appartenait à la moitié *roa adifo*¹⁵. Dès lors, il est possible de le nommer soit en employant le nom abrégé de sa moitié, « Roa »¹⁶, soit en utilisant certains « termes » appartenant à cette moitié – ainsi : « Mon enfant ananas »¹⁷. Il existe de nombreux termes de ce type¹⁸ mais ils sont surtout productifs dans d'autres genres de chants sharanahua.

15. Comme sa mère, ce qui est anormal. Cet enfant était le fruit d'un mariage entre deux membres de la même moitié.

16. Lignes 7, 8, 10, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 23, 40, 46, 47, 52, 59.

17. Lignes 3, 8, 20, 31, 43, 50, 70.

18. Voir par exemple, lignes 26 (*iyo* : intraduisible) et 66 (plume d'ara). Voir aussi, dans Torralba (1986), le terme « fano » de la moitié *roa adifo* et le « poil de pécarie dressé » (*uhuun rani chocushi*), locution de la moitié *nahua facufo* qui se réfère à l'énonciateur.

D'autres substitutions, d'une nature différente, parsèment le *fidí*. Elles ont une fonction sur laquelle je reviendrai. Mais on peut déjà noter qu'elles sont plus classiques : leur fonctionnement est simplement métaphorique. Ainsi, les termes « herbe » (34) et « duvet de canne à sucre » (37) se réfèrent-ils à la « barbe » des sorciers ; le terme « tahuari vacillant » (36), quant à lui, désigne les sorciers eux-mêmes. Le fusil est nommé « douloureux couteau étranger » ou « vaillant couteau étranger » (45). Il s'agit là de « métaphores » qui doivent être apprises : elles se fondent sur des analogies visuelles saillantes qui facilitent très certainement la remémoration exacte de ces discours rituels (27).

Parallélisme diffus et obscurité lexicale sont donc les principaux procédés qui définissent l'identité du langage rituel des lamentations sharanahua. Ce qu'il faut mémoriser n'est donc pas vraiment une succession précise d'épisodes distincts, comme c'est le cas des récits mythiques, mais une technique permettant de donner une forme standardisée et répétée à un contenu susceptible, dans une certaine mesure, de varier.

Le savoir rituel sur le revenant : accès direct au référent

L'étude du type de mémorisation requis par les lamentations permet de comprendre ce qui, dans le contenu, est effectivement transmis. Car si ce qui est répété et cité, dans les lamentations rituelles, c'est une certaine forme rituelle du langage, leur contenu, quant à lui, doit s'adapter à chacune des nouvelles situations au cours desquelles elles sont énoncées. Cela ne signifie toutefois pas que ce contenu est à chaque fois entièrement improvisé ; au contraire, nous allons voir que les lamentations véhiculent un nouveau genre de savoir sur le revenant.

Les lamentations peuvent être considérées comme une technique rituelle utilisée après l'apparition d'un revenant. Alors que les mythes mettaient en scène des interactions entre revenants et humains qu'il était impossible de percevoir, les lamentations s'adressent à un revenant qui est présent, ici et maintenant. De plus, cette perception directe du revenant obéit à la contrainte définissant la notion du savoir ordinaire : lorsque Rosa entonne sa lamentation, elle seule peut percevoir son auditeur « surnaturel ». Le savoir rituel, malgré sa réflexivité, se sépare sur ce point du savoir mythique et rejoint un aspect fondamental de la notion de revenant propre au savoir ordinaire.

Comment cette perception directe du *furoyoshi* s'exprime-t-elle au sein de la lamentation ? Par le biais du marquage morphologique des énoncés et par l'emploi de certains verbes. Très productive dans ces lamentations est la paire de suffixes */-cai/* et */-mu/*. Le premier, */-cai/*, est généralement utilisé pour exprimer le caractère inattendu ou anormal d'une constatation (c'est un

miratif). Le second, /-mu/, se contente d'affirmer l'existence réelle de l'entité ou de l'action à laquelle il se rapporte (c'est un existentiel). Son utilisation présuppose un doute préalable quant à l'existence du référent et il est très productif, comme /-cai/ d'ailleurs, dans les réponses aux questions. Au sein de la lamentation, ces deux suffixes, utilisés ensemble, se rapportent au revenant. Ce faisant, il est à la fois affirmé que celui-ci est effectivement présent et que son mode d'accès n'est pas ordinaire¹⁹. Il s'agit là, très précisément, du mode d'accès perceptif propre à la notion ordinaire de revenant.

De plus, la lamentation utilise les verbes « voir », /oin-/²⁰, et « reconnaître », /ona-/²¹, en relation avec le revenant. C'est une autre manière d'exprimer sa présence actuelle. On remarquera aussi l'usage, difficile à traduire, du verbe /shina-/ qui a ici, à la ligne 22, une valeur nominale. Le verbe signifie « penser » ou, plus exactement, « visualiser quelque chose d'absent ». Le terme « pensées », *shina*, utilisé par Rosa, indique ainsi clairement l'originalité de son mode d'accès perceptif au revenant²².

Les paroles de la lamentation explicitent donc le fait que le revenant est perçu directement. De ce point de vue, le savoir contenu dans les lamentations doit être pensé en continuité avec le savoir ordinaire dont il « récupère » les principales caractéristiques. Toutefois, la lamentation va pouvoir aller plus loin que le discours ordinaire. En effet, la perception directe du revenant va donner lieu à un nouveau genre de savoir le concernant et ce dans la mesure stricte où ce savoir est défini, de manière explicite, par l'ensemble de contraintes issues de son savoir réflexif.

Le savoir rituel sur le revenant : un être intentionnel

La relation qui unissait Rosa à son défunt fils, avant la profération des lamentations rituelles, était simple : ce dernier pouvait provoquer une maladie. C'est cette relation causale que le rituel se propose de manipuler. Tout l'objectif de ces lamentations sera de neutraliser cette relation, potentiellement pathogène, en faisant disparaître le revenant ; l'enjeu est donc prophylactique. Le rituel devra ainsi répondre à la question : comment agir sur ce principe causal ?

La réponse est simple : en enrichissant les inférences attachées à la notion ordinaire de revenant, c'est-à-dire en développant un genre de savoir original. Ce savoir est en continuité avec le savoir ordinaire car il en

19. Lignes 9, 12, 18.

20. Ligne 46.

21. Lignes 7, 10, 19.

22. On trouve ces mêmes aspects dans les extraits de *fidi* présentés par Torralba (1986) : utilisation des verbes /oin-/ , /ona-/ et /shina-/ ; nombreux suffixes indiquant une connaissance directe, /-quin/ ; apparition du « visage » du défunt (comme dans la ligne 49 de notre lamentation).

partage le mode d'accès direct au référent. Mais il est également en continuité avec le savoir mythique dans la mesure où il fait passer le revenant du statut d'agent causal à celui d'agent intentionnel. Certes, nous avons vu qu'il était très possible que le savoir ordinaire admette, implicitement, que le revenant soit un être intentionnel ; toutefois tout discours le concernant se limitait à de simples inférences causales. Quant au mythe, c'est dans de tout autres conditions qu'il attribuait une intentionnalité aux revenants : dans la mesure précise où le savoir qu'il constituait était « historique » et ne pouvait en aucun cas être confronté à la réalité. D'une certaine manière, les lamentations prennent appui sur ce qui est implicite dans le savoir ordinaire et sur ce qui est inaccessible dans les mythes afin de le développer pleinement dans un savoir original.

C'est pour cela que Rosa ne se contente pas d'affirmer la présence de son défunt fils ; elle s'adresse à lui. Elle en fait un auditeur en l'intégrant dans une situation de communication. Et ce en utilisant, de manière massive, un déictique : « tu » (*min*) ou « te » (*bia*)²³. La valeur indexicale de ce terme est rendue effective par le fait que le revenant est effectivement présent. Ce statut d'auditeur du défunt est même explicité : « Viens m'écouter, écoute-moi à nouveau » (59). Ce fait a une conséquence importante : le revenant est maintenant doté d'une intentionnalité beaucoup plus importante que dans le contexte du savoir ordinaire. Il n'est plus un simple principe causal ; il est aussi, dans le cadre de cette communication rituelle, un être susceptible de comprendre un langage, de se souvenir, d'avoir accès à des sentiments – propriétés qui toutes seront exploitées par le dispositif rituel.

L'interaction rituelle avec le revenant

Une communication rituelle est donc instaurée. Il devient possible pour Rosa de manipuler une intentionnalité et non plus seulement d'agir sur un simple principe causal. Elle pourra utiliser ce nouveau savoir afin d'accomplir une action rituelle. Comment Rosa va-t-elle atteindre son objectif ? En suivant un processus qui comprend trois étapes : elle rappellera d'abord au défunt comment il a été « engendré », puis elle l'informera de la cause, intentionnelle et malveillante, de son décès et, finalement, elle l'enjoindra à se venger. Seule cette vengeance pourra satisfaire le revenant ; et c'est ainsi qu'il ne reviendra plus et cessera de constituer un danger pour les vivants.

Une telle interaction entre vivants et morts n'est possible que dans la mesure où un nouveau savoir est disponible, où le revenant est perçu directement et considéré comme un agent intentionnel. L'efficacité d'une

23. Lignes 6, 7, 10, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 23, 40, 46, 47, 49, 52, 57, 58.

telle interaction, quant à elle, repose sur le savoir réflexif qui permet au locuteur de la lamentation de ne pas se poser la question de l'efficacité de sa parole – puisqu'il est admis, dès l'apprentissage, que ces paroles ne sont pas vraiment les siennes.

La genèse

Une grande partie des énoncés des *fidi* consiste à rappeler la relation d'engendrement qui lie la mère à son fils. La simple adresse « Mon enfant » établit déjà ce fait. Mais elle est développée dans de nombreuses autres lignes, par exemple :

- 15 Roa, moi, ta mère roa, je t'ai nourri, avec ce corps de mère
19 mon Roa, je te gardais contre moi
23 toi, Roa, tu as grandi avec moi
26 « moi, femme, je t'ai transmis ton nom *iyó* de femme,
 comme si tu étais venu »

Rosa décrit la croissance de son enfant (23) : la manière dont elle le portait (19) et le nourrissait (15), le moment où elle lui a transmis son nom propre, celui hérité de sa lignée maternelle (26). Elle retrace ainsi ce qui fait d'elle la « mère » (*ahua*) ou le « maître » (*ifo*)²⁴ de son enfant. Elle rappelle également la manière dont elle-même a été engendrée par sa propre mère :

- 26 « je proviens, je proviens de ton placenta,
 celui des femmes, celui des femmes de la famille »
48 la vieille m'a nourri, la vieille encore en vie

Pourquoi un tel rappel de cette relation d'engendrement et de nourrissage ? La réponse n'est pas très claire. Cependant, une comparaison des énoncés avec ceux des chants chamaniques thérapeutiques sharanahua permet d'élucider le problème. L'essentiel de ces chants de guérison consiste en la description de la genèse d'un esprit pathogène. Il s'agit là d'une manière d'exprimer la relation que l'énonciateur du chant, que l'on nomme « maître » (*ifo*), entretient avec l'esprit : une relation de « contrôle » qui sera par la suite utilisée pour chasser cet esprit pathogène hors du corps du patient. D'une certaine manière, la « genèse » d'un être (et son rappel discursif) confère à celui qui en est responsable (ou à celui qui la décrit) une forme de « pouvoir » sur cet être : il devient possible et légitime de lui donner un ordre (Déléage 2005 : chap. V). Il est peut-être également question de cela dans la lamentation : en retraçant la genèse du défunt, Rosa se met en position d'agir sur lui.

24. Le terme *ifo* peut désigner, dans la langue ordinaire, à la fois les « parents consanguins » d'un enfant et les « propriétaires » d'un objet ou d'un animal.

Mais la lamentation ne se contente pas de rappeler cette relation unissant locuteur et auditeur, elle permet aussi à Rosa de fournir de nouvelles informations à son défunt fils. Ce sont ces informations qui sont encodées dans un langage opaque, parsemé de « métaphores ». La locutrice explique à son fils qu'il a été tué par des sorciers (33-39). Ceux-ci sont nommés « tahuari vacillant » parce que le tahuari est un arbre très résistant que le vent peut faire vaciller mais qu'il ne peut faire tomber (36). Leurs barbes, signes à la fois de vieillesse et de laideur, sont désignées par des termes tels que « herbe » ou « duvet de canne à sucre » et elles sont décrites en train de croître et de s'étendre, comme si elles étaient un indice de la vie éternelle des sorciers (34 et 37). Toutes ces métaphores convergent vers un seul sens : les sorciers se croient, bien à tort, éternels, à l'abri de la vengeance de leurs victimes.

Pourquoi l'opacité sémantique se concentre-t-elle sur cette description ? C'est parce que, comme le défunt fils (55), les sorciers peuvent aller au « ciel » (33), eux aussi, sur les « plateaux » célestes (34-38). Dès lors, un tel langage codé ne risque pas d'éveiller leur éventuelle attention. Et, selon cette même logique, l'information principale de ces descriptions sera délivrée par une antiphrase. Afin d'expliquer à son fils que les sorciers l'ont tué, Rosa dira : « Ils sont allés lui donner de si bonnes choses » (35, 39). Tous ces énoncés allusifs n'ont donc qu'une fonction : informer le revenant du fait que sa mort est due à une cause intentionnelle : la volonté d'êtres malfaisants.

L'injonction

C'est alors que Rosa peut exploiter les bénéfices de sa position de « maître » du défunt : elle va l'enjoindre à se venger. D'une manière générale, l'impératif ou l'exhortatif sont souvent utilisés dans les lamentations, mais c'est à nouveau de manière allusive que sera exprimée l'injonction de vengeance (on ne sait jamais, de mauvaises oreilles pourraient être présentes). Voici le passage en question :

44	pourvu qu'il transforme, qu'il transforme
45	le douloureux couteau étranger, le vaillant couteau étranger
46	posé sur ton épaule, laisse-moi te voir avec eux

Ce bref passage signifie, en substance, que le défunt fils doit aller tuer (« transformer ») les sorciers (« eux »), à l'aide de son fusil (45). Cette injonction de vengeance forme le cœur des lamentations : c'est afin de la rendre possible que tout le reste a été mis en place. Pour que cette injonction soit entendue, il aura fallu, auparavant, passer d'une conception du

revenant comme agent causal à une conception plus riche où celui-ci est considéré comme un agent intentionnel, capable de comprendre une injonction, puis, le cas échéant, de la mettre en œuvre. Il aura fallu non seulement qu'un nouveau savoir, proprement rituel, soit accessible à Rosa, savoir composé d'éléments du savoir ordinaire (accès direct au revenant) et du savoir mythique (revenant pensé comme un agent intentionnel), mais aussi que ce nouveau savoir trouve une source de légitimité ailleurs que dans l'intention de Rosa.

C'est là le rôle du savoir réflexif propre au rituel : en définissant les lamentations comme un discours récité, ou du moins comme une forme de discours répétée, ce savoir se présente comme au-delà de l'intentionnalité de sa locutrice. Il est vrai que, contrairement aux récits mythiques ou aux chants chamaniques, l'origine de ce savoir n'est pas spécifiée. Tout au plus sait-on que ce savoir rituel s'est transmis de génération en génération. Ce qui importe ici, c'est moins le fait que le discours soit la citation d'une personne ou d'une entité particulière, que le fait que ce discours soit une citation (Du Bois 1993). Ce simple élément du savoir réflexif du rituel permet à Rosa de ne prendre en charge ni la valeur de vérité du savoir propre au rituel, ni le degré d'efficacité de son interaction rituelle. Si ce savoir est vrai et si cette interaction est efficace, c'est parce qu'ils l'ont toujours été et non en vertu de l'intentionnalité singulière de Rosa. Dès lors, la question de la vérité et de l'efficacité du rituel pourra rester ouverte : elle ne dépendra que de circonstances extérieures au dispositif rituel proprement dit – ce qui sort des limites de cet article.

L'oubli

Le résultat de l'interaction rituelle ne fait ainsi déjà plus partie du cadre rituel. Celui-ci se contentait de créer les conditions d'une forme de communication entre vivant et mort de telle sorte qu'il devienne possible pour les vivants de donner des informations aux revenants et de les enjoindre, de manière impérative, à se venger. Tout a été fait pour que cette injonction soit efficace ; mais par la suite, la fonction prophylactique du rituel ne sera accomplie que dans la mesure où le revenant est de bonne volonté. Mais la vengeance sera ici la condition de l'oubli. Ce n'est que dans la mesure où le revenant se sera vengé de celui qui l'a tué qu'il sera « apaisé » (58), qu'il cessera de venir rendre visite aux vivants, qu'il sera, si l'on veut, oublié. Ce savoir-là, qui relie les visites des morts à leur désir inassouvi de vengeance, reste implicite ; il ne sera à aucun moment explicite, ni au sein du discours rituel, ni dans les commentaires auxquels celui-ci peut donner lieu. Et ce raisonnement n'a pas lieu dans le discours ordinaire dans la mesure précise où celui-ci s'interdit d'effectuer, à partir de la notion de

revenant, des inférences intentionnelles. C'est pourtant ce dernier aspect du savoir rituel qui permet de comprendre la logique de l'interaction rituelle et de l'ensemble du dispositif mis en place pour la rendre efficace.

La notion de revenant que les Sharanahua entretiennent ne peut donc pas être pensée en dehors de ses contextes d'utilisation. Trois genres de discours différents proposent trois savoirs distincts, c'est-à-dire trois versions de la notion de revenant.

Le discours ordinaire véhicule un savoir très limité au sujet des revenants. Ceux-ci sont pensés comme des entités dotées d'un poids ontologique comparable à celui des vivants avec, néanmoins, deux spécifications fondamentales : l'accès perceptif aux morts est rigoureusement défini par un mode particulier excluant l'intersubjectivité et identifiable aux rêves et aux paramnésies ; les morts ne sont guère plus que des agents causaux pathogènes (même si, implicitement, une certaine forme d'intentionnalité peut leur être attribuée). Ce savoir minimal n'en remplit pas moins sa fonction essentielle : permettre aux vivants de comprendre leurs relations aux morts, réfléchir et agir en conséquence.

Le discours mythique, quant à lui, va beaucoup plus loin. Il présente une notion de revenant très riche, essentiellement modelée sur la notion d'humain vivant, transformant ainsi le revenant en agent intentionnel. Mais un tel savoir est restreint à une époque et à une ontologie inaccessibles : il ne permet pas d'interpréter la réalité telle qu'elle se présente. Il s'agit donc d'un savoir très spécifique, historique d'une certaine manière, qui n'a de valeur que dans la mesure où il est accompagné d'un savoir réflexif qui en précise l'origine et la légitimité ancestrale.

Enfin, le discours rituel, représenté par les lamentations *fidi*, propose encore un nouveau savoir sur les revenants. Ce savoir original trouve ses racines en partie dans les notions ordinaire et mythique : le revenant est perçu directement, il est pathogène et il est un être intentionnel. Mais c'est pour aller plus loin : ce savoir n'a d'importance que dans la mesure où il rend possible une interaction entre le vivant et le mort. Il fournit les conditions de possibilité d'une communication dont la réalité et l'efficacité ne sont garanties que par un savoir réflexif qui précise les conditions adéquates d'énonciation de la parole rituelle.

University of California, Berkeley
Department of Anthropology
deleagepierre@hotmail.com

BIBLIOGRAPHIE

Bertrand-Ricoveri, Pierrette

2005 *Mythes de l'Amazonie : une traversée de l'imaginaire shipibo*. Paris, L'Harmattan.

Camargo, Eliane

2002 « Narrativas e o modo de apreendê-las : a experiência entre os caxinauas », *Cadernos de campo* 10 : 11-27.

Déléage, Pierre

2005 *Le Chamanisme sharanahua : apprentissage et épistémologie d'un rituel*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.

Du Bois, John W.

1993 « Meaning without Intention : Lessons from Divination », in Jane Hill & Judith Irvine, eds, *Responsability and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge, Cambridge University Press.

Fox, James J., ed.

1988 *To Speak in Pairs : Essays in the Ritual Languages of Eastern Indonesia*. Cambridge, Cambridge University Press.

Gow, Peter

2001 *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, Oxford University Press.

Hutchins, Edwin

1987 « Myth and Experience in the Trobriand Islanders », in Dorothy Holland & Naomi Quinn, eds, *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

Kroskrity, Paul V.

1993 « How to "Speak of the Past" : An Evidential Particle and the Text-building of Traditional Stories », in *Language, History, and Identity. Ethnolinguistic Studies of the Arizona Tewa*. Tucson, University of Arizona Press.

Severi, Carlo

2002 « Memory, Reflexivity and Belief. Reflections on the Ritual Use of Language », *Social Anthropology* 10 (1) : 23-40.

Siskind, Janet

1997 [1973] « Visions et guérisons chez les Sharanahua », in Michael J. Harner, ed., *Hallucinogènes et chamanisme*. Genève, Georg : 47-58.

Sperber, Dan

1996 *La Contagion des idées : théorie naturaliste de la culture*. Paris, Odile Jacob.

Taylor, Anne-Christine

1993 « Remembering to Forget : Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro », *Man* 28 : 653-678.

Torralba, Adolfo

1986 *Los Sharanahua*. Lima-Madrid, Secreteriado de Misiones Dominicanas.

Townsley, Graham

1988 *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society*. Cambridge, Cambridge University, doctoral dissertation.

Tulving, Endel & Fergus Craik, eds

2000 *The Oxford Handbook of Memory*. Oxford, Oxford University Press.

Pierre Déléage, *Trois points de vue sur les revenants sharanahua*. — Cet article se propose d'étudier la notion de revenant (*furoyoshi*) chez les Sharanahua, peuple d'Amazonie occidentale appartenant à la famille linguistique pano. Le savoir attaché à cette notion est d'une nature très différente en fonction du genre de discours qui le prend pour objet. Trois de ces discours sont analysés de manière détaillée : le discours ordinaire, le discours mythologique et les lamentations rituelles. Le discours ordinaire véhicule un savoir sur le revenant caractérisé par un accès perceptif particulier et une série d'inférences causales. Les discours mythologiques et rituels enrichissent largement ce savoir tout en le contraignant à un domaine de validité plus réduit, défini explicitement par un savoir réflexif spécifique.

Pierre Déléage, *A Composite Picture of Sharanahua Ghots*. — In this paper, I consider the notion of *furoyoshi* (ghost) among the Sharanahua, a Panoan people of the Western Amazon. Sharanahua understandings of *furoyoshi* vary situationally according to the discourse genre that takes it as an object. I analyze three different genres in detail : ordinary, mythological, and ritual lamentation discourses. Ordinary discursive knowledge concerning *furoyoshi* is defined by a particular mode of perceptual access and a series of causal inferences. Mythological and ritual lamentation discourses largely enrich this understanding but reduce its domain of validity with specific reflexive knowledges.