
Ian Watson

L'Enchâssement

Trad. de l'anglais par Didier Pernerle
Saint-Mammès, Le Béal, 2015, 352 p., bibl. [SF].

LA RÉÉDITION française du premier ouvrage d'Ian Watson, *L'Enchâssement*, n'a peut-être pas suffisamment attiré l'attention. Plus de quarante ans après sa discrète parution en 1973¹, ce livre intempestif et inégal, articulant des recherches et des théories hétéroclites, et souvent incompatibles, apparaît avant tout comme un aperçu sur les enquêtes ethnographiques méconnues, car inédites, de Pierre Darriand. Si les arguments parfois fantaisistes d'Ian Watson peuvent paraître aujourd'hui largement dépassés (en particulier sa tentative assez floue de réconciliation de l'innéisme de Noam Chomsky et du relativisme de

Benjamin Lee Whorf), ils ne cessent de s'appuyer sur des données et des citations issues du travail de l'anthropologue français sur le chamanisme des Xemahoa du Brésil, fragments épars très peu remarqués à l'époque et largement oubliés depuis, qui prennent toute leur valeur quand on les confronte aux problématiques les plus récentes de la discipline.

Quoique parti dans la forêt brésilienne avec, dans ses bagages, un ambitieux projet d'anthropologie politique – il considérait

1. Cf. *The Embedding*, London, Gollancz, 1973.

assez classiquement les sociétés amazoniennes comme achrématisées et tendanciellement anarchistes –, Pierre Darriand comprit rapidement tout l'intérêt d'une étude du chamanisme des Xemahoa, groupe dont la langue constitue un isolat, et il modifia ses plans de recherche en conséquence. L'institution était pourtant, du moins en apparence, des plus banales dans l'aire culturelle concernée. On devenait chamane chez les Xemahoa en entamant une initiation rituelle à un âge précoce, c'est-à-dire le plus souvent avant vingt ans (p. 99). Le temps de l'initiation, le novice était reclus dans une hutte temporaire située à l'écart du village et il se nourrissait pour l'essentiel de substances considérées comme « puissantes » (p. 98). Parmi ces substances très diverses, qui allaient de plusieurs variétés de terre à la cervelle de petits animaux, l'hallucinogène *maka'i* occupait une place centrale. Issu d'un champignon séché et réduit en poudre, insufflé dans les narines à l'aide d'un long tube, de consommation exclusivement masculine, il avait été engendré, selon un récit mythique, par la semence des ancêtres des serpents et il partageait de ce fait une commune essence avec les êtres humains (p. 102 ; pp. 107-111). L'hallucinogène des Xemahoa était présenté par Pierre Darriand comme un commutateur : il permettait aux novices de voir, d'entendre et d'interagir avec des entités surnaturelles qu'ils ne connaissaient auparavant que par le biais de mythes et de récits relatant le contenu des hallucinations de leurs pairs. Le *maka'i* convertissait donc des représentations déférentielles partagées en expériences ostensives intimes.

Ces insufflations d'hallucinogènes étaient de plus accompagnées chez les Xemahoa par l'apprentissage de longues et complexes psalmodies rituelles. Ces chants, qui reprenaient pour la plupart le contenu narratif du cycle épique d'un héros culturel nommé *Xemahawo*, étaient formulés au moyen d'un langage dont le degré d'opacité était extrême (p. 141). Selon Pierre Darriand les chamanes enseignaient à leurs disciples que seule l'absorption de l'hallucinogène

(et l'accès qui s'ensuivait à un nouvel univers référentiel) permettait de rompre cette opacité, de déchiffrer le cryptage des chants et d'en comprendre le sens (p. 101 ; p. 140). La répétition par cœur des psalmodies, leur entendement progressif, qui équivalait souvent à l'identification des récits mythiques – connus alors de tous les Xemahoa – dont ils étaient de simples reformulations, le lien qui devait être effectué par le novice entre le contenu sémantique du langage ésotérique et les altérations perceptives et cognitives induites par l'hallucinogène, tous ces processus convergeaient vers la conceptualisation non partagée d'un univers référentiel dont le chamane deviendrait le spécialiste, exhibant son appréhension relativement exclusive du monde surnaturel par la maîtrise d'une langue secrète qui seule était apte à le dénoter et à le décrire (p. 147). Le chamane xemahoa, en plus de découvrir un monde autre, donnait à entendre à ceux qui n'y avaient pas accès une langue autre.

La formation en linguistique de Pierre Darriand, compétence rare parmi les anthropologues de l'époque, lui permit d'étudier avec une certaine finesse la *deixis* spatiale et temporelle de la langue xemahoa, ainsi que le système que formaient ses évidentiels. Il montra ainsi que le langage des récits mythiques, plutôt ordinaire, se caractérisait par la médiation continue du point de vue d'entités ancestrales considérées comme les énonciateurs des mythes ; au contraire les psalmodies rituelles, lorsqu'elles se référaient aux mêmes lieux et aux mêmes temps mythiques, les condensaient à l'espace (ici) et à la temporalité (maintenant) de leur énonciation, accomplissant ainsi un processus de décitation, dont les effets de vérité sont aujourd'hui bien connus (pp. 140-141). C'est donc à une étude des épistémologies propres à chaque genre de discours xemahoa que se livrait, dès les années 1970, l'anthropologue français.

De manière plus subtile encore, Pierre Darriand montra que l'opacité de la langue ésotérique xemahoa était atteinte non pas par

les opérations traditionnelles de suppression, de réarrangement et d'adjonction morphologiques, non pas par les différentes formes, très répandues dans le chamanisme amazonien, de substitution d'un mot par un autre (selon la technique dite paraphasique dans la typologie rhétorique de Frøeppl ou, plus simplement, selon la technique dite de relexicalisation, très courante dans les langues secrètes d'Afrique, d'Australie et d'ailleurs), mais par un procédé d'enchâssement de multiples propositions subordonnées. Ces enchâssements étaient tellement nombreux dans les chants xemahoa qu'ils finissaient par rendre l'interprétation syntaxique et sémantique des mélées impossible : sans une longue initiation, c'est-à-dire sans l'entraînement quotidien de la mémoire de l'apprenti et son association à des expériences hallucinatoires extrêmement impressionnantes, les paroles des chants demeuraient inintelligibles. Ian Watson compara à plusieurs reprises ces enchâssements aux opérations de réécriture de la première linguistique chomskyenne, en particulier aux parenthésisations étiquetées, assimilant hâtivement la structure des chants xemahoa aux structures profondes de la grammaire universelle et l'enchâssement à un prototype général de règle récursive (pp. 83-84). C'était aller au moins un peu vite : l'enchâssement n'est guère qu'un exemple, qui plus est facultatif, d'opération transformative, au même titre que la coordination, et le procédé semble s'appliquer dans les chants xemahoa avant tout aux unités narratives et non aux unités grammaticales. Pierre Darriand suggérait quant à lui de voir dans les *Nouvelles impressions d'Afrique* de Raymond Roussel un texte comparable aux psalmodies xemahoa (p. 53) ; étant donné que la structure en boucle strictement bouclée et le caractère cryptique des quatre poèmes de ce recueil en font une œuvre à peu près inintelligible, le rapprochement semble en effet pertinent.

En somme, tels du moins qu'on peut les entrevoir dans l'ouvrage d'Ian Watson, les travaux de Pierre Darriand sur l'opacité du langage chamanique des Xemahoa

furent précurseurs à plus d'un titre. Ils s'appuyaient sur la constitution d'un large corpus de discours, enregistré, transcrit, déchiffré et traduit, corpus qu'il serait souhaitable de localiser et de voir édité dans un avenir proche. Ils renouvelaient de surcroît l'anthropologie de l'époque en substituant à l'étude culturaliste ou structuraliste de la cohérence synchronique de représentations cosmologiques homogènes celle des processus de transmission de ces représentations et, partant, des facteurs qui en permettent la stabilisation (ou non) dans la diachronie de mémoires humaines nécessairement hétérogènes. Pierre Darriand s'inspirait explicitement pour ce renversement problématique des arguments de Noam Chomsky sur l'apprentissage de la langue et il combinait ainsi de manière alors très nouvelle l'anthropologie et les sciences cognitives. Il affirmait de plus que les chants rituels n'existaient pas, qu'ils n'étaient que des suites indéfinies de processus de transmission, de mémorisation et d'occurrence, durant lesquels les chants n'étaient jamais identiques à eux-mêmes ; il les considérait comme une variation continue dont on ne pouvait mesurer que la durée, l'extension et la relative fidélité, étant entendu que la réplication parfaite n'existe que comme un cas théorique. Cette approche populationnelle des représentations traditionnelles reste aujourd'hui à développer.

Finalement, l'aspect le plus novateur du travail de Pierre Darriand était peut-être son étude comparative d'un sous-groupe de récits mythiques et de chants rituels xemahoa. Dans la mesure où ces deux procédés langagiers mettaient en forme un même contenu narratif, un récit identique, il devenait aisé d'analyser précisément les variations formelles entre les deux genres de discours et d'en induire leurs différences proprement épistémologiques. Pierre Darriand laissait ainsi entendre que des analyses semblables, où un même récit est enchâssé dans des formes de savoirs distincts, pourraient être conduites chez d'autres sociétés amazoniennes (l'allusion devait concerner en priorité les Yekuana

et les Marubo, mais j'ajouterais volontiers les Sharanahua). C'était là l'esquisse d'une méthode expérimentale en anthropologie des savoirs, méthode qui pouvait être (et qui de fait serait) étendue à l'étude des variations sémantiques d'une même notion en fonction de son inclusion dans des savoirs distincts, à celle des phénomènes d'hypertextualité dans les traditions orales et/ou écrites ou encore à celle des conflits et controverses entre savoirs institués.

Il est toujours artificiel, anachronique, opportuniste et peut-être manipulateur de retrouver dans une figure du passé le précurseur des problématiques les plus contemporaines ou du moins les plus prometteuses d'un courant de recherche.

Je pense néanmoins que le travail de Pierre Darriand, dont la richesse potentielle n'a pas encore été pleinement exploitée (je n'ai par exemple pas abordé les réflexions ontologiques sur les relations entre humains et non-humains pourtant au cœur du livre d'Ian Watson), demeure aujourd'hui d'une inactualité salutaire, qu'il contenait les germes d'approches susceptibles de renouveler l'anthropologie des savoirs et de leurs techniques de propagation et qu'il pourrait nourrir, par un double phénomène de réfraction et d'anamnèse, les spéculations les plus hardies des anthropologues d'aujourd'hui.

Pierre Déléage