Pourquoi l'*ayahuasca* ?

De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne

Anne-Marie Losonczy et Silvia Mesturini Cappel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22832>

DOI : 10.4000/assr.22832

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 mars 2011

Pagination : 207-228

ISBN : 978-2-71322301-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Anne-Marie Losonczy et Silvia Mesturini Cappel, « Pourquoi l'*ayahuasca* ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 153 | janvier-mars 2011, mis en ligne le 15 juin 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22832> ; DOI : 10.4000/assr.22832

Anne-Marie Losonczy, Silvia Mesturini Cappelletti

Pourquoi l'*ayahuasca* ? De l'internationalisation d'une pratique rituelle amérindienne

Ce texte s'articule autour de deux questions. Comment l'*ayahuasca*¹ en est-elle venue à se détacher de la multiplicité des plantes psychoactives découvertes lors de la rencontre coloniale et postcoloniale avec les Amériques ? Comment est-elle devenue la porteuse privilégiée de la circulation et la globalisation de pratiques spirituelles et thérapeutiques d'origine amazonienne, désormais emblématisées comme représentantes d'une spiritualité pan-indigène ?

Par une approche généalogique des usages et des représentations dont les plantes psychoactives tropicales ont fait l'objet dans la culture savante euro-américaine et dans les sociétés amazoniennes, il s'agit de saisir les conditions d'émergence de nouveaux espaces d'interface symbolisés et alimentés par l'*ayahuasca*². On interrogera le caractère performatif des catégories de « patrimoine » et de « chamanisme » dans ce processus, tant du point de vue amazonien que de celui du milieu thérapeutico-spirituel international centré sur la production d'« expériences personnelles », représentées à la fois comme les plus intimes et les plus universelles.

Les discours et les pratiques qui encadrent l'*ayahuasca* articulent d'une façon particulière le lien entre croyance et savoir. L'*ayahuasca* devient le point de déclenchement et de cristallisation d'un travail expérimental visant la recherche de continuités de sens et de traductions possibles dans l'interstice de frontières

1. La recette de la décoction correspondant à ce nom contient des proportions variables de *Banisteriopsis caapi* ou *Banisteriopsis inebrians* et de *Psychotria carthagenensis* ou *Psychotria viridis*, auxquelles d'autres plantes sont ajoutées selon la recette de chaque chaman. Son usage est attesté dans de nombreux groupes amérindiens de l'Amazonie occidentale mais depuis le début du XX^e siècle il déborde les frontières ethniques pour investir des populations amazoniennes créoles d'origines diverses.

2. Cette réflexion est complémentaire d'un texte récemment paru dans la revue *Autrepart* : Losonczy A.-M. et Mesturini Cappelletti S., « Entre l'« Occidental » et l'« Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme *ayahuasquero* entre Europe et Amériques », in Bava S. et Capone S., (eds.), « Religions transnationales et migrations. Regards croisés sur un champ en mouvement » (*Autrepart*, 56-4, 2010), qui aborde le champ et les formes de mobilité chamaniques contemporains sous un angle plus ethnographique.

culturelles historiquement construites sur le jeu asymétrique entre la catégorie d'« Occident » et celle de son « Autre ».

Les itinéraires que l'*ayahwasca* construit et alimente ouvrent des espaces de traduction et de négociation de sens, qui éclairent les raisons et les modalités de son succès international ainsi que le rôle des usages plus ethniques et territorialement circonscrits de ce breuvage.

L'argument de ce texte s'appuie sur un constat : passée du champ d'usage local et régional dans des réseaux globalisés de circulation, la décoction de l'*ayahwasca* fonctionne aujourd'hui à la fois comme signe diacritique et enjeu de négociations et redistribution de sens et de légitimité qui recomposent les rapports entre acteurs dans la nouvelle interface entre sociétés indigènes locales et mondes urbains latino-américains et internationaux. Comprendre le succès contemporain de l'*ayahwasca* implique donc de saisir la dynamique entre continuité et émergences culturelles et sociales qui tissent la trame historique et actuelle de contacts et adaptations, d'une part entre les divers peuples amazoniens et, d'autre part, entre le monde amazonien et les visiteurs et pouvoirs externes successifs.

« Chamanisme » et *ayahwasca* : circulation et lieux

Le phénomène chamanique constitue aujourd'hui un paysage multisite, dessiné par des déplacements réguliers à longue distance de spécialistes rituels et de pratiquants et par le constant essaimage et la reconfiguration de discours et de pratiques. Ceci crée des modalités particulières de d'itinérance, peu analysées par la sociologie classique des migrations, qui semblent constituer une figure émergente dans « l'ordre des mobilités » contemporaines (Cortés, Faret, 2009). La mobilité est entendue ici comme englobant, au-delà de la circulation d'individus, la mise en relation de lieux par « les transferts de biens, de capitaux, d'idées ou de pratiques [qui] accompagnent ou prolongent ces mobilités et fonctionnent comme autant de vecteurs d'échange et d'interaction sociale » (*ibid.* : 9). La caractéristique centrale paradoxale de cette mobilité est à la fois la circularité des déplacements et l'itinérance pluridirectionnelle des acteurs. Celle-ci s'accompagne nécessairement de la circulation d'objets, d'images et de représentations. Déployés entre de multiples régions européennes, ainsi qu'entre celles-ci et les Amériques, ces itinéraires construisent des routes préférentielles vers des lieux rituels considérés comme emblématiques, épicentres d'un champ dont le balisage et la localisation se jouent et se diffusent grâce à un va-et-vient constant entre infrastructures d'accueil, usagers, spécialistes, et leur présentation dans le cyber-espace du *web*. Depuis l'entrée récente de pratiques rituelles et d'objets d'inspiration amérindienne sur le marché international des options spirituelles et thérapeutiques, la référence au chamanisme est mobilisée tant par des spécialistes rituels que par des apprentis et des usages occasionnels ou assidus de leurs services.

À travers son affichage virtuel et les mises en relation qu'il permet, le référent « chamanisme » est devenu aujourd'hui une catégorie de convergence à l'intérieur d'un ensemble hétéroclite de références, souvent désignées comme *New Age* (Ghasarian, 2002 ; Hammer, 2001). Il est associé à la fois à de nombreuses techniques psychothérapeutiques, à des procédés divinatoires – tarot, runes, médiumnité... – et à des discours et projets écologiques centrés sur la préservation de la forêt tropicale, de même qu'à des revendications identitaires ethniques, sur le continent américain en particulier. Tant dans le réseau virtuel que dans les itinéraires de circulation de discours et pratiques rassemblés par le référent chamanique, les Indiens d'Amérique latine et les pratiques rituelles associées à la consommation de substances végétales psychotropes constituent deux emblèmes majeurs.

En effet, le fil rouge qui parcourt et unifie ces itinéraires et lieux rituels est l'accès à la prise ritualisée du breuvage végétal qui s'est internationalisé sous le nom d'origine quechua *ayahuasca* et qui a acquis la réputation d'être un hallucinogène puissant, induisant des visions à caractère mystique. Cette représentation de l'*ayahuasca* fait d'elle à la fois le remède par excellence aux malaises existentiels, et la voie royale vers un nouveau rapport avec la nature, par la traversée des frontières entre le monde « occidental » et le monde indien. Ainsi, le mystère et la puissance attribués à l'*ayahuasca* s'appuient sur une dialectique particulière de l'identité et de l'altérité, dialectique qui se construit grâce à l'opposition binaire et emblématique entre l'« Occidentale » et l'« Indigène ».

Le nouveau public « occidental » des pratiques *ayahuasqueras* de référence chamanique est principalement urbain et se recrute dans les classes moyennes et supérieures américaines et européennes. Ce public, issu du milieu intellectuel ou artistique, des professions libérales et des dirigeants d'entreprises multinationales, est souvent engagé dans le monde des thérapies au sens large. L'âge moyen se situe entre trente et cinquante ans et on y observe une majorité de femmes mais aussi un intérêt croissant du public masculin ces dernières années.

Ce public se réunit pour des week-ends ou des retraites de « médecine chamanique », dits aussi « ateliers d'initiation au chamanisme » ou « séminaires de rencontre avec la médecine des plantes ». Ces rencontres se caractérisent par la centralité des « tours de parole », portant sur les attentes et le vécu des participants, ce qui rapproche ces pratiques de celles des groupes de thérapie collective. Lorsque l'*ayahuasca* est présente, ces « ateliers » s'organisent autour de sa consommation rituelle : toujours la nuit, les participants en quête de visions, regroupés autour du chaman et des apprentis, fonctionnant souvent comme traducteurs, ingèrent une ou plusieurs fois le breuvage dans l'obscurité saturée des chants du chaman et des désarrois intestinaux des participants. Ces prises ritualisées sont représentées comme une expérience intime éclairante et thérapeutique. Les tours de parole doivent permettre aux participants d'interpréter leur expérience tout en la comparant avec celle des autres. Le chaman, canalisant

les interprétations et gérant le désarroi éventuel des participants pendant les cérémonies, incarne ici la figure d'un leader spirituel et d'un conseiller.

Quant aux modalités de circulation et de relocalisation des pratiques, elles donnent lieu à plusieurs cas de figure. D'abord des voyages initiatiques individuels ou organisés en groupes, parfois par des agences, vers des lieux reconnus comme emblématiques de la pratique *ayahwasquera* en Amérique du Sud, notamment dans la région et la ville d'Iquitos au Pérou, devenue « la Mecque de l'*ayahwasca* » dans le milieu international des sympathisants. Autour de ce noyau se trouvent disséminés des lieux-satellites qui en constituent la périphérie et qui vont de Pucallpa, chef-lieu de l'ethnie Shipibo au Pérou jusqu'à Leticia, en Colombie, à la triple frontière entre celle-ci, le Brésil et le Pérou. Entre ces lieux et la région d'Iquitos, la circulation de chamans et d'usagers est constante.

Ces voyages ont suscité la création de nombreuses structures d'accueil qui permettent aux usagers et aux chamans de projeter et de réaliser des itinéraires à étapes multiples entre centres rituels divers. Ces centres chamaniques sont tous situés dans un environnement forestier, entourés de larges terrains, près d'une route et proches de l'aéroport de la capitale régionale. Ils se composent le plus souvent d'un ensemble de maisons en bois sur pilotis, imitant certains modèles de l'architecture populaire locale mais avec un confort adapté aux besoins du voyageur étranger (moustiquaires recouvrant l'intégralité des bâtiments, toilettes, douches), dans lesquelles ce dernier sera logé et nourri pendant toute la durée de son séjour. Un personnel métis, recruté localement, assure l'entretien, la préparation des repas, la buanderie, le gardiennage et l'assistance aux participants de la cérémonie en cas de malaises physiques, fréquents lors de l'ingestion de l'*ayahwasca*. Quant au travail rituel, il est assuré par des spécialistes qui peuvent être locaux, indiens ou métis, ou étrangers.

En effet, l'association stable d'un chamane local avec un ou plusieurs de ses anciens apprentis étrangers, devenus à leur tour chamans, semble le cas de figure assurant le plus grand succès de ce genre d'entreprise. Lorsque le fondateur d'un centre est un chaman « blanc », appelé localement *gringo*, l'opinion locale semble accepter qu'il agisse avec l'autorité d'un « patron » donnant du travail à un chaman local, même s'il s'agit de son initiateur. Néanmoins, un chaman local peut aussi travailler de façon indépendante en fondant son propre centre. Dans les deux cas, le statut du chaman local en sera revalorisé car il sera perçu comme en voie d'émancipation économique et sociale.

Mais les usagers, originaires de tous les pays européens, des États-Unis, d'Afrique du Sud et d'Australie, forment aussi des groupes d'affinité plus ou moins stables dans leurs lieux d'origine. Ils y invitent périodiquement des chamans sud-américains pour conduire des rituels qui peuvent durer plusieurs jours. Un certain nombre de chamans sud-américains de différentes origines nationales se sont aussi établis dans divers pays européens pour s'y livrer à un travail rituel régulier.

Ethnographier ces routes signifie privilégier dans une enquête multisite³, les lieux où *ayahuasca* et chamanisme s'entrecroisent dans l'encadrement des prises du breuvage, par des actions rituelles de spécialistes qui mobilisent le référent chamanique. Ce n'est pas toujours le cas. La consommation rituelle d'*ayahuasca* est également centrale dans les cultes populaires d'origine brésilienne issus du Santo Daime (Groisman, 1996, 1999 ; McRae, 2000) dont le panthéon de figures surnaturelles, loin de toute référence chamanique, est centré sur les saints du catholicisme coutumier amazonien.

Par ailleurs, contrairement à d'autres plantes hallucinogènes sud-américaines désormais présentes en Europe et en Amérique du Nord dont la consommation peut être récréative, celle de l'*ayahuasca* est toujours associée à une quête spirituelle ou à un recours thérapeutique rituellement encadrée par une personne ayant une fonction reconnue de spécialiste.

Penser ce phénomène uniquement en termes de « tourisme spirituel » équivaldrait à privilégier l'étude des déplacements vers les lieux d'expérimentation religieuse alors que l'appréhension des routes du chamanisme internationalisé conduit à repérer également des phénomènes de mobilité, et parfois d'installation, de spécialistes latino-américains dans les lieux d'origine des touristes. En outre, la courte durée du voyage touristique organisé n'épuise pas l'ampleur du phénomène qui inclut aussi des voyages-quête à multiples étapes et de longs séjours d'apprentissage, tous à durée indéterminée.

Comprendre le paysage ethnographique autour de la consommation contemporaine de l'*ayahuasca* et de son association à la catégorie de « chamanisme » implique un bref parcours historique des conditions de son émergence dans le contexte ethnique et social de l'Amazonie et dans la culture euro-américaine.

Substances psycho-actives, contre-culture et religion

Dès les années trente, la mise en relation des représentations amérindiennes du cosmos avec de pratiques rituelles incluant l'usage de plantes à effet psycho-actif constitue le fil conducteur de l'ouvrage pionnier de Weston La Barre (La Barre, 1971) sur les modes de consommation indigène et les effets visionnaires du peyotl. Parallèlement, dans le sillage du mouvement surréaliste européen, les plantes hallucinogènes exotiques font leur apparition dans des œuvres littéraires et poétiques comme celles d'Antonin Artaud et d'Henri Michaux. Ces œuvres

3. Ce texte s'appuie sur deux expériences d'observation et de participation à des rituels de consommation d'*ayahuasca* à Bogota et Medellin (Colombie), en 2006-2007, par A.-M. Losonczy, au cours d'une enquête multisite de dix-huit mois dans plusieurs pays de l'Amérique latine et à des enquêtes ponctuelles dans plusieurs pays européens, entre 2004 et 2009, par S. Mesturini dont les résultats ont été présentés dans une thèse soutenue en septembre 2010.

créent un nouveau genre littéraire et un nouveau modèle esthétique, en associant dans récits et poèmes le voyage-dépaysement vers des groupes et cultures exotiques et le voyage introspectif et visionnaire à l'aide des plantes hallucinogènes qui y sont consommées.

Ainsi se consolide et se diffuse la chaîne associative entre « états de conscience altérés » à l'aide de plantes exotiques, vision hallucinatoire et voyage vers les profondeurs du psychisme à travers le dépaysement culturel comme source de créativité esthétique et de compréhension du monde.

Mais c'est l'ouvrage érudit de Mircea Eliade (1951), qui mettra à la disposition d'un public cultivé international la catégorie englobante de « chamanisme » dans laquelle l'« extase », état altéré de conscience déclenché par des moyens rituels sans mobilisation de substances psychotropes, s'articule sur une dimension religieuse, thérapeutique et spirituelle immémoriale, fondatrice de toutes les autres religions. En effet, brassant un grand nombre de sources ethnographiques et historiques, Eliade rend compte aussi de l'« ivresse par le chanvre » (1951 : 314) et de la prise de « champignons chamaniques » dans certaines ethnies sibériennes, tout en considérant les états de conscience ainsi expérimentés comme des « substituts vulgaires de la transe pure ».

Ce que sa pensée réunit dans la figure conceptuelle de « chamanisme », ce sont des rituels d'interlocution avec des entités surnaturelles, présents dans de nombreux groupes ethniques de par le monde, où l'officiant est en état d'extase ou de transe. La catégorie construite ainsi autour d'un état de conscience rituellement altéré, qu'Eliade interprète comme voie directe d'accès à l'expérience du « sacré », peut dès lors intégrer celle, plus large, de « religion » avec le qualificatif archaïque de l'« extase » : elle y occupe même la place de religion-souche, origine de toutes les autres.

Ce double ancrage conceptuel du chamanisme, d'une part dans la temporalité immémoriale des origines de toute l'humanité, d'autre part dans la centralité de l'expérience visionnaire comme voie directe vers la transcendance, en fait une pratique atemporelle et transculturelle. Cette conception sera au fondement de sa performativité en tant que catégorie qui, grâce à la parution de son ouvrage en anglais (1964), rencontre les nouvelles pratiques et représentations contre-culturelles des années soixante autour de la nature, du soi et de la spiritualité. Celles-ci élargissent parfois son interprétation en y incluant les états de conscience altérés induits par l'absorption de substances psychoactives. Ces pratiques et représentations visent à agrandir le champ culturel des possibles et à subvertir les frontières symboliques et sociales établies grâce à l'expérimentation systématique de ces états psychiques.

Mais la catégorie d'« état de conscience altéré » (ASC en anglais) inclut une panoplie de modifications de la perception ordinaire et la découverte de pratiques rituelles, disciplines corporelles et substances végétales ou synthétiques nouvelles

par les sciences et le public occidental ouvre un éventail de plus en plus large de voies d'accès à ces états dont la voie mystique ou les plantes psychoactives ne constituent que des modalités particulières.

Ainsi, dans les années quarante, le chimiste suisse Albert Hoffmann, lors de ses recherches sur le champignon « ergot de seigle », dans les laboratoires Sandoz, découvre et synthétise le LSD. Mais c'est en 1954 que le succès éditorial international de l'ouvrage de l'écrivain Aldous Huxley, *Les portes de la perception*, décrivant ses expériences de visions avec la mescaline, popularise l'expérience psychédélique et en offre la première légitimation à la fois intellectuelle et esthétique (Carneiro, 2005 : 66), accessible à un public plus large.

En 1957, le banquier américain Gordon Wasson fait sa première incursion dans le monde des « champignons sacrés » dans un village mazatèque, Huatia (Oaxaca, Mexique) sous la houlette de la *curandera* Maria Sabina. La publication de ses expériences visionnaires et cérémonielles y amènera un grand nombre de voyageurs hippies et fera du village l'une des étapes réputées des voyages « psychédéliques » internationaux (Langdon, 2005). Son récit consolide l'association de ces expériences à une ritualité indigène et suggère que leur union permettant d'accéder à une nouvelle dimension spirituelle.

Dans les années soixante, l'expérimentation avec des substances psychoactives sort des cliniques et des laboratoires américains, se démocratise et se répand dans la jeune génération américaine, par l'intermédiaire de figures comme Timothy Leary, responsable d'un programme de recherche sur ces substances à Harvard. Devenu, à travers ses apparitions médiatiques, le gourou du mouvement hippie et contre-culturel, il prône l'utilisation collective, ludique et spirituelle d'hallucinogènes comme la mescaline ou le LSD. Celui-ci sera parallèlement au centre de la mise au point de nouvelles méthodes psychothérapeutiques en Europe (S. Grof), au Canada (H. Osmond et A. Hoffer) et aux États-Unis pour traiter des psychopathologies diverses.

Ces découvertes scientifiques et ces œuvres littéraires pionnières concourent à l'émergence, quelques années plus tard, d'un courant de recherche interdisciplinaire (psychologues, anthropologues, psychiatres, chimistes, pharmacologues, botanistes) autour des effets visionnaires des plantes psychotropes exotiques, puis de produits synthétiques, modificateurs des états de conscience. La nouveauté de leur approche se trouve dans l'adoption d'un *ethos* d'auto-expérimentation (Langdon, 2008) et dans la fréquente association de cette dernière à la découverte *in situ* de pratiques rituelles indigènes et de leur dimension « sacrée ».

La littérature et l'anthropologie ne seront pas en reste. La publication, en 1963, de l'ouvrage de deux poètes beatniks américains, William Burroughs et Allen Ginsberg, intitulé *The Yagé Letters*, où ils racontent leurs expériences avec l'*ayahuasca* en Colombie et au Pérou, met l'accent sur le dépaysement culturel et mental comme source de découverte de nouvelles dimensions esthétiques et

émotionnelles. Le récit d'un jeune anthropologue, Carlos Castañeda, *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge* (1968), oscille entre le style descriptif de l'ethnographie, celui du journal intime et le récit initiatique : son autorité d'anthropologue légitime l'association entre l'effet visionnaire des plantes hallucinogènes locales et la médiation du savoir d'un sorcier indigène. Ce dernier est représenté comme un sage, détenteur de la clé d'accès à « d'autres réalités » et pouvoirs spirituels bien plus que comme spécialiste rituel d'un groupe ethnique.

L'immense succès populaire de ce livre et des récits suivants consacre un genre narratif initiatique, dont la multiplication devient rapidement inséparable de la chamanisation des plantes psychoactives, et légitime un modèle de relation, lui-même de type initiatique, avec les « plantes de pouvoir », traitées comme des métonymies puissantes, à la fois des rituels et savoirs indigènes et des indigènes eux-mêmes. Ce succès emblématique ne sera en rien atténué par les réserves des milieux d'anthropologues universitaires portant sur la véracité ethnographique du récit de Castañeda. C'est son œuvre qui propulsera le terme « plantes de pouvoir » dans le vocabulaire de la pratique chamanique occidentale naissante.

En 1968, la réunion annuelle de la puissante American Anthropological Association entérine également l'impact de la multiplication des recherches autour des substances psychoactives sur la discipline (Langdon, 2005). De nombreuses recherches ethnographiques et ethnobotaniques dans les sociétés amérindiennes, souvent assorties d'une expérimentation sur soi, se centrent sur le rôle rituel de l'ingestion de plantes psychoactives et des visions qui en résultent dans les pratiques chamaniques locales, et sur leur rapport avec les cosmogonies amérindiennes (Dobkin de Rios, 1972 ; Naranjo, 1978). Mais cet intérêt conduit aussi aux premiers recueils systématiques des connaissances indigènes de la flore et de la faune, renforçant le domaine des études appelées ethnosciences. Des phénomènes auparavant considérés uniquement comme « religieux » ou « magiques » – tels que le mélange, la préparation et l'usage des plantes psychoactives – seront progressivement reclassés dans la catégorie du « savoir ». Cette polyphonie conceptuelle que développe l'anthropologie autour de l'association entre chamanisme et plantes hallucinogènes irriguera aussi le champ des représentations et des pratiques d'un chamanisme occidental en voie d'expansion.

Ainsi, c'est pendant les années soixante que se cristallisent le langage, la configuration de représentations, et les articulations de réseaux et d'itinéraires qui établissent et alimentent la liaison et les renvois circulaires entre plantes psychoactives, expérience visionnaire, rituels chamaniques, esthétique, psychothérapie et spiritualité. Cette configuration et ces réseaux sont caractérisés par la porosité et le passage incessant de frontières auparavant étanches, structurant le champ de la culture savante : entre disciplines scientifiques, entre expérimentation scientifique et expérimentation personnelle et existentielle, entre objectivité et subjectivité, entre science et art, anthropologie et littérature, science et croyance, entre passé et actualité, entre « sociétés traditionnelles » et « sociétés modernes ».

Cette porosité des frontières contribue à redessiner progressivement les contours de l'autorité intellectuelle et philosophique en faveur des spécialistes rituels exotiques, emblématisés à la fois en tant que « sages » et « savants », incarnations des « peuples traditionnels ». Les intellectuels-acteurs de cette redéfinition trouvent, à travers les expérimentations personnelles, l'accès simultané ou contextuel à des positions d'autorité dans différents champs culturels et sociaux – être à la fois artiste connu, professeur d'université, chercheur, psychothérapeute, chaman – positions qui se renforcent mutuellement.

Les termes utilisés pour désigner l'effet psychoactif de plantes sauvages et de produits de synthèse, tels que le LSD, reflètent cette pluralité croissante des approches et leur labilité. Celui d'« hallucinogène », issu du langage pharmacologique et psychiatrique, domine dans les discours jusqu'aux années soixante et est toujours utilisé dans la recherche pour décrire l'effet visionnaire, considéré comme le plus significatif parmi les effets de ces substances. Le qualificatif « psychédélique » fut créé en 1953 par le psychiatre canadien Humphrey Osmond pour désigner les effets de ces substances qui, loin d'être associés à la psychopathologie, sont considérés dans son approche comme psychologiquement enrichissants et potentiellement de précieux alliés des psychothérapies. La mouvance psychiatrique, centrée sur l'expérimentation qui en est issue, a produit des ouvrages qui en décrivent le déroulement et les bénéfices thérapeutiques (Masters, Huston, 1970 ; Naranjo, 1978). C'est aussi ce terme qui est ensuite adopté par les mouvements contre-culturels américains et européens des années soixante et soixante-dix pour qualifier autant les expériences visionnaires liées à l'ingestion ludique et conviviale de ces substances, que leur transposition dans les créations artistiques – graphiques, musicales, littéraires et cinématographiques – censées puiser dans le nouveau langage éthique et esthétique ainsi révélé, en contrepoint des conventions culturelles classiques.

L'adjectif « enthéogène » fut proposé à son tour par plusieurs chercheurs anglo-saxons (Ruck, Bigwood, Staples, Ott, Wasson, 1979) pour qualifier les états induits par l'absorption des plantes psychoactives. Créé à partir du grec ancien – *entheos* signifie « inspiré, possédé par un dieu » – ce qualificatif permet de prendre en compte le caractère sacré, divin attribué à ces plantes dans nombre de sociétés indigènes. Ce terme sera notamment utilisé dans de très nombreuses recherches anthropologiques brésiliennes récentes portant sur les cultes synchrétiques en expansion du Santo Daime, União do Vegetal et Barquinha qui se construisent autour de la consommation rituelle de l'*ayahuasca* (Dias, 1992 ; McRae, 1992 ; Soibelman, 1995 ; Groisman, 1999).

Les années soixante-dix signent un changement d'orientation politique aux États-Unis : dans le cadre d'une politique de répression des réseaux de production et de vente massive de substances psychoactives à toxicité élevée, l'usage et l'expérimentation clinique et universitaire des plantes et produits synthétiques psychoactifs, désormais classées comme drogues, sont interdits. Les pratiques auto-expérimentales se réfugient alors dans des cercles informels et semi-clandestins,

fonctionnant en réseaux, en même temps que ces dispositions intensifient les voyages des usagers vers les groupes ethniques exotiques.

Mais la fin de cette décennie est marquée par la résurgence de l'intérêt universitaire pour les savoirs rituels et botaniques exotiques, spécialement amazoniens. Les recherches s'appuient sur de nouvelles modalités de construction, de positionnement et de transmission du savoir, qui fonctionnent comme des passerelles entre l'Université, les milieux artistiques et les pratiques indigènes. Des chercheurs comme Terence McKenna, reprenant les idées de La Barre, Eliade et Wasson, affirment l'existence d'une protoreligion « enthéogénique » dont les savoirs et pratiques rituelles indigènes seraient les gardiens, et mettent l'accent sur le rôle des substances psychoactives dans l'histoire des religions.

Parallèlement, en 1979, Michael Harner, ethnographe subtil des Shuar de l'Équateur, crée la Foundation for Shamanic Studies, qui offre des programmes d'« entraînement » et des cures psychothérapeutiques « chamaniques » qui ne s'appuient pas sur la prise de psychotropes végétaux. En 1982, il publie *The Way of Shaman: A Guide to Power and Healing*, manuel de pratiques corporelles et mentales permettant à tout lecteur de devenir chaman. En 1987, il renonce à sa chaire à l'université pour se consacrer exclusivement, au sein de sa fondation, à « la préservation, à l'étude et à l'enseignement de la connaissance chamanique pour le bien de la planète et de ses habitants » (<http://www.shamanism.org>).

Devant la multiplicité et la versatilité rituelles des pratiques chamaniques de multiples groupes ethniques, documentés par les travaux ethnographiques, la question se pose : quel est le chamanisme « préservé, étudié et enseigné » dans l'Institut fondé par l'anthropologue américain ?

Paul Johnson (2003), examinant l'itinéraire « de l'Équateur à Chicago » de ce complexe rituel et idéologique conçu par Michael Harner, y voit un mouvement qui détache des pratiques chamaniques de leur contexte géographique, social et ethnique d'origine pour les faire passer d'un usage contextuel et territorialisé à un espace universel et déterritorialisé. Pour Johnson, l'innovation principale du chamanisme harnérien, enseigné à la Foundation, par rapport aux chamanismes indigènes, réside dans cette universalisation qui éloigne le chamanisme des contingences culturelles et cosmogoniques, grâce à sa vision comme un ensemble de techniques culturellement neutres. Leur utilisation ne vise plus la restauration de l'équilibre cosmique et social mais le développement de pouvoirs psychiques personnels. Cette individualisation de la pratique chamanique aboutit à faire de chaque pratiquant un chaman, thérapeute perpétuel de soi-même. Johnson voit dans le chamanisme enseigné par le courant harnérien une nouvelle forme ritualisée d'autopsychothérapie, appuyée sur un discours de style post-moderne qui valorise la mobilité, la malléabilité et l'« agentivité » individuelles.

Chacun de ces deux modèles de l'universalisation des savoirs et pratiques chamaniques, construit par un anthropologue, sera performatif dans certains segments du champ intellectuel institutionnel et artistique occidental, ainsi que

dans les pratiques et discours de négociation et de traduction culturelle complexes qui caractérisent les réseaux rituels internationaux, communément appelés « néo-chamaniques ». Le modèle de Terence McKenna universalise le chamanisme, l'ancrant dans la temporalité préhistorique de l'humanité, comme catégorie intermédiaire entre religion et sagesse. Les cultures indigènes et leurs praticiens y occupent une place particulière : tous sont gardiens et dépositaires d'un savoir et d'une pratique religieuse, étroitement articulés à la conservation d'une « nature inviolée » et nourricière dont le symbole et l'emblème sont les plantes psychoactives, parmi lesquelles l'*ayahuasca*. Les différences, singularités et conflits d'interprétation cosmologiques et rituels, sont ainsi gommés pour laisser émerger l'image d'une culture indigène générique, patrimoine de la sagesse universelle. Cette conception ouvre un espace de dialogue avec certaines idées et valeurs écologistes globalisées, avec des mouvements politiques indigènes de revendication de droits collectifs, de même qu'avec la nébuleuse des spiritualités *new age*.

En revanche, le modèle harnérien d'universalisation du chamanisme, loin de le naturaliser en y associant les plantes psychoactives ou de l'associer à un religieux immémorial, l'inscrit au contraire dans la notion moderne de la technique, en tant que manipulation pragmatique cumulable à d'autres et culturellement neutre, visant la transformation de l'état du sujet. Cette perspective ouvre vers les initiatives internationales de patrimonialisation de l'immatériel, mais aussi vers des courants psychothérapeutiques en expansion, centrés sur une pragmatique du changement individuel délibéré en vue d'atteindre des buts de promotion sociale.

Il existe cependant des points communs entre les deux modèles qui, les rendant perméables l'un à l'autre, augmentent leur performativité en tant qu'idées-passerelles entre univers de discours divers. Le premier est la centralité de l'auto-expérimentation et la nécessité du passage par la dimension esthétique et sensorielle dans l'approche de la consommation ritualisée des plantes psychotropes. Objets et conduites rituels, vêtements, peintures et musiques apparaissent autant comme signes diacritiques de l'authenticité et de l'efficacité du chamanisme que comme voies d'accès privilégiées à sa connaissance. Cette perspective marque une partie croissante des réflexions anthropologiques récentes, surtout américaines et brésiliennes, sur les chamanismes indigènes et sur l'implication expérimentale, corporelle et émotionnelle du chercheur-observateur dans la pratique rituelle. Ces questionnements aboutissent à la redéfinition des frontières entre objectivité et subjectivité dans la recherche scientifique, valorisant l'expérience subjective comme source de connaissances scientifiquement valables.

Le second point commun se trouve dans ce que les deux modèles évacuent, par des moyens différents. D'abord, il s'agit du contexte social et des conflits internes encadrés par les chamanismes dans les sociétés indigènes, ainsi que des rapports de domination et de négociation politiques au niveau régional et national dans lesquels elles sont prises. Cette oblitération trouve un puissant écho dans les représentations et interprétations du chamanisme, expurgé de ses dimensions

guerrières et d'agression et reformulé en sagesse écologique planétaire, représentations qui circulent sur les réseaux web et sous-tendent de nouvelles formes ritualisées de mise en scène (Mesturini, 2010 ms).

De même, cette « moralisation » (Calavia, 2009) constitue un ressort puissant dans la représentation des pratiques rituelles chamaniques en tant que psychothérapie à l'intention des groupes urbains et internationaux. Mais les processus d'universalisation escamotent aussi les renvois subtils des pratiques chamaniques indigènes à des cosmogonies complexes et diverses, présentes dans des mythes, mais codées dans la production locale de formes picturales et musicales. Détachés du contexte social et de l'épaisseur cosmologique, les procédés rituels peuvent ainsi se transformer en techniques chamaniques, « prêtes-à-circuler », portés par des éléments réduits et simplifiés de représentations cosmologiques hétérogènes.

En somme, tout se passe comme si l'une des conditions de la circulation internationale d'éléments culturels et esthétiques chamaniques était la réduction de leur contexte culturel à une marque-label générique, l'évacuation de leur fonctionnalité et logique sociales d'origine et leur association à la catégorie emblématique d'« indigène » générique, définie par une opposition binaire avec celle, également emblématique, d'« occidental ». Articulée à la figure de l'indigènesage, l'emblématisation de la « forêt », à la fois valeur-phare, symbole majeur de la conservation écologique de la planète et lieu de ressourcement psychique et spirituel, fait de l'*ayahuasca* le condensé mobile de ces deux symboles croisés, véhiculant, amplifiant et diffusant leur force et leur valeur.

C'est cet investissement symbolique particulièrement dense qui peut expliquer sa place privilégiée et médiatisée dans la panoplie des psychotropes végétaux associés à des cultures exotiques. Dans cette représentation globalisée, le désert, auquel sont associés par exemple le San Pedro et le peyotl, n'occupe pas la même place emblématique ; dès lors, ces plantes psychotropes ne rencontrent guère le même succès international, commercial et médiatique.

L'*ayahuasca* et le caoutchouc : histoire d'une circulation

Mais qu'en est-il des usages indigènes de l'*ayahuasca*, avant la manifestation de sa globalisation ? Relisant les ethnographies des sociétés indiennes de l'Amazonie brésilienne, Oscar Calavia Saez (2009) constate la grande richesse et variété des plantes psychoactives – pas nécessairement hallucinogènes – utilisées et combinées par ces groupes, parmi lesquelles le datura ainsi que la fumée et le jus de tabac, le piment amazonien et d'autres plantes pas toujours identifiées. Dans de nombreux cas, l'apparition parmi elles de l'*ayahuasca* semble plus récente : elle est toujours utilisée en même temps que d'autres plantes. Selon ces ethnographies, la consommation indigène de l'*ayahuasca* apparaît toujours liée à des réseaux d'échanges régionaux de savoirs et de substances rituels qui relient historiquement différents groupes indiens. L'existence de ces réseaux, élargis par

la suite aux colons, est corroborée et analysée par les travaux de Peter Gow (1991) pour l'Amazonie péruvienne et de Miguel Alexiades pour tout le bassin amazonien (2009).

Ainsi, bien avant son entrée dans le processus d'internationalisation issu de la contre-culture euro-américaine, l'*ayahuasca* joue déjà le rôle de « substance médiatrice » dans une mobilité interethnique à l'échelle régionale. De nombreux historiens et anthropologues ont documenté son utilisation dans de larges zones du bassin amazonien et ont souligné que la plasticité des représentations associées à cette boisson et à sa consommation rituelle, faisait d'elle un support privilégié de la circulation d'objets, de savoirs rituels et d'individus (Calavia Saez, 2009 ; Gow, 1991).

Les usages rituels indigènes de la décoction sont multiples ; leurs représentations privilégient ses puissants effets corporels purgatifs associés à des visions effrayantes souvent interprétées comme des rencontres avec des esprits du gibier. Dès lors, loin de n'être que le véhicule d'une recherche ritualisée de visions, ses usages apparaissent centrés sur la provocation et la gestion de la frayeur, à travers l'expérience rituelle collective des effets corporels et visionnaires du breuvage (Deshayes, 2001 : 70). Ainsi, les chasseurs kashinawa participent à des prises rituelles d'*ayahuasca* représentées comme un apprentissage pour affronter les dangers de la chasse en forêt en maîtrisant leur peur devant les rencontres visionnaires avec les esprits du gibier.

Les chamanismes indigènes qui intègrent l'*ayahuasca* conçoivent la « vision » à la fois comme épreuve et comme source d'acquisition de connaissances et de contrôle des relations avec les entités surnaturelles. Cette orientation crée un champ chamanique interethnique : chants, dessins, récits et mythes qui lui sont liés circulent en traversant les frontières linguistiques et ethniques entre groupes. C'est à la fois cette place de la vision, associée à l'ingestion du breuvage, et la symbolique métisse de la purge corporelle qui trouvent un puissant écho dans une culture euro-américaine urbaine, de plus en plus soucieuse de « santé » et dominée par la production et la consommation d'images.

Dès le début du ^{xx}e siècle, le processus de déplacement et de brassage des groupes ethniques de l'Amazonie occidentale, commencé depuis le ^{xvi}e siècle, s'intensifie à travers le système de l'*habilitación*⁴, lié à l'exploitation intensive du caoutchouc, convoité par les industries européennes et nord-américaines. Le

4. Ce système issu de l'exploitation du caoutchouc en Amazonie met en place une chaîne de dépendance économique et sociale. Des colons blancs, obtenant de l'État des droits d'exploitation des ressources forestières sur un territoire donné, et possédant les contacts commerciaux nationaux et internationaux et les moyens de transport, recrutent des travailleurs d'origine amazonienne ou d'autres régions auxquels ils fournissent les outils et les vivres payables en travail. Ceci crée un système de dette permanente enchaînant à vie le travailleur à son employeur. Ce système a continué à soutenir jusqu'à récemment un modèle social régional d'une extrême asymétrie qu'une littérature sociologique conceptualise pour l'Amazonie brésilienne en terme de « système paternaliste » (C. Geffray, 1992 ; R. Santos Araujo ms., 1993).

recrutement systématique d'une main d'œuvre non amazonienne et le caractère itinérant du travail d'exploitation crée de nouveaux lieux de peuplement et de rencontre interethniques. L'accès à l'*ayahuasca* apparaît à cette population, dépourvue de tout recours thérapeutique contre les maladies dues au climat et à l'épuisement, comme un remède efficace contre les maux variés et décroïsonne son usage ethnique : exploitant ses effets corporels dans la symbolique de la *purga* (nettoyage), la pratique des guérisseurs métis l'associe à la sollicitation des saints du catholicisme populaire.

Le breuvage emprunte ainsi les circuits d'échange liés à l'exploitation et aux routes commerciales et s'introduit dans les nouveaux bourgs métis et les villes régionales créoles. L'*ayahuasca*, devenue disponible à l'échelle régionale et transfrontalière et reconnue comme remède par de nombreux colons, n'en perd pas pour autant sa connotation de breuvage mystérieux, objet de fascination mêlée de terreur, liée à l'image coloniale de la « sauvagerie » indienne (Taussig, 1986 : 90-100). Les passages puis l'installation de chamans de différentes ethnies, pourvoyeurs d'*ayahuasca*, dans les nouveaux lieux extractifs prolongent, à leur tour, une tradition d'origine précoloniale de circulation interethnique d'objets, de savoirs et d'apprentis chamans.

Dès la seconde moitié du XIX^e, l'action évangélisatrice des missions franciscaines, capucines et jésuites dans diverses régions de l'Amazonie, se déploie contre une grande variété de pratiques rituelles ethniques en les traitant comme un bloc homogène d'inspiration diabolique. Cette stratégie contribue en retour à une homogénéisation observable des pratiques indigènes mais aussi à leur adaptation au nouvel environnement social.

Contrairement au présupposé classique en anthropologie, qui attribue aux groupes indiens géographiquement plus isolés un système chamanique « pur », ces pratiques homogénéisées d'un « chamanisme de contact », recentré sur la consommation rituelle de l'*ayahuasca*, font retour vers des peuples de la forêt, auréolées du même prestige que possèdent à leurs yeux les objets manufacturés urbains, interprétés comme des signes du pouvoir matériel des « Blancs » (Gow, 1999 : 90-113).

Dès les années cinquante, l'*ayahuasca*, ainsi que les pratiques et spécialistes qui lui sont liés, sortent progressivement de l'aire amazonienne selon plusieurs modalités concomitantes. Les spécialistes arrivent dans les capitales nationales, d'abord dans les quartiers marginaux, en tant que « médecins des pauvres », pour se voir ensuite progressivement revalorisés comme emblèmes d'une indianité en voie de reconnaissance et d'intégration dans l'espace juridique et politique de la nation. Dès lors, grâce à l'appui militant d'une intelligentsia progressiste, son usage fait son apparition dans des institutions universitaires nationales, puis dans les milieux liés aux ONG internationales œuvrant sur le continent. Parallèlement, des chamans convergent vers les centres urbains et les zones qui accueillent les établissements touristiques conventionnels pour proposer leurs

savoir-faire à un public « occidental » de plus en plus intéressé. Nombre d'entre eux traverseront ensuite l'Atlantique et seront accueillis dans les grandes villes du Nord.

Là encore, c'est le rôle historique de passeur de frontières, médiateur et support interethnique de pratiques rituelles, musicales, visuelles et discursives partagées, que l'*ayahuasca* continue à exercer en circulant désormais dans un réseau élargi au monde extra-amazonien, non indien, urbain et intellectuel. Mais cette relation d'intensité croissante entre groupes indiens et cercles urbains et transnationaux, associée souvent à l'inscription du chamanisme dans le répertoire *new age*, infléchit aussi les chamanismes vernaculaires. De même, la représentation non indienne des rituels de l'*ayahuasca* en termes de médecine et de thérapeutique est au fondement de son usage, central dans des cultes néo-amazoniens en expansion comme la nébuleuse du Santo Daime brésilien.

Dans le processus de leur délocalisation et expansion vers des milieux sociaux internationaux, les chamanismes indigènes tendent à se simplifier et les facettes liées à la gestion de l'hostilité, à la guerre, à la prédation et à la sorcellerie s'estompent. Ainsi le monde mouvant et complexe des esprits, partenaires et adversaires intimes du chaman, tend à être remplacé par le face-à-face entre la figure floue et consensuelle d'un Soi individuel malléable et l'*ayahuasca*, médiatisée par le chaman. La relation ambivalente avec le monde animal et la prédation est gommée : l'omniprésence de la seule *ayahuasca* apparaît comme le signe non équivoque d'un processus de « moralisation et végétalisation » – pour reprendre l'élégante expression d'Oscar Calavia Saez – qui affecte les chamanismes indigènes dans leur délocalisation géographique, culturelle et sociale.

Quant aux retombées de ce processus dans les sociétés indigènes au Brésil, on y observe, dans nombre de groupes, l'adoption récente de la boisson au contact des néoreligieux *ayahuasqueros* du Santo Daime, de la Barquinha et de l'União do Vegetal : ainsi chez les Apurina de l'Acre (Lima da Silva, 2002). D'autres, comme les Kashinawa, en intensifient la consommation rituelle et en font un signe diacritique de leur singularité culturelle revendiquée.

L'*ayahuasca*-patrimoine

Depuis la conquête et les débuts de la colonisation de l'Amérique du Sud, l'image européenne de la forêt tropicale apparaît tour à tour comme une matérialisation de l'Eden ou de l'Enfer, images d'inspiration catholique. Dès les années soixante, la valorisation du monde indigène par la contre-culture euro-américaine est concomitante de l'essor progressif d'un indigénisme politique latino-américain qui culmine à partir des années quatre-vingt-dix. Tous deux ouvrent la voie à une recomposition de l'image de la forêt, de ses habitants indiens et de ses produits, en tant que refuge ultime d'une diversité naturelle et culturelle à conserver.

Sur le continent latino-américain, les années quatre-vingt sont celles du renforcement des revendications indiennes de droits collectifs, autant au niveau national que dans les forums juridiques et écologiques internationaux où la question des droits des minorités devient prioritaire, en synergie avec le thème du développement durable, et acquiert une légitimité internationale. Ce contexte général concourt à l'adoption de nouvelles constitutions dans plusieurs pays comme le Brésil, la Colombie, le Pérou et l'Équateur, qui se traduisent en politiques publiques de reconnaissance des droits territoriaux collectifs et de la diversité culturelle comme partie intégrante et patrimoniale de l'identité nationale.

Dès ce moment, des débats juridiques nationaux se cristallisent autour de la consommation de l'*ayahuasca*, renforçant ainsi son rôle de signe identitaire lié à l'Amazonie. En 2008, au Brésil, plusieurs centres néoreligieux *ayahuasqueros*, avec l'appui de l'État d'Acre, formulent une demande au ministère de la Culture pour que le IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) reconnaisse leur usage de l'*ayahuasca* dans un cadre religieux comme patrimoine culturel immatériel brésilien. Parallèlement, en juin 2008, l'Instituto Nacional de Cultura du Pérou déclare les connaissances et usages traditionnels de l'*ayahuasca* dans les communautés natives amazoniennes comme « patrimoine culturel national » péruvien dans un document qui associe ce breuvage à la médecine traditionnelle indigène et à l'« identité culturelle amazonienne ». Dans le cas brésilien ce sont les groupes *ayahuasqueros* récents qui tentent d'établir leur légitimité nationale et internationale en tant que « gardiens des traditions religieuses amazoniennes », visant à occuper ainsi la place de l'indigène dans l'imaginaire et sur la scène nationaux. Au Pérou, l'initiative de la patrimonialisation identitaire de l'*ayahuasca* revient à l'État, qui y inclut tous les groupes indigènes amazoniens, parmi lesquels certains n'utilisent pas l'*ayahuasca*. Le breuvage apparaît dans les deux cas autant comme symbole et signe diacritique d'indianité forestière générique que comme marqueur-passerelle entre le religieux et le savoir thérapeutique.

Ainsi, en 2010, au Brésil, où sa consommation rituelle est légale, un groupe de travail mandaté par l'État brésilien et composé de représentants du gouvernement, de chercheurs et dirigeants des nouvelles « religions de l'*ayahuasca* », comme le Santo Daime, propose de maintenir la légalité de l'usage de l'*ayahuasca* dans le cadre religieux et rituel, mais élabore une déontologie qui déconseille son ingestion pour les femmes enceintes, les mineurs et les personnes présentant des symptômes psychopathologiques.

Dès lors, son expansion apparaît insérée dans la trame d'interactions et négociations complexes des groupes indigènes et métis forestiers avec les sociétés nationales. Néanmoins, les chercheurs et les réseaux d'ONG et d'utilisateurs internationaux jouent un rôle médiateur et légitimateur important en fournissant aux deux parties un langage polyphonique dans lequel les propriétés efficaces de

l'*ayahuasca* et la ritualité de son ingestion se traduisent en termes à la fois identitaires, juridiques, thérapeutiques et patrimoniaux. Cette médiation met ainsi à la disposition de la multiplicité d'acteurs un champ sémantique à plusieurs entrées qui soutient un effort constant de *traduction*.

Les pratiques et les spécialistes liés au référent chamanisme-*ayahuasca* constituent une source de visibilité et de légitimation internationales pour certains groupes indiens dont ils deviennent les emblèmes. Ces groupes peuvent plus facilement tisser et stabiliser des liens avec des organisations du monde associatif international susceptibles d'être des bailleurs de fonds, tels que les ONG, groupes spirituels et thérapeutiques européens et américains. Aussi le chamanisme *ayahuasquero* arrive-t-il à côtoyer, sur cette scène nationale et internationale, l'indigénisme politique et l'écologisme globalisé qui construit l'image générique de l'« Indien », comme figure anthropomorphe de l'idéal écologique. Ces liens conduisent à la mise en place de projets de « développement » touchant à divers secteurs de la vie économique et sociale locale. Le va-et-vient d'informations textuelles et visuelles concernant la construction de projets et de micro-entreprises, de même que les conflits d'intérêts et d'interprétation qu'il suscite, empruntent très souvent le réseau internet et configurent un espace virtuel mouvant d'action et de discussion qui desserre les contraintes spatiales et temporelles.

L'*ayahuasca*-traducteur

Dans les lieux amazoniens emblématiques de la consommation touristique de l'*ayahuasca* (Iquitos, Pucallpa, Nauta, Leticia, entre autres), les critères locaux et ceux du public « occidental » concernant la qualité et l'authenticité du travail rituel chamanique ne se recouvrent pas entièrement et ces divergences font apparaître d'irréductibles différences d'interprétation quant au partage volontaire et souhaité de l'activité rituelle. Ainsi, alors que l'origine indigène du savoir du chaman est un critère essentiel du prestige aux yeux du voyageur étranger, pour les locaux la réputation acquise dans la gestion de conflits qui se manifestent par des attaques continues et réciproques de sorcellerie entre chamans, apparaît comme le seul signe indiscutable de la compétence chamanique. Si les voyageurs acceptent comme authentique l'*ayahuasca* proposée lors de « stages » ou par les centres qui les accueillent, alors qu'elle est souvent achetée sur le marché urbain ou préparée par des non-chamans, pour le jugement local, la bonne *ayahuasca* doit être recueillie en forêt par le chaman seul et la décoction préparée par lui.

La somme demandée aux voyageurs pour le séjour et participation aux cérémonies peut être variable mais devient souvent objet de conflits et de jugements contradictoires entre locaux et étrangers. Ces montants sont exprimés en dollars et oscillent entre cinquante et trois cents dollars par jour dans le cadre d'un séjour dans un centre, alors qu'une prise d'*ayahuasca* isolée varie entre vingt et

cinquante dollars. Dans le cadre des apprentissages de longue durée, les montants font l'objet de négociations particulières entre l'apprenti et le chaman.

Ces circulations multidirectionnelles entre Nord et Sud réunissent donc autour de l'*ayahuasca* des individus issus de groupes sociaux auparavant séparés socialement et spatialement. Les catégories génériques d'« occidental » et d'« indigène », avatars récents d'une longue tradition coloniale et postcoloniale de contact, constituent les pôles d'un champ relationnel qui relie les Amériques et l'Europe, les capitales et les bourgs et villages de forêt (Gow, 1993). Ce champ encadre et domestique les différences culturelles et sociales qui font surface dans les situations d'interaction autour de l'*ayahuasca*.

L'intérêt amazonien pour l'« Occidental », est fait de fascination devant sa technologie, de méfiance face à sa puissance matérielle et parfois de mépris. Les scènes des rituels *ayahuasqueros* mettent en contact les porteurs de l'image idéalisée de l'« indigène » avec les *gringos* demandeurs d'*ayahuasca*. Entre interaction et transaction, les rencontres mettent ainsi en rapport et parfois en conflit deux attentes différentes mais complémentaires. Pour l'Amazonien, indien ou métis, le *gringo* en quête d'*ayahuasca* est un avatar du « Blanc », désormais partenaire client et source d'amélioration de ses conditions matérielles de vie dans une logique de progrès économique local. En revanche, pour les clients de l'*ayahuasca*, le chaman et son entourage local apparaissent comme une ressource spirituelle et thérapeutique, subvertissant l'idéal du progrès matériel.

Les analyses récentes du chamanisme tantôt comme « catégorie dialogique » (Langdon, Santana de Rose, 2009), tantôt comme « miroir de l'Occident permettant une définition de Soi et de l'Autre » (Hamayon, 2003), tantôt comme « système de traduction » (Carneiro da Cunha, 1998) et tantôt comme espace de négociation constante de « co-savoir » (Losonczy, 2002), remettent en question l'idée canonique qui voit le chamanisme comme un système clos de représentations et de pratiques, métonymie d'une pensée indigène « ontologisée ». Elles impliquent une attention croissante pour l'étude des processus interactifs, dialogiques et négociés, discursifs et pragmatiques, capables d'engendrer des agencements représentationnels et des encadrements et séquences rituels nouveaux.

Dans un paysage ethnographique où le « chamanisme » fonctionne désormais comme une catégorie qui encadre une dialectique de l'identité et de l'altérité (Hamayon, 2003), il est important de se poser la question de son pouvoir performant en tant que catégorie contextuellement activée, qui permet à des acteurs pour lesquels cette catégorie apparaît mutuellement intelligible de se rencontrer dans des lieux diversifiés et de négocier le sens et les objectifs de leur dire et de leur faire. Construite sur des passerelles sémantiques, discursives et rituelles produites par une histoire complexe et inachevée de contacts, de compromis et de traductions multiples, ce champ multipolaire défie l'image stéréotypée de la rencontre entre un univers « indigène » et un univers « blanc », diamétralement opposés.

M. Carneiro da Cunha voit le chaman comme un « traducteur » : son apprentissage, souvent itinérant, lui permet d'incarner la mobilité entre différents points de vue, différentes perspectives, ce qui est censé augmenter son pouvoir et sa capacité de manipulation sur son entourage humain et surnaturel. À travers ses voyages d'apprentissage et ses expériences oniriques, il parvient à percevoir puis à nommer, pour sa société, des « figures d'altérité » qu'il s'agisse d'esprits, d'objets ou de pratiques qui lui sont étrangers. Sa reconnaissance sociale et l'efficacité de son pouvoir découlent de la qualité et de la pertinence de sa « traduction », mise en scène dans sa performance rituelle. D'après cet auteur, cette compétence individuelle de se mouvoir et d'agir comme médiateur et traducteur entre des mondes différents explique la facilité de l'internationalisation de pratiques chamaniques vernaculaires. Ainsi, l'interprétation récente des effets visionnaires favorisés par la prise d'*ayahuasca* en termes de « quête spirituelle » ou de « voyage dans les profondeurs du soi » peut être comprise comme le dernier avatar d'une traduction performante construite dans l'interaction entre un public nouveau et des chamans médiateurs.

Mobiliser la notion de *traduction* pour saisir la nature de ces interactions n'implique pas l'idée d'un passage linéaire entre un langage et un autre, entre une vision du monde et son opposé. Y adjoindre la notion de *négociation de sens* permet d'interroger la place des rapports de force économiques et politiques qui encadrent la rencontre des acteurs et sous-tendent la mise en scène d'intérêts divergents. Cette négociation gagne à être analysée comme le produit instable et mouvant d'un processus de traduction, entendu comme le résultat toujours provisoire d'un va-et-vient entre le « Soi » et l'« Autre », le centre et la périphérie, le riche et le pauvre, le proche et le lointain.

Aborder le chamanisme comme un *champ multipolaire de traduction*, ouvre la voie à une analyse des phénomènes d'internationalisation de discours et pratiques rituelles vernaculaires centrée sur les continuités et discontinuités historiques et spatiales. L'*ayahuasca* apparaît alors comme le pivot (*turning point*) de ce champ par sa capacité de traverser l'espace et le temps, grâce au fait qu'elle continue à être représentée et interprétée comme une entité dotée d'*agentivité*, qu'elle soit thérapeutique, juridique, politique, écologique ou patrimoniale.

Anne-Marie LOSONCZY
EPHE, IRIS, EHES

losonczymenget1956@gmail.com

Silvia MESTURINI CAPPO

LAMC-Université Libre de Bruxelles

silviamesturini@gmail.com

Bibliographie

- ALEXIADES Miguel N., (ed.), 2009, *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia. Contemporary Ethnoecological Perspectives*, Oxford, Berghahn Books.
- BARBER Theodore Xenophon, 1970, *LSD, Marihuana, Yoga and Hypnosis*, Chicago, Aldine Publishing Company.
- CALAVIA SAEZ Oscar, [à paraître], « A vine Network », *Journal of Latin American Anthropology*.
- CARNEIRO Henrique, 2005, « A odisseia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas », in Labate B., Goulart S., (eds.), *O uso ritual das plantas de poder*, Campinas, Mercado das Letras/FAPESP.
- CARNEIRO DA CUNHA Manuela, 1998, « Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução », *Mana*, 4-1, pp. 7-22.
- CASTANEDA Carlos, [1968] 1985, *L'herbe du diable et la petite fumée. Une voie Yaqui de la connaissance*, Paris, Christian Bourgois Éditeur.
- CORTÈS Geneviève, FARET Laurent, 2009, « La circulation migratoire dans l'ordre des mobilités », in *Les circulations transnationales. Lire les turbulences migratoires contemporaines*, Paris, Armand Colin, coll. « U ».
- DESHAYES Patrick, 2002, « L'ayawaska n'est pas un hallucinogène », *Psychotropes*, 8-1, pp. 65-78.
- DIAS Walter Junior, 1992, *O Imperio de Juramidam nas batalhas do Astral. Uma cartografia do imaginário no culto ao Santo Daime*, Mémoire de Maîtrise en Sciences Sociales, PUC-SP.
- DOBKIN DE RIOS Marlène, 1972, *Visionary Vine. Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*, San Francisco, Chandler Publishing Co.
- ELIADE Mircea, [1951] 1983, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Bibliothèque Historique Payot.
- GHASARIAN Christian, 2002, « Santé alternative et New Age à San Francisco », in Massé R., Benoist J., (eds.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, pp. 143-163.
- GOW Peter, 1991, *Of Mixed Blood: kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.
- , 1993, « Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Culture », *L'Homme*, 126-128, XXXIII/2-4, pp. 327-347.
- , 1999, « River People: Shamanism and History in Western Amazonia », in Thomas N., Humphrey C., (eds.), *Shamanism, History and the State*, Chicago, The University of Michigan Press.
- GROISMAN Alberto, 1996, « Santo Daime: notas sobre a luz xamânica' da Rainha da Floresta », in Langdon E. J., *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis, Editions UFSC.
- , 1999, *Eu venho da floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*, Florianópolis, Editions UFSC.
- HAMAYON Roberte, 2003, « Introduction à Chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales », *Diogenes*, « Chamanismes », pp. 7-54.
- HAMMER Olav, 2001, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden, Brill.
- HARNER Michaël, 1980, *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing*, New York, Bantam New Age Books, Harper & Row.

- HUXLEY Aldous, 1954, *The Doors of Perception*, New York, Harper & Row.
- JOHNSON Paul, 2003, « Shamanism from Ecuador to Chicago: a case study in New Age ritual appropriation », in Harvey, Graham, (eds.), « *Shamanism. A Reader* », New York – London, Routledge.
- LA BARRE Weston, 1971, « *The Peyote Cult* », New York, Schocken Books.
- LANGDON Esther Jean, 2005, « Prefacio », in Labate B., Goulart S., (eds.), *O uso ritual das plantas de poder*, Campinas, Mercado das Letras/FAPESP.
- , 2008, *New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanism and Neoshamanism as Dialogical Categories*. Article présenté au Séminaire Permanent d'Ethnographie Mexicaine, Institut National d'Anthropologie et Histoire, Mexique.
- LANGDON Jean, SANTANA DE ROSE Isabel, 2009, *Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca*, non publié.
- LIMA DA SILVA Raquel, 2002, *Natureza, Rainha da Floresta e Indianidade: o caso da igreja do Santo Daime entre os índios Apurina da aldeia Camicua*, Mémoire de Licence en Sciences Sociales, Universidad Federal do Acre.
- LOSONCZY Anne-Marie, 2002, « De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique », in Ghasarian C., (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 91-103.
- LOSONCZY Anne-Marie, MESTURINI CAPPO Silvia, 2010, « Entre "l'Occidental" et "l'Indien". Ethnographie des routes du chamanisme *ayahuasquero* entre Europe et Amériques », in Bava S., Capone S., (eds.), « Religions transnationales et migrations. Regards croisés sur un champ en mouvement », *Autrepart*, 56-4, 93-110.
- MCRÆ Edward, 1992, *Guaido pela lua. Xamanismo e uso ritual da ayahusca no culto do Santo Daime*, Sao Paulo, Editora Brasiliense.
- , 2000, « *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña* », Abya-Yala, Quito, Equador.
- MESTURINI Silvia, 2010, *Espaces chamaniques en mouvement. Itinéraires vécus et géographies multiples entre Europe et Amérique Latine*, Thèse de Doctorat de l'Université Libre de Bruxelles.
- NARANJO Claudio, 1978, *Consciousness and Creativity*, San Diego, Ross Books.
- RUCK Carl A., BIGWOOD Jeremy, STAPLES Danny, OTT Jonathan, WASSON Gordon, 1979, « Entheogens », *Journal of Psychoactive Drugs*, 11/1-2, pp. 145-146.
- SOIBELMAN Tania, 1995, *My Father and My Mother: Show me your Beauty. Ritual Use of Ayahuasca in Rio de Janeiro*, Master of Social and Cultural Anthropology, San Francisco, Californian Institute of Integral Studies.
- TAUSSIG Michael, 1986, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press.

Résumé

Passée du champ d'usage local et régional dans des réseaux globalisés de circulation, l'ayahuasca, plante psychoactive accompagnant des rituels néochamaniques, se propage à l'interface entre sociétés indigènes locales et mondes urbains latino-américains et internationaux. Comprendre le succès contemporain de l'ayahuasca implique donc de saisir la dynamique entre continuité et émergences culturelles et sociales qui tissent la trame historique et actuelle de contacts et adaptations entre les divers peuples amazoniens et les visiteurs et pouvoirs externes successifs.

Mots-clés : ayahuasca, rituels néochamaniques, sociétés indigènes, Amazonie.

Abstract

This text is based on the premise that the ayahuasca beverage passed from local and regional use to circulation in a globalized network and argues that it now works as a diacritical sign and plays a critical part in negotiating and re-allocating meaning and legitimacy. Thus relationships between actors, in the new interface between local indigenous societies and Latin American and international worlds, are symbolically recomposed. To understand the contemporary success of ayahuasca implies grasping the dynamics between continuity and emerging cultural and social creations, which make up the web of historical and present-day contacts and adaptations between the diverse Amazonian peoples as well as between Amazonian peoples and successive external visitors and powers.

Key words: ayahuasca, shamanic rituals, indigenous societies, Amazonia.

Resumen

El ayahuasca, planta psicoactiva que acompaña los rituales neochamánicos, ha pasado del campo de uso local y regional a las redes globalizadas de circulación, y se propaga en la interfaz entre sociedades indígenas locales y los mundos urbanos latinoamericanos e internacionales. Comprender el éxito contemporáneo del ayahuasca implica por lo tanto comprender la dinámica entre continuidad y emergencias culturales y sociales que tejen la trama histórica y actual de contactos y adaptaciones entre los distintos pueblos amazónicos y los visitantes y poderes externos sucesivos.

Palabras clave: ayahuasca, rituales neochamánicos, sociedades indígenas, Amazonia.