De la liane à la croix en Amazonie péruvienne

Les transformations du rituel d'ayahuasca dans un centre chamanique

From the liana to the cross. Institutional Transformations, Ritual Innovations and Socialization of Hallucinations in a Shamanic Center in the Peruvian Amazon

Desde la liana hasta la cruz en la Amazonía peruana. Las transformaciones del ritual de ayahuasca en un centro chamánico

David Dupuis

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29546>

DOI : 10.4000/assr.29546

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2017

Pagination : 279-296

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

David Dupuis, « De la liane à la croix en Amazonie péruvienne », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 178 | Avril-juin 2017, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 15 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29546> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29546>

David Dupuis

De la liane à la croix

Transformations institutionnelles, innovations rituelles et socialisation des hallucinations dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne

Aux abords de la ville de Tarapoto, en Haute Amazonie péruvienne, à la nuit tombée. Les participants rejoignent la *maloca*¹ et s'assoient sur l'un des coussins disposés en demi-cercle. Au centre de l'espace rituel, des icônes représentant le Christ, la Vierge et saint Michel surplombent le maître de cérémonie. À ses côtés se trouvent les autres officiants ainsi qu'un prêtre catholique. À ses pieds sont déposés, sur un tissu, ses outils rituels : récipients de macération de tabac, d'ayahuasca², d'eau et de sel à exorciser, de camphre, de parfums ou d'huile d'onction. S'y ajoutent quelques extraits végétaux (écorce de cannelle, racine de réglisse, branches de basilic) ainsi que des artefacts évoquant la tradition catholique : médaille de saint Benoît, icônes, crucifix, chapelet, rosaire.

Une fois que chacun a pris sa place, le maître de cérémonie rappelle brièvement les règles qu'il conviendra de respecter dans les heures qui suivent : aucun participant n'est autorisé à quitter les lieux avant la fin de l'office ; il importe de rester assis, en silence, en veillant à ne pas s'allonger. Il est possible de se rendre aux toilettes, mais il convient de le signaler et d'attendre d'être autorisé à pénétrer à nouveau dans l'espace rituel par l'un des officiants, qui effectuera à cette fin des opérations de purification. Les officiants et participants ont respecté ce jour-là les abstinences alimentaires³ et sexuelles préconisées en vue de leur purification et de leur protection. L'un des officiants se saisit alors d'un encensoir rempli de braises, y dépose quelques morceaux

1. Construction typique d'Amazonie, de forme circulaire soutenue par un pilier central et couverte d'un toit de feuillages.

2. Le terme ayahuasca désigne à la fois une liane (*Banisteriopsis caapi*) et la décoction dont elle est l'ingrédient principal, ici associée aux feuilles de l'arbuste *Chacruna* (*Psychotria Viridis*). Ce breuvage aux puissants effets psychoactifs et émétiques occupe une place importante dans les pratiques des chamanes indigènes et des guérisseurs métis d'Amazonie occidentale, qui l'utilisent le plus souvent à des fins initiatiques, thérapeutiques ou divinatoires.

3. Viande de porc, piment, alcool.

d'écorces⁴ dont la combustion dégage une fumée épaisse et odorante. Il sort ensuite de la *maloca* et effectue quelques tours autour de cette dernière, puis présente l'encensoir à chaque participant, qui se recouvre le corps de cette fumée présentée comme protectrice.

Le maître de cérémonie se lève, une bouteille d'eau bénite à la main, et en asperge la circonférence intérieure de la *maloca* ainsi que les participants. Cette opération sera répétée, cette fois avec du sel béni par le prêtre au cours de la messe qui a précédé le rituel. Il revient ensuite à sa place, s'empare d'une bouteille contenant l'ayahuasca, et entonne plusieurs chants en direction du récipient, avant d'y déposer quelques gouttes d'eau bénite et d'y souffler de la fumée de tabac. Chaque participant est alors invité tour à tour à s'approcher afin de boire une tasse du breuvage. C'est enfin aux officiants d'absorber la préparation végétale.

Après un moment de silence, la lumière est éteinte. Dans l'obscurité, une prière d'exorcisme est récitée par le maître de cérémonie. Au cours des heures qui suivent, les chants rituels (*icaros*) se succèdent au rythme de la maraca, alors que les effets psychotropes et émétiques du breuvage s'installent chez la plupart des participants. Les paroles de ces chants, récités par les officiants en espagnol, quechua et français, implorent les esprits de la nature et les entités du panthéon catholique de purifier, d'éduquer et de soigner les participants. Périodiquement, le maître de cérémonie délivre une *soplada*⁵ de fumée de tabac ou d'*agua florida*⁶ sur leur corps. Si l'un d'eux se montre agité ou en difficulté, un officiant pourra s'approcher de lui afin de lui appliquer un chant, une *soplada* ou une prière d'exorcisme. Lorsque, cinq à six heures plus tard, les effets du breuvage refluent, le maître de cérémonie applique une *soplada* sur le corps de chaque participant et trace une croix sur le haut de leur crâne. Après quelques chants de louange et de gratitude, les lumières sont allumées et les règles rituelles abolies.

Ce rituel, ici décrit tel que j'ai pu l'observer au cours d'une enquête ethnographique au long cours⁷, se déroule une à deux fois par semaine au sein de Takiwasi, une communauté thérapeutique accueillant une clientèle locale et internationale. Si les séquences d'actions décrites plus haut évoquent

4. *Palo santo* (*Bulnesia sarmientoi*).

5. Pratique propre au chamanisme indigène et au *curanderismo* métis de la région qui consiste à souffler sur un objet (pipe, plante, préparation thérapeutique) ou sur le corps du patient, le plus souvent à l'aide de parfums liquides ou de fumée de tabac.

6. *Lagua florida* est une Eau de Cologne fréquemment utilisée dans les pratiques du chamanisme métis d'Amérique du sud, en Amérique centrale et dans les Caraïbes à des fins de purification, de soin et de protection.

7. Cet article s'appuie sur une enquête ethnographique conduite en haute-Amazone péruvienne entre 2009 et 2013 dans le cadre de ma recherche doctorale (Dupuis, 2016). Je remercie la Fondation Martine Aublet (musée du Quai Branly), l'EHESS, le Laboratoire d'Anthropologie Sociale et l'Institut des Amériques, dont l'aide financière a rendu possible la réalisation de cette enquête. Je souhaite également remercier pour leurs conseils et leurs critiques constructives portant sur des versions antérieures de ce texte Patrick Deshayes, Enrique Del Bosque, Emma Gobin ainsi que les évaluateurs anonymes des *Archives de sciences sociales des religions*.

les pratiques du chamanisme métis de la région⁸, c'est qu'elles ont été acquises par le médecin Jacques Mabit, cofondateur et autorité rituelle de Takiwasi, auprès de divers *curanderos*⁹ indigènes et métis d'Amazonie péruvienne au cours des années quatre-vingt. Les outils rituels (tabac, ayahuasca, *agua florida*, *shacapa*, *maraca*), les techniques utilisées (*sopladas*, *icaros*, prières) ainsi que leurs fonctions dans l'établissement d'une relation avec les entités surnaturelles mobilisées sont en effet caractéristiques du *curanderismo* métis d'Amazonie péruvienne (Luna, 1986 ; Chaumeil, 2003).

Bien que, comme nous le verrons, l'institution a joué un rôle pionnier dans l'intégration au marché global du *curanderismo* péruvien, Takiwasi se distingue toutefois nettement de ce dernier. Le recours grandissant à des éléments empruntés à la tradition catholique a en effet progressivement modifié les pratiques de l'institution, distinguant aujourd'hui Takiwasi tant des nombreux « centres chamaniques » de la région que des pratiques des guérisseurs indigènes et métis. Si le cas de Takiwasi témoigne de l'émergence d'un « chamanisme recomposé » (Losonczy et Mesturini Cappel, 2013) articulant autour de l'usage de l'ayahuasca des éléments pragmatiques et discursifs provenant d'horizons culturels très divers, les pratiques de l'institution font donc figure d'exception dans le paysage régional.

Je propose ici de retracer les étapes et d'éclairer les ressorts de la transformation de Takiwasi, institution centrale du tourisme chamanique en Amazonie péruvienne. Si comme nous le verrons, les innovations rituelles peuvent être éclairées par un contexte social marqué par l'émergence du tourisme chamanique et sa condamnation par les pouvoirs publics français, je montrerai qu'elles s'enracinent dans l'expérience rituelle des officiants et dans des opérations de réflexivité mobilisant divers acteurs autour des hallucinations induites par l'ayahuasca.

Du traitement psychédélique des addictions au tourisme chamanique

La fondation de Takiwasi vise initialement à proposer une alternative thérapeutique aux toxicomanies associant les techniques du *curanderismo* péruvien à celles de la médecine allopathique et de la psychothérapie. Ayant longtemps occupé le premier rang mondial de production de coca, la région est confrontée à une forte consommation locale de *pasta basica de cocaína*. Malgré l'importance de la demande de soin, les centres d'accueil restent par

8. J'ai montré ailleurs que l'appropriation de la pharmacopée indigène (*quechua Lamista*) s'est accompagnée d'une profonde transformation de la théorie étiologico-thérapeutique ainsi que des représentations taxinomiques dans lesquelles s'inscrit désormais l'usage de ces végétaux (Dupuis, 2017a).

9. La dénomination générique de *curandero* désigne la fonction de chamane-guérisseur dans les contextes métis et urbains d'Amazonie péruvienne, qui recouvre de multiples spécialisations : plantes médicinales, parfums, prière, etc. (Luna, 1986 ; Chaumeil, 2003).

ailleurs peu nombreux. Face à ce constat, Mabit a souhaité développer une proposition thérapeutique mobilisant les ressources locales. À la fin des années 1980, Mabit se rend pour la première fois dans le département de San Martin afin d'y rencontrer des *curanderos*. C'est à Tarapoto¹⁰, chez Rosa Giove, qui deviendra quelques années plus tard son épouse, que Mabit rencontre José Campos, Péruvien originaire de Cajamarca, avec qui il débute bientôt un travail de recherche sur « les systèmes de représentation mentale des pratiques de soin dans le département de San Martin ». Ce travail les conduit à rencontrer près de soixante-dix *curanderos* de la région, la plupart métis, auprès desquels ils se livrent à l'auto-expérimentation des pratiques étudiées (usage de plantes émétiques et psychotropes, « diètes »), et apprennent le maniement des plantes médicinales, des *icaros* et des *sopladas*¹¹. En août 1992, le « centre de réhabilitation de toxicomanes et de recherche en médecines traditionnelles Takiwasi » ouvre ses portes. L'institution revendique aujourd'hui le traitement de plus de mille toxicomanes provenant d'Amazonie péruvienne ainsi que des grandes villes d'Amérique latine et d'Europe francophone.

Les locaux de Takiwasi sont situés à la périphérie de la ville de Tarapoto, au sein d'un terrain de deux hectares et demi, bordé par une clôture végétale et la rivière Shilcayo. On y trouve un bâtiment central comprenant des locaux administratifs et de réception, un auditorium, une bibliothèque ainsi que les bureaux des psychologues. Dans d'autres parties du terrain se trouvent les logements des patients résidents, la cuisine, deux salles polyvalentes où se déroulent les rituels (*malocas*), divers ateliers (menuiserie, boulangerie), une chapelle, un laboratoire de production de produits phytothérapeutiques, une boutique et un jardin botanique, où sont cultivées les principales plantes médicinales utilisées à Takiwasi. L'institution est également propriétaire d'une parcelle de 54 hectares de forêt située à quelques kilomètres de là, au sein de la réserve naturelle de la *Cordillera escalera*, où se trouvent une quinzaine de cabanes d'isolement (*tambos*) ainsi qu'une *maloca* au sein de laquelle sont réalisés des rituels d'ayahuasca.

L'établissement emploie aujourd'hui une quarantaine de salariés. La majorité d'entre eux, originaire de la région, se consacre aux tâches d'entretien, de gestion et d'administration de l'institution. Une équipe comprenant médecins, psychologues et *curanderos* propose un traitement d'une durée de neuf mois fondé sur trois éléments : la vie en communauté, la psychothérapie, ainsi que des pratiques ritualisées d'inspiration amazonienne (ingestion de l'ayahuasca

10. Chef-lieu du département de San Martin, situé en Haute-Amazonie péruvienne, à 800 kms au nord-est de la ville de Lima.

11. Depuis la création de Takiwasi en 1992, Mabit rapporte avoir poursuivi sa formation auprès de plusieurs *maestros* : Solon tello, métis d'Iquitos, Guillermo Ojanama, lamista originaire du village de Chazuta (San Martin), le Shipibo Guillermo Arevalo, le Shuar équatorien Sabino Huallanga, le Siona colombien Umberto Piauaje, Juan florès, métis Ashaninca de Pucallpa ou encore Luis Culquiton, métis établi près d'Iquitos.

et de préparations émétiques, temps d'isolement dans la forêt accompagnant l'ingestion de préparations végétales).

Si la fondation de Takiwasi est l'œuvre de plusieurs individus, des divergences personnelles ont progressivement conduit les cofondateurs à abandonner Takiwasi à la direction de Mabit. Aujourd'hui, seule Rosa Giove poursuit une activité au sein de l'institution¹². Mabit est de ce fait le principal détenteur de l'autorité à Takiwasi : toutes les décisions importantes concernant les activités de l'institution sont soumises à son accord. Le médecin français est par ailleurs la principale figure médiatique de Takiwasi, et assure la communication internationale de l'institution par le biais de conférences, d'articles ou de documentaires. Si ce dernier est le principal détenteur de l'autorité rituelle, d'autres personnes peuvent également officier au cours des rituels proposés par l'institution, comme Rosa Giove ou Jaime Torrès, psychologue clinicien devenu directeur de Takiwasi. Depuis sa création, Takiwasi emploie de plus des *curanderos* métis et indigènes afin de contribuer ponctuellement à la réalisation des pratiques rituelles.

Au cours des années qui suivent la création de Takiwasi, les principaux acteurs de l'institution publient plusieurs articles formulant une théorie des addictions originale. Selon ces textes, les toxicomanies poseraient la question de « l'aspiration de l'individu au sacré et à la spiritualité » à travers une « voie initiatique » qui ferait défaut au sein des sociétés modernes du fait de leur sécularisation (Mabit, 1993). La toxicomanie y est vue comme la conséquence d'une aspiration spirituelle réalisée à travers une voie auto-initiatique laquelle, détachée de toute structure sociale, produirait une « contre-initiation » condamnant le sujet à l'autodestruction et à la marginalisation. Soigner la toxicomanie consisterait dans cette perspective à réaliser une « véritable initiation », culturellement structurante, proposée par les ressources du chamanisme et de la « médecine traditionnelle amazonienne » (Mabit, 1993).

La toxicomanie étant ici conçue comme découlant d'une recherche spirituelle, la guérison est associée à une expérience directe de la transcendance par le biais d'« états modifiés de conscience » que permettrait l'usage ritualisé de substances psychotropes telles que l'ayahuasca. On reconnaît là l'influence de la psychologie transpersonnelle¹³, qui domine le paradigme psychothérapeutique de Takiwasi. La création de la clinique s'inscrit en effet dans le projet propre au mouvement transpersonnel : celui d'opérer une synthèse entre des conceptions considérées comme « traditionnelles » et l'œuvre de Freud et de certains de ses continuateurs.

12. Les autres co-fondateurs de l'institution (Rony Yon, José Campos et Dionísio Santos) ont quant à eux fondé leurs propres établissements proposant des services (purgé, rituels d'ayahuasca, diète) destinés à la clientèle étrangère.

13. Selon les principaux représentants de ce courant (Maslow, Grof), la psychologie transpersonnelle vise à la valorisation et à l'utilisation des « états modifiés de conscience » dans les pratiques psychothérapeutiques.

L'usage de l'ayahuasca s'inscrit par ailleurs dans le cadre de la valorisation de l'usage psychothérapeutique des substances hallucinogènes prôné par le mouvement psychédélique et initié par les expériences de « thérapie-LSD » conduites par Stanislav Grof (1980). On attribue ainsi à l'ayahuasca une fonction de catalyseur psychique : facilitation des associations verbales, production d'une imagerie mentale, abréaction, régressions infantiles. Ces propriétés sont perçues comme étant à même de servir un processus psychothérapeutique, si tant est que l'expérience hallucinogène soit l'objet d'une élaboration verbale.

À Takiwasi, les rituels d'ayahuasca ont par conséquent été articulés à des espaces de réflexivité visant à éclairer l'expérience du participant. Le vécu rituel est ainsi élaboré au cours d'entretiens individuels au cours desquels le patient fait le récit de son expérience à un psychothérapeute, censé l'aider dans son interprétation. Des groupes de parole sont également organisés afin d'évoquer l'expérience rituelle : rassemblant l'ensemble des patients, ils sont le plus souvent conduits par des psychologues ou des officiants. À l'image d'une épreuve projective, le rituel d'ayahuasca y est le plus souvent conçu comme un outil permettant de manifester les dispositions psychologiques inconscientes qui structurent la personnalité du sujet et son comportement quotidien. En articulant les différents aspects du récit du participant à son histoire personnelle, à son économie relationnelle et à ses dispositions psychologiques, ces interactions discursives invitent le participant à user de son expérience rituelle à la manière d'un outil heuristique lui permettant d'accéder à une meilleure connaissance de lui-même en tant que sujet psychologique. Les techniques rituelles encadrant l'usage de l'ayahuasca et empruntées au *curanderismo* péruvien sont dans ce contexte investies de la fonction d'un *setting* des thérapies psychédéliques (Zinberg 1984) : un dispositif de contention symbolique accompagnant l'absorption des hallucinogènes en vue de prévenir d'éventuels troubles et d'assurer la structuration de l'expérience du participant.

Tourisme chamanique et séminaires d'évolution personnelle

À la fin des années 1990, des ouvrages (Narby, 1997) et documentaires (Kounen, 2003 ; Bernardi, 2004) réactivent la figure populaire du « chamane » élaborée à partir des années 1960 dans le cadre de la contre-culture (Castaneda, 1968 ; Harner, 1980), tout en faisant découvrir l'existence de l'ayahuasca au grand public. Ces œuvres, qui connaissent alors un grand succès, diffusent les principaux éléments qui ont présidé à l'émergence de ce « tourisme chamanique » (Fotiou, 2010) : idéalisation primitiviste des populations autochtones, élaboration de la figure du « chamane » comme guide spirituel et thérapeute des modernes, valorisation de l'usage thérapeutique des hallucinogènes. La diffusion de ces motifs a constitué une sorte de mythologie populaire conduisant un nombre croissant d'Occidentaux à voyager vers les grandes villes d'Amazonie péruvienne en vue de « s'initier au chamanisme » et de « rencontrer l'ayahuasca ».

Ces « touristes chamaniques », hommes ou femmes, d'un âge fluctuant entre vingt et soixante ans, viennent majoritairement des classes moyennes et supérieures des milieux urbains d'Europe et d'Amérique du Nord. À la recherche de thérapies alternatives, leur venue en Amazonie s'inscrit dans un parcours d'expérimentation de diverses formes de psychothérapie et de développement personnel visant la guérison de souffrances physiques ou psychologiques. Nombreux sont ceux qui présentent par ailleurs leur séjour comme une quête spirituelle. La participation à des pratiques rituelles perçues comme « chamaniques » s'inscrit en ce sens dans une forme de religiosité caractéristique de la modernité occidentale. Édifiée sur l'accumulation d'« expériences spirituelles » empruntées à divers horizons culturels et la construction individualisée d'un système de croyance, cette forme de religiosité renvoie le plus souvent à une pratique modulable, individuelle et irrégulière (Hervieu-Léger, 1999).

Au cours des vingt dernières années, de nombreux lieux d'accueil destinés à cette clientèle sont apparus en bordure des métropoles de la région (Iquitos, Pucallpa, Tarapoto). Ces institutions, qu'Anne-Marie Losonczy et Silvia Mesturini Cappel (2010) ont désignées sous le terme de « centres chamaniques », reposent fréquemment sur le partenariat d'Occidentaux et de locaux métis ou indigènes. Elles proposent sous la forme de « stages » la participation à des activités rituelles présentées comme relevant de la « médecine traditionnelle amazonienne ». Articulant des éléments discursifs et pragmatiques provenant d'horizons culturels très divers, les dispositifs proposés par ces institutions s'inspirent plus ou moins librement de certaines pratiques propres au *curanderismo* péruvien, au premier rang desquelles l'usage ritualisé de l'ayahuasca.

Takiwasi a été l'une des premières institutions à proposer un dispositif rituel spécifiquement dédié à cette nouvelle clientèle : les « séminaires d'évolution personnelle ». D'une durée de deux semaines, ces stages sont composés de rituels d'ingestion de plantes vomitives, de rituels d'ayahuasca ainsi que d'une courte retraite dans la jungle impliquant l'isolement et la consommation d'autres préparations végétales. Ces activités sont accompagnées de conférences introductives, de groupes de parole et d'entretiens individuels. Les séminaires de Takiwasi constituent un modèle pionnier des pratiques rituelles élaborées afin de répondre à cette nouvelle demande, et ont de ce fait en partie inspiré les multiples « centres chamaniques » qui sont apparus plus récemment dans la région¹⁴.

14. La plupart des *curanderos* péruviens employés par Takiwasi ont en effet quitté l'institution afin d'édifier leur propre lieu d'accueil destiné à la clientèle étrangère et offrant des dispositifs inspirés des séminaires proposés par Takiwasi. Certains d'entre eux sont à présent parmi les *curanderos* d'Amazonie péruvienne qui rencontrent aujourd'hui le plus de succès auprès du public occidental (Guillermo Arevalo, Juan Florès Salazar, Don Solon Tello, Luis Culquiton etc.).

Un mouvement religieux transnational en quête de légitimité ?

Bien que l'institution ait joué un rôle pionnier dans ce processus d'homogénéisation du *curanderismo* péruvien et dans son intégration au marché global, Takiwasi se distingue toutefois par un éloignement progressif des cadres du psychédélisme et du tourisme chamanique. L'influence des représentations catholiques semble en effet avoir été grandissante au cours de l'histoire de l'institution, distinguant aujourd'hui radicalement Takiwasi des nombreux « centres chamaniques » de la région. L'exorcisme s'est ainsi progressivement imposé comme la principale fonction du rituel d'ayahuasca à Takiwasi (2017b), alors que le rituel a été marqué par l'insertion progressive de l'usage de prières, du crucifix, de l'eau bénite ainsi que des principales figures du panthéon chrétien dans la gamme des esprits auxiliaires des guérisseurs.

Ces transformations des pratiques rituelles s'inscrivent dans le cadre d'une inflexion plus générale de l'institution, dont l'histoire, commencée au début des années 2000, a été décrite et analysée par Enrique Del Bosque (2011 : 60-80). Je me contenterai donc ici d'en résumer les principales étapes. En 2004 est organisé un cycle de conférences intitulé « Rencontre entre christianisme et chamanisme », auquel était présente une vingtaine de participants péruviens et français, membres de l'Église catholique et de Takiwasi, en vue d'élaborer une réflexion sur les activités de l'institution. Au cours de cette conférence, les principaux acteurs de Takiwasi s'interrogent sur le « tourisme chamanique » alors émergent, qu'ils interprètent comme la manifestation d'une quête spirituelle ayant pour origine la sécularisation des sociétés occidentales. Y sont dénoncés les malentendus du néochamanisme, nés de l'idéalisation de la figure du chamane. Condamnant la tendance au syncrétisme spirituel ainsi que les nouvelles spiritualités de type *New Age*, les acteurs de Takiwasi optent alors pour un ancrage de leurs pratiques dans l'institution et la tradition catholique. S'appuyant sur diverses sources issues de la tradition catholique, les intervenants s'attachent à inscrire les pratiques de Takiwasi dans la continuité de la doctrine de l'Église. L'équipe de Takiwasi formalise alors un corps de représentations cosmologiques et étiologiques original, dont l'élément central est le concept d'infestation. Emprunté à la théologie catholique, ce concept désigne un mode d'influence plus mineur et courant que la possession, caractérisé par la présence d'une entité démoniaque malmenant le sujet en affectant sa santé, sa foi, sa santé ou ses pensées (Tournyol du Clos, 2001). Le rituel d'ayahuasca est alors pensé comme un vecteur potentiel d'évangélisation du public occidental, mais aussi comme un outil susceptible de manifester et de traiter les phénomènes de possession. Se distinguant sur ce point des religions *ayahuasqueras* brésiliennes¹⁵, les intervenants soulignent toutefois que l'usage du breuvage ne saurait constituer le fondement d'une religion.

15. *Santo Daime*, *União do Vegetal*, etc.

La même année, l'évêque de Moyobamba, à la demande de Mabit, consacre la chapelle de Takiwasi et nomme le père Christian Alejandria responsable de cette dernière, au sein de laquelle il réalise aujourd'hui trois messes hebdomadaires. À la même époque surviennent au cours de rêves et de rituels d'ayahuasca une série d'apparitions de la Vierge¹⁶ qui ont pour conséquence l'édification de plusieurs lieux et objets dévolus au culte marial dans l'enceinte de Takiwasi¹⁷. D'autres lieux de culte catholiques seront construits dans les années suivantes¹⁸.

Ces transformations nous invitent à interroger la dimension religieuse d'une institution qui se présentait initialement comme une clinique de traitement des addictions. Quelques années après la fondation de Takiwasi, d'anciens clients diffusent par ailleurs en France des pratiques inspirées du dispositif de Takiwasi et appuyées sur le corps de représentations propre à l'institution. Dirigées par des personnes ayant régulièrement participé aux pratiques rituelles de Takiwasi et autorisées par Mabit à conduire ces pratiques, deux associations¹⁹ et une école privée de psychothérapie²⁰ deviennent les partenaires de l'institution péruvienne en France. Enrique Del Bosque (2011) a proposé de voir dans la formation d'un corps d'officiants à même d'exporter les pratiques rituelles de Takiwasi le signe de la transformation de l'institution en mouvement thérapeutico-religieux transnational (Luca, 2008). De fait, Takiwasi présente une forme d'organisation sociale évoquant les mouvements religieux en voie de transnationalisation. Del Bosque montre ainsi qu'à l'image de ces derniers, Takiwasi est organisée autour d'un acteur central (Mabit) assumant une position d'autorité rituelle, qui parcourt le monde afin de faire connaître les activités de l'institution. Une clientèle internationale se regroupe de ce fait au Pérou afin de participer aux pratiques proposées, alors que des associations assurent dans divers pays la tenue d'activités rituelles inspirées de celles de Takiwasi. Dans cette perspective, l'auteur nous invite à voir l'édification de lieux de cultes qui renvoient à la fois à la tradition catholique et à l'histoire des acteurs de Takiwasi comme le signe de l'émergence et de la consolidation d'une communauté religieuse qui tend à se diffuser à une échelle internationale.

Il semble par ailleurs significatif que la volonté d'inscrire les pratiques rituelles de Takiwasi dans la continuité de la doctrine catholique se manifeste alors que les principaux acteurs de l'institution viennent d'être l'objet d'accusations assimilant Takiwasi à un « groupe sectaire » (Caiuby, Labate et Jungaberle, 2011 ; Del Bosque, 2011). Entre 2000 et 2003, Mabit et certains

16. La Vierge est ainsi apparue par le biais de rêves ou de « visions » à plusieurs travailleurs ou clients de l'institution.

17. Tels que la statue la Vierge de la Porte ou la « grotte de la Vierge », dont Del Bosque a analysé le processus d'édification et ses enjeux (2011 : 65-80).

18. Comme la chapelle dédiée à saint Martin de Porrès, édifiée à la suite d'une vision de Mabit reçue au cours d'un rituel d'ayahuasca.

19. « La maison qui chante » et « L'échelle », dont les locaux sont respectivement situés dans la région de Lyon et de Lourdes.

20. L'association « Savoir Psy », située à Paris.

membres des associations françaises liées à Takiwasi font en effet l'objet de poursuites judiciaires commencées par une plainte déposée par un habitant de la région de Lourdes inquiet du « changement de comportement » de sa fille, traitée par des psychothérapeutes proposant des services psychospirituels inspirés de ceux de Takiwasi. Cette plainte conduit à une enquête concluant que la jeune fille était en prise à un réseau recrutant des jeunes afin de les envoyer à Takiwasi en vue de consommer de l'ayahuasca. Une enquête judiciaire est ouverte en 2002 pour « abus frauduleux de l'état de faiblesse » et violation de la loi sur les stupéfiants. Entre 2002 et 2004, les faits sont relayés par des articles de presse jugés diffamatoires par les accusés, associant Takiwasi aux termes de « secte », de « manipulation mentale », de « suicides potentiels », d'« abus » ou de « fraude ». En janvier 2004, Mabit et les psychothérapeutes concernés sont finalement mis en examen dans le cadre d'une procédure judiciaire maintenant le chef d'accusation d'abus frauduleux de l'état de faiblesse. L'accusation, qui conduit finalement à un non-lieu²¹, fut ensuite requalifiée en « acquisition, détention, transport, offre, cession de produits stupéfiants, escroquerie, et abus d'un état de sujétion commis par les dirigeants d'un groupement ». Cette accusation a toutefois conduit à une nouvelle impasse, dans la mesure où l'ayahuasca n'était alors pas classé au tableau des stupéfiants.

Si le processus judiciaire n'a donc pas conduit à une condamnation des prévenus, la mobilisation des médias aura de graves conséquences pour l'image publique de l'institution. La Miviludes²² présente ainsi Takiwasi dans plusieurs de ses rapports (2005 et 2009) comme un « produit dérivé du néochamanisme et (de) son exploitation en France et en Europe »²³, dénonçant les modes de recrutement de la clientèle ainsi que l'usage de « drogues puissantes » impliquant des « risques de manipulation » (Miviludes, 2005 : 62). Les procès des années 2000 ont par ailleurs conduit à l'inscription au tableau des stupéfiants français de l'ensemble des plantes et substances susceptibles de participer à la composition de l'ayahuasca en 2005²⁴.

L'inscription des activités rituelles de Takiwasi dans la continuité d'une tradition religieuse instituée (ici l'Église catholique) pourra en ce sens être comprise comme relevant d'une logique de légitimation de la part d'une institution, qui, alors qu'elle tendait à se transformer en mouvement thérapeutico-religieux transnational, est malmenée par des accusations assimilant l'institution à un « groupe sectaire » de type « néochamanique » (Delbosque, 2011). Il est notable qu'à la même époque, d'autres groupes faisant usage de l'ayahuasca,

21. La principale raison avancée étant que la jeune femme – qui n'avait par ailleurs pas elle-même déposé plainte – ne s'était jamais rendue à Takiwasi et n'avait pas absorbé d'ayahuasca.

22. Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires, qui a pour fonction d'observer et d'analyser le « phénomène sectaire », de coordonner l'action préventive et répressive des pouvoirs publics à l'encontre des dérives sectaires, et d'informer le public sur les risques et les dangers auxquels il est exposé.

23. Rapport de la Miviludes pour l'année 2005 (2006 : 50).

24. Arrêté du 20 avril 2005 modifiant l'arrêté du 22 février 1990 fixant la liste des plantes et substances classées comme stupéfiants, JORF du 3 mai 2005.

se revendiquant le plus souvent du *Santo Daime*²⁵ ou de l'*União do Vegetal*²⁶, tentent de défendre leur droit à faire usage du breuvage psychotrope dans divers pays en faisant valoir la liberté de culte ou l'innocuité supposée de l'ayahuasca (Caiuby, Labate et Jungaberle, 2011 ; Caiuby, Labate et Bouso, 2013). Le cas de Takiwasi offre en ce sens un exemple original des diverses stratégies de légitimation mobilisées au cours des dernières années par les groupes usant de l'ayahuasca face aux politiques de prohibition mises en place par la majorité des états nouvellement concernés par ces usages (Dupuis, à paraître).

Les racines des innovations rituelles : « indications » et discernement

Si ces analyses éclairent le contexte social des transformations de Takiwasi, elles ne doivent pas nous conduire à ignorer la manière dont ces dernières sont conçues par les acteurs eux-mêmes. Lorsque l'on interroge le docteur Mabit sur l'origine des transformations formelles du rituel, il affirme que ce dernier, initialement élaboré à partir des enseignements de ses maîtres *curanderos*, s'est progressivement modifié suite à des expériences survenant au cours du rituel d'ayahuasca lui-même :

Dans les rituels parfois il y a des indications, des choses qui viennent, qui disent : voilà à partir de maintenant tu feras ça, ce sera comme ça pour toi. C'est pour ça que le rituel s'est enrichi progressivement. Toutes ces choses-là sont des choses qui ont été enseignées à travers les sessions d'ayahuasca²⁷.

Selon les officiants, les innovations rituelles trouvent donc leur origine dans des « indications » perçues au cours du rituel d'ayahuasca. Ces dernières, qui nous l'avons vu sont à l'origine du développement du culte marial à Takiwasi, ont en effet joué un rôle moteur dans les innovations rituelles, en conduisant par exemple à l'introduction du petit exorcisme de Léon XIII²⁸. C'est ainsi qu'au cours d'un voyage en Italie, Mabit visite en 1990 une grotte dite de saint Michel. À la fin de la visite, il fait l'acquisition d'un fascicule contenant la prière du petit exorcisme de Léon XIII qu'il découvre alors. Quelques années plus tard, un visiteur italien vient participer à un rituel d'ayahuasca à Takiwasi. Celui-ci montre aux yeux de Mabit tous les signes d'une possession démoniaque, semant la confusion dans le rituel par ses rugissements. Alors qu'il peine à apaiser le

25. Mouvement religieux originaire de l'Amazonie brésilienne fondé par Raimondo Irrineu Serra en 1930. L'ayahuasca, rebaptisé *Santo Daime*, y est utilisé comme sacrement de ce culte syncrétique mêlant des éléments d'inspiration chrétienne, indigène et afro-brésilienne. Le groupe a connu un développement très important dans les dernières décennies, tout particulièrement en Amérique du Nord et en Europe.

26. Mouvement religieux fondé au Brésil en 1961 par José Gabriel Da Costa. L'organisation, qui place au cœur de son culte l'usage de l'ayahuasca, compte aujourd'hui des groupes en Amérique du Nord et dans de nombreux pays d'Europe.

27. Extrait d'un entretien personnel avec Mabit (2011).

28. Prière d'exorcisme rédigée par le pape Léon XIII à la suite d'une extase.

participant, l'officiant voit apparaître son frère – prénommé Michel – dans ses visions de manière répétée. Mabit associe alors le prénom de son frère à celui du saint patron des exorcistes et s'empare du livre contenant la prière adressée à saint Michel pour la réciter. La lecture aurait alors immédiatement apaisé le participant. Le lendemain, au cours d'un entretien, l'intéressé affirme à Mabit s'être senti « possédé » et avoir éprouvé l'efficacité de cette prière. Mabit recevra au cours des rituels d'ayahuasca suivants des « indications » l'invitant à apprendre cette prière et à l'utiliser pour sa propre protection, puis à la réciter au cours des rituels d'ayahuasca. Il rapporte avoir alors fait preuve d'une certaine circonspection, la récitation de cette prière devant un groupe étant interdite aux laïcs par l'Église catholique. Mabit s'attache alors à vérifier cette « indication » lors des rituels d'ayahuasca suivants, au cours desquels les invitations à utiliser cette prière se renouvellent. Par souci de conformité à la doctrine catholique, il évoque alors la situation au Père Alejandria, son directeur de conscience. Au cours de ces séances, le prêtre et Mabit usent des critères de discernement spirituel tels qu'ils ont été codifiés dans la tradition catholique afin de déterminer si l'« indication » relève d'une inspiration divine ou d'une suggestion diabolique, et d'évaluer la conformité de cette pratique avec la doctrine catholique. Au terme de ces échanges, le Père Alejandria autorise Mabit à faire usage de cette prière. Depuis lors, l'officiant l'utilise à chaque ouverture de rituel d'ayahuasca afin de protéger les participants des attaques démoniaques et des actes de sorcellerie et dès que le besoin s'en fait sentir afin d'apaiser des participants perçus comme possédés.

L'intégration du « chant de la Vierge », aujourd'hui récité à chaque rituel d'ayahuasca, offre un second exemple illustrant les ressorts des innovations rituelles. La mélodie de ce chant, qui consiste en une invocation de la Vierge à des fins d'exorcisme, a été perçue en 1997 au cours d'un rituel d'ayahuasca par le participant d'un séminaire, accompagnée de l'indication qu'il s'agissait d'un chant thérapeutique qu'il convenait de transmettre à Mabit. Le lendemain, le participant raconte son expérience au maître de cérémonie avant de lui transmettre le chant. Conservant la mélodie et le rythme d'origine, ce dernier ajoute alors des paroles invoquant l'esprit de plantes médicinales utilisées à Takiwasi. Suite à une indication reçue au cours d'un rituel d'ayahuasca, Mabit s'essaie quelques années plus tard à invoquer la Vierge dans ce chant. Il aurait alors constaté une augmentation de l'efficacité de ce dernier dans la détection et l'expulsion des entités démoniaques. Le chant s'est ensuite progressivement étoffé, suite à des indications reçues par Mabit au cours de rituels d'ayahuasca, qui ont notamment conduit à l'adjonction d'éléments extraits des litanies de la Vierge²⁹.

Les transformations du rituel s'enracinent ainsi dans des hallucinations (visuelles, auditives, acoustico-verbales) perçues sous l'effet de l'ayahuasca par les officiants ou les participants. L'adoption d'une innovation inspirée par ces

29. Récits livrés par Mabit au cours d'un entretien personnel (2011).

« indications » est toutefois suspendue à une évaluation réalisée à l'aune de deux principaux critères : l'efficacité et la conformité à la doctrine catholique. Évoquant sa formation clinique, Mabit souligne ainsi fréquemment l'importance primordiale de l'efficacité des techniques mises en œuvre :

Ca vient peut-être de ma formation médicale, j'ai ce côté où il faut que ça marche, il faut qu'il y ait des résultats concrets. Finalement ce qu'on a mis en œuvre ici c'est le fait de l'expérience clinique, on essaie et on observe. Et puis on garde ce qui donne de bons résultats et on laisse tomber ce qui ne fonctionne pas³⁰.

Dans le contexte de Takiwasi, l'efficacité d'une innovation rituelle consiste notamment en sa capacité de repousser la présence d'entités démoniaques. L'efficacité peut donc être évaluée au cours du rituel d'ayahuasca par l'observation de la réaction des participants à l'usage d'une nouvelle technique, l'apaisement des signes de la possession (émission de cris, de grognements, de ricanements, troubles du contrôle moteur, etc.) confirmant le succès de l'opération d'exorcisme. Les échanges avec les participants au cours d'entretiens individuels ou de groupes de parole pourront également éclairer les officiants sur les effets de leurs pratiques. Un entretien avec le prêtre permettra enfin de s'assurer de la conformité des innovations rituelles avec la doctrine catholique et de vérifier que ces indications ne sont pas le fait de suggestions diaboliques.

Si certains aspects de l'expérience rituelle sont décrits comme des « indications », c'est en effet qu'ils sont perçus comme des actes de communication provenant d'agents surnaturels. Ces derniers peuvent consister en des entités protectrices et pédagogiques (esprits de l'ayahuasca et de la nature, anges, entités du panthéon catholique) ou des entités malveillantes de nature démoniaque, qui visent dans l'esprit des officiants à les tromper en vue d'entraver leur travail thérapeutique. Si dans cette perspective, il convient tout autant de suivre les enseignements des entités protectrices que d'ignorer les suggestions démoniaques, encore faudra-t-il être à même de distinguer l'origine des « indications ». La capacité à distinguer l'allié de l'ennemi, qui occupe ici une place centrale, a ainsi fait l'objet d'une codification élaborée, inspirée des techniques de discernement spirituel formulées par l'Église catholique (Caciola, 2003). Cette compétence de discernement pourra être mobilisée par les officiants – qui en sont les détenteurs privilégiés – durant le rituel afin d'interpréter leur propre expérience, mais également au cours des groupes de parole ou des entretiens individuels visant à interpréter le récit des participants. Les officiants transmettront ainsi aux participants, au gré de leurs commentaires, la nature des signes perceptifs, émotionnels et cognitifs caractérisant les suggestions des entités démoniaques et les enseignements des entités protectrices.

*

* *

30. Extrait d'un entretien personnel avec Mabit (2011).

Si les pratiques de Takiwasi relèvent ainsi de l'inscription de techniques du chamanisme métis péruvien aux cadres de la thérapie psychédélique, elles ont ensuite été adaptées afin de répondre à la demande de la clientèle du tourisme chamanique. L'emprunt d'éléments provenant de la tradition catholique a ensuite été grandissant au cours l'histoire de l'institution, modifiant profondément la forme et la fonction du rituel d'ayahuasca. Une relation dialectique semble ainsi lier accusation sectaire et inflexion catholique de l'institution, laquelle pourra être lue comme une réaction à ce contexte de stigmatisation.

Les officiants imputent toutefois l'origine des transformations de l'institution et de ses pratiques à des « indications » perçues au cours du rituel d'ayahuasca. Les images mentales et hallucinations auditives perçues sous l'effet du breuvage sont ici l'objet d'une évaluation réflexive mobilisant divers acteurs et réalisée au cours et en dehors du rituel. Les éléments de l'expérience rituelle y sont identifiés tantôt comme des émanations psychiques du sujet, tantôt comme le fait d'un acte de communication d'entités surnaturelles culturellement postulées. Le résultat de cette évaluation détermine ensuite la nature de la relation entretenue avec l'hallucination, dès lors perçue comme une projection psychologique, un conseil à suivre ou une suggestion diabolique qu'il convient de repousser. Alors que ces opérations de socialisation des hallucinations contribuent à l'émergence d'une communauté entre les différents acteurs qu'elles impliquent, la détention et l'exercice du discernement structurent les relations hiérarchiques entre ces derniers.

Les exemples précédents soulignent par ailleurs que ces « indications » surgissent de manière privilégiée au cours de séquences de lutte rituelle qui confrontent les officiants à la présence d'entités démoniaques et à l'action de sorciers, manifestées par des troubles – notamment moteurs – affectant les participants au cours du rituel d'ayahuasca. À Takiwasi, les innovations rituelles s'inscrivent ainsi dans le cadre d'une lutte contre des entités pathogènes et trompeuses livrée au cours des rituels d'ayahuasca. L'examen du point de vue des acteurs sur leur propre pratique nous invite de ce fait à voir dans l'inflexion catholique des pratiques rituelles la manifestation d'une logique d'accumulation de pouvoir au service d'une « lutte spirituelle » dont l'enjeu n'est autre que le salut des participants en son sens chrétien.

Le motif de la lutte spirituelle apparaît non seulement comme l'axe des représentations présidant aux pratiques et aux innovations rituelles, mais également comme le schème organisateur par le biais duquel est lu le jeu des divers acteurs sociaux entourant ces pratiques. Les poursuites de la justice française ainsi que les accusations des associations de lutte contre les sectes sont en effet perçues par les principaux acteurs de l'institution comme une forme de persécution religieuse inspirée par les forces du mal³¹. Dans cette perspective, il n'est guère surprenant que les innovations rituelles soient caractérisées non seulement par l'influence grandissante du catholicisme, mais surtout par le

31. Mabit, entretien personnel (2011).

recours privilégié à ce qui, au sein de la tradition catholique, constitue des outils de défense contre les puissances démoniaques³².

Ce motif de la lutte spirituelle, qui n'est pas sans rappeler la coloration guerrière du chamanisme indigène, évoque surtout le « chamanisme moralisateur » de l'Amazonie métisse décrit par Jean-Pierre Chaumeil (1988, 2003), où le catholicisme populaire se combine avec les cultures indigènes de la région. C'est ainsi que les techniques catholiques d'exorcisme ont été ici préférées aux techniques de lutte entre les chamanes – telles que l'envoi de *virotos*³³ –, perçues par Mabit comme étant aux antipodes de la compassion active prônée par l'Église. La place grandissante des symboles et artefacts catholiques pourra dans cette perspective être lue comme la manifestation tangible de l'intégration des principales figures du panthéon chrétien à la gamme des esprits auxiliaires des officiants, qui sont pour eux autant d'alliés dans la lutte contre les démons et les sorciers.

Takiwasi se distingue toutefois du *curanderismo* péruvien en de nombreux points, au premier rang desquels son adossement à l'institution ecclésiale. Le projet évangéliste de l'institution, la place centrale accordée à la possession démoniaque, au discernement, à l'exorcisme et à la lutte spirituelle rapproche davantage aujourd'hui Takiwasi de la logique des groupes évangélistes, pentecôtistes ou charismatiques qui connaissent un grand succès en Amérique latine. Les mutations de Takiwasi témoignent ainsi d'une manière tout à fait originale de la vitalité et de la diversité des reconfigurations pragmatiques et discursives à l'œuvre autour de l'usage de l'*ayahuasca* en Amazonie (Losonczy & Mesturini, 2013 ; Caiuby Labate & Clavnar, 2014).

David DUPUIS
Durham University, Fondation Fyssen
david.dupuis@durham.ac.uk

32. Ce processus semble d'ailleurs toujours en cours. C'est ainsi qu'au cours d'un séjour d'enquête (2013), j'ai découvert que la médaille de Saint Benoît avait été récemment reproduite sur les murs et les portes des principaux bâtiments à des fins de défense contre les influences diaboliques et les actes de sorcellerie.

33. Les *virotos* sont des projectiles – le plus souvent décrits comme des dards ou des fléchettes invisibles – qui constituent l'arsenal pathogène du *curandero* (Chaumeil, 1983 ; Descola, 1994).

Bibliographie

- CACIOLA Nancy, 2003, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press.
- CAIUBY Labate Beatriz et JUNGABERLE Henrik (eds.), 2011, *The internationalisation of the ayahuasca*, Zurich, LIT Verlag Munster.
- CAIUBY Labate Beatriz et BOUSO José-Carlos (eds.), 2013, *Ayahuasca y Salud*, Barcelona, La Liebre de Marzo.
- CAIUBY Labate Beatriz et CLANCY Cavnar, 2014, *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. New-York, Oxford University Press.
- CASTANEDA Carlos, 1968, *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, Oakland, University of California Press.
- CHAMPION Françoise, 1990, « La nébuleuse mystique-ésotérique : orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in Champion F. et Hervieu-Léger D., *De l'émotion en religion : renouveaux et traditions*, Paris, Centurion.
- CHAUMEIL Jean-Pierre, 1983, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- , 1988, « Le Huambisa défenseur. La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire », *Recherche amérindienne au Québec*, XVIII, 2-3, p. 115-126.
- , 2003, « Chamanisme à géométrie variable en Amazonie », *Diogenes* (« Chamanismes »), p. 159-175 (version actualisée de 1992).
- DEL BOSQUE Enrique, 2011, *Le Centre Takiwasi : cadres sociaux d'un mouvement religieux-thérapeutique articulé autour de la consommation rituelle d'ayahuasca*, Paris, mémoire présenté pour l'obtention du Master Recherche mention Sciences Sociales des Religions, École Pratique des Hautes Etudes.
- DESCOLA Philippe, 1994, *Les lances du crépuscule*, Paris, Plon.
- DUPUIS David, 2016, *Les murmures de l'ayahuasca. Parcours rituel et transmission culturelle à Takiwasi*, thèse de doctorat en Ethnologie-Anthropologie Sociale, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- , 2017a, « Pharmacopées indigènes et évolutions du *curanderismo* péruvien : le cas de Takiwasi (haute-Amazone) », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 14, « Guérir/Tuer », p. 171-185.
- , 2017b, (Avec Arnaud Halloy), « Les racines émotionnelles de la possession religieuse. Une ethnographie comparative », *Intellectica*, 67, p. 301-326.
- , À paraître, « Prácticas en búsqueda de legitimidad. El uso contemporáneo del ayahuasca, entre los reclamos médicos y religiosos: el caso de un centro chamánico de la Amazonía peruana », *Salud Colectiva*.
- FOTIOU Euegnia, 2010, *From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru*, University of Wisconsin-Madison, thèse de doctorat en Anthropologie culturelle.
- GROF Stanislas, 1980, *LSD Psychotherapy*, Pomona, Hunter House.
- HARNER Michael, 1980, *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*, New York, Harper & Row Publishers.
- HERVIEU-LÈGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.

- LOSONCZY Anne-Marie et MESTURINI CAPPO Silvia, 2010, « Entre l'« Occidental » et l'« Indien ». Ethnographie des routes du chamanisme *ayahuasquero* entre Europe et Amériques. », *Autrepart*, 56, p. 93-110.
- , 2011, « Pourquoi l'*ayahuasca*? », *Archives de sciences sociales des religions*, 153, p. 207-228.
- , (dir.) 2013, « Chamanismes en mouvement », *Civilisations*, 61, 2.
- LUCA Nathalie, 2008, *Individus et pouvoirs face aux sectes*, Paris, Armand Colin.
- LUNA Luis Eduardo, 1986, *Vegetalismo, Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International.
- MABIT Jacques, 1993, « Chamanisme amazonien et toxicomanie: initiation et contre-initiation », *Revue Agora: Ethique, Médecine et Société*, 27-28, p. 139-145.
- MIVILUDES, 2005, *Rapport au Premier Ministre*, Paris, La documentation française.
- , 2009, *Rapport au Premier Ministre*, Paris, La documentation française.
- NARBY Jérém, 1997, *Le serpent cosmique: L'ADN et les origines du savoir*, Georg Éditeur.
- TOURNYOL DU CLOS (Mgr), 2001, *Peut-on se libérer des esprits impurs? Un guide pratique vers la délivrance*, Beyrouth, Éditions de l'Archistratège.
- VERNETTE Jean, 1992, *Le New Age*, Paris, Presses universitaires de France.
- WALLIS Robert, 2003, *Shamans/Neo-Shamans*, London, Routledge.
- ZINBERG Norman, 1984, *Drug, Set, And Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use*, New Haven, Yale University Press.

Filmographie

- BERNARDI Armand, 2004, *L'Ayahuasca, le serpent et moi*, Art line prod.
- KOUNEN Jan, 2004, *D'autres mondes*, Ajoz Films.

De la liane à la croix. Transformations institutionnelles, innovations rituelles et socialisation des hallucinations dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne

Le centre Takiwasi est une communauté thérapeutique qui a joué un rôle pionnier dans l'émergence du tourisme chamanique en Amazonie péruvienne. Si le dispositif rituel proposé est caractérisé par la mobilisation de certains outils du curanderismo, l'évolution diachronique des pratiques de l'institution est marquée par le recours grandissant à des éléments empruntés à la tradition catholique. Je décris ici les étapes et les ressorts de ces transformations qui font désormais de Takiwasi un cas unique dans le paysage régional. Si les transformations de l'institution peuvent être éclairées par un contexte social caractérisé par l'émergence du tourisme chamanique et sa condamnation par les pouvoirs publics, je montre ici qu'elles s'enracinent dans l'expérience rituelle des officiants et dans des opérations de socialisation des hallucinations mobilisant divers acteurs.

Mots-clés: ayahuasca, curanderismo, Amazonie péruvienne, Takiwasi, tourisme chamanique.

From the liana to the cross. Institutional Transformations, Ritual Innovations and Socialization of Hallucinations in a Shamanic Center in the Peruvian Amazon

Takiwasi is a therapeutic community that has played a pioneering role in the emergence of shamanic tourism in the Peruvian Amazon. If its ritual procedure is characterized by the use of certain tools of curanderos, over time of its ritual practices have increasingly borrowed elements from Catholicism. This essay describes and analyses the stages and the roots of this transformation, which makes Takiwasi so distinctive in the region. While the transformation of the Takiwasi ritual practices can be understood in part as the consequence of shamanic tourism and its condemnation by public authorities, it is rooted in the ritual experiences of the officiants and in the socialization of the hallucinations that mobilize various actors.

Keywords: ayahuasca, curanderismo, Peruvian Amazon, Takiwasi, shamanic tourism.

De la liana a la cruz. Transformaciones institucionales, innovaciones rituales y socialización de alucinaciones en un centro chamánico de la Amazonía peruana

El Centro Takiwasi es una comunidad terapéutica que ha desempeñado un papel pionero en el desarrollo del turismo chamánico en la Amazonía peruana. Si el dispositivo ritual propuesto se caracteriza por la movilización de ciertas herramientas del curanderismo, la evolución diacrónica de las prácticas de la institución se caracteriza por el creciente uso de elementos de la tradición católica. Aquí describo los pasos y las fuentes de estas transformaciones que ahora hacen de Takiwasi un caso único en el paisaje regional. Si las transformaciones de la institución pueden ser relacionadas a un contexto social caracterizado por el surgimiento del turismo chamánico y su convicción por parte de las autoridades públicas, muestro aquí que están arraigadas en la experiencia ritual de los oficiantes y en operaciones de socialización de las alucinaciones movilizando diversos actores.

Palabras claves: ayahuasca, curanderismo, amazonia péruana, Takiwasi, turismo chamanico.